

N12<516980410 021



ubTÜBINGEN







# Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

## Werkpunkt

Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit

Wilhelm Zauner

Der Mensch ohne Ich

Beratung bei Entscheidungen

olme T.

Erhard Casper

Menschwerdung durch Entscheidung

Wolfgang Schuster

Treue als Wagnis der Freiheit

Wolfgang Drewermann

Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue

Wolfgang Frielingsdorf

Seelsorgliche Beratung

Walter F. Schmid

759

Beraten als Lernprozeß

Wu4

Erhard Honsel

Ein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst

Wünewald Herder

13. Jahrgang Heft 1 Januar 1981

ZA 19702

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Dreizehnter Jahrgang Januar 1982 Heft 1

Eigentümer und Herausgeber Matthias-Grünewald-Verlag,  
Mainz, und Verlag Herder, WienRedaktion Günter Biemer, Maria Bührer, Helmut Erharder,  
Norbert Greinacher, Bernhard Honsel, Alois Müller, Heinz  
Schuster, Wilhelm Zauner

Chefredakteur Helmut Erharder

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajšić, 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

Wilhelm Zauner, Der Mensch ohne Ich	1
-------------------------------------	---

### Artikel

Bernhard Casper, Menschwerdung durch Entscheidung. Eine Grundlagenbesinnung	6
Wilhelm Zauner, Beratung bei Entscheidungen	16
Heinz Schuster, Treue als Wagnis der Freiheit	21
Eugen Dreiermann, Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue	37
Karl Frielingsdorf, Seelsorgliche Beratung. Impressionen nach zwölf Jahren Berater-Ausbildung	48

### Praxis

Peter F. Schmid, Beraten als Lernprozeß	55
Bernhard Honsel, Mein Leben zwischen Angst und Hoff- nung. Ein Bußgottesdienst	60

### Bücher

mit Werken von H. Vetter, H. Lohmann, A. Stüttgen, L. Karstorp, W. Johnston, R. Goetschi, J. Scharfenberg — H. Kämpfer, A. Lowen, C. Carsten und S. Hiltner	66
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 Erharder, Stephansplatz 3,  
A-1010 Wien

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 12,80, sfr 12,40, S 67,—, Jahresabonnement DM 69,60,  
sfr 66,—, S 384,—, Studentenabonnement DM 57,60, sfr 56,50, S 336,—,  
Probeabonnement (3 Hefte) DM 25,80, sfr 24,50, S 147,—, DM- und  
S-Preise einschließlich MWST., alle Preise zuzüglich Porto. Bestel-  
lungen 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. Ab-  
bestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Druck: Ferdinand Berger & Söhne Gesellschaft m.b.H., 3580 Horn

# 13. Jahrgang Diakonia 1982

## A U T O R E N V E R Z E I C H N I S

Allmer Peter, Straffällig gewordene Menschen: Sündenböcke unserer Gesellschaft . . . . .	5/347	Jantsch Franz, Die Karwoche einst und jetzt . . . . .	6/414
Beil Alfons, Seelsorge vor 1962 — nach 1982 . . . . .	6/402	Kaufmann Franz-Xaver, Kirchenrecht und Kirchenorganisation .	4/221
Bertel Erhard, „Nach diesem Gesetz muß er sterben“ . . . . .	4/268	Kirchmayr Alfred, Zur psychischen Situation von Theologiestudenten .	5/337
Blasig Winfried, Welche Predigt hilft? Empirische Meßergebnisse . . . . .	2/133	Köhne Josef, Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche .	6/420
Böckle Franz, Wandel im Normverständnis . . . . .	6/389	Krzianowski Wolfgang, 20 Jahre „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden“ (CEP) . . . . .	3/189
Bommer Josef, Dynamische Gemeinde und Volksfrömmigkeit .	2/101	Mayer-Scheu Josef, Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen? .	2/79
X — Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier .	6/411	Miller Gabriele, Selbstverständnis von Frauen in der Kirche heute .	5/333
Casper Bernhard, Menschwerdung durch Entscheidung. Eine Grundlagenbesinnung . . . . .	1/6	Moltmann-Wendel Elisabeth, Wie erfahren Frauen sich selbst — in Partnerschaft, Beruf und Sexualität? . . . . .	5/323
Christian Paul, Mein Wunsch für die Neupriester: gute Freunde . . . . .	3/205	Müller Alois, Ein neues Profil des Katholizismus . . . . .	3/145
Congar Yves, Die Theologen, das Pastoral-Konzil und die Theologie .	6/364	Müller Klaus, Ostern erleben. Ein Weg zur lebendigen Glaubenserfahrung . . . . .	2/126
Dirks Marianne, Stirbt das Konzil ohne synodale Gremien? . . . . .	6/425	Nagele Hermann, Frage nach der „Zweiten Bekehrung“ . . . . .	3/207
Dirks Walter, Anmerkungen zur reformierten Form des Eucharistiegottesdienstes . . . . .	6/407	Offele Wolfgang, Leidensbereitschaft und Klage . . . . .	2/97
Drewermann Eugen, Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue . . . . .	1/37	Rahner Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes .	3/150
— Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue (II. Teil: Konsequenzen) .	2/112	— Hierarchie der Wahrheiten .	6/376
Dürig Walter, Unverkürzt vom „Priesterberuf“ sprechen! . . . . .	3/206	Richter Aladár, Das innere Gleichgewicht suchen! . . . . .	3/207
Erharter Helmut, Spannung und Spannweite — am Beispiel von Ehe und Familie . . . . .	2/73	Richter Clemens, Zur konfessionsverschiedenen Trauung . . . . .	3/192
— „Diakonie der Gemeinde“ und Diakonat . . . . .	5/313	Rüster Leonhard — Wulf Knut, Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .	4/253
Frielingdorf Karl, Seelsorgliche Beratung. Impressionen nach zwölf Jahren Berater-Ausbildung . . . . .	1/48	Rüster Leonhard, Zum Problem der Wahlhirtenbriefe . . . . .	4/266
Fuchs Ottmar, Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft . . . . .	3/170	Sauer Ralph, Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst in der Gemeinde . . . . .	5/350
Gfrerer Helmut, Die selbstverständliche Last der Nachfolge und das Geschenk der Freude . . . . .	3/206	Schilling Hans, Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailer heute noch aktuell? . . . . .	6/395
Greinacher Norbert, Menschenrechte — Christenrechte — Kirchenrechte . . . . .	4/217	Schinner Hans, Kirchenrecht für den Menschen . . . . .	4/270
Heimerl Hans, Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht . . . . .	4/232	Schmid Peter F., Beraten als Lernprozeß . . . . .	1/55
— Das Eherecht im neuen CIC . . . . .	4/273	— Evangelium zum Mitsingen. Bericht über die Musicalaufführung von „Godspell '81“ durch eine Studentengemeinde . . . . .	3/200
Heller Andreas, „Berühre mich!“ — Gemeinde als lebenstiftender Berührungsraum . . . . .	3/184	Schmid Rudolf, Heute gängigen Grundrichtungen wider-leben! .	3/208
Herbst Karl, Jesus zur alten Menschheitsfrage: Ist Gott gerecht? . . . . .	5/293	Schuster Heinz, Die Epoche der Laien — Treue als Wagnis der Freiheit .	5/289
Honsel Bernhard, Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst . . . . .	1/60	Virt Günter, Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit .	1/21

<i>Wagenhammer Hans, Die mitvollzogene Erneuerung der Kirche als ein Grund der Freude . . . . .</i>	3/208	<i>Werners Hans, Das gewandelte Kirchenverständnis . . . . .</i>	6/382
<i>Walf Knut — Rüster Leonhard, Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .</i>	4/253	<i>Weß Paul, Mit oder ohne Entscheidung? Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden . . . . .</i>	2/118
<i>Weber Johann, Cura animarum — suprema lex . . . . .</i>	4/247	<i>— Tauferneuerungsfeier im Rahmen der Hinführung zur Erstkommunion . . . . .</i>	3/194
<i>Weinzierl Erika, Meine Wünsche 1961 und meine Erfahrungen 1982 . . . . .</i>	6/429	<i>Woschitz Karl Matthäus, Hoffnung als Eingedenken . . . . .</i>	3/159
<i>Weißbacher Maria Andreas (Barbara), Erfahrungen in einer Missionskongregation . . . . .</i>	6/417	<i>Zauner Wilhelm, Der Mensch ohne Ich . . . . .</i>	1/1

## SACHVERZEICHNIS

<b>X</b>	<b>Angst</b>	— Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst . . . . .	1/60
	<b>Arzt</b>	— Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche . . . . .	6/420
	<b>Ausbildung</b> (siehe auch Beraterausbildung)	— Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst in der Gemeinde . . . . .	5/350
	<b>Beraten, Beratung, Berater-Ausbildung</b>	— Beratung bei Entscheidungen . . . . .	1/16
		— Seelsorgliche Beratung. Impressionen nach zwölf Jahren Berater-Ausbildung . . . . .	1/48
		— Beraten als Lernprozeß . . . . .	1/55
	<b>Beruf</b>	— Forum: Zum Beruf des Seelsorgers . . . . .	3/205
		— Wie erfahren Frauen sich selbst — in Partnerschaft, Beruf und Sexualität? . . . . .	5/323
	<b>Berührungsraum</b>	— „Berühre mich!“ — Gemeinde als lebensstiftender Berührungsraum . . . . .	3/184
	<b>Buße, Bußpraxis</b>	— Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst . . . . .	1/60
		— Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier . . . . .	6/411
	<b>Christenrecht</b>	— Menschenrechte — Christenrechte — Kirchenrechte . . . . .	4/217
	<b>CIC, Codex Iuris Canonici</b>	— Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht . . . . .	4/232
		— Das Eherecht im neuen CIC . . . . .	4/273
		— Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .	4/253
	<b>Colloquium</b>	— 20 Jahre „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden“ (CEP) . . . . .	3/189
	<b>Cura animarum</b>	— Cura animarum — suprema lex . . . . .	4/247
	<b>Diakonie, Diakonat</b>	— „Diakonie der Gemeinde“ und Diakonat . . . . .	5/313
	<b>Distanzierte Hörerschaft</b>	— Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft . . . . .	3/170
	<b>Ehe, Eherecht</b>	— Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue . . . . .	1/37
		— II. Teil, Konsequenzen . . . . .	2/112
		— Spannung und Spannweite — am Beispiel von Ehe und Familie . . . . .	2/73
		— Das Eherecht im neuen CIC . . . . .	4/273
	<b>Einzelbeichte</b>	— Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier . . . . .	6/411
	<b>Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit</b>	(Schwerpunkt Heft 1)	
		— Der Mensch ohne Ich . . . . .	1/1
		— Menschwerdung durch Entscheidung. Eine Grundlagenbesinnung . . . . .	1/6
		— Beratung bei Entscheidungen . . . . .	1/16
		— Treue als Wagnis der Freiheit . . . . .	1/21
		— Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue . . . . .	1/37
		— II. Teil: Konsequenzen . . . . .	2/112
		— Mit oder ohne Entscheidung? Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden . . . . .	2/118
	<b>Epikie</b>	— Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit . . . . .	4/241
	<b>Erstkommunion</b>	— Tauferneuerungsfeier im Rahmen der Hinführung zur Erstkommunion . . . . .	3/194
	<b>Eucharistie</b>	— Anmerkungen zur reformierten Form des Eucharistiegottesdienstes . . . . .	6/407
	<b>Evangelium</b>	— Evangelium zum Mitsingen. Bericht über die Musicalaufführung von „Godspell '81“ durch eine Studentengemeinde . . . . .	3/200
	<b>Familie</b>	— Spannung und Spannweite — am Beispiel von Ehe und Familie . . . . .	2/73

<b>Frau</b>	
— Wie erfahren Frauen sich selbst — in Partnerschaft, Beruf und Sexualität? . . . . .	5/323
— Selbstverständnis von Frauen in der Kirche heute . . . . .	5/333
<b>Freiheit (siehe auch Entscheidung)</b>	
— Treue als Wagnis der Freiheit . . . . .	1/21
<b>Gemeinde</b>	
— Dynamische Gemeinde und Volksfrömmigkeit . . . . .	2/101
— Mit oder ohne Entscheidung? Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden . . . . .	2/118
— „Berühre mich!“ — Gemeinde als lebenstiftender Berührungsraum . . . . .	3/184
— „Diakonie der Gemeinde“ und Diakonat . . . . .	5/313
— Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst in der Gemeinde . . . . .	5/350
<b>Gerechtigkeit</b>	
— Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit . . . . .	4/241
— Jesus zur alten Menschheitsfrage: Ist Gott gerecht? . . . . .	5/293
<b>Gesellschaft</b>	
— Straffällig gewordene Menschen: Sündenbölke unserer Gesellschaft . . . . .	5/347
<b>Gesetz</b>	
— „Nach diesem Gesetz muß er sterben“ . . . . .	4/268
<b>Glaubenserfahrung</b>	
— Ostern erleben. Ein Weg zur lebendigen Glaubenserfahrung . . . . .	2/126
<b>Godspell '81</b>	
— Evangelium zum Mitsingen. Bericht über die Musicalaufführung von „Godspell '81“ durch eine Studentengemeinde . . . . .	3/200
<b>Gottesbegriff</b>	
— Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes . . . . .	3/150
<b>Gremien</b>	
— Stirbt das Konzil ohne synodale Gremien? . . . . .	6/425
<b>Heilungsauftrag</b>	
— Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen? . . . . .	2/79
<b>Hierarchie</b>	
— Hierarchie der Wahrheiten . . . . .	6/376
<b>Hoffnung</b>	
— Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst . . . . .	1/60
— Hoffnung als Eingedenken . . . . .	3/159
<b>Hörerschaft</b>	
— Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft . . . . .	3/170
<b>Karwoche</b>	
— Die Karwoche einst und jetzt . . . . .	6/414
<b>Katholizismus</b>	
— Ein neues Profil des Katholizismus . . . . .	3/145
<b>Kirche, Kirchenrecht, Kirchenorganisation</b> (siehe auch Pastoral und kirchliche Ordnung)	
— Menschenrechte — Christenrechte — Kirchenrechte . . . . .	4/217
— Kirchenrecht und Kirchenorganisation . . . . .	4/221
— Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .	4/253
— Kirchenrecht für den Menschen . . . . .	4/270
— Selbstverständnis von Frauen in der Kirche heute . . . . .	5/333
— Das gewandelte Kirchenverständnis . . . . .	6/382
— Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche . . . . .	6/420
<b>Klage</b>	
— Leidensbereitschaft und Klage . . . . .	2/97
<b>Konflikt</b>	
— Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche . . . . .	6/420
<b>Konzil (siehe auch Vatikanum)</b>	
— Wie führt man ein Konzil durch? . . . . .	6/361
— Die Theologen, das Pastoral-Konzil und die Theologie . . . . .	6/364
— Stirbt das Konzil ohne synodale Gremien? . . . . .	6/425
<b>Krankheit</b>	
— Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen? . . . . .	2/79
<b>Laien</b>	
— Die Epoche der Laien . . . . .	5/289
<b>Leben</b>	
— Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung. Ein Bußgottesdienst . . . . .	1/60
<b>Leidensbereitschaft</b>	
— Leidensbereitschaft und Klage . . . . .	2/97
<b>Lernprozeß (siehe auch Ausbildung, Berater-Ausbildung)</b>	
— Beraten als Lernprozeß . . . . .	1/55
<b>Mensch, Menschheit, Menschenrechte</b>	
— Der Mensch ohne Ich . . . . .	1/1
— Menschwerdung durch Entscheidung. Eine Grundlagenbesinnung . . . . .	1/6
— Menschenrechte — Christenrechte — Kirchenrechte . . . . .	4/217
— Kirchenrecht für den Menschen . . . . .	4/270
— Jesus zur alten Menschheitsfrage: Ist Gott gerecht? . . . . .	5/293
<b>Missionskongregation</b>	
— Erfahrungen in einer Missionskongregation . . . . .	6/417
<b>Mitarbeiter</b>	
— Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst in der Gemeinde . . . . .	5/350
<b>Musical</b>	
— Evangelium zum Mitsingen. Bericht über die Musicalaufführung von „Godspell '81“ durch eine Studentengemeinde . . . . .	3/200
<b>Normverständnis</b>	
— Wandel im Normverständnis . . . . .	6/389

<b>Ökumene</b>		
— Zur konfessionsverschiedenen Trauung . . . . .	3/192	
<b>Orden</b>		
— Meine Erfahrungen in einer Missionskongregation . . . . .	6/417	
<b>Ostern</b>		
— Ostern erleben. Ein Weg zur lebendigen Glaubenserfahrung . . . . .	2/126	
<b>Partnerschaft</b>		
— Wie erfahren Frauen sich selbst — in Partnerschaft, Beruf und Sexualität? . . . . .	5/323	
<b>Pastoral</b> — Humane Pastoral und kirchliche Ordnung (Schwerpunkt Heft 4)		
— Menschenrechte — Christenrechte		
— Kirchenrechte . . . . .	4/217	
— Kirchenrecht und Kirchenorganisation . . . . .	4/221	
— Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht . . . . .	4/232	
— Das Ehorecht im neuen CIC . . . . .	4/273	
— Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit . . . . .	4/241	
— Cura animarum — suprema lex . . . . .	4/247	
— Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .	4/253	
<b>Pastoraltheologie</b>		
— Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sainers noch aktuell? . . . . .	6/395	
<b>Pfarrgemeinde</b> (siehe auch Gemeinde)		
— 20 Jahre „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden“ (CEP) . . . . .	3/189	
<b>Praxis</b>		
— Fragen aus der Praxis an den (neuen) CIC und Antworten eines Kirchenrechtlers . . . . .	4/253	
<b>Predigt</b> (siehe auch Verkündigung)		
— Welche Predigt hilft? Empirische Meßergebnisse . . . . .	2/133	
<b>Sakrament</b>		
— Erlebtes und gelebtes Sakrament . . . . .	5/303	
<b>Seelsorge</b> (siehe auch Pastoral)		
— Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen? . . . . .	2/79	
— Seelsorge vor 1962 — nach 1982 . . . . .	6/402	
— Forum: Zum Beruf des Seelsorgers . . . . .	3/205	
<b>Sexualität</b>		
— Wie erfahren Frauen sich selbst — in Partnerschaft, Beruf und Sexualität? . . . . .	5/323	
<b>Spannung, Spannweite</b>		
— Spannung und Spannweite — am Beispiel von Ehe und Familie . . . . .	2/73	
<b>Straffällige</b>		
— Straffällig gewordene Menschen: Sündenbänke unserer Gesellschaft . . . . .	5/347	
<b>Studentengemeinde</b>		
— Evangelium zum Mitsingen. Bericht über die Musicalaufführung		
von „Godspell ‘81“ durch eine Studentengemeinde . . . . .	3/200	
<b>Sünde</b>		
— Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen? . . . . .	2/79	
<b>Taufe</b>		
— Tauferneuerungsfeier im Rahmen der Hinführung zur Erstkommunion . . . . .	3/194	
<b>Theologen, Theologie, Theologiestudenten</b>		
— Zur psychischen Situation von Theologiestudenten . . . . .	5/337	
— Die Theologen, das Pastoral-Konzil und die Theologie . . . . .	6/364	
<b>Trauung</b>		
— Zur konfessionsverschiedenen Trauung . . . . .	3/192	
<b>Treue</b>		
— Treue als Wagnis der Freiheit . . . . .	1/21	
— Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue . . . . .	1/37	
— II. Teil: Konsequenzen . . . . .	2/112	
<b>Vatikanum</b> — 20 Jahre II. Vatikanum (Schwerpunkt Heft 6)		
— Wie führt man ein Konzil durch? . . . . .	6/361	
— Die Theologen das Pastoral-Konzil und die Theologie . . . . .	6/364	
— Hierarchie der Wahrheiten . . . . .	6/376	
— Das gewandelte Kirchenverständnis . . . . .	6/382	
— Wandel im Normverständnis . . . . .	6/389	
— Seelsorge vor 1962 — nach 1982 . . . . .	6/402	
— Anmerkungen zur reformierten Form des Eucharistiegottesdienstes . . . . .	6/407	
— Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier . . . . .	6/411	
— Die Karwoche einst und jetzt . . . . .	6/414	
— Erfahrungen in einer Missionskongregation . . . . .	6/417	
— Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche . . . . .	6/420	
— Stirbt das Konzil ohne synodale Gremien? . . . . .	6/425	
— Meine Wünsche 1961 und meine Erfahrungen 1982 . . . . .	6/429	
<b>Verkündigung</b>		
— Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft . . . . .	3/170	
<b>Volksfrömmigkeit</b>		
— Dynamische Gemeinde und Volksfrömmigkeit . . . . .	2/101	
<b>Wagnis</b>		
— Treue als Wagnis der Freiheit . . . . .	1/21	
<b>Wahlhirtenbrief</b>		
— Zum Problem der Wahlhirtenbriefe . . . . .	4/266	
<b>Wahrheit</b>		
— Hierarchie der Wahrheiten . . . . .	6/376	

# Leitartikel

Wilhelm Zauner

Der Mensch ohne  
Ich

Entscheidung ist  
Gesamtverfügung

Der Psychiater Joachim Bodamer hat vor über zwanzig Jahren in einer Zeitanalyse (Der Mensch ohne Ich, Herder-Bücherei Bd. 21) darauf hingewiesen, daß der Mensch in der modernen Zivilisation sehr schwer zu sich selbst findet. Er erleidet einen viel gefährlicheren „Verlust der Mitte“, als ihn Hans Sedlmayr für die moderne Kunst beklagt hat: Er findet nicht zur Mitte seiner Person, zu seinem eigenen Ich, das gestaltend und entwerfend, in Treue festhaltend oder im Vertrauen loslassend den Prozeß des menschlichen Lebens steuert.

Unter dem Einfluß der scholastischen Philosophie haben die Seelsorger und Theologen lange Zeit das Ich des Menschen als eine statische Größe gesehen, sozusagen als den gleichbleibenden Teil des Menschen innerhalb vieler Erneuerungsprozesse. In der Existenzphilosophie spricht man von einer Ich-Werdung, also einem Prozeß, dem das Ich selbst unterworfen ist. Man spricht davon im Zusammenhang mit der Philosophie und Theologie der Entscheidung, verbunden mit Jaspers, Heidegger und Kierkegaard. Sie verstehen unter Entscheidung jenen Prozeß, durch den der Mensch seinen Platz auf der Welt findet und einnimmt. Durch Entscheidung erwirbt sich einer sozusagen das Gesicht, gibt er sich das Profil seines Daseins. Entscheidung in diesem Sinn meint also nicht eine Verfügung über einen peripheren Bereich, etwa wo man den Urlaub verbringt oder was man zu Mittag speisen wird, sondern eine Verfügung über das Leben selbst und seine Richtung. Entscheidungsprozesse betreffen also z. B. den weltanschaulichen Bereich, die politische Einstellung, die Berufswahl oder die Eheschließung. Von einem guten Verlauf dieser Prozesse hängt das Gelingen des Lebens ab, die Erfahrung von Sinn, die Bereitschaft zum Engagement und die Freude am Leben. Ich-Findung und Ich-Werdung des Menschen sind also zentrale Prozesse von höchster Bedeutung, deren Begleitung für die Seelsorge von größtem Interesse ist, wenn nicht gar Seelsorge einfach darin besteht, Menschen in ihren tiefsten Entscheidungen beizustehen.

Entscheidungs-  
schwäche ...

Wir begegnen heute einer geradezu pathologischen Entscheidungsschwäche vieler Menschen. An allen Entscheidungsstellen entsteht ein Stau. Noch nie gab es eine so aufwendige Berufsberatung wie heute. Es hat den Anschein, daß trotz aller Eignungstests und psychologischen

... bei der Berufswahl

Beratung sich viele junge Menschen heute schwerer als in früheren Zeiten zu einem Beruf entschließen können. Sie fangen mehrmals eine Lehre an oder belasten als Studenten in den ersten Semestern durch „Umsatteln“ den Universitätsbetrieb. Manche fangen nach Abschluß eines Studiums sofort ein Zweitstudium an, darunter einige, die nur den Eintritt ins Berufsleben und die damit verbundenen Entscheidungen hinauszögern wollen.

... bei der Eheschließung

Ebenso sprechen die Statistiken über den Rückgang der Eheschließungen eine deutliche Sprache. Viele junge Menschen trauen sich offensichtlich diese Entscheidung nicht mehr zu. Manche leben auf Widerruf mit einem Partner zusammen, weil sie nicht den Mut und die Kraft haben, über ihr Leben zu verfügen und es definitiv an einen Partner zu binden.

Viele haben die Instinktsicherheit für die notwendigen Entscheidungen verloren. Sie lassen sich auf lange Beratungsprozesse ein, sie analysieren sich und ihre Umgebung und kommen dann erst recht nicht zur Entscheidung. Sie leben nicht aus der Mitte ihrer Person heraus, ja sie haben wohl ihre Mitte noch gar nicht gefunden. Sie sind noch nicht in einem existentiellen Sinn Person oder gar Persönlichkeit geworden.

Ursachen der Entscheidungsschwäche

1. Die Umwelt als Supermarkt

Fragen wir uns nach den Ursachen der Entscheidungsschwäche vieler Menschen heute, so finden wir sie zunächst in der Umwelt. Sie stellt sich als ein riesiger Supermarkt dar. Das Angebot an Entscheidungsmöglichkeiten und der Entscheidungsspielraum sind enorm angewachsen. Gleichzeitig sind die Revisionsmöglichkeiten größer geworden. Das Bildungswesen ist dahin geändert worden, daß die Festlegung auf einen bestimmten Beruf möglichst lang hinausgeschoben werden kann. Man kann immer in eine noch höhere Schule gehen, man kann immer noch einen anderen Schultyp wählen. Es gibt einen zweiten und einen dritten Bildungsweg. — So sehr diese Regelungen einzelnen tüchtigen Menschen die Möglichkeit geben, eine ihrer Begabung entsprechende Ausbildung zu erhalten, so haben sie doch für viele andere, die nicht wissen, was sie eigentlich wollen, zu einem Druckabfall geführt, der eine Entscheidung nicht gerade begünstigt.

Ähnlich ist es im Bereich der Ehe. Die Gesellschaft schützt und bevorzugt nicht mehr eindeutig die Ehe. Sie akzeptiert viele Möglichkeiten des Zusammenlebens. So wählen immer mehr Menschen jene Formen, die ihnen eine klare, an die Öffentlichkeit gebrachte und definitive Entscheidung ersparen.



2  
ZA 1702

Dazu kommt, daß der Mensch immer mehr zum Konsumenten wird. Es wird ihm alles fertig angeboten, und so möchte er schließlich auch die Entscheidung selbst konsumieren. Er möchte ein Angebot, das von Psychologen, Soziologen und Ökonomen, vielleicht auch noch von Theologen geprüft ist und das er daher für so sicher halten kann, daß sich die Entscheidung von selbst ergibt. Er will nicht einen Weg gehen, sondern er will die Lieferung ins Haus. Was Wunder, daß heute so viele nach dem Sinn des Lebens fragen? Sinn kommt von *sinta*, das heißt: Der Weg.

## 2. Schwache Autoritäten

Damit der Entscheidungsprozeß die richtige „Betriebs-temperatur“ erreicht, braucht er normalerweise Widerstände. Viele Eltern erziehen heute ihre Kinder mit viel Verständnis und Geduld, aber sie geben wenig Führung. Die Kinder müssen sich an ihren Eltern nicht entscheiden. Die Eltern haben oft keine Autorität, da sie selbst nicht entschieden sind. Manche wechseln bei einem Widerstand ihrer Kinder sofort die Position.

Dazu kommt der Autoritätsverlust aller gesellschaftlichen Institutionen: des Staates und der Kirche, der Universitäten und Schulen, der Politiker und Professoren, der Bischöfe und Priester. Wenige sind imstande, Ziele zu stellen und überzeugend zu vertreten, mit Festigkeit nach einem klaren und begründeten Konzept etwas durchzusetzen und Menschen auf dem Weg zum Ziel zu halten. Die Folge ist eine Art Schwindelgefühl, das die Ausreifung einer Entscheidung behindert. Eine Gesellschaft mit schwachen Autoritäten gleicht einer Landschaft ohne markante Punkte und charakteristische Stellen, an denen man sich orientieren kann. Kein Wunder, daß viele ihren Weg nicht finden.

## 3. Vertrauensmangel

Zum Autoritätsverlust der gesellschaftlichen Institutionen und ihrer Repräsentanten kommt der Verlust an Vertrauen. Viele erwarten sich heute von den Vertretern des Staates und der Kirche, der Wirtschaft und Wissenschaft nicht mehr, daß sie die Sache der Menschen betreiben und jeweils das Ganze im Blick haben, sondern sie rechnen damit, daß es ihnen vor allem um ihre eigene Institution geht.

Schwerwiegender aber als der Schwund an Vertrauen gegenüber den Institutionen der Gesellschaft und ihren Repräsentanten ist der Mangel beim Aufbau von Vertrauen. Dieser beginnt schon beim Säugling und seiner Erfahrung von Zuwendung und Geborgenheit. Er setzt sich fort in den Erfahrungen, die einer als Kind in seiner Familie macht, in der Begegnung mit vertrauens-

würdigen Gleichaltrigen und Erwachsenen in der Jugend. Diese Zusammenhänge werden heute besser durchschaut. Aber viele Eltern haben oft einfach nicht genügend Zeit oder Kraft für ihre Kinder. Ein Defizit an Wärme und Kontakt in der Kindheit lässt sich später kaum mehr ausgleichen. Es zeigt sich in seinen tiefsten Auswirkungen oft erst, wenn die großen Lebensentscheidungen zu treffen sind.

#### 4. Mangel an Treue

Eine Gesamtverfügung über das Leben schließt immer Treue ein. Treue wird aber heute oft als Mangel an Flexibilität angesehen. Unsere Gesellschaft wirbt mit Stornomöglichkeit und Umtausch. Die Zahl der Ehescheidungen zeigt an, daß viele Kinder heute nicht einmal in der Ehe ihrer Eltern die Erfahrung von Treue machen. Junge Menschen schließen in der Schulzeit auffallend wenig Freundschaft. Viele machen die Erfahrung nicht, daß sie von einem Menschen treu begleitet werden. Weil diese Vorerfahrung fehlt, können sie sich selbst nicht recht entscheiden, einen Menschen in Treue zu begleiten. Viele halten es nicht für möglich, daß Freundschaft und Ehe auf Dauer gelingen können.

#### 5. Unrealistische Lebenseinstellung

Man stellt heute auch bei erwachsenen Menschen oft eine eigentümliche Unfähigkeit fest, die Realität wahrzunehmen. Sie können die Konsequenzen ihres eigenen Handelns nicht abschätzen und benehmen sich wie Kinder, die in einer Phantasiewelt leben. Sie nehmen Kredite auf, ohne vorher zu berechnen, wie die Rückzahlung geschehen soll. Sie nehmen die Gefährdung des eigenen Lebens, der gesellschaftlichen Systeme, des Friedens und der gesamten Lebensbedingungen nicht zur Kenntnis und fühlen sich wie in einer Welt der unbegrenzten Möglichkeiten. Die technische Perfektion und Organisation des heutigen Lebens bringt viele zu der unrealistischen Einstellung, man könne sich jede Anstrengung sparen, jeden Schmerz betäuben, jedes Leid wegorganisieren. Sie leben oft mit der unreflektierten Einstellung, sie hätten einen Anspruch auf das absolute Glück.

Wenn ihnen etwas schiefgeht, reagieren sie mit ungewöhnlich heftigen Aggressionen oder verfallen in Depressionen und fühlen sich als Patienten. Die Konflikt- und Schmerztoleranz ist bei jungen Menschen heute oft merkwürdig gering.

Bei einer solchen Sehnsucht nach Schmerzfreiheit und Glück ist es verständlich, daß viele eine Entscheidung suchen, die nicht wehtut und das Wohlbefinden nicht gefährdet. Das ist jedoch unrealistisch. Jeder Entscheidungsprozeß bringt auch Schmerzen mit sich. Die Ent-

scheidung für eine Möglichkeit schließt einen oft schmerzvollen Verzicht auf andere Möglichkeiten ein. Eine politische oder religiöse Entscheidung bringt oft eine Scheidung von Menschen mit sich, die eine andere Linie vertreten. Ohne die realistische Haltung, daß es aufs Ganze gesehen ein menschliches Leben ohne Trennung, Opfer, Verzicht und Schmerzen nicht gibt, läßt sich keine Entscheidung treffen.

## Schluß

Es ist jedoch nicht so, daß es bei der Ich-Findung durch Entscheidung nur um das Privatleben der einzelnen geht. Je mehr Unentschiedene in einer Gesellschaft leben, desto schwerer hat es der einzelne, seine notwendigen Entscheidungen zu treffen. Je größer die Zahl der Unentschiedenen, desto leichter das Handwerk eines großen Entschiedenen, der anderen seine Entscheidung aufzwingen will. Damit ist klar, was auf dem Spiel steht, wenn es nicht gelingt, Menschen zur Entscheidung zu führen. Der Gebrauch demokratischer Formen hängt ebenso an der Entschiedenheit der Menschen wie das Gelingen der Ehe; wirtschaftlich verantwortliches Handeln ebenso wie Glaube und Unglaube.

# Artikel

## Bernhard Casper Menschwerdung durch Entscheidung

### Eine Grundlagenbe- sinnung

#### Zur Situation

##### a) Entscheidungs- schwäche

##### b) Bestehen auf Eigensein

Der folgende Beitrag zeigt, welche Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen und für das konkrete Leben eine philosophische Reflexion haben kann. Was hier über das Zeithaben, über die Möglichkeit und Notwendigkeit von Entscheidung, über die Selbstfindung und Glaubensentscheidung gesagt wird, ist für Seelsorger, Erzieher, Erwachsenenbildner, Jugendleiter u. a. gleich hilfreich, um den entscheidungsmüden und entscheidungsschwachen Menschen die Augen zu öffnen, wie wichtig es ist, daß sie in ihrem Leben nicht einfach durch äußere Mächte über sich entscheiden lassen, sondern selbst über das Leben entscheiden.

red

Wer heute als Seelsorger in die Fragen und Nöte junger Menschen verwickelt ist, der macht zwei einander scheinbar widersprechende Beobachtungen.

Zum einen nämlich nimmt er wahr, daß eine tiefe Entscheidungsschwäche das Leben junger Menschen bestimmt. Diese tarnt sich häufig auch als Entscheidungsunwille oder sogar als die Tugend des Sich-nicht-Entscheidens. Und eine solche Entscheidungsunfähigkeit bestimmt häufig — nur scheinbar unter entschiedenen Lebensgestalten verborgen — auch das Leben vieler Erwachsener. Dies korrespondiert der Verfassung der so genannten „außengeleiteten Gesellschaft“, in der man immer noch am besten fährt, wenn man sich anpaßt und den anonymen Mächten, welche diese Gesellschaft lenken, möglichst keinen Widerstand entgegenstellt. Infolge eines Absinkens deterministischer Hypothesen ins Alltagsbewußtsein ist theoretisch das Gefühl weit verbreitet, welches lebenspraktisch durch die immer größere Reglementierung und Undurchsichtigkeit der arbeitsteiligen Gesellschaft hervorgebracht wird: es laufe doch alles wie es laufen müsse. Ja mehr noch: es sei im Grunde alles schon gelaufen. Man könne gegen das „System“ doch nichts ausrichten. Dieses Gefühl wird verstärkt durch die Erfahrung zunehmender Einschränkung ehemals vorhandener Freiräume. Und es steht schließlich im Horizont der Zukunftsangst, durch welche (z. B. angesichts der globalen Folgen eines möglichen Krieges) alles in das Licht des nur Vorläufigen gestellt wird.

Andererseits kann man aber ebenso beobachten — und das erscheint wie ein Aufbegehren gegen das zunächst

Wahrgenommene —, daß Jugendliche heute energetischer als je zuvor auf ihrem Eigensein bestehen; auf einer eigenen „Jugendkultur“, „alternativem Leben“, dem „Anderssein als die anderen“ als dessen letztes Refugium dann häufig die Flucht in eine lyrisch protestierende Innerlichkeit erscheint. „The Wall“ der Gruppe Pink Floyd mag in der Discokultur der letzten Jahre als konzentriertester Ausdruck für diese widersprüchliche Grund erfahrung stehen.

In dieser Situation erscheint es notwendig, sich zu fragen, was Entscheidung für den Menschen denn überhaupt bedeuten könne und wie sie sich vollziehe.

## 1. Der Mensch — das Zeit-habende Wesen

*Der Mensch ist das Zeit-habende Wesen, das mit sich selbst etwas anfangen muß*

Dabei wollen wir zunächst auf einen fundamentalen Sachverhalt zurückgehen, welcher der modernen philosophischen Anthropologie und auch der von der Phänomenologie bestimmten Soziologie sehr geläufig ist<sup>1</sup>: nämlich den, daß der Mensch das *Zeit-habende* Wesen ist. Wenn man sich fragt, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, so kann man auf die Fähigkeit zur Reflexion zurückgehen oder auf die Fähigkeit des Menschen zur menschlichen Sprache. Für unsere Frage bedeutsamer aber ist, daß der Mensch offenbar das einzige Wesen ist, welches Zeit als Zeit wahrnehmen kann. Wir sind die Wesen, die mit Kalendern leben — oder mit welchen Zeiteinteilungen sonst auch immer. Zeit als Zeit können wir aber nur deshalb wahrnehmen, weil wir uns selbst als zeitliche Wesen wahrnehmen. Wir nehmen an anderen und uns selbst wahr, daß uns nur eine begrenzte Lebenszeit zur Verfügung steht. Wir nehmen wahr, daß Menschsein heißt: einmal sterben müssen.

Zugleich aber nehmen wir wahr, daß diese unsere Lebenszeit nicht einfach nur abläuft wie die von Pflanzen und Tieren oder wie ein astronomischer Vorgang. Vielmehr sind Menschen selbst mit daran beteiligt, wie ihre Lebenszeit abläuft und wie die Lebenszeit anderer abläuft.

Das eigentümliche Zeit-Haben, das uns als Menschen ausmacht, gründet in der Tatsache, daß wir mit uns selbst „etwas anfangen können“. Es wurzelt darin, daß wir selbst — zumindest mit-konstitutiv — *Ursprung von Zeit*

<sup>1</sup> Vgl. dazu neben M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, vor allem E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Montpellier 1979, sowie A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze I—III*, Den Haag 1971—1972; ders., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt 1974.

sind. Wir haben etwa Zeit für das, was wir lieben; — für das Hobby, die Freundin. Wir nehmen uns Zeit für das, was uns wichtig erscheint. Dies aber bedeutet: wir entscheiden uns.

Und darin werden wir zugleich wir selbst. Wir zeigen, *wer* wir sind. Zeit-haben bedeutet: mit sich selbst etwas anfangen können — und anfangen müssen. Im Zeit-haben wird der Mensch sich selbst gleichsam zum „Objekt“, das mit sich selbst „etwas“ beginnt, d. h. einen freien Ursprung setzt, der sich als Quellpunkt eines Zeit-Raumes erweist. Ich nehme mir z. B. Zeit für das, was ich liebe. Dadurch konstituiere ich einen Zeitraum, welcher der allein auf mich zurückgehende Zeitraum ist. Ohne mich gäbe es diesen Zeitraum nicht.

In klassischer Weise hat Kierkegaard dieses Konstitutivum des Menschlichen auf eine Formel gebracht. Menschsein besteht seiner eigentlichen Möglichkeit nach im Selbstsein. Das Selbstsein aber besteht darin, daß das Selbst „sich zu sich selbst verhält“<sup>2</sup>. Was ich entscheide, ist nicht irgendetwas. Sondern ich entscheide letztlich immer *mich*. Ich gebe meiner — endlichen — Lebenszeit ihre Gestalt.

## 2. Die Welthaftigkeit

a) durch die  
Angewiesenheit  
auf endliche  
Vorgegebenheiten

*Das Mit-sich-selbst-etwas-Anfangen geschieht welhaft*

Damit dies aber nun nicht in einer falschen Weise idealistisch oder existentialistisch verstanden wird, müssen wir sofort darauf aufmerksam machen, daß gerade diese Fähigkeit, mit sich selbst etwas anzufangen, einerseits zwar voraussetzungslös ist und insofern „frei“, d. h. alleine von mir zu verantworten. Deshalb zeige ich in meinem Mit-mir-etwas-Anfangen in reiner Weise, wer ich bin.

Andererseits ist dieses Sich-Entscheiden aber ebenso angewiesen auf *Vorgegebenheiten*, die ich nicht gewählt habe, sondern schon vorfinde. Es ist angewiesen auf Umstände, geschichtliche Situationen und die eigenen z. B. physischen Möglichkeiten. Diese schränken von vornherein die Spielmöglichkeiten meines Mit-mir-selbst-etwas-Anfangens ein. Sie geben mir in meinem Mit-mir-selbst-etwas-Anfangen das Material vor, mittels dessen sich mein Mich-Entscheiden alleine konkret vollziehen kann. Kierkegaards Formel könnte zu dem Mißverständnis führen, die Selbstwerdung des Menschen vollziehe sich weltlos: in reiner Innerlichkeit. Und aus einem solchen Mißverständnis resultieren dann häufig auch Versuche, die Frage der Selbstwerdung durch den Rückgang in eine reine Innerlichkeit zu lösen, welcher im Reiche der Phan-

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, 8.

tasie dann alle Möglichkeiten offenstehen. Hat man aber einmal verstanden, daß ich gerade als zeithabendes Wesen immer nur im *Leibe* existiere und d. h. zugleich in der Relation zu der räumlich-zeitlich-geschichtlichen Welt, dann wird zunächst einmal deutlich, daß sich das freie Etwas-anfangen-mit-mir-selbst doch zugleich nur im Material meines welthaften Daseins vollziehen kann.

b) durch die Ausbildung von welthaften Gestalten meines Menschseins

Dies führt dann aber mit Notwendigkeit dazu, daß sich die Selbstwerdung des Menschen welhaft manifestieren muß. Das Mit-sich-selbst-etwas-Anfangen bedeutet auch immer ein Mit-den-Dingen-etwas-Anfangen. In der Selbstwerdung gibt ein Mensch der vorhandenen Welt eine neue Gestalt. Wer ich selbst bin, manifestiert sich z. B. in „meinem Zimmer“, in „meinem Hobby“, — in meinem Beruf, in meiner Ehe. Die Selbstwerdung geschieht nirgends anders als in der Erbildung dieser welthaften Gestalten. Und die Infragestellung solcher welthafter Gestaltungen eines Menschen bedeutet deshalb unmittelbar die Infragestellung seiner selbst.

Hier liegt der Grund dafür, daß die immer größere Reglementierung, die immer größere Zementierung der öffentlichen Verhältnisse und das dadurch bedingte Schwinden von Freiräumen eine ernste Gefahr für die dem Menschen notwendige Selbstwerdung darstellt. Es kommt zu jenem von Pink Floyd besungenen „Comfortably Numb“, jener „Komfortablen Starre“, in der nichts mehr geht. Man möchte gerne mit sich selbst etwas anfangen. Aber alles welhafte Material dafür erscheint schon verbraucht. Alle neue Zeit wird als konkret welthafte Zeit scheinbar schon von der vorgegebenen und sich auferlegenden allmächtigen „Zeit des Systems“ aufgefressen.

3. Konfrontation mit dem Tod

*In seinem Sich-Entscheiden wird der Mensch mit seinem Tode konfrontiert*

Nun würde man allerdings an der ganzen Tragweite des Sich-Entscheidens vorbeisehen, wenn man nur dessen welhaftes Sich-Verwirklichen bzw. die Verunmöglichungen solchen Sich-Verwirklichens beschreiben würde. Man hätte dessen Tiefendimension noch nicht entdeckt. Denn was im Sich-Verwirklichen des Menschen letztlich auf dem Spiel steht und für ihn zum Problem wird, das ist seine *Sterblichkeit*. Hätte ein Mensch unendlich viel Zeit, könnte er ohne Ende immer weiter probieren, dann gäbe es das Problem des Sich-Entscheidens nicht. Denn Sich-Entscheiden heißt ja immer: sich *für* die eine Möglichkeit und *gegen* die vielen anderen entscheiden. Sich-Entschei-

den bedeutet immer auch *Wählen*. Zeithaben für das Hobby bedeutet u. U. keine Zeit haben für eine Berufsforschung, — oder umgekehrt. Sich-entscheiden für *diesen* Beruf bedeutet die Drangabe der Möglichkeit der Ausbildung anderer Fähigkeiten, die ich auch habe. Das Sich-Entscheiden für diesen Ehepartner bedeutet die Drangabe der Möglichkeit, sich für einen anderen Partner zu entscheiden. Das Erwählen der einen Möglichkeit, in die hinein ich *mich selbst entscheide*, bedeutet immer, daß die anderen Möglichkeiten für mich zunichte werden. Ich entscheide mich immer für eine *endliche* Möglichkeit, — und damit letztlich für eine endliche Lebensgestalt, die ich als die meine (die von mir selbst und niemandem sonst gemeinte) verwirkliche.

Damit nehme ich aber in jeder Entscheidung im Grunde meinen eigenen *Tod* an. Ich sage ja zu meinem Tod. Ich akzeptiere diese — zunächst fatal erscheinende — Situation: daß ich wählen muß, weil meine Lebenszeit nur eine endliche Lebenszeit ist, und ich infolgedessen nicht „alles haben kann“. Auf dem Grunde jedes Mich-Entscheidens ruht ein heimliches Wissen um den eigenen Tod. Ich liebe etwas, wofür ich mich entscheide, d. h. meine Zeit hergabe. Aber hinter der Maske des Eros verbirgt sich Thanatos. Indem ich für *diese Sache* oder *diesen Menschen* meine Zeit hergabe, akzeptiere ich, daß ich sie nicht für etwas anderes hergeben kann. Ich akzeptiere, daß ich mit dieser meiner Entscheidung in meine Entscheidung hinein festgelegt bin: endlich und endgültig festgelegt. Ich akzeptiere derart meine Endlichkeit, d. h. aber meine Sterblichkeit. Ich akzeptiere, daß endlich einmal alles mit mir zu Ende sein wird.

Der Schein der unendlich vielen Möglichkeiten ...

... führt zur endlichen Gestalt der Entscheidungsverweigerung

Dies ist ja denn wohl auch der tiefere und nicht erst in unserer Gegenwart gegebene Grund dafür, warum Menschen zuweilen Entscheidungen aus dem Wege gehen und sich nicht festlegen wollen. Denn scheinbar bleiben mir, wenn ich mich nicht entscheide, die unendlich vielen Möglichkeiten offen. Ich muß dann scheinbar dem endlichen Charakter des eigenen Daseins nicht ins Angesicht schauen.

Es ist jedoch ebenso klar, daß dies eben nur zum Schein so ist. Denn auch wenn ich mich dem Mich-Entscheiden verweigere, entscheide ich mich: eben für dieses Mich-Verweigern, das dann meine Lebensgestalt wird. Diese Lebensgestalt der Entscheidungsverweigerung ist aber von einem tiefen Widerspruch gezeichnet. Ich möchte mich nicht für eines entscheiden, um dem Tode nicht

ins Angesicht sehen zu müssen. Aber gerade darin werde ich vom Tode eingeholt. Denn auch diese Lebensgestalt der Entscheidungsverweigerung ist ja nur endlich.

Hat man diese Tiefendimension des Phänomens des Sich-Entscheidens aber einmal erkannt, dann weiß man auch, daß die Fähigkeit zur Entscheidung erst zusammen mit der Fähigkeit eines Menschen heranreift, sich mit der eigenen Endlichkeit konfrontieren zu lassen.

Die Verdrängung des Wissens um die Hinfälligkeit des Menschen und des Todes aus dem öffentlichen Bewußtsein (Beispiele: Dominanz des strahlend gesunden Menschen in der Werbung, Ansiedlung von Krankenhaus und Friedhof außerhalb der Städte) mag erheblich mit dazu beitragen, daß die Fähigkeit, sich überhaupt mit den eigenen Grenzen zu beschäftigen, abgenommen hat. Damit wird aber auch die Fähigkeit, sich in den eigenen Grenzen anzunehmen, geringer.

Angesichts der Korrelation von „Annahme des eigenen Todes“ und „Fähigkeit zur Entscheidung“ wird man allerdings umgekehrt auch sagen dürfen, daß die Fähigkeit eines Menschen, sich im Ernst zu entscheiden, immer einen hohen Grad an menschlicher Reife bedeutet. Selbstwerdung, Wissen um den eigenen Tod und Fähigkeit, sich zu entscheiden, erscheinen als nur verschiedene Aspekte desselben Reifungsprozesses.

#### 4. Suche nach Sinn

*Das Sich-Entscheiden ist bewegt von der Suche nach Sinn, auf den man sich verlassen kann*

Gerade weil in jeder ernsthaften Entscheidung aber meine eigene Endlichkeit mit zum Thema wird, stellt sich in jeder Entscheidung auch die Frage: Wofür entscheide ich mich denn letztendlich? Wo ist das „wofür du leben kannst, und groß genug, um dafür zu sterben“ (Dag Hammarskjöld)<sup>3</sup>?

In den alltäglichen Entscheidungen mag diese Frage häufig verdeckt bleiben. Sie tritt offensichtlicher auf den Plan, wenn es gilt, z. B. Prioritäten zu setzen. Und sie kommt meist manifest ins Spiel in den großen Lebensentscheidungen (Beruf, Ehe). Wofür möchte ich mich denn entscheiden? Die Antwort darauf kann zunächst nur sein: Jedenfalls für das, was sinnvoll ist. Denn nur das könnte ich bejahen. Und nur dadurch, daß ich mich dafür entscheide, könnte ich folglich als Mich-Entscheidender auch meine Identität finden.

Dem freien Sich-Entscheiden, dem Mit-sich-selbst-etwas-

<sup>3</sup> Dag Hammarskjöld, Zeichen am Wege, München 1965, 80.

Anfangen müssen des Menschen geht es keineswegs einfach nur um die Formalität des Frei-Seins, d. h. um die Freiheit von dem *Zwang*, dies oder jenes tun zu müssen. Denn diese Freiheit, tun zu können, was man will, bleibt als solche negativ und leer<sup>4</sup>. Vielmehr suchen wir in der Fähigkeit, uns zu entscheiden, nach positiver Selbstverwirklichung. Diese kann inhaltlich erfüllt werden aber nur durch das, was von sich selbst her sinnvoll und gut ist. Nur dafür können wir letztlich wirklich unser Leben hergeben und Zeit haben.

Von der Sehnsucht nach solchem Sinn, auf den hin man sich im Ernste verlassen kann, wenn man die Negativität des Sich-Entscheidens annimmt, findet sich die Fähigkeit zur Freiheit, d. h. zur Entscheidung und Selbstverwirdung immer schon „determiniert“.

## 5. Orientierung in der zwischenmenschlichen Beziehung

*Das Sich-Entscheiden geschieht im Raume der zwischenmenschlichen Beziehung und findet dort seine Orientierung*

Aber wo können wir das finden, für das wir getrosten Mutes unser Leben hergeben und Zeit haben können? Wo finden wir das, was letztendlich unbedingt sinnvoll und gut ist? Wir werden es jedenfalls nicht in dem abstrakten Raum eines geschichtslosen Daseins finden. Sondern wir werden es immer nur in der zugleich konkreten wie umfassenden Beziehung finden, in der wir in Wirklichkeit da sind: in der Beziehung zu den anderen Menschen.

Zu den immer schon gegebenen Vorbedingungen von Entscheidung gehört nicht nur, daß Entscheidung sich welhaft vollbringen muß. Sondern es gehört zu diesen Vorbedingungen auch, daß sie sich nur geschichtlich-zwischenmenschlich vollziehen kann. Immer schon werden wir mit unseren Entscheidungen für andere Menschen „von Bedeutung“. Und umgekehrt sind auch wir selbst in den Möglichkeiten, mit denen wir uns entscheiden, vorbestimmt durch die Beziehungen, die andere als sie selbst zu uns haben.

Das mag zunächst als rein formale Struktur erscheinen, deren Inhalt mit der Einsicht zusammenfiele, daß menschliches Dasein immer schon geschichtlich-gesellschaftliches Dasein ist. In Wirklichkeit vollzieht sich nicht nur *in* sondern auch *mittels* dieser Struktur aber gerade das Auffinden jener Entscheidungen, die unbedingt sinnvoll sind. Denn wenn ich mich frage, was denn das sei,

<sup>4</sup> Vgl. dazu B. Weite, *Determination und Freiheit*, Frankfurt 1969, vor allem 103 f.

wozu ich mich letztlich entscheiden soll und womit ich unbedingt bestehen kann, dann kann ich auf diese Frage auch antworten: Es ist das, was ich *verantworten* kann.

Verantwortung hat bei näherem Zusehen aber nicht nur einen monologisch-deontologischen Innenaspekt (ich verantworte *mich*, weil ich das tue, was sein soll), sondern sie verwirklicht sich in Wahrheit immer dialogisch — und darin zugleich welhaft. Ich trage in Wahrheit immer Verantwortung *für den anderen* — und zwar auch in den leibhaft fachlichen Entscheidungen, die ich fälle. Darin — amdemn bestellt — besteht erst das ganze Phänomen der Verantwortung.

Wer in der neueren Literatur ein Beispiel sucht, in der solche Ur-Verantwortung sichtbar wird, möge in Handke's „Kindergeschichte“ die Szene nachlesen, in welcher der Vater seine Tochter zum ersten Mal so schlägt, daß er sie beinahe totschlägt<sup>5</sup>. Es geht in meinem Mich-Entscheiden von vornherein nicht nur um mich. Sondern es geht um die Verantwortung für den anderen, d. h. um das, was durch mein Mich-Entscheiden für den anderen und zwischen dem anderen und mir geschieht. Ich bin immer schon „Geisel für den anderen“<sup>6</sup>.

Nur wenn zwischen dem anderen, der mich anschaut und für den ich mich verantwortlich finde, und mir „die Dinge gut werden“, könnte ich auch mit mir selbst eins werden. Nur dann hätte ich mich so entschieden, daß ich mit meinen Entscheidungen bestehen kann.

Durch diese Einsicht wird eine *Richtung* angezeigt, die ich in meinem Sinnen und Trachten einschlagen muß, soll dieses dazu führen, daß ich mit mir das anfange, wozu ich ja sagen kann. Und es wird dank dieser Einsicht zumindest im Umriß sichtbar, inwiefern es z. B. eine gute Entscheidung sein kann, bestimmte, mein eigenes Dasein einschränkende Verhältnisse, um des anderen willen zu übernehmen. Es wird deutlich, daß mein Mich-Entscheiden keineswegs einfachhin nur durch das Streben nach dem ausschließlich eigenen Glück geleitet sein kann. Die nur im Lichte solcher „Profitmaximierung“ geschehende Entscheidung wäre von vornherein keine gute Entscheidung. Denn schon im Lichte einer die zwischenmenschliche Beziehung ernstnehmenden Anthropologie erscheint „Geben“ zumindest ebenso „selig wie Nehmen“. Denn es geht mir in meinem In-der-Welt-Sein immer schon um den anderen. Deshalb erfährt in der

<sup>5</sup> P. Handke, *Kindergeschichte*, Frankfurt 1981, 52 f.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, 125 f. und 187 f. Zu Verantwortung vgl. auch B. Casper, *Der Zugang zu Religion. Philosophische Erwägungen*, in W. Strobl (Hrsg.), *Religiöse Bewußtseinsbildung*, Freiburg 1980, 11–31.

zwischenmenschlichen Beziehung das „Sich-Hergeben“, das in jeder ernsthaften Entscheidung verborgen ist, einen ersten faßbaren Sinn. Es erfährt eine konkrete Orientierung.

Deshalb wird es mir auch in dem Maße leichter, mich zu entscheiden, als mein Mich-Entscheiden den konkreten und faßbaren Sinn des Mich-Entscheidens für einen anderen Menschen hat, der auf mich wartet. Dessen Vertrauen, das er mir entgegenbringt, provoziert mein Vertrauen, das allemal nötig ist, wenn ich mich entscheide und mich derart in meiner Endlichkeit annehme — auf den anderen hin.

Und deshalb sind gerade in einer Situation, in welcher alles Menschsein in eine vorgefertigte und jede Entscheidung von vornherein erstickende lückenlose Eindimensionalität hinein aufgehoben zu werden droht, Entscheidungsfreiraume nötig, die nur zwischenmenschlich konstituiert werden können. Der Freundeskreis, das gelebte Verhältnis zu bestimmten anderen Menschen, das Inanspruchgenommenwerden für bestimmte mitmenschliche Aufgaben schlagen das Loch in die Eisdecke des „Comfortably Numb“ der Entscheidungslosigkeit. In solchen personalkonstituierten Freiraumen allein kann auch erkannt werden, daß das Sich-Aufhalten in der bloßen Vorläufigkeit des Probierens (Attentismus) keine Antwort auf die Frage ist, zu der der Mensch letztlich sich selber wird.

## 6. Glaubenserfahrung und -entscheidung

*Die zwischenmenschliche Beziehung bildet den Raum für Glaubenszeugnis, Glaubenserfahrung und Glaubentscheidung*

Daß Entscheidung auf den anderen Menschen hin geschieht, ist schließlich auch der menschliche Grund dafür, warum ein *mehr* als nur *endlicher* Anspruch an den Menschen und sein Sich-Entscheiden gerade im Felde der zwischenmenschlichen Beziehung vernehmbar werden kann. Das Zeugnis des Glaubens wird nicht irgendwo, sondern in der zwischenmenschlichen Beziehung gegeben. Es geschieht vor anderen Menschen und für andere Menschen. Und der Akt des Glaubens, der einerseits ganz und gar Sich-verlassen-auf-Gott bedeutet, wird andererseits doch auch immer erfahrbar in der Beziehung zwischen Menschen.

Was Glauben heißt, wird derart für den *Glaubenden selbst* erfahrbar. Denn wozu er sich im Glauben entscheidet, das wird für ihn zur konkreten Lebensgestalt in der Beziehung zu anderen Menschen. Es wird zu einem

„sein Leben hergeben um Jesu willen“ (Mt 10,39), welches sich in den alltäglichen Entscheidungen verwirklicht. Diese aber sind — in näherer oder entfernter Weise — alle Entscheidungen im Felde zwischenmenschlichen Daseins.

Deshalb wird dann aber auch für den *noch nicht Glaubenden* das, was Glauben heißt, in der zwischenmenschlichen Beziehung erfahrbar. Es wird dem noch nicht Glaubenden dort sichtbar, inwiefern christlicher Glaube bedeutet: in bestimmter Weise Entscheidung auf sich zu nehmen.

Und dies kann ihm Mut machen, sich selbst auch in solcher Weise zu entscheiden; d. h. in der Nachfolge Jesu seine endliche Lebensgestalt auf sich zu nehmen.

Unter allen Entscheidungen, die zur Menschwerdung führen, d. h. zur Ausbildung jener Gestalt des Menschlichen, über die hinaus wir keine größere kennen, kommt der Glaubentscheidung eine besondere Bedeutung zu. Denn sie reicht bis in jene dem Menschen entzogene und ihn dennoch ständig beunruhigende Tiefe hinab, die in jeder wahren Entscheidung im Spiel ist. Sie gründet den Menschen in jener ihm entzogenen und ihn doch zugleich tragenwollenden Tiefe.

Deshalb könnte die alte Einsicht „*fides facit personam*“<sup>7</sup> in unserer entscheidungsgehemmten und durch viele ihrer Strukturen entscheidungslähmenden Gegenwart durchaus auch eine neue Bedeutung für die Menschwerdung des Menschen gewinnen. Sie wird diese Bedeutung aber nur gewinnen können, wenn sie in dem Glauben an den „*Vater unseres Herrn Jesus Christus*“ und *zugeleich* in der Gemeinschaft der Glaubenden gelebt wird. Geschähe dies, so könnten die christlichen Gemeinden in der total vereinnahmenden Gesellschaft gerade der Freiraum werden, in welchem jene Grundentscheidungen geschehen, die bis in die Wurzeln unserer selbst (als der sterblichen und zugleich verantwortlichen Wesen) hinabreichen und die dann auch alles andere Sich-entscheiden des Menschen tragen.

<sup>7</sup> *Luther, WA 39/I, 283.*

## Wilhelm Zauner Beratung bei Entscheidungen

Der folgende Beitrag versucht, zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln, indem er einige Kriterien für Entscheidungen und für Entscheidungsberatungen angibt. Dabei wird betont, daß Sich-Entscheiden in den meisten Fällen bedeutet, sich ernsthaft auf die Suche nach dem je für mich richtigen Weg zu machen und diesen dann auch konsequent zu gehen.

red

Noch immer ist der Verdacht nicht von den Seelsorgern gewichen, daß sie sich allzu gern als Berater bei Entscheidungen anbieten. Wenn auch nicht mehr viel von Seelenführung geredet wird, so meint doch mancher ganz genau zu wissen, wohin seine Seele geführt werden soll, wenn er sich an einen Seelsorger wendet. Der Seelsorger, so mutmaßt er, kann ja nur die Interessen der Kirche vertreten und wird also mit mehr oder weniger Geschick darauf sehen, daß die Entscheidung in seinem Sinn getroffen wird. Er wird also z. B. immer darauf drängen, ein eheähnliches Verhältnis zu „ordnen“, eine Ehescheidung zu verhindern und in Zeiten wie diesen zum Priesterberuf oder Ordenseintritt raten. Wenn es auch kirchlichen Eheberatungsstellen erstaunlich rasch gelungen ist, Vertrauen zu gewinnen, so begegnet doch dem einzelnen Seelsorger noch viel Mißtrauen. Man läßt sich für gewöhnlich nur auf eine Beratung durch einen Seelsorger ein, wenn man schon die Grundentscheidung getroffen hat, sich im Sinne der Kirche zu entscheiden. Wenige trauen einem Seelsorger zu, auch eine andere Entscheidung zu akzeptieren.

Den Seelsorgern selbst ist aber auch nicht immer die Rolle klar, die sie übernehmen sollen, wenn sie in einem Entscheidungsprozeß zu Rate gezogen werden. Manche sehen es vielleicht tatsächlich als ihr persönliches Versagen an, wenn unter ihrer Beratung eine Entscheidung getroffen wird, die nicht der Kirche entspricht oder nützt. Deshalb sollen anhand der Eigenschaften einer Entscheidung im eigentlichen Sinn die Möglichkeiten und Grenzen von Entscheidungshilfen durch Beratung aufgezeigt werden.

Unter Entscheidung wird eine Gesamtverfügung über das Dasein und seine Gestalt verstanden. Voraussetzung dafür ist die „Betroffenheit“, d. h. die Einsicht, daß das Leben sinnvollerweise nur in eine Möglichkeit investiert werden kann. Eine echte Entscheidung hat nur scheinbare Alternativen. Wenn Moses in seiner Abschiedsrede zu seinem Volk sagt: „Ich habe euch Leben und Tod zur Entscheidung vorgestellt“ (Dt 30), so ist das keine wirk-

Entscheidung ist  
Gesamtverfügung

liche Alternative, denn man kann doch nur das Leben wählen. Wenn Jesus in der eucharistischen Rede die Alternative zwischen Bleiben oder Fortgehen aufstellt, so antwortet Petrus: „Zu wem sollen wir denn gehen? Du allein hast Worte ewigen Lebens“ (Joh 6). — Auch eine Entscheidung zur Eheschließung ist erst reif, wenn ein Partner vom anderen so „betroffen“ ist, daß es zu ihm keine wirkliche Alternative gibt. Ebenso kann sich die Berufsentscheidung aus einer Betroffenheit von einer bestimmten Möglichkeit ergeben, zu der es eigentlich keine Alternative gibt. — Doch nun zu den Eigenschaften einer so verstandenen Entscheidung.

#### Die Unausweichlichkeit der Entscheidung

Jeder Mensch muß in seinem Leben einige Entscheidungen im Sinne einer Gesamtverfügung treffen. Er muß entscheiden, ob er glauben will oder nicht; ob er heiraten will oder nicht; ob er den Beruf ergreifen will, der sich ihm ohne echte Alternative anbietet, oder nicht.

Eine erste Entscheidungshilfe besteht also darin, jemanden von der Unausweichlichkeit gewisser Lebensentscheidungen zu überzeugen. Wer sich nicht zum Heiraten entschließen kann, der ist eben unverheiratet und kann später eine Ehe nicht mehr unter denselben Ansprüchen schließen wie früher. Wer ohne Entscheidung zur Ehe mit einem Partner zusammenlebt, gerät unter Umständen in eine Situation, in der er in einer unauflöslichen „Ehe“ lebt, ohne je geheiratet zu haben. Wenn er sich nicht entschieden hat, hat „es“ sich vielleicht entschieden. — Ähnlich ist es bei der Berufsentscheidung. Mancher studiert so lange ohne rechte Lust ein Fach, bis es zu spät ist, ein anderes zu wählen. Es hat sich entschieden, daß er dann womöglich ein Leben lang einen Beruf hat, zu dem er sich nicht entschieden hat. Es ist schlimm, mit einer Entscheidung leben zu müssen, die man gar nicht getroffen hat.

#### Die Einsamkeit der Entscheidung

Eine Entscheidung im Sinn einer Gesamtverfügung kann man nur allein und einsam treffen. Sie geht in einem Bereich vor sich, zu dem kein anderer Zutritt hat und haben darf. An diesen einsamen Ort der Entscheidung darf niemand mitgehen; da müssen sogar Eltern, Ehepartner und Freunde zurückbleiben. Wer in einem Entscheidungsprozeß einem anderen zu nahe kommt, der nimmt ihm das, worum es ihm gehen muß: daß der andere zu seiner von ihm allein zu treffenden und zu verantwortenden Entscheidung kommt.

Der Berater darf nicht über diese Tatsache hinwegtrösten wollen. Er darf nur Beistand sein, der die tiefste Möglichkeit der menschlichen Person respektiert, in Freiheit

dem Leben die Form und Richtung zu geben. Wenn er sich an den Ort der Entscheidung selbst begibt und so dem anderen die Entscheidung abnimmt, nimmt er ihm damit seine Freiheit und die Würde seiner Person ab. Ob einer heiraten und wen er heiraten will, das muß er ganz allein entscheiden. Ob einer Priester werden will oder nicht, kann nur seine ureigenste Entscheidung sein. Wenn sich nachweisen läßt, daß Heirat oder Priesterweihe nicht aus einer eigenen Entscheidung kommen und ein anderer dafür „die Verantwortung übernommen hat“, so kommt die Ehe nicht zustande und ist die Priesterweihe ungültig. — Ob einer glauben will oder nicht, kann nur seine eigene und einsame Entscheidung sein. Wem der Glaube aufgeschwätzt wurde, der ist nicht zum Glauben gekommen.

Der Berater kann indirekt bei der Entscheidung helfen, indem er den Umgang mit der Einsamkeit lehrt. Er muß vor allem die Angst vor der Einsamkeit nehmen. So wertvoll die Gemeinschaft der Menschen und die Gemeinde der Glaubenden ist: das Menschliche ist nicht nur im Kollektiv möglich und das Christliche läßt sich nicht total vergemeindlichen. Jesus selbst hat die Einsamkeit geliebt und sich immer wieder zurückgezogen: nachts zum Gebet, auf einen Berg, in die Wüste. Die Erfahrung der Einsamkeit in der Entscheidung ist auch eine Erfahrung der Größe und Tiefe der menschlichen Person.

Wer die notwendige Strecke der Einsamkeit durchschritten hat, findet die Menschen auf neue Weise wieder. Personen, die an derselben Entscheidung teilhaben, werden zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen: Ehegatten, Glaubensgenossen, Mitschwestern, Mitbrüder.

Der Berater wird auf die sozialen Konsequenzen der Entscheidung hinweisen müssen. Er muß die Gruppe ins Spiel bringen, der einer durch seine Entscheidung angehören wird: den Eheleuten oder den Ehelosen, den Gläubigen oder Ungläubigen, den Priestern oder Laien usw. Auch das kann eine Entscheidungshilfe sein.

Der Mensch kann zwar in Freiheit über sein Dasein verfügen, er kann jedoch diese Verfügung nicht ein für allemal vollziehen. Er kann die einmal eingeschlagene Richtung seines Lebens immer wieder ändern; man kann einen Ehepartner wieder verlassen, einen gewählten Beruf wieder aufgeben. Aus einem Ja kann immer wieder ein Nein werden und umgekehrt. Ein Ja ist nur ein Ja, wenn es immer wieder Ja heißt. Daher ist die Treue ein integrierender Bestandteil der Entscheidung.

## Die soziale Erstreckung der Entscheidung

## Die zeitliche Erstreckung der Entscheidung

Der Berater muß also versuchen, die zeitliche Erstreckung zu raffen und den Spiegel hinzuhalten: Wie sieht die Entscheidung in zehn und zwanzig Jahren aus? Kann man mit dieser Entscheidung leben und sterben? Gibt es Vorleistungen, Vorübungen an Treue?

#### Die Stunde der Entscheidung

Entscheidung ist nicht jederzeit möglich. Es gibt für sie einen Kairos, der nicht beliebig oft zur Verfügung steht, sondern der ergriffen und „ausgekauft“ werden muß (vgl. Kol 4,5; Eph 5,16). Es gibt die „Stunde, die noch nicht gekommen ist“ (Joh 2,4), und jene, die nicht wiedergekehrt. Es gibt ein Verpassen dieser Stunde, einen Aufschub, der die Möglichkeit zur Entscheidung nimmt. Also kann auch ein Drängen zur Entscheidung eine Entscheidungshilfe sein: Nicht ein Drängen in eine bestimmte Richtung, sondern ein Drängen zur Entscheidung selbst. Dieses Drängen ist im Neuen Testament sehr deutlich zu spüren: Die Ernte ist reif — jetzt muß geerntet werden; die Zeit ist erfüllt — jetzt bekehrt euch und glaubt dem Evangelium; die Stunde ist da — jetzt schaut Seine Herrlichkeit. — Wenn die Stunde da und die Zeit reif ist, dann muß die Entscheidung getroffen werden. Später geht es nicht mehr, weil sich inzwischen die Voraussetzungen geändert haben.

#### Die Unsicherheit der Entscheidung

Von keiner Entscheidung kann man im voraus mit absoluter Sicherheit sagen, daß sie richtig ist. Man kann nicht die Argumente so häufen, daß sich die Entscheidung eigentlich erübrigert und als logische Konsequenz aus den Argumenten folgt. Der Beweis der Richtigkeit einer Entscheidung steht im Grunde bis ans Lebensende aus. Kierkegaard spricht vom „Sprung“: Niemand kann im voraus wissen, ob er als Priester, als Ehepartner oder auch als Glaubender das wird, was er bei seiner Entscheidung zum Priesterberuf, zur Ehe oder zum Glauben vor Augen gehabt hat.

#### Das Maß für die Richtigkeit der Entscheidung

Als Maß für die Richtigkeit einer Entscheidung kann nur die Lebbarkeit angegeben werden. Es ist also zu fragen, welche Erfahrungen einer mit seiner Entscheidung macht, sobald er nach ihr lebt. Die Richtigkeit einer Entscheidung zeigt sich als Erfahrung von Sinn und Wachstum, als Vertiefung und Befreiung. Schwierigkeiten bei der Durchsetzung einer Entscheidung sprechen nicht gegen ihre Richtigkeit, wohl aber die Erfahrung einer inneren Entfremdung. Wer eine falsche Entscheidung getroffen hat, der erfährt: Ich bin nicht mehr, der ich bin. Ich kann mich so nicht verhalten, kann diese Rolle nicht übernehmen. Wozu ich mich da entschieden habe, das bleibt mir innerlich fremd und bringt mich nicht weiter.

## Die Vor-Entscheidungen

Die Entscheidung hat eine zeitliche Erstreckung. Sie ist also nicht ein einmaliger Akt, sondern ein Prozeß. Wenn dieser auch einmal seinen Höhepunkt erreicht und eine Festlegung in einer Richtung erfolgen muß (Eheschließung, Berufsübernahme, Taufe usw.), so läßt er doch viele Vorentscheidungen zu. Anstatt lange zu überlegen, ob einer Pianist werden soll, soll er halt Klavier üben und Schülerkonzerte spielen. Dann wird er schon merken, wieweit das Talent reicht und ob er auf einem Podium leben kann. — Statt viele Bücher über die Ehe zu lesen, soll einer versuchen, mit der Entscheidung zu leben, daß eine bestimmte Person sein Ehepartner wird. — Statt auf ein überwältigendes Erlebnis zu warten, das einen wie eine Woge ins Priestertum hineinträgt, soll einer studieren und nach der Seminarordnung leben. Er soll sich genau sagen lassen, was er in seinem Beruf zu tun hat, und versuchen, mit der Entscheidung zu leben, diese Aufgaben zu übernehmen. Je besser es dem Berater gelingt, die Erfahrung mit Vorentscheidungen zu interpretieren, desto wertvoller wird seine Beratung für eine endgültige Entscheidung sein.

Es kann auch Aufgabe des Beraters sein, bei einer offensichtlich falsch getroffenen Entscheidung einen Weg zurück zu zeigen. Freilich hat die Rücknahme einer Entscheidung dieselben Eigenschaften wie die Entscheidung selbst. Auch eine Revision der Entscheidung kann nicht vom Berater abgenommen werden. Sie muß wieder allein und einsam entschieden werden. Der Berater wird also zur Scheidung ebenso wenig raten können wie zur Eheschließung, zur Laisierung ebenso wenig wie zur Priesterweihe, zum Verlassen eines Ordens ebenso wenig wie zum Eintritt. Der Berater muß aber wohl zeigen, unter welchen Umständen eine Revision der Entscheidung notwendig ist. Das Urteil darüber, wie die Umstände im konkreten Fall sind und ob sich daraus die Notwendigkeit einer Rücknahme der Entscheidung ergibt, kann er aber nur dem überlassen, der sich zu entscheiden hat.

Heinz Schuster

## Treue als Wagnis der Freiheit

Die folgende Besinnung auf eine vergessene Tugend beginnt mit einem Blick auf die Geschichte und schildert dabei u. a., wie die Treue, die einmal Ausdruck eines Grundvertrauens „treuer“ Kirchenmitglieder und „treuer“ Bürger zu konkret erfahrbaren Autoritäten war, durch autoritäre Systeme und durch die Bürokratisierung enttäuscht wurde. Als besonderes Beispiel greift der Autor dann die eheliche Treue heraus, da an ihr die Gefährlichkeit einer Überbetonung des Institutionellen und einer Vernachlässigung des Menschlichen besonders kraß zum Ausdruck kommt. Schließlich zeigt er Wege auf für den Dienst der Kirche an der Treue der Menschen, der insbesondere im Abbau des Mißtrauens und in der Förderung von Gemeinschaften besteht, in denen glaubende Menschen einander Vertrauen und Treue schenken können.

Treue — kein  
„großes“ Thema?

Verglichen mit den großen Themen der Gegenwart, der Liebe, der Hoffnung, der Freiheit, fristet die Treue ein Schattendasein. Man spricht zwar da und dort über die Treue, aber eher unter vorgehaltener Hand. Wer singt schon über sie Lieder, wie alle Welt sie über die Liebe singt? Wer schreibt, neben den Theologien über die Hoffnung und die Befreiung, eine Theologie der Treue? Gewiß lassen sich diese großen Themen nur schwer miteinander vergleichen. Man braucht die Treue nicht unbedingt zum Leben — wie die Liebe und die Freiheit, so scheint es zumindest. Von der Treue geht zunächst keine Faszination aus, sie signalisiert eher Mühe, Anstrengung. Man rechnet sie eben zu den „Tugenden“, und die hat man nicht einfach, die muß man mühsam suchen und einüben. Und wie bei allem, was Mühe macht, stellt sich viel früher die Frage: Muß das eigentlich sein? Geht es nicht auch ohne? Welchen Sinn hat das ganze überhaupt?

Ehe man sich zu eilig an diese Fragen heranmacht, ehe man überhaupt zu einem Plädoyer für diese „vergessene Tugend“ ansetzt, sollte man, so meine ich, noch eines bedenken: Es tut großen, alten Worten im allgemeinen gut, wenn man ihnen eine Zeit Ruhe gönnt. Inzwischen werden sie zumindest nicht mißbraucht. Dies hat die Treue der Liebe, der Hoffnung und vor allem der Freiheit im Augenblick voraus. Man würde dem Thema Treue einen schlechten Dienst erweisen, wenn man es voreilig zum Programm machen wollte, mit dem die vielfältigen Probleme im Bereich zwischenmenschlicher Partnerschaft, Kommunikation und Solidarität zu lösen wären. Man kann unser Thema nur behutsam angehen. Denn der Treue hat man in der Vergangenheit arg mitgespielt.

Eine „vergessene  
Tugend“

Die Leidensgeschichte  
des Wortes Treue

1. Die „von oben“  
eingeforderte  
Treue-Pflicht

Treue Bürger  
und Christen ...

... und ihre  
Ent-täuschungen

Wenn Worte so etwas wie eine *Leidensgeschichte* durchmachen können, dann hat die Treue eine sehr schlimme durchlebt. Diese Geschichte sollte man wenigstens in ihren wichtigsten Stationen einmal verfolgen, um zu verstehen, mit welchen Vorbehalten und Mißverständnissen der rechnen muß, der heute über die Treue spricht, und um zugleich abschätzen zu können, welche Chance diese Tugend in der Zukunft haben mag.

Vor allem ältere Menschen kämen in Verlegenheit, wenn sie sagen sollten, ob sie die Treue eher als eine Tugend ansehen, zu der man sich entscheidet, oder ob die Treue eine Pflicht ist, der man sich unterwirft. Man hat sie im Grunde nicht lange gefragt, ob und wem sie treu sein möchten. Ehe sie erwachsen und mündig geworden waren, fanden sie sich eingebunden in ein System von Normen und Verhaltensstandards, waren sie von der Familie, dem Staat, der Kirche in Pflicht genommen. Freie Entscheidung und Entfaltung waren nur in diesem gleichsam „von oben“ über sie verhängten Rahmen denkbar.

Was diese Menschen bei unserer Frage verlegen machen würde, wäre vor allem die Tatsache, daß sie jenen vorgegebenen Rahmen vielleicht gar nicht so sehr als Eingang empfunden haben, sondern als Notwendigkeit, ja sogar als einen Schutzraum, in dem sie sich orientieren konnten. Man wollte ja Bürger eines bestimmten Staates, Mitglied einer kirchlichen Gemeinde sein; wer dies sein wollte, hatte bestimmte Aufgaben und Erwartungen zu erfüllen. Man tat also seine Pflicht, man war ein treuer Staatsbürger, ein treues Mitglied der Kirche. Aber damit war man letztlich *sich* selbst treu. Denn ohne Frage bot das geordnete System, das einen auch immer in Pflicht nahm, eine gewisse Sicherheit, wenn nicht sogar Geborgenheit, auf die man keinesfalls verzichten wollte. Die Inpflichtnahme von außen hatte also auch eine für den Betroffenen nützliche Funktion. Hinter der geleisteten Treue konnte auch ein gutes Stück Eigeninteresse, wenn nicht sogar Egoismus stecken.

Wenn etwas den „Menschen der Neuzeit“ charakterisiert, dann sicher die Ent-täuschung, die er im Hinblick auf dieses Phänomen hat durchmachen müssen. Seine Staats-treue wurde von autoritären Systemen in Dienst genommen. Am Ende war er nicht mehr Bürger, sondern Untertan und manipulierter Knecht. Seine Vaterlandstreue war gerade gut genug, um ihn in Kriege zu zwingen, die er niemals gewollt hatte. Seine Treue gegenüber der Kirche, dieses Thema interessiert uns hier am meisten, hat ihn in einer eigentümlichen Weise ohnmächtig wer-

den lassen. Noch immer fehlt vielen älteren Menschen der Mut, sich einzugeben, daß auch die Kirche ihre Treue mißbraucht hat. Das wäre auch gewiß ein hartes Wort. Aber bei einem Blick über die jüngere Vergangenheit wird immer mehr Christen klar, daß sie der Kirche einen sehr hohen, vielleicht eben zu hohen Vertrauensvorschuß geleistet haben. Es sind weniger die eigentlichen „Glaubensfragen“, bei denen ihr Verhältnis zur Kirche problematisch geworden ist. Es ist vielmehr der weite Bereich einer „katholischen Moral“, an dem sich die Enttäuschungen festmachen. Hat man nicht alle möglichen Vorurteile über die anderen Konfessionen, über die Juden, über Angehörige einer nichtchristlichen Partei, über uneheliche Kinder und deren Mütter, über Homosexuelle, über „die Heiden“ usw. usw. übernommen, hatte man nicht „treu“ solche katholischen Positionen vertreten, nicht selten in der Meinung, man würde damit für „seinen Glauben“ einstehen — und mußte man dann nicht beschämmt lernen, daß diese Positionen nichts anderes als das Produkt einer Erziehung waren, die den einfachen Christen undifferenziert in den Dienst der Kirche und ihrer jeweiligen pastoralen und pädagogischen Zielsetzungen nahmen. Hatte man der „kirchlichen Ob rigkeit“ nicht absolutes Vertrauen geschenkt auch in Fragen (wie z. B. der Familienplanung und der Empfängniskontrolle), in denen sie nicht zuständig ist?

#### Treue als Ausdruck eines Grundvertrauens

Wenn man dieses Stück der Leidensgeschichte der Treue richtig würdigen will, muß man zwei Punkte genauer ins Auge fassen: Die Treue, die dem Menschen einer früheren Zeit abverlangt wurde, die er aber seinerseits aus Gründen seiner Identität aus einer gewissen Überzeugung zu leisten bereit war, war letztlich Ausdruck eines Grund-Vertrauens und im Fall seines Verhältnisses zur Kirche eine Konsequenz seines Glaubens. Vertrauen, Glaube und Treue waren verschiedene Aspekte letztlich ein und derselben Beziehung, die der einzelne Christ, zumindest in seinem Verständnis, zur Kirche einnahm. Diese Feststellung ist für unsere spätere Überlegung, was denn nun eigentlich christliche Treue sei, sehr wichtig. Zweitens: Hinter der Staats- und Kirchentreue steht eine Gesellschaftsordnung, die sich von der heutigen in vieler Hinsicht unterscheidet. Der Kontext, in dem die Treue als eine soziale — und nicht nur personal-private — Tugend Bestand haben konnte, in dem sie entscheidend zur Stabilisierung gesellschaftlicher Systeme im guten und im schlechten Sinne beitragen konnte, hat sich grundlegend verändert.

#### Eine soziale Tugend

2. Die wachsende  
Anonymität des  
Adressaten  
menschlicher Treue

Die unmittelbaren  
Ansprechpartner  
früherer Zeit

Vertrauen trotz  
gelegentlicher  
Anmaßung

Die wachsende „Unfähigkeit zur Treue“, die man bei der heutigen Generation vermutet, hat, wie ich meine, einen entscheidenden Grund in der wachsenden Bürokratisierung und der damit gegebenen Anonymität der relevanten Bezugssysteme, in denen der heutige Mensch lebt. Früher begegnete der einzelne der staatlichen oder kirchlichen Autorität ja noch in der Gestalt konkreter Personen, die er aus seinem Alltag kannte und zu denen normalerweise ein gewisses Vertrauensverhältnis bestand. Bürgermeister, Polizist, Amtsgerichtsrat — die Repräsentanten staatlicher Gewalt — waren ja zunächst und vor allem Mitbürger. Der Pfarrer „gehörte“ seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten, zum Ort. Diese Art von „Obrigkeit“ vertrat nicht nur Gesetz und Pflicht, sondern stellte auch den unmittelbaren Ansprechpartner dar, wenn es um Nöte und Konfliktfälle ging. Wo der einzelne Christ nicht mehr weiter wußte, konnte der Pfarrer helfen. Oder der Pfarrer wußte einen, der helfen konnte. Da kümmerte sich keiner groß darum, ob er vielleicht einen Präzedenzfall schuf. Man kannte einander gut genug, um zwischen wirklicher Not und bloßer Wichtigtuerei oder Rechthaberei unterscheiden zu können. Man hatte noch den Mut, dem eigenen Urteil zu trauen, weil man alle Beteiligten, alle Gründe und Hintergründe kannte. Und man fand eine Lösung auch dann, wenn das Gesetz eigentlich keine mehr vorsah. Man war noch interessiert am einzelnen Fall und nicht nur am Prinzip. Natürlich war man interessiert an einer „Ordnung“. Aber zu dieser „Ordnung“ gehörten unabdingbar das gegenseitige Grundvertrauen, die Bereitschaft zur Hilfe, die Sensibilität für den einzelnen Fall.

Es geht jetzt nicht darum, ob ich jene frühere Situation zu rosig male. Natürlich gab es damals auch den Fall der Anmaßung und Überheblichkeit des kleinen Staats- und Kirchendieners. Aber die vielen Geschichten, die die Älteren von solchen Fällen noch zu erzählen wissen, beweisen letztlich wiederum das, worauf es hier ankommt: Ein bestimmtes humanes Vertrauensverhältnis zwischen „denen da oben“ und „denen hier unten“ wurde als der normale, und alles andere als der skandalöse Fall empfunden. War durch die Usurpierung der Amtsgewalt jenes grundlegende Vertrauensverhältnis gestört, dann erstarnte man nicht in Furcht und Zittern wie vor dem jüngsten Gericht, sondern man kämpfte weiter, man zog Konsequenzen. Keiner wäre dann auf den Gedanken gekommen, an eine abstrakte Tugend Treue dem gegenüber zu denken, der nachweislich und handfest auf Grund

seiner Ungerechtigkeit das Vertrauen verspielt hatte. Gab es Vertrauen, gab es auch Treue. War das Vertrauen dahin, kündigte man die Treue auf.

#### Die wachsende Bürokratisierung

Dieses lapidare (und hier gewiß etwas vereinfachte) Prinzip war mit der wachsenden Reglementierung und Bürokratisierung unserer sozialen Ordnungen einfach nicht mehr durchzuhalten. Der Bürger und der Christ begegnete immer weniger einer menschlichen Person, die ihm seine Pflicht nahebrachte, sie interpretierte und in Grenzfällen zu Hilfe kam, er begegnete dem Gesetz, der bischöflichen Verordnung, der Richtlinie — und sollte es zu einem Konfliktfall kommen, hatte er es gleich mit einer entsprechenden Behörde zu tun. Natürlich wird man die Rechtssicherheit begrüßen, die das Ziel dieser Entwicklung war, und die tatsächlich gewachsen ist. Aber der Preis, der dafür gezahlt wurde, ist hoch. Noch immer muß der einzelne für sein Recht kämpfen, wenn auch wegen der weithin gleichen Waffen, die Konfliktpartner heute in Händen haben, der Kampf fairer und aussichtsreicher geworden ist. Gezahlt werden mußte aber für diese Art objektivierter und bürokratisch verwalteter Gerechtigkeit mit dem Preis des Vertrauens auf Menschen, die — natürlich mehr oder weniger „objektiv“ — an meinem Recht interessiert sind.

#### Der Preis für größere Rechtssicherheit

Wenn die Treue als soziale Tugend in der Vergangenheit trotz des möglichen Mißbrauchs eine gewisse Berechtigung und Begründung hatte, weil eine frühere Gesellschaft ohne die Basis des gegenseitigen Vertrauens gar nicht denkbar war, dann hat sich dies entscheidend verändert. Unsere Gesellschafts- und Rechtsordnung ist letztlich nicht auf Vertrauen, sondern auf formalisierte Rechtssicherheit aufgebaut — soweit unter Menschen von „Sicherheit“ überhaupt die Rede sein kann. Gesetze erwarten kein Vertrauen und also auch keine Treue. Sie möchten kaltblütig, warum nicht auch eigennützig, unter Ausnutzung aller Vorteile, die ich gegenüber dem anderen habe, „angewandt“ werden. Verwaltungen, ob es sich um staatliche oder kirchliche handelt, können mit dem Prinzip des Vertrauens nichts anfangen. Für sie zählt, was legitim ist und was nicht.

#### Gesetze und Verwaltungen erwarten kein Vertrauen

Für unsere weitere Überlegung ergeben sich von hier aus dann allerdings einige Konsequenzen. Man muß überlegen, welchen Sinn es hat, wenn, wie dies in letzter Zeit häufiger zu beobachten ist, in Institutionen wie der Kirche um „mehr Vertrauen“ geworben wird; wenn man von neuem an die Tugend christlicher Treue appelliert (angesichts z. B. der wachsenden Kritik, der immer expli-

#### Fragwürdigkeit von „Vertrauens-Werbung“

ziteren Verweigerung, am kirchlichen Leben teilzunehmen und die tradierten Normen und Wertvorstellungen zu akzeptieren). Genügt es, für eine gute, alte Tugend nur feste Propaganda zu machen, um die oben skizzierten Veränderungen aufzufangen? Muß nicht vielleicht viel mehr geändert werden als die Einstellung des heutigen Menschen zur Treue?

### 3. Die Not um die eheliche Treue

Die Leidensgeschichte des Begriffs Treue ist zweifellos entscheidend geprägt durch das Thema der „ehelichen Treue“. Für viele Menschen, Christen zumal, ist sie hier erst richtig greifbar. Und dies in zweifacher Hinsicht: Nirgendwo sonst hat der Mensch die Grenzen seiner Fähigkeit zur Treue so elementar erfahren wie im Bereich der ehelichen Partnerschaft, nirgendwo sonst wird unsere Tugend so sehr vermißt wie hier.

Wenn man schon versucht, die Vergangenheit aufzuarbeiten, so sollte man zuerst einmal sehen, daß das Problem der ehelichen Treue eng verwoben ist mit dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Umfeld, das wir eben skizziert haben. Es gibt Untersuchungen, die die Unfähigkeit des heutigen Menschen zur ehelichen Treue zu belegen scheinen: die Statistiken über Ehescheidungen. Dabei handelt es sich aber nur um den „privaten“, interpersonalen Bereich, in dem menschliche Treue aktuell wird. Aber ich bin fest überzeugt, daß — gäbe es solche Untersuchungen (und wären sie überhaupt möglich) — sich belegen ließe, daß die Fähigkeit und Bereitschaft zur Treue als sozialer Tugend im selben Maß geringer geworden ist.

### Im Namen der Freiheit kritisch Normen und gegen Institutionen

Der heutige Mensch ist zumindest so weit Herr seiner eigenen Freiheit geworden, daß er keine Norm und keine Institution mehr anerkennt, denen er sich unkritisch zu unterwerfen hat. Der kritische Vorbehalt, den der Mensch im Namen seiner Freiheit und seiner gesuchten Emanzipation macht, ist absolut und undifferenziert, ganz gleich, ob er den Ansprüchen eines Staates, einer Kirche oder einer Institution wie der Ehe begegnet. Dies gilt grundsätzlich — hier wäre jede Illusion gefährlich! — auch für den Christen in der heutigen Zeit. Man kann gewiß die Enttäuschung der in der Kirche Verantwortlichen verstehen, aber es bleibt eine Tatsache, daß katholische Regionen, was die Häufigkeit der Ehescheidungen angeht, sich kaum oder sogar negativ (wie z. B. das Saarland) von anderen Regionen unterscheiden.

Wer es ernst meint mit der Aufarbeitung des Problems Treue, muß sich also fragen, was diese Tugend so verwundet hat, daß sie heute gleichsam im Sterben liegt.

## Ist der „heutige Mensch“ schuld?

Vor allem in kirchlichen Kreisen neigen viele dazu, bei dieser Frage zuerst an den vielzitierten „heutigen Menschen“ zu denken. Er sei eben egozentrischer; er habe weniger Mut, dauerhafte Bindungen einzugehen; er nutze die rechtlichen Möglichkeiten, die der moderne Staat ihm gewährt, aus, einen Konflikt in der Ehe durch Rückzug (auf die eigene Freiheit) statt, wie früher, durch Durchhalten und Geduld zu lösen; er sei insgesamt weniger belastbar, nicht einmal durch den, den er vorgibt zu lieben usw. An diesen Vermutungen mag manches daran sein. Die Psychologen mögen im Lauf der nächsten Jahre auch manch neuen Hinweis geben, der hilft, den Menschen von heute besser zu verstehen. Aber ich halte es für einen entscheidenden Fehler, unser Problem vor allem oder gar ausschließlich dem veränderten Menschen anzulasten.

## Notwendige Gewissenserforschung der Kirche

Die Kirche hat guten Grund, zunächst sich selbst zu fragen, ob sie durch die Art und Weise, wie sie die eheliche Treue ihrer Christen begründet und eingefordert hat, nicht auch zur Unfähigkeit zur Treue beigetragen hat. Nur dann hat sie die Möglichkeit, ihrerseits dieser Treue zu einer neuen Chance zu verhelfen.

## Überbetonung des Institutionellen

Die Gewissenserforschung der Kirche muß wohl *erstens* an der Tatsache ansetzen, daß sie in ihrer Theorie und in ihrer Praxis vor allem den Charakter der Ehe als Institution betont hat. Das urchristliche Motiv der Liebe, der Hingabe des Menschen an den anderen geliebten Partner mit dem Risiko, in dieser Hingabe alles zu verlieren, aber auch das Äußerste zu finden: nämlich sich selbst; die urchristliche Idee, das Leben zu finden, indem man sein Leben teilt (und genau dies sagt Jesus als Evangelium über die Liebe Gottes gegenüber uns) — dieses Motiv tritt dem Christen entgegen in Gestalt eines kalten Eherechts. Brautleute, die sich mit ihrer Liebe der christlichen Gemeinde stellen in dem Gefühl, die Gemeinde könne ein Stück dieser Liebe brauchen, erleben immer wieder diese Enttäuschung: man interessiert sich nicht für ihre Liebe, sondern vor allem für die eigenen Ehegesetze, mit denen man jene Liebe in den Griff zu bekommen versucht. Im schlimmsten, aber beinahe „normalen“ Fall erwarten Christen überhaupt schon kein anderes Interesse auf Seiten der Kirche. Sie gehen zum Pfarrer, wie sie zum Standesbeamten gehen. Es muß eben alles seine Ordnung haben. Dafür erhalten sie einen feierlichen Rahmen für ihre private Hochzeitsfeier.

Es kann keiner im Ernst bestreiten, daß die genaue rechtliche Ordnung der katholischen Ehe sinnvoll war und

ist — nicht zuletzt im Hinblick auf die Rechtssicherheit des einzelnen Christen. Die Frage ist nur, ob diese Rechtsordnung alles ist und ob sich das Interesse der Kirche an der christlichen Ehe vor allem darauf konzentrieren darf. Und es ist vor allem die Frage, ob der Christ die Entscheidung, die er trifft, in ihrer ganzen Tragweite als *seine* Entscheidung ansieht, oder ob er die Implikationen seiner Entscheidung (die Unauflöslichkeit, das Stehen zum anderen „in guten und bösen Tagen“, die Treue usw.) als eine Rechtsauflage ansieht, die die Kirche über seine Ehe gleichsam verhängt, und mit der er selbst eigentlich nichts zu tun hat.

#### Positive Aktivitäten der Kirche

Natürlich hat die Kirche immer wieder und auf vielen Wegen (Brautunterricht, Ehevorbereitungsseminare, regelmäßige Hirtenbriefe) versucht, ihre im Eherecht definierte Vorstellung unter das christliche Volk zu bringen. Aber ich meine, man muß heute in aller Nüchternheit feststellen, daß dies bei weitem nicht in dem Maße gelang, wie man es erhoffte. Vor allem auf Seiten der Amtskirche wird vielfach vorausgesetzt, ein katholischer Christ verstehe seine Ehe genau so, wie sie im Kirchenrecht definiert ist. Das ist aber weithin nicht mehr (oder: noch niemals?) der Fall, wie ein nüchterner Blick in den Alltag der katholischen Ehe zeigt.

#### Ehrlicheres Zur-Kenntnis-Nehmen der Einstellungen der Christen

Ähnlich wie wir gelernt haben, mit einer partiellen oder graduellen Identifikation des einzelnen Christen mit der Kirche im Bereich ihres Gemeindelebens, der Teilnahme am Gottesdienst oder der Übernahme ethischer Wertvorstellungen und Normen zu rechnen (eine solche „Kirchenferne“ ist selbst für Bischöfe kein Tabu mehr), müssen wir wohl einsehen lernen, daß die vom Eherecht definierte eheliche Treue nicht mehr absolut und total von allen Katholiken übernommen wird, auch wenn sie sich kirchlich trauen lassen. Die exklusive und unaufkündbare Treue, die die Kirche meint, wenn sie Ehe sagt, wird mehr und mehr bloß als dogmatisches Postulat verstanden. Sie ist nicht automatisch identisch mit der Treue, an die jene Eheleute denken, und sie trifft auf denselben kritischen Vorbehalt, von dem wir oben schon gesprochen haben: auf den Vorbehalt, den der Mensch im Namen seiner Freiheit und seiner eigenen Vorstellungen von Liebe, Recht und Treue gegen jene Institutionen erhebt, die ihm eine andere Definition „vorschreiben“.

Damit haben wir unser Problem aber noch nicht ganz gefaßt. Es wird vielleicht in folgender Situation deutlich, die jedem Pfarrer und Eheberater bekannt ist: Zwei relativ junge Menschen glauben, ihre Ehe sei gescheitert.

#### Liebe und Treue in der Erfahrung von in Scheidung Begriffenen ...

Sie haben um ihre Ehe gerungen, sie können im Grunde auch jetzt noch nicht verstehen, daß von der Liebe, die sie fraglos zueinander hatten, nichts mehr übrig geblieben sein soll. Aber sie meinen, sie seien nun an einen Punkt gekommen, an dem sie redlicherweise nicht mehr „das Spiel einer intakten Ehe spielen“ könnten. Sie möchten sich trennen, damit jeder einen neuen Anfang machen und damit eine neue Chance haben kann. Dann hören sie, daß aus diesen oder jenen Gründen (typisch und nicht selten wäre: sie haben eindeutig den Vorbehalt gemacht, sie würden sich „gegentseitig die Freiheit wieder zurückgeben“, falls der Versuch ihrer Ehe scheitert; von diesem Vorbehalt wußten alle guten Freunde dieser beiden, nur „selbstverständlich“ nicht der Pfarrer, der traute; bei ihm hat man das „Spiel“, das das Kirchenrecht nun einmal vorschrieb, mitgespielt) ihre Ehe von einem Kirchengericht annulliert werden kann. Die beiden jungen Leute hören das und — sind erschüttert! Nicht darum, weil sie den kirchlichen Prozeß fürchten, der ihnen bevorsteht, sondern weil ihnen die Kirche amtlich und definitiv bestätigen will, daß all das, was sie in den letzten Jahren miteinander an Liebe, Zärtlichkeit, Sorge, Gespräch und eben auch an Treue in ihre Partnerschaft investiert haben, nun per Dekret der Kirche „null“ sein soll. Natürlich weiß der Theologe, daß der kirchliche Urteilsspruch etwas anderes meint. Aber auch er weiß keine Antwort, wenn ihm diese Menschen vorrechnen, daß sich ihre Ehe in keinem Punkt von einer anderen Ehe unterscheidet, die die Kirche nicht imstande ist zu annullieren — ausgenommen die Tatsache, daß die Rechtslage eine andere ist. Je nach Rechtslage kann, so sehen es diese Menschen, von der Treue, die man mühsam versucht hat, „dispensiert“ werden. Andere zwingt man zu einer Treue — je nach Rechtslage —, obwohl sie längst keine Realität mehr ist.

... und von  
wiederverheiratet  
Geschiedenen

Dieses Problem, nämlich die Differenz zwischen der juristisch definierten und der von Menschen erlebten und durchgelittenen Treue, wird natürlich noch deutlicher in dem Fall, da Christen nach einer ersten, vor ihrem Gewissen völlig „unreifen“ Ehe, einen zweiten Partner gefunden haben, an den sie nun eindeutig in Liebe und Treue gebunden sind. Treten sie mit dieser für sie beglückenden Erfahrung vor einen Vertreter der Kirche, so müssen sie hören, daß diese, kirchen-rechtlich gesehen, irrelevant ist. Dieser „zweite“ Versuch ehelicher Partnerschaft und Treue zählt nicht, u. z. einzig und allein darum, weil es einen ersten gab. Die Kirche unterscheidet

#### 4. Der Dienst der Kirche an der Treue des Menschen

##### 4.1 Die vergessene Einheit von Treue und Glauben

zwischen der Treue, wie sie vom Gesetz definiert ist, und der Treue, an der sich die Menschen (in Liebe, Hoffnung, Zittern und mit vielen Enttäuschungen) versuchen oder zerbrechen. Die letztere ist nur interessant, wenn sie auf den juristischen Hauptnemner der ersten gebracht werden kann. So empfinden es viele Christen heute. Und daran leiden sie.

Unser Blick in die Leidensgeschichte der christlichen Treue hatte vor allem den Zweck zu prüfen, ob die Kirche und der heutige Mensch sich überhaupt noch verstehen, wenn sie von Treue reden. Und dann weiter, ob das Verständnis nicht besser werden kann. Nur unter dieser Voraussetzung besteht für die Kirche die Chance, daß sie als Partner und Hilfe bei diesem schwierigen Unterfangen der menschlichen Treue akzeptiert werden kann.

Einen ersten wichtigen Dienst kann die Kirche *sich selbst* und dem heutigen Menschen tun, indem sie sich zurückbesinnt auf jene Treue, die an ihrem eigenen Anfang stand und ohne die dieser Anfang nicht zu denken ist. Eine solche Rückbesinnung sieht auf den ersten Anschein sehr theologisch-theoretisch aus. In Wirklichkeit handelt es sich aber um einen Blick auf die *Praxis* der frühen christlichen Gemeinden, der für die heutige Praxis sehr interessant sein kann.

In der Sprache des NT gibt es für die Begriffe „glauben“, „vertrauen“ und „trauen“ nur ein Wort: *pisteuein*. Das Substantiv *pistis* bedeutet also zugleich Glaube und Treue. Es fällt weiter auf, daß in der Sprache des NT *pisteuein* häufig mit *eis* oder *pros* konstruiert wird, wo mit also eine Bewegung angedeutet ist. Ausgehend von der ursprünglichen Bedeutung von *pisteuein* als „sich verlassen“, ist also gemeint, daß der Mensch, der „glaubt“, der „einem anderen vertraut“ oder eben „treu ist“, *sich selbst verläßt*, auf *einen anderen zu geht*.

Es ist aber nicht nur der Mensch, von dem im NT gesagt ist, daß er *pistis* hat, sondern auch von Gott wird gesagt, daß er dem Menschen „treu“ ist, oder anders übersetzt: Gott glaubt an den Menschen. Gott verläßt sich selbst in Richtung auf den Menschen.

Genau dies war die Erfahrung, die die Menschen in der Begegnung mit Jesus von Nazaret gemacht haben: Gott, den Jesus seinen Vater nennt, ist nicht der Unnahbare, er ist uns nahegekommen, weil er dem Menschen traut. Die Treue Gottes gegenüber dem Menschen ist definitiv, weil Gott in liebender Freiheit „an den Menschen glaubt“. Daß die Jünger ihrerseits an Jesus und den Va-

ter Jesu glauben, daß sie ihr Leben als freie und sinnvolle Bewegung auf Gott hin verstehen, ist nichts anderes als die Re-aktion, die Antwort, auf die Initiative, die Gott dadurch ergriffen hat, daß er dem Menschen traut, an ihn glaubt und ihm treu ist.

Es gibt also einen ursprünglichen, untrennbaren Zusammenhang zwischen Glauben, Vertrauen und Treue, zumindest was die Grunderfahrung der Christen angeht. Und dieser Zusammenhang artikuliert sich unmittelbar in der *Praxis* der frühen christlichen Gemeinden: Sie formulieren und verkünden ihren Glauben nicht zunächst in Worten und Bekenntnissen, sondern *durch* das vertrauensvolle, brüderliche Miteinanderleben. In diesem Miteinander und in der Treue zueinander gelingt es ihnen, die „Wahrheit“ über Jesus und seinen Vater und somit ihren eigenen „Glauben“ glaubwürdig zu machen.

In einer späteren Zeit werden die Verbalisationen und Bekenntnisse des Glaubens losgelöst aus diesem ursprünglichen Kontext. Man spricht von Glaubens-Sätzen und trennt sie vom Glaubens-Akt. Das eine wird in den Bereich der Theorie und das andere in den Bereich der Praxis verwiesen. Diese Aufspaltung wird gerade in der jüngsten Zeit immer schmerzlicher empfunden. Sowohl im Bereich der Theologie wie vor allem auch im Bereich der Gemeindepraxis versucht man, ein Stück jener alten Einheit von christlichem Glauben und christlichem Leben zurückzugewinnen.

Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf unser Problem der Treue sind, wie wir das oben verfolgt haben, sehr weittragend. Wenn man will, könnte man sie auf folgende Formel bringen: Die Kirche, die sich in der Vergangenheit in hohem Maße um den richtigen „Glauben“ ihrer Christen gekümmert hat, die mit ihrem Lehramt und immer subtileren Kontrollmethoden über diese „Rechtgläubigkeit“ wacht, hat weithin versäumt, sich im selben Maße um das brüderliche *Vertrauen* zu mühen, ohne das der Glaube des Christen nicht leben kann oder gar zu einem ideologischen Überbau zu entarten droht.

#### 4.2 Abbau des Miß-Trauens als Dienst an der Treue

Nach allem, was wir zu Anfang überlegt haben, bietet sich für die Kirche eine Aufgabe an, die ihrem Wesen entspräche und die die Gesellschaft als solche oder der Staat nicht leisten können. Sie könnte helfen, daß die Treue aus jener Privatisierung herausgeführt wird, in die sie im Lauf der Geschichte geraten ist. Noch immer reden fast alle nur von der Treue des einzelnen Menschen, die er hat oder nicht aufbringt. In der Kirche konzentriert man sich vor allem auf die Treue unter Ehe-

gatten. Man nimmt alle möglichen Wissenschaften zu Hilfe, um dahinterzukommen, warum der Mensch von heute offensichtlich weniger fähig und bereit ist zu einer lebenslänglichen Treue gegenüber einem Partner.

Müßte man aber nicht auch sprechen von der Atmosphäre, die die Treue des Menschen nun einmal braucht, um gedeihen zu können? Gilt in der Kirche noch das Gesetz „von Treu und Glauben“, das einmal an ihrem Anfang gestanden hat? Hat sich mit der wachsenden Reglementierung und Bürokratisierung nicht ein grundsätzliches *Mißtrauen* breitgemacht, das den einzelnen Menschen bereits bestimmt, noch ehe er sich mit seiner Fähigkeit zur Treue auseinandersetzt? Wo findet er denn auf Seiten der Kirche ein Modell für die großmütige, kühne, auf kleinliche Absicherung verzichtende „Treu in guten und bösen Tagen“?

Es gibt allerdings viele Pfarrer, die mit ihren Gemeinden längst verstanden haben, daß sie vor allem Vertrauens-Arbeit leisten müssen. Und sie investieren sehr viel in diese Arbeit. Das intensive Gespräch z. B. mit den geschiedenen Wiederverheirateten konnte nur so zustande kommen. Aber gerade bei diesem Problem zeigt sich, worum es im Letzten geht: Der Mensch, der mit seiner (ehelichen) Treue nicht zurechtkommt, braucht unbedingt einen Gesprächspartner, der um die schwierige Geschichte der menschlichen Treue weiß, und der ihn nicht sofort an der Elle kirchlicher Ehe- und Treuegesetze mißt. Und es ist nur verständlich, wenn heute viele Pfarrer und ihre Gemeinden das Gespräch mit solchen Menschen bis zur letzten Konsequenz führen, die christliche Kommunikation nun einmal hat. Wenn viele Pfarrer und ihre Gemeinden ein solches Gespräch heute nicht abbrechen, kurz bevor sie sich zur Eucharistiefeier begeben, sondern im Namen des Evangeliums gerade dort die Kommunikation suchen, dann leisten sie letztlich die gleiche Arbeit am Glauben und Vertrauen des Menschen, wie sie Jesus geleistet hat. Sie können damit aber nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, daß sie in einen gewissen Konflikt geraten mit jener Kirche, der es in erster Linie um die Durchsetzung ihrer Gesetze geht.

Wir stehen damit vor einer sehr paradoxen Situation: Pfarrer und ihre Gemeinden können tatsächlich Mißtrauen abbauen, sie können an Ort und Stelle die Kirche vertrauens-würdig machen, aber nur, wenn sie zugleich zu einem Konflikt mit der Kirchenleitung und dem Kirchenrecht bereit sind. Man sollte erwähnen, daß offensichtlich einige Bischöfe dieses Dilemma sehen und —

entsprechend schweigen. Aber sind Bischöfe nicht zu bedauern, die einerseits eine entscheidende Möglichkeit sehen, das Mißtrauen der Kirche und gegenüber der Kirche abzubauen, und die andererseits sich still und untätig verhalten müssen? Es kann einen doch nachdenklich machen, daß offensichtlich viele Verantwortliche in der Kirche sich im klaren sind über den innerkirchlichen Vertrauensschwund, daß sie die Wichtigkeit einer Atmosphäre von Treu und Glauben sehr wohl einsehen, daß sie aber ihre Hände „gebunden“ empfinden. Woran eigentlich gebunden? Nicht selten doch wohl an jene Art von Gesetzes-Treue, die der Tod jeder wirklichen Treue — als Vertrauen auf und Glaube an den anderen — ist. Man wird gerade in letzter Zeit das Gefühl nicht los, daß es in der Kirche eine fatale Spirale von Mißtrauen gibt, angefangen von dem Mißtrauen römischer Behörden gegenüber den Ortsbischöfen und von diesen weiter bis in die vielen kleinen Behörden und Büros der Diözesen. Ich meine, hier muß sich an der Kirche etwas ändern und hier kann sich auch etwas ändern.

#### 4.3 Grenzerfahrungen und Auswege

Es gibt keinen Bereich menschlicher Moral und Tugend, in dem der Mensch nicht die Erfahrung seiner Schwäche und Sündigkeit machen kann. Gerade diesem Menschen gilt das Evangelium von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes. Daneben stellt sich, schon im Evangelium und natürlich auch für die Kirche, die Frage, wie man es erreichen kann, daß der Mensch sich mit seiner Sündigkeit nicht so arrangiert, daß er sie als zwangsläufige Gegebenheit annimmt, mit der der liebe Gott schauen soll, wie er zurechtkommt. Der eigene Wille zur Liebe und zum Guten, die Bereitschaft zur Umkehr und Besserung gehören ebenso zum Evangelium wie der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes.

Aber eben diese Bemühung, den Menschen zum Guten hin zu erziehen, steht wiederum unter dem Gesetz der möglichen Sündigkeit des Menschen. Von diesem ist auch die Kirche als ganze nicht ausgenommen, das ist gerade bei unserer Überlegung deutlich geworden.

Hier droht z. B. die Gefahr der Unterdrückung und Manipulation des Menschen durch die Forderung nach „absoluter Treue“, wie sie in der Vergangenheit oft erhoben oder zumindest von Seiten des einzelnen verstanden wurde. Hier gilt es daran zu erinnern, daß Treue genau so wenig „absolut“ sein kann wie menschliche Freiheit. Beide stehen immer in einer Relation zum anderen, zur gesellschaftlichen Umwelt. Sie bestimmen mit, ob Treue in Freiheit sinnvoll oder unsinnig, ja sinnlos ist.

„Absolute Treue“...

### ... ohne Dialog?

Wenn der Mensch sich selbst nicht mehr verstanden sieht; wenn der versuchte und vertrauensvolle Dialog zu einem nur noch fordernden Monolog eines einzigen Partners geworden ist; wenn nur noch Ansprüche und keine Eingeständnisse mehr formuliert werden — dann kann die Treue eines Menschen sinn-los werden, weil ihr der Boden entzogen worden ist. Denn sie steht auf dem Boden von gegenseitigem Trauen und Glauben. Ohne ihn wird sie zur Täuschung oder sogar zum Betrug an sich selbst und — vor allem — am anderen.

Ich meine, man muß diese Logik der Treue zunächst einmal akzeptieren, auch wenn sie einem hart und ernüchternd vorkommen mag. Man tut der Treue keinen Dienst, wenn man jene innere Logik der Tugend zu leugnen oder zu verdrängen versucht. Und man sollte auch in aller Gelassenheit die möglichen Konsequenzen anvisieren, die sich daraus ergeben: Ein Mensch darf nicht wider seine Freiheit und sein Gewissen zum Sklaven einer eingegangenen Bindung gemacht werden. Zu der Logik der Treue gehört aber eben auch, daß der Mensch sich bis an die Grenzen seines eigenen Vermögens *selbst* binden, ja verpflichten kann — und in einer solchen unableitbaren Selbstverpflichtung zu einer Erfahrung von Freiheit und sinnvollem Leben gelangt, die dem verwehrt ist, der seine Freiheit niemals wirklich riskiert, sondern für sich behält.

Ob es sich dabei um eine eheliche oder quasieheliche Partnerschaft oder um sein Verhältnis zu einem Freundeskreis, zu einer Partei, zu einer Interessengruppe oder auch zur Kirche handelt. Dabei ist klar, daß die Freiheit des einzelnen Menschen in dem Maß seiner Reife, seiner Souveränität, seiner Verzichtbereitschaft ganz unterschiedlich belastbar ist. Während der eine schon überlastet ist durch die zunächst verdrängte Erfahrung, daß der andere nicht deckungsgleich ist mit der Idee von Mann, Frau oder Freund, die er auf ihn übertragen hat, sondern wirklich „anders“ ist, ist für einen anderen genau dieser Prozeß ein Stück Freiheitsgeschichte, ohne daß er *sich* selbst nicht mehr denken kann.

Konkret geht es darum, daß menschliche Treue nicht mehr mit jener *Prinzipienreiterei* verwechselt wird, die viele Menschen unfähig machte, auch nur Alternativen für das Gewohnte denken, geschweige denn akzeptieren zu können. Auch die Treue ist in jenen Lernprozeß eingebunden, die der Mensch im Namen seiner offenen Freiheit durchmachen muß. Das heißt dann aber auch, daß nicht ein und dasselbe „Maß“ von Treue von allen Men-

### Menschliche Treue — ohne Prinzipienreiterei

## Neue Treue in neuer Freiheit

schen, unabhängig von ihrem „Alter“ (als jeweiliges Datum ihrer individuellen Lern- und Freiheitsgeschichte) eingefordert werden kann. Hier hat und kann die Kirche manches aufarbeiten, was ihr in der Vergangenheit doch recht Mißlungen ist. Sie hat doch von Eheleuten letztlich immer dieselbe Treue erwartet. Sie hat zumindest das Scheitern einer ehelichen Treue immer mit demselben Maß gemessen. Sie hat dieses Scheitern vor allem sanktioniert mit Konsequenzen, die viel härter waren, als wenn der Christ an seiner Liebe, seiner Vergebungsbereitschaft oder gar an seiner Hoffnung gescheitert ist. Sie hat aber — um ein anderes Beispiel zu erwähnen — die „Treue“ zu einem bestimmten Quantum kirchlichen Praktizierens (Sonntagspflicht, Beichtpflicht) von jungen und erwachsenen Christen in gleicher Weise gefordert. Sie wehrt sich amtlicherseits noch heute vielfach dagegen, daß junge Menschen eine andere Art von Christlichkeit haben, als sie von einer vorigen Generation definiert war. Es geht positiv aber auch darum, auf Grund der Einsicht in die innere Logik menschlicher Treue, eben dieser Treue eine „neue Freiheit“ zu geben. Die vielbeklagte Unfähigkeit des heutigen Menschen zur Treue hat, wie ich meine, nicht zuletzt ihren Grund in einer Unfreiheit zur Treue. Weithin fehlt es doch an jenem Stück Kühnheit, das man braucht, um sich an einen anderen oder eine gute Sache zu binden. Es fehlt vor allem an der Souveränität, in freier Entscheidung ein Stück seiner Selbst herzugeben, ohne gleich von der Angst paralysiert zu sein, man würde, indem man Freiheit realisiert, eben diese Freiheit verlieren. Hinter einer solchen Angst steht aber bei vielen Menschen eine bittere Erfahrung. Man hatte ja einmal Mut, man hatte einmal alles auf eine Karte gesetzt, man hatte einmal alles Vertrauen und allen Glauben aufgeboten — aber in dem Moment, wo man am Ende war mit seiner Fähigkeit zu Trauen und zur Treue, wurde man fallen gelassen. Da taten alle anderen so, als sei ihnen noch niemals so etwas passiert. Und die Kirche dekretierte, das könne und dürfe einfach nicht passieren; sei es dennoch der Fall, müsse man eben die Konsequenzen ziehen. Man zog die Konsequenzen aber eben dahin, daß man auf die Vorsicht, auf das Mißtrauen, auf die Angst, auf die Abstinenz von Freiheit setzte. „Vertrauen ist gut, Vorsicht ist besser“ — ist dies nicht zur Devise vieler Christen geworden, die die Enttäuschung an ihrem eigenen Versuch zur Treue durchgemacht haben und in dieser ihrer Enttäuschung nicht auf Verständnis und Mitleid, sondern auf Verurteilung treffen?

## Der Treue trauen

Wer der Treue dienen will, muß der Treue trauen. Er muß den kleinen Mut versuchen groß zu machen. Er muß, wenn dem ersten Mut die Puste ausgehen will, nicht zum Rückzug, sondern zu einem neuen zweiten Mut raten. Er darf nicht nur von der Gefahr der Freiheit reden, sondern von dem Geschenk, von der Chance, die sie ist. Denn die Treue braucht nun einmal den „großen Mut“, jene Großmütigkeit, ohne die menschliche Freiheit zur Qual und Last wird, ohne die das Evangelium von der Befreiung des Menschen weder verstanden noch verkündigt werden kann.

## Mut zum Wagnis oder Einsamkeit

In Gottes Namen sollen die Christen also aufhören, kleinmütig, ängstlich und mißtrauisch zu sein und sich so machen zu lassen! Wenn sie ihre Freiheit wagen, auf keine Sicherheit hin als auf das Vertrauen des anderen, tun sie genau so, wie Gott ihnen gegenüber gehandelt hat. Und nur so entrinnen sie dem Schicksal, von dem sie erlöst sein sollten: der Einsamkeit. Die Einsamkeit ist das unerbittliche Ende aller Angst vor dem Wagnis.

Die Einsamkeit des heutigen Menschen hat viele Gesichter. Da ist die Einsamkeit dessen, der sich eingesperrt hat in den Käfig seines eigenen Mißtrauens — oder in den Käfig selbstgemachter Grenzen und Gesetze. Da ist die Einsamkeit einer immer größer werdenden Vorsicht. Und da ist vor allem die Einsamkeit dessen, der alles für sich behalten will — solange, bis er am Ende nichts mehr wirklich hat.

Die Christen sind angetreten unter dem Gesetz, den Menschen im Namen Gottes von dieser Einsamkeit zu befreien. Das gelingt ihnen nur, wenn sie ihren Glauben als Vertrauen gegenüber dem anderen Menschen verstehen und mit dem Mut dessen, der gar keine andere Chance hat, als auf jenes äußerste Wagnis der Freiheit zu setzen, das wir Treue nennen.

## Eugen Drewermann

### Von der Not der in ihrer Ehe Scheiternden und dem Appell zur Treue

#### Das Problem der Ehescheidung und die kirchliche Moraltheologie

Der folgende Beitrag beschreibt als Modell das psychische Syndrom einer Ehe zweier Menschen, die sich gegenseitig bestens zu ergänzen scheinen und aus Liebe heiraten, für die im Laufe der Jahre die Ehe aber zu einer wahren Hölle wird. Die Situation der beiden Partner steht strukturell für viele Ehen dieser Art, in der die Eheleute erst spät merken, daß sie trotz ehrlichen Willens auf Grund einer unglückseligen Verbindung ihrer Charaktere in eine ausweglose Situation gekommen sind. Der in kirchlichen Lehrschreiben oft zu hörende Appell zur Treue bedeutet für solche Ehen, in denen die Liebe längst gestorben und dem Haß gewichen ist, letztlich eine Verurteilung zu endloser Qual. Was also ist zu tun? Der Psychologe wird in einem solchen Fall meistens zum Schluß kommen, daß eine solche Ehe geschieden werden soll, damit die Eheleute durch neue günstige Beziehungen ihre Verstrickung aufarbeiten und in einem späteren Leben glücklicher werden können. Auch die Theologie kommt an einer dogmatischen Behandlung dieser Möglichkeiten nicht vorbei. Dort, wo der übliche Ausweg einer Nichtigkeitserklärung für den kirchlichen Bereich nicht in Frage kommt, legt sich auch aus theologischen Gründen vielleicht eine Lösung dieses Problems nahe, wie sie in den Ostkirchen üblich ist, die mit dem endgültigen Tod der Liebe eine Ehe als gestorben erachten. — Der Beitrag will insbesondere zur Sensibilisierung für menschliche Nöte innerhalb und außerhalb der Ehe beitragen, um solche Menschen verständnisvoll und hilfreich begleiten zu können. red

#### 1. Das Problem

Es gibt Formen des Eheabschlusses und der Ehe, die in ihren wechselseitigen Übertragungen eher von Angst als von Glauben, eher von einer inneren Hörigkeit gegen-

über den Gestalten von Vater und Mutter als von Unabhängigkeit und Freiheit, eher von projektiver Verzeichnung des Ehepartners als von einer wirklichen Annahme des anderen, kurz: eher von Furcht, Gewalt und Irrtum der Person als von einer Liebe geprägt sind, die über sich hinaus auf Gott verweisen und somit ein sakramentales Zeichen göttlichen Wirkens und göttlicher Gnade sein könnte<sup>1</sup>. Solche Ehen geraten trotz besten Willens in ein unausweichliches gegenseitiges Mißverständen hinein, so daß im Lauf der Zeit die anfängliche Liebe sich ins Gegenteil kehrt und die Ehe hoffnungslos zerrüttet wird. In dieser Ausweglosigkeit kann die moraltheologische und kirchenrechtliche Anmahnung zur Treue in der Ehe oft nicht nur nicht hilfreich, sondern geradezu schädlich und gefährlich sein. Ja, es ist möglich, daß eines Tages aus Treue zu sich und zum eigentlichen Wesen eines anderen eine unhaltbar gewordene Ehe beendet werden muß und daß es vor Gott und den Menschen ein Recht, ja sogar eine Pflicht geben kann, ein neues und eigenes Leben zu wagen, aus alten Fehlern zu lernen und um sein Glück in einer neuen, wahreren Ehe zu kämpfen. Es sind für gewöhnlich gerade die Irrwege des Herzens, die am meisten über die Wahrheit des Menschen belehren.

Deshalb wollen wir hier von der Tragik der Liebe sprechen, um die Wahrheit ihres Glücks etwas klarer zu begreifen.

In Anbetracht der Übertragungsproblematik und Ausweglosigkeit mancher Paarbeziehungen wird die Frage nach der Ehe ganz zentral eine Frage nach dem Glauben oder Nicht-Glauben; sie ist primär keine Frage der Moral und der bürgerlichen Ethik, sondern eine Frage, inwieweit jemand gegen die Neurotizismen seiner Angst in Gott geborgen ist.

Um auch theologisch gerecht zu urteilen, muß man folglich zunächst einmal sehen, welche Ängste und Angstverarbeitungsmechanismen der Haltung des Glaubens im Wege stehen. Ohne die Einsichten der Tieftiefenpsychologie in die Charakterstruktur

<sup>1</sup> Vgl. dazu Eugen Drewermann, „Ehe — tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie“, in: *Renovatio* 36 (1980) 53–68; 114–126.

der jeweiligen Personen ist es theologisch ungerecht und fahrlässig, ohne Umschweife mit moralischem Anspruch und erhobenem Zeigefinger von „Treue“ zu reden und das Zusammenleben der Eheleute kategorisch und schlechthin zur Pflicht zu machen. Erst im Gegenüber der Angst bewährt sich der Glaube, und hier liegt das Gebiet theologischen Fragens; alle moralischen Betrachtungen gelten dem Theologen erst unter der Voraussetzung des Glaubens; mit der Verneinung des Glaubens in der Angst ist daher methodisch zu beginnen, um die Sakramentalität der Ehe zu verstehen.

Um zu begreifen, wie sehr die Theologie der Ehe der Tiefenpsychologie bedarf und wie wenig den eigentlichen Tragödien der Ehe mit moralisch-rechtlichen Kategorien beizukommen ist, empfiehlt sich das etwas ausführlichere Studium einer moralisch vollkommen intakten, menschlich aber außerordentlich unglücklichen Beziehung, wie sie am klarsten in der unheilvollen Ehe eines zwangsneurotischen (zwn) Mannes und einer depressiven (dp) Frau realisiert ist.

Die hier vorausgesetzten Begriffe „zwangsneurotisch“ und „depressiv“ können an dieser Stelle nicht psychoanalytisch begründet und in ihren allgemeinen Symptomen vorgestellt werden<sup>2</sup>; die für unsere Betrachtung relevanten Merkmale aber lassen sich von Fall zu Fall hinlänglich deutlich machen, um zu verstehen, worum es geht. Daß wir — zur Vereinfachung — eine Situation annehmen, in welcher der Mann als Zwangsneurotiker und die Frau als depressiv gilt, ist an sich nicht von Belang — es könnte sich auch umgekehrt verhalten —; aber die psychosoziale Lage von Mann und Frau in unserer Gesellschaft bringt es doch mit sich, daß die Männer in größerer Zahl in das Perfektions- und Leistungsstreben der Zwangsneurose gedrängt werden, während Frauen eher auf die De-

mutshaltung und Resignation der Depression vorbereitet werden. Insofern hat die angenommene Charakterverteilung einen größeren repräsentativen Wert. Schließlich ist noch einschränkend zu sagen, daß wir einen Fall annehmen, in dem ein reiner Zwangsneurotiker einer rein depressiven Frau gegenübersteht; solche reinen Neuroseformen sind nicht die Regel; aber sie kommen doch häufig genug vor, und es ist gerade das Aufeinanderprallen solcher ausgeprägten und reinen Charakterstrukturen, die den Grund besonders tragischer Verwicklungen in der Ehe bilden. Die neurotischen Beziehungen lassen sich auch genetisch, also gleichermassen als Varianten von Übertragungsliebe darstellen; uns aber soll es jetzt ausschließlich um die Psychodynamik des Scheiterns bei Anstrengung allen guten Willens gehen, und dies kommt dem realen Erleben sogar am nächsten; denn der genetische Hintergrund ist den Befreifenden inmitten ihrer tragischen Eheverkettung ja unbewußt, und noch ehe sie merken, was sie tun, ist es zu spät.

Generell sei noch gesagt, daß der Begriff „neurotisch“ nur quantitativ gesteigert repräsentiert, was im „Normalen“ weniger ausgeprägt auftaucht. Eben weil es keine qualitative Abgrenzung zwischen dem „Neurotischen“ und „Normalen“ gibt, ist es im Einzelfall immer wieder eine Ermessensfrage, die sich allein am subjektiven Leid der Betroffenen entscheidet, inwieweit eine Ehe aufgelöst werden muß oder nicht. Gerade dieser Umstand macht das nachstehende Beispiel einer unglückseligen Partnerbeziehung prinzipiell so brisant für jeden Versuch, eine juridische Eindeutigkeit für Konflikte zu erzwingen, die grundsätzlich niemals eindeutig sein können, wenn man vom Menschen mehr zur Kenntnis nimmt als nur die Seiten seines Bewußtseins.

## 2. Das tragische Modell einer zwangsneurotisch-depressiven Ehe

Um für die Theologie die grundlegende Notwendigkeit einer eingehenden psychoanalytischen Untersuchung in Fragen der

<sup>2</sup> Vgl. u. a.: P. Federn, Ichpsychologie und die Psychosen (Übers. v. W. und E. Federn), Frankfurt 1978; O. Fenichel, Psychoanalytische Neurosenlehre (Übers. v. K. Laermann), 3 Bde., Olten — Freiburg 1975; 2. Bd., 109—168; 272—309; E. Jacobson, Depression. Eine vergleichende Untersuchung normaler, neurotischer und psychotisch-depressiver Zustände (Übers. v. H. Deserno), Frankfurt 1978; G. Benedetti, Psychodynamik der Zwangsneurose, Darmstadt 1978.

Ehe zu belegen und um die Dramatik einer solchen Ehetragödie deutlich vor Augen zu führen, sei das folgende Syndrom einer zwangsneurotisch-depressiven Ehe in seiner Vielschichtigkeit dargestellt.

#### a) Der Irrtum des gemeinsamen Vorteils

Das Drama einer zwn-dp Ehe beginnt oft mit einer geradezu euphorischen Verführungs kraft<sup>3</sup>, z. B. so: Ein zwn 20jähriger ist durch seinen Fleiß ein Musterschüler, aber privat viel zu steif und gehemmt, um von sich aus ein Mädchen anzusprechen; im Kontaktbereich leidet er unter schweren Minderwertigkeitsgefühlen, die er im Leistungsbereich zu kompensieren sucht, indem er vage hofft, für seine Tüchtigkeit eines Tages auch seitens des anderen Geschlechts Wertschätzung und Anerkennung zu erhalten. Auf ihn trifft ein dp Mädchen, das eine große Sehnsucht nach Liebe und Geborgenheit besitzt, aber aus Angst und Schuldgefühlen seine Wünsche nicht zu äußern wagt. Stattdessen glaubt es, durch Opferbereitschaft, Hingabe und Fügsamkeit doch die Gunst eines Mannes erringen zu können, der es nicht enttäuscht und im Stich lässt. Beider Erwartungen scheinen sich daher auf vorzügliche Weise zu entsprechen: der zwn Mann findet auf dem einzigen ihm möglichen Weg einen Zugang zum anderen Geschlecht — auf dem Weg des Tuns und der Leistung; und umgekehrt kann die dp Frau ein Stück weit glauben, daß auch sie dem Mann etwas zu geben hat: ihre Wärme und ihre Verständnisbereitschaft werden ihm guttun und ihn freier, fröhlicher und menschlicher machen. Diese wechselseitigen Hoffnungen lassen es anfangs als überaus vernünftig und richtig erscheinen, recht bald in eine Ehe einzutragen.

Der vermeintliche gemeinsame Vorteil erweist sich jedoch schon nach kurzer Zeit fast immer als eine herbe Enttäuschung; allerdings wird es für gewöhnlich noch Jahre brauchen, bis die sich anbahnende Tragödie den beiden Eheleuten in ihrem ganzen Ausmaß deutlich wird.

<sup>3</sup> Vgl. J. G. Lemaire, Leben als Paar. Strukturen, Krisen, therapeutische Hilfen, übers. v. W. Wydler, Olten—Freiburg 1980, 143.

#### b) Die unterschiedliche Einstellung zur Sexualität

Nicht selten beginnt das Fiasko der dp-zwn Beziehung schon mit der ersten Brautnacht, sei diese nun vor oder in der Ehe. Für den zwn Mann bedeutet die Sexualität etwas grundsätzlich Verschiedenes wie für die dp Frau. Diese versteht darunter vor allem persönlichen Austausch im Gespräch sowie das Erleben einer vollkommenen Geborgenheit; beim anderen schön zu kuscheln und von allen Seiten umschlossen zu werden ist für sie das allerwichtigste; hinzu kommt der Wunsch, sich dem anderen hinzugeben und dessen Wünsche möglichst restlos zu befriedigen. Von daher haben es viele dp Frauen schwer, zu einem eigenen Orgasmus zu gelangen; sie können ihn sich höchstens gestatten, wenn der Partner bereits befriedigt worden ist; aber auch dann bestehen gerade bei einem zwn Gatten die größten Schwierigkeiten. Der zwn Mann sieht nämlich in der Sexualität vor allem eine Leistung, die es zu absolvieren gilt. Was ihn an der dp Gattin fasziniert, ist eigentlich die breit angelegte Unterwerfungsgebärde der Depressiven, die dem zwn Wunsch nach Herrschaft und Überlegenheit schmeichelt. Aber gerade die Willfährigkeit der dp Frau kann den zwn Mann schon im sexuellen Erleben zur Verzweiflung bringen. Wenn die dp Frau nicht zum Orgasmus kommt, muß sich der Zwangsneurotiker eingestehen, daß er irgendwie als Mann versagt hat; er wird geneigt sein, die Lösung des Problems in der Vermehrung seiner körperlichen Anstrengungen und aller möglichen verbeserten Techniken zu suchen; dieser sein Eifer und sein Ärger irritieren indes die dp Gemahlin, sie erlebt, daß ihr Gatte eigentlich auf sie böse ist, und dieser Eindruck macht sie vor Schrecken wie gelähmt. Der zwn Mann wirft ihr, enttäuscht und müde, beizeiten vor, sich passiv wie ein Sandsack zu verhalten und überhaupt nicht „mitzuarbeiten“; kaum ausgesprochen aber, geht nach diesem Vorwurf überhaupt nichts mehr. Der zwn Mann denkt wohl, daß seine Frau sich künftig halt mehr anstrengen müsse und daß nicht er die Schuld an dem

Versagen trage; die dp Frau aber muß sich beschämt und tief erniedrigt fühlen. Die weitere Entwicklung der Tragödie ist bereits vorgezeichnet: für gewöhnlich wird die dp Frau sehr bald aus Resignation und um es hinter sich zu bringen ihrem Gatten alle nur wünschbaren Erregungszustände vorspielen, aber in Wahrheit sich als unverstanden und vereinsamt empfinden. Der zwn Gatte hingegen wird sich nur allzugegen mit den Täuschungsmanövern seiner Gemahlin zufrieden geben, denn ihm liegt an dem reibungslosen Funktionieren seiner Ehe. Er wird aber auf Dauer doch nicht völlig übersehen können, daß seine Gattin unglücklich ist und leidet, wenn er nach vollbrachter Ehepflicht zu einem technischen Journal oder zu einem Warenhauskatalog greift, um die neuesten Preise für Stereogeräte zu studieren; er wird die passive Forderung spüren, die in dem verstörten und hilflosen Gesichtsausdruck seiner Frau zu lesen ist; aber gerade dann wird er ihr vorwerfen, in ihren Ansprüchen maßlos und nie zufrieden zu sein.

In diesem kleinen Ausschnitt des ehelichen Zusammenlebens ist bereits das Schema klar zu erkennen, nach dem die ganze zwn-dp Ehe zusammengefügt ist und an dem sie zwangsläufig zerbrechen muß: der zwn Mann befindet sich in seiner Sicht der Dinge stets im Recht, die dp Frau im Unrecht; der zwn Partner erscheint als der aktive und tüchtige, der dp Teil als der passive und untüchtige; der zwn Mann wiegt sich in dem Glauben, seine Pflicht mustergültig erfüllt zu haben, während die dp Frau als Versagerin und als in ihren Ansprüchen maßlos dasteht.

c) Die Unfähigkeit zu eigenen Wünschen: Rationalisierung und Gedankenlesen

Was die Auseinandersetzung zwischen beiden Ehegatten näherhin erheblich kompliziert und dramatisiert, ist die gemeinsame, aber auf fatale Weise einander ergänzende Unfähigkeit, eigene Wünsche zu äußern. Die dp Frau ist aufgrund ihrer oralen Geheimtheiten außerstande, eigene Wünsche zu erleben oder, wenn sie solche erlebt, anderen gegenüber zu vertreten. Sie wird

deshalb darauf hoffen, daß der andere von selber merkt, was in ihr vor sich geht, wessen sie bedarf und was sie wünschen könnte. Zu dieser Hoffnung kann sich die dp Frau auch in der Tat ein gewisses Recht zusprechen; denn jeder Depressive ist stets bereit, anderen die Wünsche von den Augen abzulesen und sie zu erfüllen. Die dp Frau lebt in der ständigen Erwartung, daß ihr Mann sie für so viel Aufmerksamkeit durch ein gleiches Verhalten belohnen werde; wenn das aber nicht geschieht, ist sie enttäuscht, fühlt sich unwert und zieht sich in dem Gefühl, grenzenlos ausgenutzt zu werden, immer weiter in den Schmollwinkel zurück.

Dem Zwangsneurotiker ist es hingegen unvorstellbar, daß es irgendwelche Wünsche geben dürfte, die man aufgrund rein persönlichen Entgegenkommens und Austauschens sollte erfüllen können oder gar müssen. Er selbst hat ja von sich aus überhaupt keine Wünsche; vielmehr verwandelt er seine Wünsche durch geschickte Rationalisierungen in Rechtsansprüche, Gesetze, Befehle und objektiv erscheinende Erfordernisse, die unabdingbar erfüllt werden müssen. Die zahlreichen Bedürfnisse, die ihm seine Gattin vorwegerfüllt, nimmt er gar nicht wahr; er wäre höchst überrascht zu hören, daß man solche „Kleinigkeiten“, wie Blumenschmuck, Gardinenwaschen, Handarbeiten u. ä. überhaupt für wichtig nehmen kann. Und würde seine Gattin ihm ihre häuslichen Leistungen vorhalten, so würde er erstaunt zur Antwort geben, daß sie das alles tun könne oder auch nicht; er wolle lediglich seine Ruhe haben und nicht dieses allabendliche unnötige Pallaver erleben müssen — Äußerungen, die natürlich die dp Gattin wiederum auf das äußerste kränken und beleidigen müssen, ohne daß der Zwangsneurotiker die Chance hätte zu verstehen, was er da anrichtet. Er selbst erlebt sich im Gegen teil als vernünftig, pflichtbewußt, sparsam und nahezu bedürfnislos.

Der Zwangsneurotiker ist mit aller Anstrengung bemüht, nur ja den Eindruck zu vermeiden, als ob es irgendwelche willkürlichen Wunschregungen frei nach Laune und Geschmack geben dürfte; er, der sich

selber eisern diszipliniert, wird sich nur gerade das gestatten, was aus einsichtigen Gründen erforderlich ist: weil es gesund ist, religiös, moralisch, wirtschaftlich oder politisch so sein muß, weil es bestimmte maßgebliche Autoritäten so gesagt haben etc. — deshalb muß er das Haushaltsgeld in einer bestimmten Weise einteilen, die Kinder gerade so und nicht anders maßregeln, die Speisenfolge der Woche, die Wahl des Urlaubsortes, die Art der Winterkleidung bestimmen. Im Grunde kann er seine Wünsche nur als Befehle der Vernunft aussprechen. Damit übt er einen ständigen Druck auf seine Umgebung aus, sich seinem Willen zu beugen. Sich ihm zu widersetzen, ist (oder besser, wäre) nur möglich kraft der besseren Argumente; aber die Diskussion mit dem Zwangsneurotiker besitzt nur den Anschein einer rationalen Auseinandersetzung; in Wahrheit ist sie ein Kampf auf Leben und Tod, wer recht hat oder nicht, wer seinen Willen wem aufzwingt — die „Argumente“ sind nur Waffen der Selbstdurchsetzung. Wer sich auf den Abnutzungskrieg solcher Scheinbeweise einläßt, kämpft bereits in aussichtsloser Position. Man könnte sich gegen diesen Überlegenheitsanspruch des Zwangsneurotikers nur behaupten, wenn man den ganzen Apparat seiner Rationalisierungen und Vernünftleien in der ganzen Machart und Anlage in Frage stellen würde; aber das liefe darauf hinaus, das ganze Wesen des Zwangsneurotikers zu bekämpfen und ihm klarzumachen, daß seine Gedanken in Wahrheit nur den Ersatz für verdrängte Gefühle und Affekte darstellen — ein aussichtsloses Unterfangen. Eine dp Frau ist dazu am allerwenigsten geeignet (eher ein kühl ironisierender intelligenter schizoider Typ). Die dp Frau mit ihrer Anpassungsbereitschaft wird im Gegenteil sich selber Vorwürfe machen, daß sie zu dumm sei, alles das verstehen zu können, was der zwn Mann ihr zumutet; sie wird es ihrer mangelnden Ausbildung, ihrer persönlichen Trägheit oder angeblichen Ideenarmut zuschreiben, daß sie nicht längst schon von selbst auf die hehren Weisheiten der zwn Darlegungen verfallen ist; und da sie ohnedies stets in der latenten

Furcht lebt, allmählich zu verblöden oder wahnsinnig zu werden, gießt der ständige Kontakt mit einem Zwangsneurotiker auf die Dauer immer mehr Wasser auf die Mühle der dp Selbstbezichtigungen und Unterlegenheitsgefühle.

#### d) Befehle, die Vorwürfe sind

Vor allem löst die Sprechweise des zwn Mannes ohne bewußte Absicht bei der dp Frau schwere Schuldgefühle aus. Da der Zwangsneurotiker niemals sagen wird: „Ich möchte mal gern, daß Du heute morgen zum Frühstück ein Ei kochst“, oder: „Du wärst lieb, wenn Du den Brief noch zur Post bringen könntest“, sondern nur in Wendungen sich ergeht wie „Man muß aber“ oder: „Es hätte eigentlich“, werden seine als abstrakte Befehle verstellten Wünsche von der dp Frau notwendig als getarnte Vorwürfe empfunden. Wenn der Zwangsneurotiker sagt: „Ein deutsches Frühstück ist bekanntermaßen langweilig. Warum sind die Deutschen nur so einfallslos, immer nur mit Brötchen und Graubrot sich abzuspeisen“, so wird seine dp Gattin solche Ausführungen mit einem gewissen Recht dahin verstehen, daß eigentlich gemeint ist, sie sei zu „deutsch“ und „einfallslos“; und so wird sie schuldbewußt einen Vorwurf an einer Stelle heraushören, wo es unter „normalen“ Umständen nur darum ginge, einer Laune oder dem Wunsch nach einer anderen Brotsorte aus Gefälligkeit zu entsprechen. „Der Brief muß heute noch zur Post“, bedeutet für den Depressiven: „Warum hast Du den Brief nicht schon längst weggebracht?“ — usw.

All dies trifft beim Depressiven auf eine Persönlichkeit, die ohnehin ihr Leben lang schier verzweifelt darum bemüht ist, auf jeden Fall zu verhindern, daß man dem anderen lästig wird oder ihn gar ärgerlich machen könnte. Der Unwill des Partners wird von der dp Frau wie ein Todesurteil erlebt; es bedeutet für sie wie in Kindertagen, daß die wichtigste Kontaktersonne sie im Stich lassen wird; schon der Schatten von Unmut kann furchtbare Verlassenheitsgefühle und Einsamkeitsängste auslösen. Eine dp Person verlangt ja von sich selbst, daß sie ein wahrer Gedanken-

leser fremder Wünsche ist; nun muß sie aber wieder bei ihrem zwn Partner feststellen, daß sie offenbar wirklich geistig zu beschränkt ist, um von sich aus zu wissen, was für den anderen richtig ist. Also wird sie verzweifelt den Gatten oder Liebespartner anflehen, ihr doch zu sagen, was man tun muß, und wie man denken soll; und schon eskaliert die Auseinandersetzung auf ein noch viel schlimmeres Niveau.

#### e) Selbständigkeit contra Hingabe

Der Zwangsneurotiker, der bestrebt ist, von sich her tüchtig, zuverlässig und korrekt seine Aufgaben zu erledigen, merkt nicht, daß er selbst in seinem Verhalten gewissen Standards und Vorurteilen nachkommt, die nicht seinem eigenen Denken, sondern den starren Schablonen seines Überichs entspringen; subjektiv empfindet er sich wirklich, wenn er Erfolg hat, als eine freie und ichstarke Persönlichkeit, die auf jeden Fall gelernt hat, niemals gegenüber einer gestellten Aufgabe zu versagen. In schroffem Gegensatz zu seinem eigenen Pflichtgefühl muß er jetzt erleben, wie der dp Ehepartner sich an ihn hängt und ihn mit Fragen bombardiert, die er im Grunde als kindisch, albern und als Zeichen blanker Unselbständigkeit empfindet. Eine Zeitlang mag ihm die offensichtliche Anlehnungs- und Hilfsbedürftigkeit seiner Gemahlin vielleicht sogar insgeheim schmeicheln; aber über kurz oder lang wird ihm „das Getue“ zu albern und lästig: „Man muß selbständig und erwachsen im Leben sein.“ — Und der Tag ist nicht fern, wo er der dp Frau vorwerfen wird, ein unersättlicher Quälgeist zu sein. Dieser Vorwurf trifft nun in das schlimmste Angstgebiet, das eine dp Frau entwickeln kann: in die Angst, zu viel zu fordern oder sich herauszunehmen; gerade das will sie auf keinen Fall, aber gerade das bekommt sie nun tagaus, tagein mit den Morgennachrichten zu hören.

Von sich her kann die dp Frau nicht merken, daß ihr Bemühen, es dem anderen recht zu machen und ganz in ihm aufzugehen, in der Tat ein Ausmaß von Unselbständigkeit fördern kann, das dem anderen als äußerst lästig, quälend und überfordernd erscheinen muß. Um selbständig zu

sein, müßte sie sich in Wahrheit viel mehr an eigenen Freiheiten, Rechten und Wünschen herausnehmen, als sie sich von Hause aus zu gestatten vermag und der Engherzigkeit, Sparsamkeit und Ordnungsliebe des Zwangsneurotikers genehm wäre; die Querschläge des zwn Gatten aber, die verbal Unabhängigkeit und Eigenständigkeit förmlich zur Pflicht machen, bewirken faktisch das genaue Gegenteil: sie zerstören den letzten Rest an Selbstachtung und Selbstvertrauen, das die dp Frau in ihre Ehe mitgebracht haben mag. Und wieder geschieht diese grausame Erosion des Partners, ohne daß der Mann sehen könnte, was er anrichtet, und ohne daß die Frau auch nur den Hauch einer Möglichkeit hätte, sich zu schützen. Die dp Frau wird vielmehr in einem rapiden Schwund ihrer seelischen und bald auch körperlichen Kräfte sich immer weniger zutrauen; sie wird sich immer falscher und unberechtigter vorkommen und im ganzen in einer Art ständiger Fasten- und Abstinenzzeit sich immer mehr einschränken.

Für die dp Frau beginnt jetzt die Zeit des Lebens an der Klagemauer und für den zwn Mann die Zeit des Königs Nebukadnezar. Subjektiv völlig zu Recht, fleht die dp Frau darum, daß doch ihr Ehemahl sie nur einmal, und wenn auch nur für Minuten, gütig anhören oder einfach in den Arm nehmen und ihr doch nur einmal ein gutes Worten sagen möge. Der Zwangsneurotiker aber faßt solche Klagen erneut als einen Angriff gegen seine fehlerlose Pflichterfüllung auf, und da er nur unter größten Qualen sich oder gar anderen eigenen Fehler eingestehen kann — er muß stets alles perfekt erledigen und erledigt haben! —, wird er dieses neuerliche und noch schlimmere Gewimmer seiner Frau verstärkt als Zeichen ihrer Abhängigkeit deuten: „Du hast kein Recht, mir dauernd Schuldgefühle zu machen“; „Ich lasse mich von Dir nicht länger erpressen!“, oder gar „Von mir aus kannst Du verrecken — ich springe nicht hinter Dir her.“ Der Zwangsneurotiker kommt sich jetzt vor wie ein Tiefseetaucher im Kampf mit einem Kraken — er schneidet und hackt jetzt brutal um sich, damit die Aussaugeversuche sei-

ner Gattin endlich aufhören. Er sieht aber nicht, daß das einzige Mittel, um Ruhe zu bekommen, gerade in der Richtung liegt, die er um alles in der Welt vermeidet: er müßte, wenn er wirklich die Eigenständigkeit seiner Gemahlin fördern wollte, deren Klagen beim Wort nehmen und einfach tun, was sie sagt.

Wirklich könnten ein paar Worte der Ermutigung und der Anerkennung, ja womöglich sogar des Lobes bei dem dp Partner Wunder wirken. Denn *das Wunder im Leben eines dp Menschen wäre es wirklich, einmal ernstgenommen oder gar für wichtig, brauchbar, hilfreich, ja unersetzlich erachtet zu werden*. Ein solches Lob oder eine aufmerksame Anerkennung wäre für ihn so wichtig wie Regenwasser in der Wüste; aber nun ist gerade sein zwn Partner dazu außerstande. Für ihn ist das „*Gute*“ selbstverständlich, und das „*Sehr Gute*“ höchstens eines Kopfnickens würdig; in seiner Welt der Perfektion ist allein bemerkenswert der 100. Punkt, wo etwas *nicht* in Ordnung ist. Wäre die dp Frau imstande, die Wesensart des Zwangsneurotikers zu verstehen, so würde sie, daß es an der Seite einer solchen Persönlichkeit das größte nur denkbare Lob bedeutet, auf lange Zeit, womöglich auf Jahre hin, nicht getadelt zu werden; aber sie tut sich schon schwer, zu glauben, daß ein ehrlich gemeintes Lob auch tatsächlich ihr gilt und daß es sich bei einer Anerkennung nicht, wie sie geneigt ist zu fürchten, um eine versteckte Falle oder einen besonders raffiniert getarnten Tadel handelt; noch viel unmöglich ist es demgemäß für sie zu glauben, daß schon der Nicht-Tadel ein Lob sein könnte; sie erlebt es als Mißachtung und Demütigung.

#### f) Der Mangel an Lob und die totale Wertlosigkeit

Nicht nur das Perfektionsstreben erschwert es dem Zwangsneurotiker, etwas wahrzunehmen, das der Anerkennung wert wäre; vor allem hindert ihn sein ständiges Leistungs- und Konkurrenzdenken daran, neben sich etwas gelten zu lassen. Unbewußt hat er ein ausgesprochenes Bedürfnis, seine Mitmenschen zu demütigen, um selbst vor

sich als der Einzige und Größte dazustehen. Wenn er also ein Lob erteilt, dann höchstens in einem für ihn nebensächlichen, seinen Leistungswillen nicht bedrohenden Aufgabengebiet; und in gewissem Sinne läuft daher wirklich selbst sein Lob noch auf eine versteckte Mißachtung dafür hin aus, daß man sich mit solchen lobenswerten Unwichtigkeiten überhaupt derart beschäftigt hat. Die dp Frau ahnt also gegenüber dem zwn Mann vollkommen richtig, daß nicht einmal das selten ausgesprochene Lob als solches zu werten ist; die Gleichgültigkeit und das Desinteresse jedoch, das sie an der Seite ihres Gemahls spürt, verwandelt sich für sie, je länger je mehr, in eine Quelle schwerer Selbstwertzweifel und Gefühle der Selbstmißachtung, ja der kompletten Sinnlosigkeit all ihrer Anstrengungen und Bemühungen. Beginnt sie aber zu klagen, daß sie nichts wert sei und nichts könne, wird ihr Partner vollends aus der Haut fahren und die dringende Neigung verspüren, seiner Gemahlin das Selbstwertgefühl förmlich mit dem Rohrstock einzubläuen; er wird seine latenten sadistischen Neigungen nur noch schwer unter Kontrolle halten; seine anfänglich mitleidvolle Helferhaltung schlägt jetzt in die blanke Wut und Empörung um. Er empfindet es als unverschämt, daß man einem Mann wie ihm, der sich von früh bis spät erfolgreich für wichtige Ziele einsetzt und abplagt, am Abend auch noch regelmäßig mit Geweine und Klagen — und zwar, wie ihm scheint: um Lappalien — zusetzt und auf die Nerven geht; er sei fortan nicht länger willens, sich derart malträtieren zu lassen.

Es beginnt nunmehr die Zeit, in der die dp Frau verzweifelt hinter dem zwn Gatten wie ein geprügelter Hund hinter seinem Herrn herzulaufen beginnt; sie selber kann ihre Anliegen verbal nicht verständlich machen, und er verbittet sich aus „erzieherischen“ Gründen jedes weitere Wort, bevor nicht „*das Theater*“ aufhört. „*Das Theater*“ hört aber nicht auf; denn es könnte überhaupt erst ein Ende finden, wenn von irgendwoher so etwas wie ein neues Selbstwertgefühl in der dp Frau geweckt werden könnte. Aber: woher sollte das

kommen? Der Ehekrieg entzündet sich vielmehr inzwischen an den für einen Außenstehenden in der Tat lächerlichsten Kleinigkeiten.

#### g) Der Unterschied des Zeiterlebens

Das Zeitgefühl der dp Frau ist vollkommen anders als das eines Zwangsnervotikers, und schon daraus entwickeln sich die folgenschwersten Divergenzen: Ein Besuch ist zu tätigen. Die Frau hat vermutlich als erste die Einladung angenommen aus Unfähigkeit, nein zu sagen, vielleicht aber auch in der Hoffnung, bei anderen Menschen Verständnis finden zu können; der Gemahl indes findet die ganze Einladung unnütz und lästig; aber entsprechend seiner Exaktheit und Genauigkeit rechnet er fortan doch mit dem Termin. Ein dp Mensch hingegen lebt in einer „unendlichen Zeit“ — plant nie, überläßt sich den Forderungen des Augenblicks und ist eigentlich außerstande, überhaupt zu glauben, daß seine stets bedrohte Welt noch morgen bestehen wird; er hat keinerlei Zeitgefühl, das mit der Uhrzeit und dem Kalender übereinstimmen würde. So kommt es denn, daß besagter Termin plötzlich ins Haus steht und die dp Frau völlig unvorbereitet trifft. Nun sind die Depressiven aufgrund ihrer hohen Anpassungsfähigkeit Meister der Improvisation, und die Frau würde immer noch rechtzeitig kommen; aber zunächst fährt ihr der Vorwurf des zwn Gatten durch Mark und Gebein, wie man nur seine eigene Einladung in solcher Unordnung und Dummheit außer acht lassen konnte. Dabei kommt es freilich nicht selten zu dem kuriosen Schauspiel, daß es schließlich der Zwangsnervotiker ist, der trotz seiner exakten Planung infolge seines ängstlichen Sicherungs- und Perfektionsstrebens wirklich nicht rechtzeitig fertig wird: die Krawatte sitzt selbst beim 10. Mal noch nicht richtig, das Fenster auf dem Klosch ist noch nicht abgeschlossen, das Anschlußkabel für den Fernsehapparat ist noch nicht aus dem Stecker gezogen worden usw. Inzwischen wartet die dp Gattin ungeduldig auf das Erscheinen ihres Gemahls und erlebt zu Recht nicht ohne inneren Groll und Vorwurf, daß ihrem Gatten nicht die Menschen,

sondern scheinbar nur die Ordnung an sich von Wichtigkeit ist.

#### h) Wie anders Krankheit und Tod wirken können

Mit dem Zeitgefühl hängt indirekt auch die sehr unterschiedliche Einstellung zu Krankheit und Tod zusammen: Der Zwangsnervotiker fühlt sich vom Tod bedroht — sein eigener Sadismus und die Bedrohtheit seines Perfektionsstrebens erinnern ihn ständig daran —, und so kämpft er dagegen und sucht unter allen Umständen seine Leistungsfähigkeit zu erhalten. Er sehnt sich danach, etwas hervorzu bringen, das die Größe und Bedeutung der Ewigkeit besitzt, und der Gedanke an den Tod überfällt ihn mit dem Gefühl völliger Nichtigkeit und Wertzerstörung. Eine Krankheit ist daher für ihn wie ein Skandal, mindestens wie ein Kampfgegner, ein Raubtier, das er niederzwingen muß. Hat er Husten oder Schnupfen, so erschüttert die Befreiung seiner Atemwege den Hausfrieden; fühlt er sich unpaßlich, ist er gereizt und ungenießbar — ein äußerst undankbarer Patient. Ein dp Mensch hingegen rechnet nicht nur mit dem Tod, er wartet ständig auf ihn und empfindet ihn fast wie die wohlverdiente Strafe für sein wertloses und abgetan Leben. Eine Krankheit erträgt er leise wie ein Tier im Walde, und nicht selten sehnt er sich sogar danach, um wenigstens auf diesem Wege sich ein bißchen Fürsorge und Zuwendung zu erstehen. Im Extrem kann eine zwn-dp Ehe sich unter diesen Umständen dahin polarisieren, daß der dp Teil immer öfter kränkelnd im Bett liegt und der zwn Ehepartner wütend einen Zwang zu ständiger Gesundheit registriert, bis ihn schließlich eine ärztliche Kurverschreibung vorübergehend aus dem Dilemma erlöst. Die ständigen Liebesentehrungen können den dp Ehepartner zu oralen Ersatzbefriedigungen (Süßigkeiten, Alkohol, etc.) treiben, die sein Gewicht, seine Figur, seinen Kreislauf reaktiv belasten und wiederum die Abneigung und Verachtung seines zwn Asketen von Ehemann nur erhöhen können.

Zudem erlebt ein dp Mensch sich und die Welt stets ganzheitlich, mit Haut und Haa-

ren; jeder psychische Schmerz schlägt sich für ihn gleich auch psychosomatisch, vor allem im Magen-Darmtrakt, nieder. Der Zwn hingegen steht seinem Körper wie ein Fahrer seinem Auto gegenüber: er bedient sich des Körpers als eines ihm fremden Ve-hikels; wenn er funktionalen Störungen unterworfen ist, erfordert es regelmäßig ein wahres psychotherapeutisches Kunststück, um ihm zu zeigen, daß sogar *seine* Krankheiten psychische Ursachen haben könnten. Für ihn ist „psychisch“ identisch mit Verstand und Wille, und psychische Beschwerden sind demgemäß für ihn eine unanständige Schwäche. Eben dies ist denn auch das Urteil, das er über die „Wehwehchen“ seines dp Ehepartners verhängt. Tatsächlich neigt die permanente Katastrophenangst der dp Frau zu maßlosen Selbstdiagnosen: unklare Schmerzen im Magen, im Unterleib, in der Brust — und sicher ist es Krebs. Für den zwn Partner liefern solche Mißdeutungen den endgültigen Beweis, daß der dp Ehepartner nur simuliert, ihn erpressen will und jeden guten Willen vermissen läßt. Kurz: es ist wieder vorauszusehen, daß in der dp-zwn Ehe die Gatten in dem Moment einander am wenigsten verstehen werden, wo sie einander am meisten brauchen würden.

#### i) Die Bilanz wechselseitiger Zerstörung

Nach Jahren eines solchen Ehedramas sieht die Bilanz im Selbstbild der Beteiligten sehr oft etwa wie folgt aus:

Der zwn Mann hält sich für:	Die dp Frau hält sich für:
klug	dumm
rational-vernünftig	„zu emotional“
im Recht	im Unrecht
fleißig	unfähig
aufsteigend	absteigend
ordentlich	unordentlich
beherrscht	unbeherrscht
präzis	chaotisch
charakterfest	schwach
sparsam	maßlos
selbstständig	haltlos
autark	abhängig
diszipliniert	stüchtig

Was hält bei einer derartigen Tragödie ständiger Mißverständnisse auf allen Ebenen eine solche Ehe eigentlich noch zusammen?

Im ganzen hat man ein sadistisch-masochistisches Ergänzungssyndrom vor sich, und dieses Gefühl beginnen beide Partner auch immer mehr auszusprechen: der Zwn, indem er seine dp Gemahlin als Vampir und Schlampe beschimpft, die dp Frau, indem sie ihren Mann einen gefühlskalten Eisschrank und rohen Sadisten nennt.

Es ist gleichwohl nicht die Lust an der Qual, es ist nicht die Perversion, die eine solche Ehe oft bis ins Unerträgliche aneinanderkettet; es ist vor allem der bedingungslose Wille zur Treue, der den zwn Mann und die dp Frau zusammenschmiedet. Freilich, was beide unter Treue verstehen, weicht wieder auf charakteristische Weise voneinander ab, und es zeigt, wie wenig das moralisierende Einpeitschen der bloßen Treueverpflichtung auszurichten vermag.

k) Von einer Treue bis zum Endsieg oder: von der Suche nach dem Alibi

Der Zwangsneurotiker betrachtet, wie gesagt, auch seine Ehe als eine Pflicht und Aufgabe, die es abzuleisten und zu bewältigen gilt; er müßte sich als Versager fühlen, wenn er sich das Fiasko seiner Ehe eingestehen würde. Zudem wüßte er wirklich nicht, wodurch er eigentlich versagt hätte; denn der entscheidende Punkt seines Versagens: die Reduktion aller menschlichen Beziehungen auf Verhältnisse von Recht, Eigentum und erbarmungsloser Konkurrenz, bleibt ihm völlig verborgen. Er hat von sich den Eindruck, alles nur Erdenkliche und Menschenmögliche getan zu haben; die Schuld am Scheitern seiner Ehe geht in seiner Optik daher voll und ganz zu Lasten seines dp Partners. Um nun nicht vor aller Augen als gescheitert dazustehen, wird er bis zum äußersten moralisch — und oft genug auch physisch — auf seine dp Gattin einschlagen, daß sie sich endlich bessern, zusammennehmen, ein Mensch werden, Vernunft annehmen, sich erwachsen aufführen — und was sonst noch alles soll. Die verzweifelte Hoffnung auf die

längst für unmöglich gehaltene Besserung des dp Partners verfestigt sich zu der fixen Idee eines Festhaltens an der zerstörten Ehe um jeden Preis. Treue — das ist der Titel für den Selbstbeweis des zwn Teils auf Kosten seines dp Ehegemahls; sie ist der Titel der narzißtischen Befriedigung eines grausamen Überichts, dessen Inhalte mit Vorliebe von einer entsprechenden Rechts- und Moralauffassung in Kirche und Gesellschaft profitieren.

Aber auch die dp Frau klammert sich aufs äußerste an die Hoffnung auf Fortbestand der Ehe, zunächst um ihrer selbst willen wie eine Ertrinkende, dann aber und vor allem, weil sie sich selber dem Partner gegenüber schuldig fühlt und unbedingt um Vergebung und Wiedergutmachung anhalten möchte; wenigstens will sie unter allen Umständen erreichen, daß man nicht im Streit auseinander geht. Paradoxerweise könnte die dp Frau die für sie besonders zerstörerische Ehe verlassen, wenn sie nicht ständig die Vorwürfe ihres Ehepartners im Nacken spüren würde. Nur um diesen zu entgehen, hält sie an der Ehe fest, indem sie sich auf die Strategie der russischen Kriegsführung verlegt, den Partner durch ständiges Nachgeben und Zurückweichen schließlich doch zur Kapitulation, sprich: zum Eingeständnis auch seines Schuldanteils zu bewegen. Treue — das ist für die dp Frau mithin der Inbegriff ihrer Rehabilitation; es ist die endlose Hoffnung auf Freispruch und Erlösung von einer tödlichen Schuld. Die „Treue“ beider beruht somit letztlich nur noch auf der Illusion, den anderen doch noch ändern zu können. Dabei wird beiden Partnern immer klarer, daß sie einander längst schon nicht mehr gewisse Einzelmerkmale, sondern in Wahrheit das ganze Wesen des anderen sich wechselseitig zum Vorwurf machen. Die Tragödie beider liegt in der Tat darin, daß sie nicht an irgendwelchen vermeidbaren Fehlern, sondern an der Unvereinbarkeit ihres Charakters sich gegenseitig zugrunde richten müssen, und zwar so, daß gerade das an sich Wertvollste an der eigenen Wesensart dem anderen zum Verhängnis wird.

Bringt man das Wesen des Zwangsnuro-

tokers auf eine knappe Formel, so stellt es einen Versuch dar, das Gefühl der Minderwertigkeit durch eigenes *Tun* und den Erwerb von Besitz zu beseitigen; gerade der Besitz- und Machtanspruch aber ist es, der die dp Frau abstößt und verstört: die Tüchtigkeit des Zwangsnurotikers beweist ihr ihre Unfähigkeit; seine Sparsamkeit zeigt ihr, daß sie kein Recht hat, etwas für sich in Anspruch zu nehmen; der Wille zum objektiv Notwendigen bei ihm zeigt ihr ihre Dummheit, usf. Umgekehrt beantwortet die dp Frau das tiefreichende Gefühl, ein Nichts zu sein, mit dem Verlangen, sich an den Partner zu klammern und so zu sein wie er; sein Habideal erscheint ihr hohl und äußerlich, da ihre eigene Infragestellung ungleich früher einsetzt: nicht erst das Tun, bereits der Umstand dazusein ist für sie problematisch; und so versucht sie sich mit dem anderen, mit seinen Wünschen und Bedürfnissen soweit zu identifizieren, daß sie durch das, was der andere ist, auch selber jemand wird — als sei sie selber eine Null, die erst durch die Position und den Zahlenwert des Partners Bedeutung und Geltung erlangen könnte. Auf diese Weise aber wird die dp Frau für den zwn Mann in der gezeigten Weise geradezu zu einer regelrechten Bedrohung, und ihre Gefühlstiefe, ihre Wärme, Hingabefähigkeit und Opferbereitschaft, ihre Güte und Verständnisfähigkeit verwandeln sich in eine Gefahr für den zwn Ehepartner, der so nicht sein kann und sein will und der für die Ängste des dp Partners nur seine in der Tat zu oberflächlichen Lösungsvorschläge parat hat, man müsse eben dieses oder jenes tun, planen und machen.

Ein Weg, um diesen Tanz der Skorpione zu beenden, eröffnet sich wohl erst, wenn einer der beiden Kombattanten auf flagante äußere Weise am anderen schuldig wird. Es kann sein, daß der dp Ehepartner aus Erschöpfung dem Alkohol verfällt oder verzweifelte Bekanntschaften auf der Straße eingeht — das kann nun endlich für den zwn Mann den Ausschlag geben, den Stab über seine verlorene Ehegemahlin zu brechen; oder die dp Frau bekommt unzweideutige Beweise dafür in die Hand,

daß der zwn Partner sexuell ein Doppel-leben führt; dann kann auch sie, vor ihrem Überich entschuldigt, die Ehe aufkündigen, obwohl sogar noch gerade jetzt der zwn Partner darauf bestehen wird, daß auch seine sexuellen Entgleisungen nur die Folge, also eigentlich die Schuld der Frustrationen des dp Partners darstellen. — Natür-lich bedeutet die Erlaubnis zur Scheidung durch die Schuld des anderen noch lange kein wirkliches Ende der Tragödie. Keiner der beiden Partner hat im Umgang mit dem anderen wirklich zu leben gelernt, und keiner von ihnen weiß so recht, wie es allein weitergehen kann und soll. Eben darin liegt jetzt die Chance einer Psycho-therapie.

#### 1) Der begrenzte Spielraum der Psychotherapie in der Ehe

Bisher haben wir die Möglichkeit eines psychotherapeutischen Eingriffs in das Dilemma einer zwn-dp Ehe nicht erörtert und auch wohl nicht zu erörtern brauchen, weil die subjektive Schuldlosigkeit und der stets nur funktionale Leidensdruck des Zwangsnurotikers es ganz unwahrscheinlich machen, daß man zur Rettung einer solchen Ehe einmal beide Eheleute über ihre Probleme ins Gespräch miteinander bekäme. Tatsächlich wird es für gewöhnlich der dp Ehe teil sein, der sich irgendwann zu einer Psychotherapie bereitfindet; und das einzige, was man dann tun kann, besteht zunächst darin, dem dp Leidenden durch ein Maximum an Zuwendung, Wohlwollen und Güte, wie einem Verdurstenden, wieder die Zuversicht zu vermitteln, daß doch auch er zu etwas nützlich und brauchbar sei, daß man ihn sehr gern mögen könne und daß er durchaus ein Recht besitze, positiv von sich zu denken. Jeden Behandlungsfortschritt muß man dabei indessen gegen den Widerstand des Ehepartners erkämpfen, und so wird mit der wachsenden Ich stärke die Bereitschaft des dp Partners zunehmen, endgültig doch nicht allein sich selber ständig für schuldig zu halten, sondern unter zunächst zögernden, dann immer heftigeren Vorwürfen mindestens die Hälfte der Ehe-Tragödie seinem Partner anzulasten. Von diesem Zeitpunkt an sind

freilich die letzten Motive des Zusammen-lebens erloschen. Es ist klar, daß die dp Frau bei jedem anderen Menschen eher auf Mitgefühl und Verständnis zählen kann als bei einem Mann von der Art ihres zwn Gatten, und es wird jetzt vor allem darauf ankommen, selber wieder zu lernen, was durch den zwn Partner gerade am meisten zerstört wurde: daß sie sehr wohl durch eigenes Tun und Planen in ihrem Leben etwas sein und werden kann. Schaut man für beide Ehegatten in die Zukunfts, so kann man ihnen nur gönnen und Mut machen, ihr Glück noch einmal in einer günstigeren Konstellation zu suchen. Beide sind am Ende ihrer Ehe seelisch und körperlich völlig erschöpft; beiden droht die Versuchung zur Verwahrlosung: dem zwn Mann, indem er seine Beziehung zu Frauen nunmehr mit Geld und Macht zu „regeln“ sucht und sich künftig mit den primitivsten Ansprüchen zufrieden gibt; der dp Frau, indem sie aus Kummer und Hilflosigkeit in die Nähe des sozialen Ruins gelangen kann. Es ist zumeist äußerst wichtig, daß der zwn Mann das Vertrauen aufbringt, doch mit seinen beträchtlichen Fähigkeiten auch wieder auf Dauer einer anderen Frau etwas bedeuten zu können, und realisiert sich sein Wunschtraum, dann sollte die neue Partnerin am ehesten von zwn-hysterischer Art sein; sie sollte wö möglich attraktiv genug sein, um sie als „seine“ Frau vorzeigen zu können, aber vor allem müßte sie äußerlich arm genug sein, um seine „Habmacht“ mit Dankbarkeit als Wohltat zu erleben. Der dp Frau hingegen wäre zu wünschen, daß sie einen Partner findet, der mit der notwendigen Sensibilität auch ein Stück Distanz und geistige Differenzierungsfähigkeit verbindet, ein schizoid-dp Mischcharakter am ehesten. In jedem Fall gilt es für beide zu vermeiden, daß der unglückliche Mechanismus der ersten Partnerwahl sich unreflektiert noch einmal wiederholt. Eine längere psycho-therapeutische Begleitung ist dazu in der Regel unerlässlich.

*Die Fortsetzung — mit den Folgerungen für die katholische Sicht der Ehe und für die Pastoral — folgt im nächsten Heft (2/82).*

## Karl Frielingsdorf

### Seelsorgliche Beratung

#### Impressionen nach zwölf Jahren Berater-Ausbildung

Im folgenden Beitrag berichtet Frielingsdorf von der Entwicklung des Kursprogrammes einer pastoralpsychologischen Ausbildung zum seelsorglichen Berater, über Zielsetzung, Methode, Ablauf und Erfolg dieses Ausbildungsprogrammes. Zum besseren Verständnis, mit welchen Problemen sich auch diese Kurse auseinandersetzen mußten, gibt er in einem ersten Teil einige Impressionen über die Entwicklung der Pastoralpsychologie, schildert die Auseinandersetzungen um die Gruppendynamik und kommt zum Schluß, daß heute im wesentlichen eine Integration zwischen der Theologie und den Humanwissenschaften stattgefunden hat.

red

#### Einführung

Ein Dutzend Jahre pastoralpsychologische Ausbildung zum seelsorglichen Berater: das bedeutet 102 Kurswochen mit insgesamt 2064 Teilnehmern. Das bedeutet die Entwicklung des Kursprogrammes „Seelsorgliche Beratung“ von den zögernden Versuchen Ende der 60er Jahre bis zum selbstverständlichen und engagierten pastoralpsychologischen Tun im Jahre 1981. Das bedeutet innere und äußere Auseinandersetzungen, aber auch Freude und Zufriedenheit über die gemeinsame Arbeit. Wenn 1981 wieder 10 Wochenkurse in seelsorglicher Beratung stattfinden und heute immer noch Wartelisten existieren, weil sich zuviele Interessenten melden, dann vergißt man allzu leicht, daß es um die pastoralpsychologische Fortbildung nicht immer so gut bestellt war.

Es sei daran erinnert, daß bis in die Mitte der 50er Jahre in der wissenschaftlich-theologischen Ausbildung die dogmatisch-systematische und bis Mitte der 60er Jahre die exegetisch-biblische Richtung im Mittelpunkt stand. Seitdem ist das Interesse für eine an der seelsorglichen Praxis orientierte Theologie gewachsen, die das Ge-

spräch mit den Humanwissenschaften sucht und deren Forschungsergebnisse zum Teil schon integriert hat.

#### 1. Drei Entwicklungsphasen der Pastoralpsychologie

In den letzten 15 Jahren kann man drei Entwicklungsphasen in der Einstellung zur Pastoralpsychologie und der pastoralen Aus- und Fortbildungspraxis der katholischen Kirche des deutschen Sprachraums unterscheiden<sup>1</sup>: 1. die puberal-euphorische Phase, 2. die konfrontative Phase und 3. die integrative Phase.

Natürlich sind diese Phasen nicht linear eine genau nach der anderen abgelaufen. Sie überschneiden sich zum Teil und sind auch regional unterschiedlich einzuschätzen. Bei allen Unschärfen kann diese Unterscheidung aber doch die generelle pastoralpsychologische Entwicklungslinie verdeutlichen helfen, wie sie sich besonders in der konkreten Gestaltung der pastoralen Aus- und Fortbildung der Theologen zeigt.

1.1 In der puberal-euphorischen Phase fanden die Humanwissenschaften im kirchlichen Bereich — infolge eines großen Nachholbedarfs — nach dem 2. Vatikanischen Konzil eine bereitwillige Aufnahme. Sensitivity-Trainings, Kommunikationsseminare und Selbsterfahrungsgruppen waren „in“. In den Gruppensitzungen erlebten es viele Teilnehmer als befreiend, daß man ohne die sonst üblichen Ängste und Hemmungen offen über tabuisierte Probleme sprechen konnte. Viele beklagten vor allem die Einengung und die bedrückenden Erfahrungen einer rigiden und einseitig am Buchstaben des Gesetzes orientierten christlichen Erziehung, die allzuoft zu neurotischen Verhaltensweisen (Ängste, Skrupel, übersteigerte Schuldgefühle, zwanghaftes Verhalten, Perfektionismus etc.) geführt hatte.

In dieser puberal-euphorischen Phase suchte man die beklagten Deformationen zuerst psychologisch zu heilen, weil man den anerzogenen Glauben mehr bedrückend als befreiend erlebt hatte.

<sup>1</sup> Dies gilt mit Einschränkung auch für die evangelische Kirche.

Leider wurden die humanwissenschaftlichen Forschungsergebnisse, Methoden und Einsichten zum Teil recht unkritisch und dilettantisch in die kirchliche Aus- und Fortbildungsarbeit übernommen. Besonders in der Jugendarbeit hat man durch unqualifizierte und teils unverantwortliche Anwendung „gruppendynamischer Methoden und Übungen“ einigen Schaden angerichtet. An die psychologischen Methoden und ihre therapeutischen Wirkungen wurden zum Teil übersteigerte „Heilserwartungen“ geknüpft. Im Sinne einer horizontalen Theologie glaubten manche, in der Kleingruppe ausschließlich den Ort religiöser Erfahrungen gefunden zu haben, die die traditionelle, menschen- und kommunikationsfeindliche Gemeindeliturgie nicht mehr bieten konnte.

Die Überwindung der Probleme und Krisen erhoffte man von der Therapie und vernachlässigte häufig die religiösen „Heil-Mittel“: es war meist schwierig, über den persönlichen Glauben, die eigene Gottesbeziehung oder die Einstellung zur Kirche zu sprechen, es sei denn anklagend. Gemeinsames Beten, Meditieren, Frömmigkeit, ja sogar die Eucharistiefeier waren oft umstritten oder bestenfalls geduldet. In den Auswertungen bedauerten dann allerdings wieder viele Teilnehmer, daß zu wenig Theologie und gemeinsames Beten im Kurs vorhanden waren.

Da manche Gruppenleiter ähnlich wie die Teilnehmer durch ihre religiöse Vergangenheit befangen und betroffen waren, identifizierten und solidarisierten sie sich häufig (unbewußt) mit der Gruppe in diesen emanzipatorischen Prozessen. Infolge der mangelnden Distanz waren sie dann oft mehr Leidensgenossen als gute Leiter und Therapeuten. Das führte bei manchen Teilnehmern solcher Kurse zu weiteren unnötigen Verunsicherungen und religiösen Krisen, die zum Teil in die Gemeinden und Ordensgemeinschaften getragen wurden.

Es ist verständlich, daß in dieser puberalen Ablösungsphase der Protest gegen eine einseitig erlebte religiöse Wirklichkeit dominierte und daß es nur schwer möglich war, die positiven Erfahrungen und Einsichten

der Humanwissenschaften theologisch oder spirituell zu vertiefen oder gar in der geistlichen Tradition wiederzuentdecken. Dafür wurden Theologie und Humanwissenschaften zu sehr als Gegensätze gesehen und die Humanwissenschaften zu sehr mit Vorurteilen betrachtet.

Bereits 1972 gründeten Pastoralpsychologen, die in der Aus- und Fortbildung der Kirche tätig waren, die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP)<sup>2</sup>, mit dem erklärten Ziel, die Erkenntnisse der Psychologie für die theologische Reflexion und Praxis fruchtbar zu machen.

## 1.2 Die konfrontative Phase

Trotz dieser Bemühungen kam es Anfang und Mitte der 70er Jahre zunächst in der evangelischen und dann auch in der katholischen Kirche zu einer *konfrontativen Phase*. Verstärkt mehrten sich die alten Vorurteile gegenüber der Psychologie. Es wurden Gutachten über den gefährlichen Einfluß der Humanwissenschaften auf die Theologie und kirchliche Praxis erstellt. In Kirchenzeitungen und Zeitschriften erschienen zum Teil unseriöse Pauschalverurteilungen der Psychologie unter dem diffusen Begriff „Gruppendynamik“. Leider kam die kontroverse Diskussion zunächst nicht über einen Schlagabtausch von Vorwürfen und Vorurteilen hinaus. Die Gegner sahen im Vordringen der Gruppendynamik „eine Invasion glaubens- und kirchenfeindlicher Ideologien und Praktiken“, während die Befürworter betonten, daß die Humanwissenschaften eine ernsthafte und begrüßenswerte Hilfe für die theologische Aus- und Fortbildung der Seelsorger wären<sup>3</sup>. Diese zunächst unversöhnlich scheinende Diskussion hatte aber auch recht positive Auswirkungen:

— Inzwischen hat sich daraus wenigstens teilweise ein fruchtbare, kritisches Gespräch entwickelt. Der einseitigen Fixierung auf die Humanwissenschaften mit den euphorischen „Heilserwartungen“ in der

<sup>2</sup> Die DGfP hat heute etwa 300 ordentliche Mitglieder in 4 Sektionen.

<sup>3</sup> Vgl. K. Frielingsdorf — W. Kühnholz u. a., Zur Situation der Pastoralpsychologie in der BRD, Tübingen 1978.

ersten Phase ist die Rückbesinnung auf eine christliche Anthropologie gefolgt.

— Der mit Recht beanstandete Mißbrauch und Dilettantismus ist durch verbesserte Ausbildung und strengere Kriterien weit- hin überwunden.

— Die dritte, integrative Phase wurde erst durch diese Konfrontation möglich.

### 1.3 Die integrative Phase

Obwohl die Vorbehalte gegenüber den Humanwissenschaften noch nicht abgebaut sind und wohl auch nie ganz verstummen werden, scheint unterdessen eine *integrative Phase* erreicht zu sein. Vielerorts hat ein fruchtbare Gespräch zwischen den Humanwissenschaften und der Theologie begonnen. Hinzu kommt, daß die epochalen und gesellschaftlich-kulturellen Wandlungen in der Wirklichkeitserfahrung das Verständnis der Seelsorgepraxis verändert haben. Die Pastoralpsychologen haben nach einer Phase vorwiegend methodischer Diskussionen damit begonnen, ihr Selbstverständnis von der Theologie und vom Glauben her zu bestimmen und sich durch ihre christliche Anthropologie bewußt vom humanistischen Menschenbild abzugrenzen. In diesem Sinne bemüht sich die Pastoralpsychologie (soweit das von Seiten des Menschen überhaupt möglich ist), in der religiösen Persönlichkeitsbildung beim einzelnen, aber auch in den verschiedenen Gruppen, Gremien und Gemeinden in der Kirche, den Boden für die Glaubenserfahrungen zu bereiten. Diese Aufgabe nimmt die Pastoralpsychologie besonders in ihrem Bemühen wahr, das Wort Gottes in den konkreten Situationen besser zu verstehen und tätig werden zu lassen, die Entstehung und Entwicklung der Gottesbeziehung und des Glaubens von den menschlichen Grundbedürfnissen und Gegebenheiten her zu erklären sowie Fehlentwicklungen erkennen und den Sinn vom Widersinn unterscheiden zu helfen. Weitere Schwerpunkte pastoralpsychologischer Arbeit sind in dem Versuch um das tiefere Verständnis des Menschen als Person und als Mitglied der Kirche Jesu Christi zu sehen.

Die integrative Phase wird vor allem auch

in der pastoralen Aus- und Fortbildung der Theologen in praktisch allen deutschsprachigen Diözesen sichtbar. Neben zahlreichen speziellen pastoralpsychologischen Aus- und Fortbildungsangeboten (z. B. Klinische Seelsorgeausbildung, religiöse Persönlichkeitsentfaltung und Identitätsfindung, Gemeindeleitung, Kooperation, Gemeindeberatung, seelsorgliche Einzelberatung, Supervision u. a. m.) an Theologischen Fakultäten und kirchlichen Instituten (z. B. Augsburg, Frankfurt, Graz, Heidelberg, Innsbruck, Mainz, München, Münster, Osnabrück, Paderborn, Trier, Würzburg u. a. m.) sind pastoralpsychologische und -soziologische Angebote in Theorie und Praxis bereits in der ersten, besonders aber in der zweiten Ausbildungsphase der Theologen heute weithin selbstverständlich geworden.

### 2. Planung und Durchführung der Fortbildungskurse „Seelsorgliche Beratung“

2.1 Ende der 60er Jahre sahen sich viele Seelsorger mit folgender pastoralen Situation konfrontiert: Auf Grund ihrer Rolle und Vertrauensstellung in der Gemeinde hatten und haben Priester und kirchliche Mitarbeiter wie kaum ein anderer Möglichkeiten für Gespräche mit Menschen, die Hilfe für ihre persönlichen Schwierigkeiten und eine tiefere Sinndeutung für ihr Leben suchen. Andererseits waren sie meist nur unzureichend auf diese beratende Aufgabe vorbereitet.

2.2 Aus dieser Notsituation heraus wurde 1969 der erste Wochenkurs „Seelsorgliche Beratung“ geplant und mit Priestern durchgeführt. In den ersten Kursen zeigte sich schon bald, daß die zahlreichen Lernziele und -inhalte auch nicht annähernd in einer Woche bewältigt werden konnten. So entstand ein Kursprogramm, das aus 4 Wochenkursen (Grundkurs und 3 Aufbaukurse) besteht, die im Abstand von 1 bis 1½ Jahren stattfinden. So kann das gesamte Kursprogramm in 4 bis 5 Jahren absolviert werden.

Der Grundkurs ist eine erste Voraussetzung für die Teilnehmer an den Aufbaukursen

II bis IV. Weiter verpflichten sich die Absolventen zum theoretischen Weiterstudium und zur Mitarbeit in einer regionalen Protokollgruppe, die sich alle 3 bis 4 Wochen trifft und mit eigenen Gesprächsprotokollen, Fallbesprechungen und Rollengesprächen arbeitet. Außerdem bemühen sich die Teilnehmer um eine konkrete Verhaltensänderung nach einem gezielten Aktionsplan.

Teilnehmer, die das gesamte Kursprogramm erfolgreich absolviert haben, erhalten ein Zertifikat.

2.3 Das Kurssystem ist offen, d. h. wenn Teilnehmer des Grundkurses — aus welchen Gründen immer — verhindert sind, können sie sich auch nach 2 oder 3 Jahren für den nächstfolgenden Kurs anmelden. Das trifft etwa für 20—30 Prozent der Teilnehmer zu, so daß in den Aufbaukursen sich etwa 60 bis 70 Prozent kennen und die anderen neu hinzukommen. Dieses offene System hat sich gut bewährt, zumal die verschiedenen Veranstalter einen Austausch von Teilnehmern ermöglicht haben. Inzwischen nehmen mehr als 90 Prozent der Absolventen des Grundkurses an den drei weiterführenden Aufbaukursen teil.

2.4 Die einzelnen Wochenkurse wurden meist in 2 Gruppen mit je 10 bis 12 Teilnehmern und je 2 Gruppenleitern durchgeführt.

Auch in der Zusammensetzung der Teilnehmer spiegelt sich eine innerkirchliche Entwicklung wieder. Während die Teilnehmer der ersten Kurse ausschließlich Priester waren, kamen zunehmend kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dazu, die heute oft mehr als die Hälfte der Teilnehmer stellen.

### 3. Ziele, Lerninhalte und Methoden

#### 3.1 Das globale Ziel

der Kursreihe „Seelsorgliche Beratung“ ist in dem Informationsblatt folgendermaßen beschrieben: „Die Beratungskurse wollen durch pastoralpsychologische Informationen, Erfahrungsaustausch, Selbsterfahrung und praktische Übungen die Fähigkeiten der Berater im seelsorglichen Gespräch er-

weitern und verbessern.“ Priester und kirchliche Mitarbeiter sollen zunächst durch das genauere Kennenlernen der eigenen Geschichte, ihrer Persönlichkeitsstruktur und ihrer religiösen Identität die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen in ihrer pastoralen Beratung einschätzen lernen. Darüberhinaus sollten sie wichtige Grundelemente der beratenden Seelsorge durch Information über das christliche Menschenbild, die psychologischen Hintergründe menschlichen Verhaltens, der Kommunikation und verschiedener Beratungsmethoden kennenlernen. In den zahlreichen Erfahrungen und praktischen Übungen mit auswertenden Feedbackgesprächen sollen den Teilnehmern die positiven und störenden Faktoren deutlich werden, die sie meist unbewußt in die Beratungssituation einbringen. Im Laufe der Zeit wurden dann einige „berufsspezifische Fehlverhalten“ sichtbar: z. B. mangelndes Einfühlungsvermögen; schlechtes Zuhören; Angst vor Gefühlen; vorschnelle Diagnosen, Prognosen und Ratschläge; nicht bearbeitete Vorurteile; zu große Distanz oder zu starke Identifikation; Gegenübertragungen; Fehleinschätzung oder Überforderung des Ratsuchenden; Rationalisieren, Projizieren und andere Abwehrmechanismen; Vermeiden der emotionalen Ebene; Bewerten und Dogmatisieren; Rollenunsicherheit; mangelndes Selbstvertrauen; unklare Berufsmotivation und Unsicherheit im Glauben; Identitätskrise etc.

Aus diesen Erfahrungen und den Vorstellungen der Kursleiter und Teilnehmer wurden u. a. folgende *speziellen Lernziele* formuliert:

die eigene Lebensgeschichte und Persönlichkeitsstruktur besser kennenlernen; die persönliche Glaubens- und Berufsidentität klären und stärken; das eigene Beraterverhalten und seine Wirkung, sowie die eigenen Gefühle und Reaktionen besser einschätzen und kontrollieren lernen; das Verhältnis bzw. die Unterschiede zwischen psychologischer und seelsorglicher Beratung kennenlernen; ein Gespräch situationsgerecht beginnen und eine empathische Beziehung aufbauen lernen, in der sich der Ratsuchende angenommen und verstanden fühlt;

die analytische und klientzentrierte Methode in ihren Grundzügen kennen- und flexibel handhaben lernen;  
aktiv zuhören lernen, so daß es dem Ratsuchenden möglich wird, über seine eigentlichen Probleme und Gefühle zu sprechen; lernen, ein Gespräch zu strukturieren (Kurzberatung), zu konfrontieren, Diagnosen und Prognosen zu erstellen und es dem Ratsuchenden zu ermöglichen, selbst eine sinnvolle Lösung zu finden;  
lernen, die nonverbalen Signale und unausgesprochenen Gefühle und Probleme des Ratsuchenden wahrzunehmen;  
lernen, dem Ratsuchenden — auch vom Glauben her — in schwierigen Situationen zu helfen und ihn zu begleiten (Trauer, Sterben, Krisen, Schuld etc.), ohne ihn abhängig zu machen;  
lernen, ein Gesprächsprotokoll oder eine Fallbesprechung anzufertigen und auszuwerten;  
die Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Beraterrolle einschätzen lernen (z. B. bei neurotischen Störungen) etc.

### 3.2 Die wichtigsten Themen und Inhalte in den 4 Kursen sind:

Einführung in die seelsorgliche Gesprächsführung; psychologische und theologische Aspekte der seelsorglichen Beratung; Grundfragen menschlicher Kommunikation;  
das psychoanalytische Persönlichkeitsmodell und die Abwehrmechanismen; Übertragung und Gegenübertragung in der seelsorglichen Beratung;  
die klientzentrierte Beratung (Gesprächspsychotherapie);  
die Neurosenlehre und die seelsorgliche Beratung;  
verschiedene Therapieformen in ihrer Relevanz für die seelsorgliche Beratung; Fragen der Psychohygiene für den seelsorglichen Berater;  
die Sinnfrage in der seelsorglichen Beratung;  
Umgang mit Suizid- und Suchtgefährdeten;  
die Trauer (Krisen, Krankheit, Sterben) in der seelsorglichen Beratung;  
Neurotische Formen des Gottesbildes; Schuld und Schuldgefühle;  
Sexuelle Problematik in der seelsorglichen Beratung;  
Perfektionismus und Frömmigkeit;  
Macht und Ohnmacht und Vertrauen des seelsorglichen Beraters;  
Verhaltensänderung.

Die oben genannten Themen wurden ungefähr in dieser Reihenfolge in den 4 Kursen behandelt.

### 3.3 Methoden

In den Kursen wurde vor allem der psychoanalytische Ansatz und die klientzentrierte Methode C. R. Rogers zu Grunde gelegt. Weitere psychotherapeutische Methoden wurden nur exemplarisch vorgestellt (Transaktionsanalyse, Verhaltenstherapie, Gestalttherapie), soweit sie der beratenden Seelsorge dienlich sein können. Jeder Teilnehmer sollte sich theoretisch und praktisch in eine der erstgenannten Methoden gründlich einarbeiten und im Laufe der 4 bis 5 Jahre möglichst seinen eigenen Beratungsstil finden.

Mit Recht weist Clinebell in diesem Zusammenhang darauf hin, daß der seelsorgliche Berater in der „Methodenwahl elastisch sein und die Verfahrensweisen zur Verfügung haben (sollte), die den Problemen, Möglichkeiten, Belastungen und Grenzen des einzelnen, der bei ihm Hilfe sucht“ am besten entsprechen<sup>4</sup>. Dieses Konzept ist nicht nur einer der sich oft bekämpfenden psychotherapeutischen Schulen verpflichtet, sondern versucht mit einem Erfolg, verschiedene Therapieformen flexibel miteinzuzeichnen und für die seelsorgliche Beratung fruchtbar zu machen. Bei aller Wichtigkeit der methodischen Fragen ging es in den pastoralpsychologischen Kursen besonders darum, den Teilnehmern klarzumachen, daß der Erfolg oder Mißerfolg der beratenden Seelsorge in erster Linie von der Person des Beraters, von seinem Glauben, seinem Lebenssinn, von seiner seelsorgerlichen und menschlichen Integrität abhängt. „Vor allem ‚technischen Können‘ kommt es darauf an, daß der Seelsorger eine gläubige und ich-starke Persönlichkeit ist, die ihre eigenen Stärken und Grenzen kennt und einigermaßen damit umgehen kann. Bei seinem ‚therapeutischen‘ (heilenden) Tun ist es entscheidend, daß der Berater seine Rolle als gläubiger Seelsorger wahrnimmt und über die psychologische Ebene hinaus — soweit möglich — die religiösen Dimensionen bewußt miteinbezieht“<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> H. J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, Mainz 1979, 18 f.

<sup>5</sup> K. Frielingsdorf — G. Stöcklin, Seelsorge als Sorge um Menschen, Mainz 1978, 17.

Die Kurse waren fast durchgehend von folgendem methodischen Rhythmus bestimmt:

- a) Theoretischer Impuls (Vortrag, Selbststudium, Arbeitsgruppen, Lesen vorbereiteter Papers etc.);
- b) Einzelreflexion und Meditation unter bestimmten Fragestellungen;
- c) Austausch der Erfahrungen und Ergebnisse in 2 oder mehr Kleingruppen (Rollen Gespräche, Videorecorder, Selbserfahrung, Fallbesprechung);
- d) Auswertung und weitere Planung für Ausbildung und Verhaltensänderung.

Dabei war es wichtig, daß die jeweiligen Hauptthemen in den gemeinsamen Meditationen und Eucharistiefeiern aufgegriffen und vertieft wurden.

#### 4. Auswertung der Kursreihe und Ausblick

Bei der Auswertung von 12 Jahren „Seelsorgliche Beratungskurse“ stütze ich mich vor allem auf die mündlichen und schriftlichen Auswertungen der Teilnehmer und Mitarbeiter sowie auf die Diplomarbeit von Dipl.-Psych. Wilhelm Reiners<sup>6</sup>. Reiners hat selbst an den Kursen teilgenommen und einen Erhebungsbogen mit je 40 Statements an 175 Teilnehmer der seelsorglichen Beratungskurse I und II verschickt, um u. a. die Auswirkungen dieser Kurse auf das Beraterverhalten nach 1 bis 3 Jahren wissenschaftlich zu untersuchen<sup>7</sup>.

Ich möchte die Auswertungen in einigen Punkten zusammenfassen.

4.1 Das *offene Kurssystem* hat sich im Ganzen sehr bewährt, wenn es auch mehr an organisatorischem Aufwand erfordert. Etwa 20 bis 30 Prozent der Teilnehmer konnten den nächstfolgenden Kurs erst ein oder zwei Jahre später als geplant mitmachen. In einem geschlossenen Kurssystem wären sie ausgeschieden.

Außerdem wirkte sich die Mischung von alten und neuen Teilnehmern auf den Lernprozeß der Kurswochen recht positiv aus.

<sup>6</sup> W. Reiners, Elemente der klientzentrierten Gesprächsführung in der Seelsorge. Überprüfung der Auswirkungen eines Kurses zur seelsorglichen Beratung, Münster 1980.

<sup>7</sup> Die Faktorenanalyse wurde in der Varimax-Methode am Rechenzentrum der WWU nach dem SPSS BATCH System durchgeführt; da mehr als 100 Teilnehmer der Beratungskurse geantwortet haben (mehr als 70 Prozent), können die Ergebnisse als sehr gut abgesichert gelten.

4.2 Die *gelungene Kombination von Wochenkursen, Selbststudium und Weiterarbeit in Kleingruppen* hat wesentlich zum guten Lernerfolg beigetragen. Vor allem die Weiterarbeit in den regionalen Gruppen hat den Transfer des Gelernten in die konkrete Beratungssituation erleichtert und intensiviert.

Da für viele Kleingruppen zunächst Supervisoren fehlten, machten sie aus der Not eine Tugend und arbeiteten mit wenigen Ausnahmen als Peer- bzw. Selbsthilfegruppen weiter. Die meisten der inzwischen etwa 80 Kleingruppen beschäftigen sich nicht mehr ausschließlich mit Protokollen oder Fallbesprechungen, sondern verstehen sich als religiöse Selbsterfahrungsgruppen. Sie befassen sich auch mit eigenen Lebensproblemen, meditieren, feiern Eucharistie miteinander, machen zum Teil Besinnungstage, Exerzitien oder auch Ferien zusammen.

4.3 Wie die Gesamtauswertungen und die Untersuchung von Reiners zeigen, „messen die Seelsorger den Trainings insgesamt hohe Effekte zu“<sup>8</sup>.

Sie fühlen sich u. a. sicherer und kompetenter als Berater, sind mehr sensibilisiert für menschliche und religiöse Probleme (mehr einführendes Verstehen, Zuhören, emotionale Zuwendung, Echtheit); sie können sich besser annehmen mit ihren Fähigkeiten und Grenzen; sie können besser Probleme analysieren, Diagnosen und Prognosen stellen. Es ist auch den meisten Kursteilnehmern im Laufe der Jahre gelungen, störende Verhaltensweisen abzubauen und positive zu verstärken. Viele Teilnehmer erlebten zum erstenmal, wie man gezielt und erfolgreich an sich arbeiten und eine Verhaltensänderung durchführen kann<sup>9</sup>. Natürlich wirkten sich die positiven Veränderungen im seelsorglichen Beratungsgespräch auch auf das Verhalten des Seelsorgers in anderen pastoralen Bereichen aus.

4.4 Die Tatsache, daß in dem Kursprogramm soviele kognitiven, affektiven und

<sup>8</sup> Vgl. W. Reiners, Elemente der klientzentrierten Gesprächsführung, 91 ff.

<sup>9</sup> Zur Verhaltensänderung vgl. K. Frielingsdorf — G. Stöcklin, a. a. O., 139 ff.

praktischen Lernziele erreicht worden sind, geht nicht zuletzt auf die hohe *Motivation und Lernbereitschaft* der Teilnehmer zurück. Die meisten waren und sind in der seelsorglichen Beratung tätig und empfanden in vielen Situationen ihre mangelnde Kompetenz und Ratlosigkeit als recht schmerzlich. Sie kamen unter diesem Leidensdruck freiwillig, um sich zu besseren und qualifizierteren Beratern auszubilden. Nicht immer vorher bewußt war manchen Teilnehmern der Wunsch, eigene Probleme (Identität, Glaube, Beruf) in den Kursen anzugehen und zu bearbeiten, was praktisch bei allen geschah. Bei der Mehrzahl der Absolventen war die Bereitschaft vorhanden, auch nach dem Abschluß des 4jährigen Kursprogramms weiterzumachen. Einige haben eine weiterführende Ausbildung z. B. als Praxisberater, Supervisor oder als Ehe-Lebens-Erziehungsberater begonnen bzw. abgeschlossen.

4.5 Entsprechend den im ersten Teil aufgezeigten Phasen entwickelte sich auch in den Beratungskursen ein unterdessen selbstverständliches *Miteinander von Psychologie und Theologie*. Diese von den Teilnehmern sehr geschätzte pastoralpsychologische Integration ist nicht nur in der Theorievermittlung, sondern gerade im gemeinsamen Beten und religiösen Tun positiv erfahrbar geworden. So erleben nicht wenige Teilnehmer diese Kurswochen als „Tage der religiösen Besinnung und Standortbestimmung“ oder „besser und intensiver als Exerzitien“ oder als „Umkehr und Stärkung im Glauben und in der geistlichen Berufung“. Viele begrüßten ausdrücklich, daß sie ihre persönlichen Glaubens- und Lebensprobleme in einem Kreis von gläubigen Menschen einbringen und mit ihnen beten könnten. Dabei wurden auch eine Reihe von Vorurteilen (Priester — Laien — Ordensleute, alte und junge Menschen, Amtskirche etc.) abgebaut.

4.6 Die *Gesamtbeurteilung* der bisherigen Beratungskurse liegt im Durchschnitt bei gut bis sehr gut (1,4). Diese Beurteilung hat sich auch nach einigen Jahren kaum verändert.

Vieles hat sich innerhalb der 12 Jahre, in

denen die Beratungskurse durchgeführt werden, bewährt. Auf Grund des ständigen Erfahrungsaustausches und der Auswertungen wurden aber auch neue Akzente gesetzt. Die Wünsche nach mehr oder längeren Kurswochen, nach mehr Freizeit, nach anderen Themen, nach geschlossenen Kursen, nach konkreteren Anweisungen zum Selbststudium, nach mehr Supervisoren etc. konnten zum Teil verwirklicht werden.

*Zusammenfassend* möchte ich sagen, daß sich das pastoralpsychologische Kursprogramm „Seelsorgliche Beratung I—IV“ als eine Möglichkeit für die Ausbildung zum seelsorglichen Berater gut bewährt hat. Diese Einschätzung stützt sich nicht nur auf die Auswertungen mit den Teilnehmern und den Mitarbeitern, sondern auch auf die Tatsache, daß die Kurse nach 12 Jahren immer noch ausgebucht sind, und mir und den Mitwirkenden nach wie vor viel Spaß und Freude machen. Allerdings läßt sich das Wesentliche, was sich in den hier beschriebenen Kurswochen ereignet hat, letztlich nicht in statistischen Daten oder Auswertungen als Lernerfolg darstellen. Das kann auch nicht die empirische Psychologie adäquat leisten. Die eigentlichen persönlichen Lernerfahrungen und Ereignisse fanden in den zahlreichen Einzelgesprächen während und nach den Kursen, in den gemeinsamen Gebetsrunden und Eucharistiefeiern und vor allem in den einsamen Begegnungen der einzelnen mit Gott statt.

4.7 Zum Schluß möchte ich noch eine Befürchtung und eine Hoffnung äußern. Im Hinblick auf die eingangs aufgezeigten Phasen der Entwicklung deuten einige Anzeichen auf eine Rückkehr zur Konfrontation zwischen Theologie und Humanwissenschaften hin. Es ist zu hoffen, daß es nicht wieder zu einer unfruchtbaren Polarisierung kommt, sondern daß die Impulse der Humanwissenschaften weiter von den Theologen aufgenommen werden in der Art und Weise, wie sie Theologie betreiben und lehren. Vielleicht könnte so „die Kluft zwischen dem zu theoretischen Theologiestudium einerseits und dem per-

söhnlichen Glauben sowie dem seelsorglichen Tun andererseits noch besser überbrückt und Theologie nicht nur kognitiv studiert, sondern auch lebendiger und existentieller erfahren werden“<sup>10</sup>.

## Praxis

**Peter F. Schmid**

### Beraten als Lernprozeß

Erfahrungsbericht über meine persönliche Entwicklung als Berater in helfenden Gesprächen

Der folgende Erfahrungsbericht läßt den Lernprozeß nachvollziehen, den ein gut ausgebildeter und erfahrener Berater in den helfenden Gesprächen mit Studenten durchgemacht hat. Dabei wird insbesondere auch auf Gespräche, die bei Entscheidungsschwierigkeiten erbeten worden waren, bezug genommen. — Da jeder Seelsorger immer wieder als seelsorglicher Berater tätig ist, kann er seine Erfahrungen mit jenen, die der Autor hier schildert, vergleichen und vielleicht ebenfalls zum Schluß kommen, daß er sich noch mehr bemühen wolle, dem ratsuchenden Menschen möglichst gut zuzuhören und ihn als Mensch zu begleiten.

red

„Wenn einer Antwort gibt, bevor er zugehört hat, gereicht ihm das zur Torheit und Schande.“  
(Spr 18,13)

#### 1. Meine Situation

Beraten, helfen — das hatte ich mir immer so vorgestellt: Jemand kommt zu mir und erzählt mir sein Problem. Ich sage ihm dann, welche Lösung für ihn in Frage kommt.

Als ich Pastoralassistent in einer Studen-

<sup>10</sup> Einem Auswertungsgespräch mit Kaplänen entnommen.

tengemeinde geworden war, ließen dann auch prompt die Ratsuchenden nicht lange auf sich warten: Sobald Studenten spüren, daß jemand da ist, der sich für sie Zeit nimmt, kommen sie mit ihren Problemen: Weil sie vor der nächsten Prüfung Angst haben, weil sie mit ihren Eltern Streit haben, weil es mit dem Partner nicht klappt, weil sie Schwierigkeiten mit ihrer religiösen Erziehung und Einstellung haben u. v. a. m. Ein großer Teil sind Entscheidungskonflikte, wie beabsichtigter Studienwechsel oder Berufswahl, Konflikte in Partnerbeziehungen, der Zeitplan für die nächsten Ferien ebenso wie Selbstmordabsichten, Abtreibungsgedanken oder Glaubensfragen, um nur einige Beispiele zu nennen.

Ich sehe mich also in vielen Situationen damit konfrontiert, Leuten, die Schwierigkeiten haben, Entscheidungen zu treffen, im Gespräch zu helfen. Im folgenden möchte ich meinen persönlichen Lernprozeß beschreiben, den ich dabei durchgemacht habe, wie ich mich selbst als Berater in diesen Situationen erlebt und verstanden habe. Ich darf dazu anmerken, daß ich in der Zwischenzeit in persönlichen Gesprächen und vielen Seminaren zum Thema „Gesprächsführung“ herausgefunden habe, daß ähnliche Prozesse und Gedankenentwicklungen in vielen Menschen stattfinden und die Reflexion darüber ein „entscheidender“ Schritt zu einem offeneren, hilfreicherem Verhalten in Beratungssituationen, ja darüber hinaus ein wesentlicher Beitrag zur eigenen Entwicklung sein kann.

#### 2. Das wachsende Unbehagen

Meist endet die Darstellung eines Problems mit Sätzen wie: „Ich wollte dich fragen, was du dazu sagst.“ — „Was meinst du, soll ich nun tun?“ — „Was würdest du an meiner Stelle tun?“ — „Wie verhält man sich in solchen Situationen?“ o. ä. Damit hatte ich, was ich erwartet und gewollt hatte: Ich war ein gefragter Mann, zu dem man um Rat und Hilfe kam, an den man sich wendete, wenn man selbst nicht weiter wußte.

Und ich gab ihnen Antwort nach bestem

Wissen und Gewissen. Ich half den Studenten — so dachte ich —, Entscheidungen zu treffen, Probleme zu lösen, Konflikte zu bewältigen. Und sie wollten allem Anschein nach genau das haben, was ich ihnen zu geben bereit war: Ratschläge, Lösungsangebote, meine persönlichen Ansichten zu ihren Problemen.

Im Lauf der Zeit machte ich dabei zwei wichtige Erfahrungen: Erstens fühlte ich einen ziemlichen Druck auf mir lasten — war ich doch dafür verantwortlich, immer die richtigen Ratschläge zu geben, in Entscheidungssituationen den rechten und nicht den falschen Weg zu weisen, Lösungen und Auswege aus Konflikten zu wissen; ja mehr noch: Als erstes galt es, das Problem überhaupt richtig zu definieren, herauszufinden, worum es dem anderen eigentlich geht und was seine Schwierigkeiten sind. Das war auf die Dauer eine gewaltige Anforderung, eigentlich eine Überforderung. Gleichzeitig aber stärkte es mein Selbstbewußtsein: Es zeigte mir, wie wichtig ich war und wie unentbehrlich meine Hilfe für manche Menschen. Und das entschädigte mich zu einem guten Teil für Verantwortung und Druck, die auf mir lasteten.

Aber noch etwas fiel mir auf: Die Leute kamen wieder, entweder weil ich ihnen einen guten Rat gegeben hatte, der ihnen geholfen hat, eine Situation zu bewältigen, oder weil ihnen meine „Hilfe“ nichts genutzt hatte und sie nun bei einem neuerlichen Gespräch eine bessere erwarteten. Waren sie abhängig geworden? Freilich gab es da auch einige, die dann nie wieder kamen.

Irgendwie fühlte ich mehr und mehr Unbehagen in meiner Rolle, die mir anfangs so willkommen gewesen war. Aber ich zwang mich zur Disziplin — schließlich konnte der Reiz des Neuen ja nicht für immer anhalten — und beriet weiter. Als ich jedoch allmählich einen starken Widerwillen gegen diese Gespräche empfand, ja mir innerlich manchmal „beide Ohren zuhielt“, wenn einer auf mich einredete, ließ es sich nicht mehr aufhalten, daß ich meine Rolle gründlich zu überdenken begann: Was tat ich eigentlich?

### *3. Diagnosen und Therapien, aber keine Begegnung*

Ich verglich mich mit einem Arzt, in dessen Sprechzimmer die Leidenden mit ihren Symptomen saßen. Ich hatte ihre Krankheiten durch geschickte Anamnesen zu diagnostizieren, ihnen eine geeignete Therapie anzubieten, sie dazu zu bringen, diese anzunehmen, um sie so zu heilen.

Und ich hatte ein ziemlich großes Repertoire an Therapien: „Du mußt dein Problem anders sehen, nämlich so: ...“ — „Mir ist es auch einmal so gegangen; da habe ich dann folgendes gemacht: ...“ — „Das ist eine entwicklungsbedingte Schwierigkeit, die unvermeidlich ist ...“ — „Du bist mit diesem Problem nicht allein, andern ergeht es genauso ...“ — „Das ist doch ganz normal und eigentlich halb so schlimm ...“ — „Ob deine Schwierigkeiten nicht aus deiner Erziehung kommen ...?“ — „Du mußt schon deine Verantwortung in dieser Sache sehen und das ganze nicht so auf die leichte Schulter nehmen ...“ — „Wie wäre es, wenn du es einmal mit folgendem probieren würdest ...?“ — usw., usw.

Es gibt eine Unmenge subtiler und versteckter Formen dieses Handelns: Wie bringe ich dem anderen bei, was für ihn das Richtige ist? Wie bringe ich den anderen auf die Spur, das herauszufinden und (vermeintlich) selbst zu entdecken, was ich mir schon für ihn als Lösung zurechtgelegt habe? Mit all diesen „Rezepten“ „behandelte“ ich die Studenten, oder eigentlich gar nicht die Studenten, vielmehr ihre Probleme. Die Personen waren dabei ja weitgehend austauschbar, es ging schließlich um ihre Probleme. Ich war ein Fachmann für psychische und religiöse Schwierigkeiten geworden, ich hatte viel Wissen über die Menschen angesammelt, ich kannte die Theorien über Entwicklungspsychologie und Kommunikationsstrukturen, ich verstand es, Menschen zu beobachten und zu beschreiben, ich kannte die Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge menschlicher Beziehungen.

Ich wußte etwas über die Menschen — aber ich begegnete ihnen nicht.

Ich konnte ihre Probleme diagnostizieren,

aber ich ließ ihre Gefühle mich nicht wirklich betreffen.

Ich konnte ihnen Lösungsvorschläge anbieten, aber ich war unfähig, mit ihnen zu leiden und mich mit ihnen zu freuen.

#### *4. Die Suche nach jemandem, der mir wirklich zuhört*

Das alles hätte ich damals nicht so beschreiben können, ich fühlte nur eine wachsende Ablehnung gegen meine Rolle bei mir selbst. Der entscheidende Wendepunkt in meinem Selbstverständnis kam, als ich die Rollen tauschen mußte, als ich selbst Hilfe brauchte und den Stuhl des „professionellen Helfers“ mit dem des Hilfesuchenden vertauschte:

Da stellte sich die Frage für mich plötzlich ganz anders: Auch ich hatte zunächst Ratschläge und Lösungen für meine Probleme erwartet und sie auch bekommen. Aber das stellte mich nicht wirklich zufrieden. Ich spürte zunehmend, daß ich jemand suchte, der bereit war, mir wirklich zuzuhören und sich nicht bloß meine Probleme anzuhören.

Ich suchte jemanden, der mich annahm und mochte, gleich wie (lächerlich, peinlich, geringfügig, schwerwiegend, alltäglich, außergewöhnlich, selten oder häufig) meine Probleme waren. Ich suchte jemanden, der an mir als Person und nicht an meiner „Krankheit“ interessiert war. Ich suchte keinen „Be-Rater“, sondern einen mitführenden Menschen; nicht jemanden, der eine professionelle Rolle zu spielen imstande war, sondern jemanden, der sich echt und ehrlich mit mir auseinandersetzte.

Ich lernte dadurch, mühsam und leidvoll, daß zwischenmenschliche Hilfe nicht durch Expertenwissen geschehen kann, sondern durch Empfindsamkeit für Gefühle; nicht durch Ratschläge, sondern durch eine persönliche Beziehung; nicht durch rationale Erkenntnisse, sondern durch personale Erfahrungen.

Das war einerseits eine befriedende Erfahrung: Mußte ich nun doch auch selbst nicht mehr der „Fachmann für Probleme aller Art“ sein, der richtig einschätzen, beurteilen und empfehlen kann. Der Druck war von mir genommen: Ich fühlte die ungeheure Last, dafür verantwortlich zu sein,

wie andere ihr Leben gestalten, von mir genommen. Gleichzeitig war eine neue Anforderung an mich herangetreten: Den anderen als Mensch zu begegnen, offen und sensibel, bereit, mich auf ihre Freuden und Leiden einzulassen und mich von ihrem Erleben betreffen zu lassen, mit ihnen zu „leben“.

Aber — und das spürte ich sehr bald — das bedeutet auch für mich zu „leben“.

#### *5. Sich um Bedingungen für ein gutes Wachstum bemühen*

Ich fand ein Bild, um beschreiben zu können, wie ich meine Aufgabe nun verstand: Man kann eine Blumenzwiebel nicht dadurch zum Wachsen bringen, daß man an ihr zieht oder herumformt. Auch kann ich aus einer Hyazinthenzwiebel keine Rose machen, selbst wenn mir Rosen besser gefallen als Hyazinthen. Dadurch würde ich höchstens die Hyazinthe kaputt machen oder ihr bloß ein behindertes Wachstum ermöglichen, und sie würde vielleicht verkrüppelt.

Allerdings brauche ich auch nicht untätig zuzusehen und die Zwiebel sich selbst zu überlassen. Ich kann zu ihrer vollen Entfaltung dadurch beitragen, daß ich die richtigen Bedingungen für ihr Wachstum bereite: Licht und Wärme, Erdreich und Feuchtigkeit. So ermögliche ich der Blume zu werden, wozu sie angelegt ist, ihre inneren Möglichkeiten zu entfalten. Nicht ich „mache“ das Wachstum, aber ich stehe auch nicht einfach beziehungslos daneben. Es ist eine ganz bestimmte, genau umschreibbare Tätigkeit \*.

Ebenso verstehe ich nun meine Hilfestellung in beratenden Gesprächen: Nur der Ratsuchende selbst kann sich entwickeln, wachsen, reifen. Meine Hilfe dabei kann nicht darin bestehen, ihn in eine Richtung zu lenken, eine Lösung vorzuschlagen oder Normen vorzugeben. Sie besteht vielmehr darin, die geeigneten Bedingungen für je-

\* Die beste Beschreibung sowie die wissenschaftlichen Grundlagen für hilfreiches Gesprächsverhalten finde ich in den personenzentrierten Psychotherapie (Carl R. Rogers). Vgl. dazu die Darstellung dieses Ansatzes, seine Anwendung im pastoralen Gespräch, sowie Bibliographie und Beispiele: Peter F. Schmid, Das pastorale Gespräch, in Theol.-prakt. Quartalschrift 129 (1981) 348—360.

nes Wachstum zu ermöglichen, zu dem der andere angelegt ist, dazu beizutragen, daß er ein Stück mehr von dem verwirklichen kann, was in ihm ist.

Solche Bedingungen sind: *Wertschätzung* des anderen als eines anderen, eigenen, selbständigen, selbstverantwortlichen Menschen, dem ich auch zutraue, daß er diese Verantwortung für sich selbst wahrnehmen kann — eine Haltung, die weit über Toleranz („ich lasse dich, wie du bist“) oder Sympathie („du gefällst mir“) hinausgeht: Es ist eine Form des Akzeptierens, die den anderen nicht nur bejaht, sondern ihn in seiner Eigenart auch schätzt und diese seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten fördern möchte.

Eine zweite Haltung, die Wachstum fördert, ist der Versuch, die inneren Haltungen und die Einstellungen eines Menschen kennenzulernen, sich seinen Gefühlen zuzuwenden und mit *einfühlsem Verständnis* darauf zu reagieren, d. h. ihm dieses Verständnis auch mitzuteilen. Dies setzt eine ganz bestimmte Art des Zuhörens voraus, die nicht nur hört, was gesagt wird, sondern zu verstehen sucht, was gemeint ist („aktives Zuhören“).

All diese Einstellungen aber wären nichts, wenn sie nicht auf einer Haltung der *Wahrhaftigkeit*, d. h. Echtheit und Ehrlichkeit sich selbst und dem anderen gegenüber beruhen — wobei es darauf ankommt, so weit als irgend möglich sich so zu zeigen, wie man gerade ist, d. h. nichts vorzuspinnen und keine professionelle Haltung an den Tag zu legen, auch nicht Verständnis und Bereitschaft vorzutäuschen, wo diese nicht gegeben sind.

Wenn ich diese Bedingungen mir selbst gegenüber und dem anderen gegenüber zu verwirklichen suche, kann ich darauf vertrauen, daß wir beide ein Stück mehr von dem werden können, was wir sind — d. h. daß derjenige, der mit einem Problem gekommen ist, einen konstruktiven Schritt zu seiner Selbstverwirklichung tun kann, sich selbst mehr wertschätzen, verstehen und lieben kann, daß er den Mut fassen kann, selbst Entscheidungen zu treffen.

Geht es doch in Entscheidungssituationen gerade darum, Widersprüche in sich selbst,

ambivalente Gefühlseinstellungen, divergierende Empfindungen wahrnehmen, akzeptieren, verstehen und aushalten zu können, letztlich das ganze Leben als einen ständigen Entscheidungsprozeß zu sehen, in dem man Schritt für Schritt in die eigene Identität hineinwächst.

Wenn ich mich als Berater so der Person und nicht dem Problem, dem Gefühl und nicht der Sache, dem inneren Prozeß und nicht äußeren Konstellationen zuwende, trage ich dazu bei, daß im anderen eine ähnliche Haltung entsteht, die ihm in der Beziehung zu mir eine neue Erfahrung seiner selbst, eine geänderte Betrachtungsweise, ein neues Erleben ermöglicht. Damit ist ein Stück Hilfe zur Selbsthilfe geschehen, mit dem Ziel, auf dem Weg zur eigenen Identität nicht äußeren Einflüssen, sondern einem verantwortungsbewußt reflektierten inneren Erfahrungsprozeß zu vertrauen.

Statt als Berater meine Fähigkeiten zu Diagnose und Therapie in den Vordergrund zu stellen („ich helfe dir“), ermögliche ich dem anderen durch die genannten Haltungen (Bedingungen) eine Beziehung, in der er neue Erfahrungen machen und ein Stück wachsen kann („ich helfe dir, dir selbst zu helfen“). Dadurch setze ich Kreativität frei und lasse den anderen los, befreie ihn ein Stück von seinen Abhängigkeiten (von äußeren Zwängen, vom Berater, von inneren Zwängen). Denn nur in einer Atmosphäre der inneren Freiheit können Entscheidungen selbstverantwortlich getroffen werden.

#### 6. Ich habe gelernt ...

..., daß es nicht darum gehen kann, für die anderen das Richtige zu wissen, sondern aufzuspüren, was sie selbst an Möglichkeiten, richtig zu handeln, wahrnehmen können.

..., daß in Gruppen Leute sich selbst gegenseitig helfen können und nicht unbedingt mich dazu brauchen.

..., daß die persönliche Einstellung, das „Beispiel“ wichtiger sind als Worte und Gespräche.

Ich habe entdeckt, daß eine hilfreiche Beziehung sehr viel mit Vertrauen zu tun

hat: Ich habe gelernt, mir selbst und meinen Gefühlen zu vertrauen; darauf zu vertrauen, daß andere Menschen sich in eine konstruktive Richtung entwickeln, wenn man die geeigneten Bedingungen dafür schafft; darauf zu vertrauen, daß der andere für sich selbst herausfinden kann, was für ihn das Richtige ist.

..., mich selber für weniger wichtig zu nehmen in dem, was ich *tun* und leisten kann und muß, und mich für wichtiger zu nehmen in dem, was ich bin und wie ich für den anderen *sein* kann. Ich brauche mir nicht den Kopf für andere zu zerbrechen, aber ich kann mit meinem „Herzen“ (meinen Erfahrungen, meinen Gefühlen, selbstverständlich auch mit meinem Verstand) beim anderen sein, mit ihm sein, ein Stück ihn auf seinem Weg begleiten. Ich brauche ihn nicht an der Hand zu nehmen und zu führen, sondern ich kann, ihn begleitend, ihn selbständig Richtung und Ziel bestimmen lassen. Ich brauche mich nicht selbst zu verlieren oder zu überfordern, ich bin am besten für andere da, wenn ich ganz ich selbst bin. Ich brauche mir meine eigene Wichtigkeit und meinen Wert nicht dadurch zu beweisen, daß ich Lösungen für die Schwierigkeiten anderer habe, ich brauche andere nicht von mir abhängig zu machen, sondern kann frei sein von dem Zwang, „helfen zu müssen“, und ermögliche dadurch dem anderen und mir ein Stück Erfahrung von Freiheit.

..., daß es ein Risiko ist, sich auf einen anderen wirklich einzulassen; das stellt nämlich meine eigene Einstellung, mein Weltbild immer ein Stück in Frage. Es ist ein Risiko, sich die Welt eines anderen wirklich etwas bedeuten zu lassen, die eigenen Erfahrungen in Frage zu stellen und zu relativieren, neue Erfahrungen zu machen.

..., daß es bedeutet zu riskieren, mich selbst zu verändern, wenn ich mich auf einen anderen einlasse, und daß das ein ständiger Prozeß ist, für den es kein Ende geben kann.

..., das Anderssein eines anderen nicht primär als Bedrohung zu erleben, weil es etwas Fremdes ist, vor dem ich mich schützen muß, sondern ich kann es in vielen

Situationen als etwas Bereicherndes erfahren, weil es mich neue Möglichkeiten in mir ahnen läßt.

Und so habe ich erfahren, daß Hilfe für andere etwas ist, das mir selbst Entfaltung und Wachstum, Lernen und Entwicklung bringt, nicht ein Verzicht zugunsten anderer, sondern ein Stück meines Lebens, das beiden Teilen Vorteile bringt, dem Hilfesuchenden und mir selbst. Je mehr ich mich auf andere einlassen kann, umso mehr lerne ich mich selbst kennen: Jeder andere ist eine Bereicherung für die Erfahrung meines Selbst, eine Erweiterung meiner eigenen — noch lange nicht erkauften, geschweige denn ausgeschöpften — Möglichkeiten. Ich bin fest überzeugt, daß jeder von uns mehr „ist“, als er weiß und spürt: Die Begegnung mit dem anderen erweitert meinen eigenen Horizont und gibt ein Stück mehr von mir frei.

So war der ganze Lernprozeß für mich selbst eine Entscheidungssituation: Ob ich immer mehr und mehr für andere etwas bedeuten wollte oder ob ich immer mehr *sein* wollte: Ich habe mich dafür entschieden, mich aufs Mensch-Sein einzulassen.

Ich bin fest überzeugt, daß dieser Prozeß keineswegs abgeschlossen ist, ganz im Gegenteil: Ich habe noch einen aufregenden Weg vor mir.

#### 7. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat

Lange nachdem ich das Bild mit der sprossenden Blumenzwiebel als beste Beschreibung für mein Erlebnis einer hilfreichen Beziehung gefunden hatte, ging mir auf, daß in der Bibel ein ähnliches Bild an zentraler Stelle zu finden ist: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26—29). Es handelt vom Vertrauen in das Reich Gottes und von der großen Zuversicht: Gott hat den entscheidenden Anfang gesetzt — die Saat wächst von selbst; nicht die Leistungen der Menschen machen das Wesentliche aus.

Wie die Tätigkeit des Bauern harte Arbeit ist und er doch weiß, daß er Wachstum und Ernte nicht „macht“, so verstehe ich meine Hilfe in beratenden Gesprächen und meine Begleitung von Menschen in ihrer

Reifung und bei Entscheidungsprozessen: Es geht darum, ihre Eigenart zu verstehen und sie zu fördern durch geduldiges und einfühlsam-verständnisvolles Zuhören, behutsame Begleitung, akzeptierende Wertschätzung, offene und ehrliche Begegnung. Die „Ernte“ kommt von selbst ...

Für mich sind dadurch Beraten und Helfen selbst zu Lernprozessen geworden, die mich spüren lassen, daß ich „mitten im Leben stehe“ und an dem anderer Menschen Anteil haben kann.

Um noch einmal das Buch der Sprüche zu zitieren:

„Tod und Leben stehen in der Macht der Zunge.

Ihre Frucht genießt, wer sie liebevoll gebraucht.“

(Spr 18,21)

#### Lied

Zu Dir, o Gott, erheben wir die Seele mit Vertrauen (GL Nr. 462)

#### Begrüßung:

P.: Der Herr sei mit Euch!

A.: Und mit Deinem Geiste!

Ich begrüße Sie herzlich zu diesem abendlichen Bußgottesdienst. Wir haben Zeit — eine Stunde Zeit; Zeit, zur Ruhe zu kommen — zur Besinnung zu kommen — zu uns selbst — und vor Gott zu kommen. Unser Thema: Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung.

Angst liegt in der Luft. Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen berichten täglich von der Situation in der Welt. Viele Menschen leben in Sorge vor der Zukunft. Sie sind ratlos, sie fühlen sich ohnmächtig ange-sichts dessen, was in der Welt und um uns her passiert. Wir wollen versuchen, in dieser Stunde unser Leben in dieser Welt, in dieser Zeit anzuschauen und im Lichte des Evangeliums zu bedenken. Ich hoffe, daß wir erkennen, daß wir nicht ganz ohnmächtig sind, sondern daß wir etwas tun können.

Lasset uns beten (knien):

Gebet (abwechselnd Priester—Alle)

Herr, erbarme dich meiner! — Herr ...  
Mit lauter Stimme ruf ich zum Herrn. — Herr, ...

Mit lauter Stimme beschwör ich den Herrn. — Herr, ...

Ich gieße vor dir meinen Kummer aus. — Herr, ...

Ich breite meine Arme vor dein Angesicht. — Herr, ...

Kein Ort, wohin ich mich flüchten könnte. — Herr, ...

Achte, o Herr, auf mein Rufen, denn elend bin ich über die Maßen. — Herr, ...

Führe mich aus dem Kerker hinaus, auf daß ich Dank deinem Namen sage. — Herr, ...

Ich rufe, o Herr, zu dir; meine Zuflucht, sag ich, bist du. — Herr, ...

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.

### Bernhard Honsel

### Mein Leben zwischen Angst und Hoffnung

#### Ein Bußgottesdienst

*Das gute Echo auf die von Pfarrer Honsel in Diakonia veröffentlichten Bußgottesdienste hat ihn ermutigt, eine Auswahl von zwölf Bußgottesdiensten der Pfarrgemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren unter dem Titel „Jeder Tag ein neuer Anfang“ zu veröffentlichen\*. Der folgende Bußgottesdienst, der vor Allerheiligen/Allerseelen 1981 gehalten wurde, aber ebenso für die Fasten- oder Passionszeit und für andere Zeiten des Jahres geeignet ist, paßt „wie bestellt“ in das Schwerpunkttheft über Entscheidung, da Angst ja die notwendigen Entscheidungen verhindern, Hoffnung aber auch zu schwierigen Entscheidungen ermutigen kann.*

red

\* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981. Die bisher in Diakonia erschienenen Bußandachten von B. Honsel: Bußandacht zum Advent: „Das Fest — findet es statt?“ (1976, S. 415—420), Der Mensch verstrickt in Leid und Schuld — befreit zur Hoffnung (1978, 51—55), Bußandacht zur Passionszeit: mein Weg in der Nachfolge Jesu (1979, 131—134), Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich (1980, 124—129).

Ich lade Sie ein, zurückzudenken, zurückzuschauen — die letzten Tage, die letzten Wochen, Monate: Was ist alles geschehen — im Kleinen: in der Familie, im Beruf; im Großen: in der Politik, in der Welt.

Pause

Es wird sehr unterschiedlich sein, was Ihnen eingefallen ist — je nachdem, was für Sie wichtig war, wichtig ist. Vieles ist geschehen, was uns Angst machen kann: in der Welt, im politischen Bereich (Gewalt, Attentate ...) im wirtschaftlichen (wachsende Arbeitslosigkeit, steigende Kosten ...) und somit auch im persönlichen Bereich.

Denn unser persönliches Leben ist verwoben in die großen Zusammenhänge, in die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation. Wir sind in vieler Beziehung abhängig, fühlen uns oft ohnmächtig und sehen keinen Weg.

Wir wollen in dieser Stunde versuchen, unser Leben und die Situation in der Welt anzuschauen, an uns herankommen zu lassen. Vielleicht kann aus dem gemeinsamen Bedenken Mut erwachsen für den Einzelnen, Mut für den nächsten Schritt.

### 1. Sprecher

Ich habe in einer Zeitschrift einen Artikel über die derzeitige Situation der Rüstung gelesen. Eine Unmenge von Zahlen enthielt dieser Bericht, Zahlen über die mögliche Vernichtung Europas und der Welt. Dazu wurde auch eine Veröffentlichung über die Rüstungsausgaben mitgeliefert. Mich haben diese Zahlen und Fakten erschlagen.

Ich habe keine Möglichkeit, die Richtigkeit dieser Angaben zu überprüfen. Manchmal denke ich, ob diese Zahlen nicht auch so dargestellt werden, daß daraus die Seite, die sie veröffentlicht, die Stimmung verbreitet, die sie für ihre Zwecke braucht.

Vor einiger Zeit sprach Bischof Dom Helder Camara in Westfalen. Unter anderem sagte er, daß im vergangenen Jahr insgesamt 50 Millionen Menschen an Hunger gestorben sind. Erst als er diese Zahl ein zweites Mal nannte, ist sie mir richtig bewußt geworden. 50 Millionen Menschen sterben, weil sie nicht genügend zu essen haben, und im gleichen Zeitraum werden

unvorstellbare Summen — man spricht von 800 Milliarden DM — für Rüstungszwecke ausgegeben — Summen, die anders eingesetzt sicher vielen Menschen das Leben erhalten hätten.

Ich lese und höre diese Information — und ich stehe ratlos da und weiß nicht, was ich tun kann.

### 2. Sprecher

Wir Menschen heute haben Gesellschaftsstrukturen, Wirtschaftssysteme, Wissenschaftsforschung und Lehren auf allen Gebieten, politische Ideologien und Religionen. Trotz allem können wir keine Gerechtigkeit schaffen, können keinen echten Frieden stiften, Hunger stillen und menschliches Leben für alle ermöglichen.

Ich denke: Alle Menschen haben ein Recht auf ausreichende Nahrung. Wir brauchen Gerechtigkeit für alle Menschen, wir brauchen eine neue Solidarität zwischen den Industrienationen und den Menschen in der Dritten Welt. Aber was hat das für Konsequenzen? Im letzten Jahr haben zum Beispiel viele Textilbetriebe schließen müssen, weil in der Dritten Welt billiger produziert wird als bei uns. — Was wird, wenn sich das auf andere Industriezweige überträgt? Wie werde ich reagieren, wenn es um meinen Arbeitsplatz geht? Neue Solidarität, weltweite Gerechtigkeit und unsere Lebensqualität — wie soll das zusammenkommen?

### Priester

Ähnlich wie diesen beiden Sprechern wird es vielen ergehen. Es erreichen uns so viele Informationen, die wir nicht kontrollieren können, die uns hilflos machen.

Und es ist sicher niemand hier, der nicht wünscht, daß alle Menschen auf der Welt satt zu essen haben. Der Papst nannte auf der Welthungerkonferenz das Recht auf Nahrung ein Grundrecht jedes Menschen.

In mir sind zwei Seiten: Auf der einen Seite wünsche ich Gerechtigkeit für alle, menschenwürdiges Leben für alle Menschen auf der ganzen Welt. Auf der anderen Seite: Wenn ich die Konsequenzen bedenke für mich — die Unsicherheiten, die aus der neuen Ordnung erwachsen können

ten — dann bekomme ich Angst. — Was kann uns weiterhelfen?  
Wir wollen beten um Klarheit.

Psalm (Alle wiederholen den 1. Vers):

V/A Der Herr ist mein Licht und mein Heil — wen sollte ich fürchten?  
Der Herr ist mein Licht und mein Heil.  
Vor wem sollte ich mich fürchten?  
Der Herr ist die Kraft meines Lebens:  
Vor wem sollte mir bangen? — Der Herr ...  
Vernimm, o Herr, mein lautes Rufen;  
sei mir gnädig und erhöre mich!  
Mein Herz denkt an dein Wort „Sucht mein Angesicht!“  
Dein Angesicht, Herr, will ich suchen. —  
Der Herr ...  
Verbirg nicht dein Gesicht vor mir;  
weise deinen Knecht im Zorn nicht ab.  
Du wurdest meine Hilfe.  
Verstoß mich nicht, verlaß mich nicht,  
du Gott meines Heiles! — Der Herr ...  
Ich aber bin gewiß zu schauen  
die Güte des Herrn im Land der Lebenden.  
Hoffe auf den Herrn, und sei stark!  
Hab festen Mut und hoffe auf den Herrn! —  
Der Herr ...

Priester

Wir sind hier als Christen versammelt. Weiterhelfen kann uns vielleicht ein Blick auf den Ursprung, ein Blick auf Jesus. Die Verhältnisse seiner Zeit waren ähnlich verworren wie heute: Die Römer waren als Besatzungsmacht im Land. An den Grenzen des Reiches gab es häufig Krieg; Sklaverei und Unterdrückung waren an der Tagesordnung. Jesus lebte in diesen Verhältnissen. Er hat sein Leben mit den einfachen Menschen seiner Zeit geteilt. Er hat sich für sie eingesetzt — er hat ihnen Mut gemacht. Als die Jünger ihn fragten, was sie angesichts der verworrenen Zustände tun könnten, erzählte er ihnen dieses Gleichnis:

Sprecher

Wir hören das Evangelium nach Matthäus 25, 14. bis 30. Vers:  
„Es ist wie mit einem Manne, der in die Fremde zog. Er rief seine Knechte und übergab ihnen seine Habe....“

Priester

Eigentlich kann ich gut verstehen, daß der, der nur ein Talent hatte, dieses vergrub.

Er dachte: Wenn ich dieses eine einsetze und es verliere, dann habe ich gar nichts mehr. Und sicher sind viele unter uns, die im Blick auf andere sagen: Es gibt andere, die mehr können, die mehr haben, die mehr wissen als ich; laß die mal machen. Es gibt die Welthungerkonferenz. Dort sitzen die verantwortlichen Politiker. Die müssen Lösungen finden. Und in bezug auf den Frieden: Es gibt doch die UNO, und da sind die Verhandlungen zwischen Amerika und der UdSSR. Ich habe da sowieso keinen Einfluß; laß die mal machen.

Der Schluß des Evangeliums ist nicht gelesen worden. Dort heißt es von dem, der sein Talent vergraben hatte: „Bindet den nichtsnutzigen Knecht an Händen und Füßen und werft ihn hinaus in die Finsternis! Dort wird Heulen und Zähknirschen sein.“

Finsternis — alles ist dunkel. Ich fühle mich bedroht. Ich sehe keinen Weg. Das macht Angst — Angst, die mich lähmmt, die mich hilflos macht. Ich bin gebunden — wie der Knecht im Evangelium. — Und warum wurde der Knecht gebunden? Weil er sein Talent vergrub.

Zu den anderen Knechten, die mit ihren Talenten arbeiteten, wird gesagt: „Weil du dich in kleinen Dingen als zuverlässig erwiesen hast, komm zu meinem Fest und freu dich mit mir!“

Sich in kleinen Dingen als zuverlässig erweisen — was heißt das für uns — was heißt das für mich? Das wollen wir in der Besinnung bedenken.

1. Sprecher

Jeder von uns hat *seine* Fähigkeiten, *seine* Möglichkeiten. Von jedem wird verlangt, was *er* kann — nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Ich frage mich: Wo ist *mein* Talent?

Talent — das meint nicht in erster Linie meinen Besitz, mein Geld.

Talent — das meint meine Fähigkeiten, meine Möglichkeiten, meine Kraft und auch meinen Besitz.

Wir alle haben Talente, die wir einsetzen — aber sicher haben wir auch noch Talente, die wir vergraben, die wir nicht oder noch nicht einsetzen, Talente, die noch

brachliegen. Mein Talent — wo — was ist das?

Was mache ich mit meinem Talent, mit meinen Talenten? Vergrabe ich sie aus Angst davor, daß ich etwas falsch machen könnte? Oder versuche ich, hin und wieder mein Talent einzusetzen?

Wenn ich mein Talent einsetze, wenn ich anfange, das bißchen, das ich kann, zu tun — in der Familie, im Beruf und darüber hinaus —, bin ich nicht gebunden wie der Knecht im Evangelium. Ich erlebe mich aktiv, und es verändert sich etwas bei mir und bei anderen.

#### Priester

Mein Talent einsetzen — was heißt das in bezug auf die anfangs genannten Probleme, in bezug auf Frieden schaffen, in bezug auf Gerechtigkeit für alle?

Wie reagiere ich, wenn diese Probleme angesprochen werden?

Eine Möglichkeit: Ich will von all dem nichts hören; ich schirme mich ab. Nicht mein Problem ...

Eine zweite Möglichkeit: Ich habe meine Meinung, die ich vertrete, und alles andere gilt für mich nicht ...

Eine dritte Möglichkeit: Ich öffne mich für Probleme, ich bilde mir eine Meinung und rede darüber ...

Jeder sieht die Welt aus der Erfahrung seines Lebens — die junge Generation anders als die, die ein langes Leben hinter sich haben, und die in der Mitte des Lebens wieder anders. Ich habe meine Meinung, die kann ich sagen. Der andere hat seine Meinung, und die muß ich hören, bedenken und nicht sofort ablehnen, nur, weil die Meinung anders ist als meine.

Das gegenseitige Niederschreien, das Sich-Verteufln hilft nicht weiter; es schafft nur Unfrieden. — Und das Anschweigen hilft auch nicht weiter.

Wenn junge Menschen irgendwelchen Parolen verfallen, sich radikalen Gruppen anschließen oder aussteigen, liegt es nicht auch daran, daß wir Älteren uns einem wirklichen Dialog verweigert haben oder schweigen? Aber wir Älteren schweigen oder beharren auf unserer Meinung, weil

wir auch Angst haben, überrannt zu werden, weil wir Angst haben, uns dem Dialog auszusetzen.

Da, wo Menschen beieinander sitzen, offen miteinander reden, sich herauswagen und erleben, daß Verständigung möglich wird, da beginnt, da wächst der Friede in der Familie, in der Gemeinde ...

#### Pause

#### *Einführung in „Kleines Senfkorn Hoffnung“*

In einem Gleichnis hat der Herr vom Reich Gottes gesagt: „Es ist wie ein Senfkorn, das, wenn es auf die Erde gesät wird, kleiner ist als alle Samenkörner auf der Erde. Doch wenn es gesät ist, geht es auf und wird größer als alle Kräuter und treibt große Zweige, so daß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels wohnen können.

Menschen, die Frieden schaffen, sind wie Senfkörner. Von ihnen geht Hoffnung aus. Wir singen (1. Strophe siehe nächste Seite):

2. Kleiner Funke Hoffnung, mir umsonst geschenkt:  
werde ich dich nähren, daß du über-springst,  
daß du wirst zur Flamme, die uns leuch-ten kann,  
Feuer schlägt in allen, allen, die im Finstern sind?
3. Kleine Münze Hoffnung, mir umsonst geschenkt:  
werde ich dich teilen, daß du Zinsen trägst,  
daß du wirst zur Gabe, die uns leben läßt,  
Reichtum selbst für alle, alle, die in Armut sind?
4. Kleine Träne Hoffnung, mir umsonst ge-schenkt:  
werde ich dich weinen, daß dich jeder sieht,  
daß du wirst zur Trauer, die uns han-deln macht,  
leiden läßt mit allen, allen, die in Nöten sind?
5. Kleines Sandkorn Hoffnung, mir um-sonst geschenkt,  
werde ich dich streuen, daß du manch-mal bremst,  
daß du wirst zum Grunde, der uns hal-ten läßt,  
Neues wird mit allen, allen, die in Zwängen sind?

## Kleines Senfkorn Hoffnung

(Albrecht/Edelkötter)

Kleines Senfkorn Hoffnung, mir umsonst geschenkt, werde  
ich dich pflanzen, daß du weiter wächst, daß du wirst  
zum Baume, der uns Schatten wirft, Früchte trägt für alle,  
alle, die in Ängsten sind.

### 2. Sprecher

Weltweit Gerechtigkeit schaffen — das geht nicht von heute auf morgen; das ist ein langer Weg.

Gerechtigkeit schaffen fängt da an, wo ich lebe — daß ich wahrnehme, wo Ungerechtigkeit geschieht in kleinen Dingen: in der Familie, in der Schule, am Arbeitsplatz — jeden Tag, daß ich das wahrnehme in meiner Umgebung — und daß ich manchmal versuche, der Ungerechtigkeit zu wehren, dem Schwächeren zu seinem Recht zu verhelfen. Dazu gehört oft Mut. Ich brauche kleinen Mut in kleinen Dingen, wenn ich mich für die Gerechtigkeit einsetzen soll.

Wenn ich so bei manchen negativen Erfahrungen auch positive Erfahrungen mache, dann wächst mein Mut und meine Kraft. Dann kann ich mich auch für Gerechtigkeit im größeren Rahmen einsetzen, für die Gerechtigkeit in der Welt.

Und manchmal bin ich selber ungerecht. Vielleicht meldet sich die Stimme des Gewissens, das heißt: Ich spüre, in diesem Augenblick bin ich ungerecht; aber ich will es nicht wissen. Ich übersehe, ich überhöre

— und ich handle zu meinem Vorteil und gehe zur Tagesordnung über. — „Das tun andere doch auch!“ — „Wenn ich es nicht tue, tun es andere.“ — Diese Erfahrungen können sich ansammeln, so daß meine Sensibilität für Gerechtigkeit immer mehr verlorengeht.

### Priester

Das tun, was ich kann. Ein Beispiel dafür: eine Frau, die sich seit Jahrzehnten für die Leprakranken einsetzt. Sie begann, sich mit wenigen Menschen zu engagieren. Im Laufe der Jahre ermutigte sie immer mehr Menschen, sich für diese Sache einzusetzen. Und jetzt, im Alter von 72 Jahren, fährt sie von Stadt zu Stadt, hält Vorträge, ja sogar Predigten, um andere zu ermutigen, ihre Fähigkeiten, ihre Talente einzusetzen. Auf diese Weise hat sie ein Werk der Gerechtigkeit in Bewegung gesetzt, das in die Welt hineinwirkt. Ihre Angehörigen, ihre Kinder sagen manchmal: „Nimm dir doch endlich mal Zeit für dich.“ — Ihre Antwort: „Die Zeit, die ich für andere aufwende, ist Zeit für mich. Ich war nie so glücklich wie jetzt.“

## Worte des Herrn aus der Bergpredigt:

„Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden.“

„Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt werden.“

## Stille

Ich frage mich: Wo setze ich mich ein für Gerechtigkeit? Wo kann ich mich einsetzen? — Wo will ich mich einsetzen? Wo und wie — und mit wem?

Was wäre, wenn ich etwas von meiner Zeit, etwas von meiner Begabung und Kraft, etwas von meinem Geld einsetzen würde für die neue Solidarität, für weltweite Gerechtigkeit?

Die Herausforderung annehmen, dafür sorgen, daß Gerechtigkeit geschieht im kleinen — da, wo ich lebe — und im großen — das ist eine Möglichkeit, mich für Gerechtigkeit einzusetzen.

Wo kann ich anfangen? Wo kann ich mitarbeiten? Was kann ich tun?

Viele leben in Angst — auch ich habe Angst.

Nie werde ich diese Angst ganz verlieren. Doch wenn ich mich von der Angst lähmen lasse, untätig bleibe, dann werde ich schuldig.

Jesus weiß um meine Angst. — Jesus sagt: „Sei nicht ängstlich besorgt. Hab' Vertrauen. Gott lebt.“

Statt mich von den großen Problemen erdrücken, erschlagen zu lassen, will ich versuchen, den kleinen Schritt zu tun, den kleinen Mut zu wagen, mein kleines Talent einzusetzen, den zu suchen, der mit mir geht.

Dann kann ich erfahren: Gott ist mit mir auf meinem Weg. — Gott ist mit uns auf unserem Weg.

## Stille

*Dia (Hier kann ein Kreuzigungsbild oder eine Kreuzigungsgruppe gezeigt bzw. ein Kreuz aufgestellt werden. Bis das Bild/Kreuz steht, Musik zur Meditation.)*

Allerheiligen — Allerseelen sind Tage, an denen wir uns besonders mit unseren Toten verbunden fühlen — Tage, an denen auch der eigene Tod uns näher kommt.

Niemand weiß, wie er kommt — niemand weiß, wann er kommt. Sicher ist, daß er kommt — auch das macht Angst.

Diese Angst hat auch vor dem Herrn nicht Halt gemacht, und in dieser Stunde der großen Angst betet er: „Herr dein Wille geschehe“; er sagt „Ja“ zu dem, was kommt; er sagt „Ja“ auch zu seinem Tod. Und er ist nicht im Tode geblieben. Der Tod war für ihn das Tor zum Leben, zum Leben bei Gott. Das gilt auch für mich.

## Alternative für die Fasten- und Passionszeit

Wer sich konsequent für Gerechtigkeit und Frieden einsetzt im kleinen wie im großen, der wird auf Widerstand stoßen. Er muß sich auf Auseinandersetzungen gefaßt machen, auf Mißverständnisse und Verdächtigungen, und das macht Angst.

Diese Angst hat auch vor dem Herrn nicht Halt gemacht, und ... (siehe oben)

Wenn ich — wie der Herr — mit meiner Kraft mich einsetze für Recht, Gerechtigkeit und Frieden, darf ich dem Wort des Herrn vertrauen, das wir im Evangelium gehört haben: „Du hast dich in kleinen Dingen als zuverlässig erwiesen, darum werde ich dir Größeres anvertrauen. Komm zu meinem Fest und freu dich mit mir.“

In der nun folgenden Zeit der Besinnung wollen wir versuchen, unsere Angst, unsere Verzagtheit und unser Versagen vor Gott zu stellen. Der Apostel Johannes sagt:

„Wenn unser Herz uns anklagt — Gott ist größer als unser Herz. Er weiß alles. Und dieses Wissen Gottes ist Liebe.“

## Orgelspiel

## Stille

## Vergebungsbitten (Priester — Alle)

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

Wir wollen Gott und einander um Vergebung bitten — und einander vergeben: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. — Herr, ...

Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken. Vor dir kann ich keine Maske aufsetzen; denn du schaust durch sie hindurch. — Herr, ...

Ob ich arbeite oder schlafe, ob ich fröhlich oder traurig bin, nichts ist dir unbekannt.

Niemand kennt meine Hoffnung und meine Angst. Nur vor dir liegt alles offen. — Herr, ...

Es gibt keinen Ort, an dem du, Herr, nicht bei mir bist, keinen Augenblick, in dem du nicht deine Hand über mich hältst. Hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag in meinem Leben. Hab Dank, daß du immer bei mir bist. — Herr, ...

*Vater unser*

*Schlußwort*

*Lied*

Im Frieden dein, o Herre mein,  
laß zieh'n mich meine Straßen (GL Nr 473)

Einlassen mit dem Schmerz liegt die Möglichkeit der Selbsterfahrung, der Reifung, der Entwicklung und Herausbildung von Persönlichkeit. Ein von der Erfahrung des Schmerzes abgeschnittenes Individuum setzt sich der Gefahr personaler Störungen aus. Angst, Aggression, Depression können die Folge sein.

Im zweiten Hauptteil wird „Ein Weg zur Erfahrung des Schmerzes“ gezeigt; seine Größe und zugleich seine Gefahr liegen im Rückzug auf sich selbst. „Der Schmerz vereinzt“. Mit der Beschädigung der heilen Erfahrung durch den Schmerz kommt es leicht zu einem bedrohlichen Sprachverlust, einer Verweigerung von Kommunikation. Sprache in ihrer ursprünglichen Bedeutung, als Gespräch, erlaubt es dem Autor, der sich hier als in der Tradition eines Ferdinand Ebner, eines Martin Buber u. a., nicht zuletzt eines Fridolin Wippinger („Der personal verstandene Tod“) stehend bekennt, die These zu entwickeln: „Aber der Schmerz ist nur das Vorletzte. Das Letzte ist die Liebe; die alles Leben-dige verbindet“.

Friedrich Wolfram, Wien

## Bücher

### Heilung des modernen Menschen — von Krankheit, Schuld, Entfremdung

Helmut Vetter, Der Schmerz und die Würde der Person, Verlag Joseph Knecht, Frankfurt am Main 1980, 152 Seiten.

Ausgangspunkt ist die kulturphilosophische Diagnose, daß unsere Gesellschaft vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt eine Erlösung von Schmerz und Leid erwartet. Auch in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, der Psychologie oder der Medizin, existiert der Schmerz nur in der Perspektive seiner Überwindung. Dem gegenüber insistiert Vetter in der Form eines „Traktats“ darauf, daß die Phänomene des Schmerzes wie auch der Liebe dann erst zu ihrem vollen Recht kommen, wenn sie als *menschliche* Phänomene begriffen werden. Liebe läßt sich nicht in chemischen Formeln ausdrücken, und der Schmerz wird verfehlt, wenn die personale Dimension nicht beachtet wird.

Ein eigenes Kapitel behandelt das Zurückweichen vor der Auseinandersetzung mit dem Schmerz und die Gefahr der Verarmung menschlicher Erfahrung. Im Sich-

Hans Lohmann, Krankheit oder Entfremdung? Psychische Probleme in der Überflußgesellschaft, Thieme Verlag (dtv Wissenschaftliche Reihe 4319), Stuttgart 1978, 368 Seiten.

Dieses ebenso quellenreiche, geistreiche wie herausfordernde Buch, das im Auftrag des schwedischen Parlaments geschrieben wurde, zählt zu den anregendsten und wichtigsten Werken seiner Art. Inhalt wie Tendenz kommen im Schlußwort zum Ausdruck: „Nur mit einer neuen Grundeinstellung, die von *Besinnung und Verantwortung gegenüber dem Lebendigen* geprägt ist, werden wir eine menschliche Umwelt schaffen können. Wir brauchen ein neues Menschenbild, eine neue Form der Ein-Sicht, die uns von der *Blindheit für die Bedeutung des inneren Lebens* heilt. Wenn eine Gesellschaft Wirklichkeit werden soll, in der die Entwicklung der Persönlichkeit von vorrangiger Bedeutung ist,

in der der Mensch Herr über Produktion und Konsum ist und als „AGENT“ anstatt als „PATIENT“ im Leben steht, so muß der erste Schritt in diese Richtung der sein, den heute herrschenden Lebensstil auf das entschiedenste in Frage zu stellen“ (348).

Der Autor, der Philosophie, Psychologie, Soziologie und Medizin studiert hatte, bietet eine kritische Analyse der Bedeutung psychosozialer Faktoren für die Entstehung von Krankheit in der modernen Industriegesellschaft, wobei die enorme Zunahme psychosozialer Störungen und das Leiden an Sinn- und Kraftlosigkeit und somit an Beziehungslosigkeit als Ausdruck vielfacher Entfremdungsprozesse verstanden wird. Nach einer ausführlichen Diskussion des Gesundheits- und Krankheitsbegriffes, der Darstellung statistischer Erhebungen und aktueller Forschungsergebnisse wird die Verflochtenheit von individuellem Krankheitsverhalten und modernem Lebensstil analysiert.

„Psychischer Umweltschutz“ ist notwendig, soll nicht weiter das „Fließband“ als Grundprinzip der Gestaltung sowohl des Arbeitsplatzes wie auch der Krankenpflege, des Bildungswesens und der Erziehung (280 f) mit den Folgen der psychosozialen und kulturellen Verelung bleiben.

In dem vom Verfasser geforderten neuen Lebensstil wird die *Wirklichkeit des Geistigen* einen neuen Stellenwert bekommen: „Die fast vergessenen Quellen der Freude und Zufriedenheit — wie Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, Ermunterung und Verständnisbereitschaft im Alltag, aber auch das Erlebnis, gebraucht zu werden und im Rahmen des mitmenschlichen Engagements etwas ausrichten zu können — würden wieder in den Blickpunkt kommen“ (345). Lohmann hofft mit Hegel, daß der Revolutionierung der Vorstellungen die Umwandlung der Realität folgen wird, und hat in dieser Hinsicht einen dankenswerten Beitrag geleistet. Sein vielschichtiges und fundiertes Plädoyer für eine Wissenschaft und Politik im Dienste des Menschen ist für die Schaffung der Bedingung der Möglichkeit psychosozialer Gesundheit auch für Seelsorger aller Art ermutigend und gibt wertvolle Impulse für die Gestaltung einer

zeitgemäßen christlichen Diakonie und Verkündigung.

Alfred Kirchmayr, Wien

*Albert Stützgen, Ende des Humanismus — Anfang der Religion? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 196 Seiten.*

Das Buch befaßt sich mit der Frage nach dem Stellenwert der Religion in der heutigen Gesellschaft. Der Münsteraner Philosoph zeigt hier sehr deutlich, daß ein rein immanentistischer Humanismus den Menschen nicht zu befreien vermochte, sondern daß gerade dadurch neue Idole geschaffen wurden. So seien Freiheit, Wissenschaft und Machbarkeit zu modernen Idolen geworden, die den Menschen nicht glücklicher machen, sondern ihn in eine starke Sinnleere gehen lassen. Der Ausweg aus einer solchen Situation sei nicht ein areligiöser Humanismus, sondern seien neue Spuren der Transzendenzerfahrung. Es dürfte sich dabei aber eine neue Form der Religion zeigen, die die alte Autoritätsreligion überwindet und primär bei der menschlichen Erfahrung anknüpft. Es geht heute also darum, den Humanismus für die Transzendenz zu öffnen, denn nur dann könne er das Leben menschlicher machen. Auch wenn der Autor hier nur eine Seite des Humanismus zeichnet, kann man seiner These zustimmen. Das Buch enthält viele Anregungen für Seelsorger, die sich kreativ mit unserer heutigen Zeit auseinandersetzen wollen.

Anton Grabner-Haider, Graz

*Lennart Karstorp, Du nimmst mich an. Gebete für Kranke. Bearbeitet und ergänzt von Klaus Recker, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 112 Seiten.*

„Haben sie etwas für einen Kranken?“ fragt der Käufer in der Buchhandlung. „Soll es etwas religiöses sein?“ will der Verkäufer wissen. „Nein danke, es geht ihm schon wieder besser!“ ist die Antwort. Diesen Witz kann man leider des öfteren hö-

ren. Beten ist eben für die meisten nur etwas für die schon fast-Toten. Doch kann Beten heilen. Wenn man als Kranke mit Gott ins „Gespräch“ kommt. Und der unheilbar Kranke kann Trost und Hilfe im Gebet finden. Der schwedische Krankenhausseelsorger Lennart Karstorp aus Malmö hat in dem Büchlein „Du nimmst mich an“ eine Gebets- und Lebensschule für den kranken Menschen geschrieben, die diesem hilft, mit Gott ins „Gespräch“ zu kommen. Mag sie ihm helfen den Schock des Krank-Seins zu überwinden, mag sie ihm helfen, überhaupt erst Worte zu finden, die seiner Situation entsprechen — immer kann der Kranke einen Weg zu Gott finden. Kurze Schrifttexte stehen Meditationen gegenüber, die zeigen sollen, wie einfach es oft ist, mit Gott zu sprechen, ohne die gewohnten Formeln zu verwenden. Dankenswerter Weise ist die Schrift im Großdruck, so daß sich alte Menschen mit dem Lesen leichter tun. Ein wertvolles Mitbringsel für kranke und alte Menschen.

Josef Müller, Wien

William Johnston, *Klang der Stille. Meditation in Medizin und Mystik*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 172 Seiten.

Der bekannte Religionsforscher vertritt hier die These, die Meditation sei der Ort, wo die großen Religionen sich am ehesten treffen können. Denn die meditative und mystische Erfahrung ist die Mitte jeder Religion, wie weit sie auch entwickelt sein mag. Immer mehr werden östliche Methoden wie Zen und Yoga in der westlichen Kultur bekannt gemacht und geschätzt. Es ist durchaus möglich, daß unsere Kultur hier etwas entdeckt, das sie zu sehr vergessen oder verdrängt hatte. Das bedeutet aber eine Relativierung der Rationalität in unserer Wertordnung. Im dritten Teil beschreibt Johnston, wie Meditation in der seelischen und körperlichen Therapie eingesetzt werden kann: Heilung kann aus der Tiefe des Menschen und des Weltalls kommen. Vor allem sind es unsere zwischenmenschlichen Beziehungen, die durch

neue Bewußtheit bereichert werden können. Meditation führt uns in die Welt unserer Gefühle hinein, sie verwandelt unser Leben. Dies sind die beglückenden Perspektiven dieses Buches.

Anton Grabner-Haider, Graz

René Goetschi, *Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge*, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, 383 Seiten.

Für Theologie und Pastoral, die sich als Dienst an christlicher Mensch-Werdung verstehen, ist das Studium der Phänomene Schulderfahrung und Schuldgefühl mit ihren tiefgreifenden Auswirkungen von größter Bedeutung. Es wird zu fragen sein, wie diese Phänomene entstehen, was sie bewirken, ermöglichen und verhindern. Und vor allem stellt sich die Frage, wie man mit Schulderfahrungen pastoral so umgeht, daß sie zu Heil und Entfaltung führen und nicht zu Verschlossenheit, zu zwanghaft infantiler Moralität und ängstlicher Selbstabsicherung, zur „Weigerung, sich in einer Geschichte des Heils zu engagieren“, wie P. Schoonenberg Sünde definiert.

Dem Verfasser geht es um „ein vertieftes und möglichst umfassendes Verständnis des Schuldphänomens in dessen verschiedensten Bezügen und Aspekten“ (9). Nach kurzer Darstellung der theologischen Reflexion über Schuld und Gewissen referiert Goetschi mit viel Sachkenntnis die entsprechenden Theorien bzw. Ansichten von Freud, Adler und Jung sowie wichtiger Vertreter der anthropologischen Tiefenpsychologie (z. B. Caruso, Frankl, Boss, Herzog-Dürck) und konfrontiert sie mit theologischen Konzepten.

Nach Freud fühlt sich ein Mensch — vereinfacht gesagt — schuldig, wenn er nicht geliebt wird. Nach Adler dienen Schuldgefühle weithin als Abwehrmanöver gegen den Anspruch, für sich und die Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen. Jung betont die Bedeutsamkeit der „Annahme des eigenen Schattens“ für umfassende

Selbstentfaltung und wehrt sich, wie auch Freud und Adler, gegen Moralisieren und pseudoreligiöse Gesetzesmoral.

Die verschiedenen anthropologischen Tiefenpsychologien, die auf christlicher Anthropologie, Heideggers Daseinsanalyse und/oder Bubers Dialogismus aufbauen, kommen durch ihre existentielle und personale Begrifflichkeit dem theologischen Denken oft sehr entgegen, was aber ihre Bedeutsamkeit nicht schmälert.

Es zeigt sich, daß alle beteiligten Faktoren, nämlich biologische und soziale Gegebenheiten und Prozesse, philosophisch-theologische Interpretationen, daß Geistigkeit und Leiblichkeit im Spiel sind und daß Schuld bloß personalistisch oder kasuistisch nicht recht erfaßbar ist. Nur die adäquate Wahrnehmung von „Unheilsgeschichte“, die oft erst im psychotherapeutischen Prozeß aufgedeckt wird, ermöglicht die Erfahrung und Mitgestaltung von Heilsgeschichte, wodurch entfaltete Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit, vertiefte Gläubigkeit, Sinn für Menschwerdung und christliche Mündigkeit entstehen können.

Alfred Kirchmair, Wien

*Joachim Scharfenberg — Horst Kämpfer,*  
Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung,  
Walter Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1980,  
331 Seiten.

Joachim Scharfenberg, Prof. für Praktische Theologie in Kiel und Psychoanalytiker, sowie Horst Kämpfer, Pädagoge und Theologe, legen mit ihrem „Werkstattbuch“ ein ebenso ungewöhnliches wie anregendes Werk vor. Die alltagsweltlich, humanwissenschaftlich wie theologisch zentrale Dimension und Aufgabe symbolischer Kommunikation wird erfahrungsnahe, interdisziplinär und ganzheitlich reflektiert und in aufschlußreichen Dialogen anschaulich behandelt.

Der 1. Teil beinhaltet die theoretische Grundlegung für Verständnis und Bedeutung von Symbolen, während der 2. Teil konkrete Erfahrungsberichte über symboli-

sche Kommunikation aus verschiedenen Lebensbereichen und -situationen umfaßt.

Zunächst werden im theoretischen Teil anthropologische Erkenntnisse vorgelegt, die nachweisen, daß menschliches Leben, Sprache, Kultur und Kult nur durch symbolische Kommunikation möglich sind. Menschliche Kommunikation und Interaktion ist auf Symbole angewiesen:

„Das Symbol ist das Medium, das Kommunikation ermöglicht und somit Soziätat schafft. Über das Symbol setzt man sich in Beziehung zu Menschen, Situationen und Sachen“ (93).

Dies wird durch kritische Aufarbeitung des psychoanalytischen Symbolverständnisses unter dem Aspekt der Bewältigung oder Verdrängung von Konflikten weiter verdeutlicht. Auch die soziologische Auseinandersetzung über die soziale und symbolische „Konstruktion von Wirklichkeit“ weist die zentrale Bedeutung von Symbolen für den Prozeß der Menschwerdung und Sozialisation nach. Symbole helfen, Leben zu gestalten, Probleme zu formulieren, auszudrücken und zu bewältigen. Sie können das aber nicht, wenn sie zu privatistischen Kli- schees oder eindeutigen Zeichen erstarren, wenn sie in Sonderwelten angesiedelt werden und nicht mehr mit der Alltagserfahrung verbunden sind.

Aus diesen Einsichten ergibt sich eine mehrdimensionale Theorie religiöser Symbole, die ebenso mit anthropologischen Konstanten wie auch mit der Transzendierung von Gegebenem und Gewordenem zusammenhängt. Die Grundimpulse und Grundängste des menschlichen Lebens können durch drei bipolare Dimensionen erfaßt werden: Die Sehnsucht nach Regression („Paradies“) und Progression („Das neue Jerusalem“), die Spannung zwischen harter Realität und (real)utopischer Phantasie sowie die grundmenschliche Bedürftigkeit nach Partizipation (Geborgenheit in einer Gruppe) und Autonomie (Entfaltung der persönlichen Eigen-Art). Diese Aspekte kommen in Symbolen zum Ausdruck und ermöglichen die subjektive Orientierung bzw. Selbstfindung in objektiv vorgegebenen, erfahrungsoffenen und -transzendie-

renden Symbolsystemen. Theologie sollte demnach erfahrungsnahe sein, offen für die Wirklichkeit menschlicher Heils- und Unheilserfahrungen, weder objektivistisch erstarrt noch subjektivistisch, schwärmerisch entartet.

Im 2. Teil folgen einige „Realisierungen“, Erfahrungsberichte über symbolische Kommunikation und Experimente, die den Zusammenhang zwischen grundmenschlichen Erfahrungen und zentralen christlichen Symbolen für verschiedene Zielgruppen aufweisen. Fallbeispiele aus der psychoanalytischen Arbeit werden im Lichte dieser Theorie dargestellt und die vielfach unbewußten religiösen Strukturen von Selbsterfahrungsgruppen werden beleuchtet.

Für Religionsunterricht und Seelsorge besonders anregend sind die Darstellungen über das Erzählen und Spielen von biblischen Geschichten auf der Basis narrativer Theologie und spieltheoretischer Einsichten sowie Experimente mit „narrativer Liturgie“. Abschließend wird der Versuch einer neuen, erfahrungsnahen Art von theologischem „Lehrbetrieb“ protokolliert und reflektiert.

Die einseitig rational-technische Zivilisation von heute mit ihrer verdünnten emotionalen Kultur kann durch die Kultivierung symbolischer Kommunikation eine enorme Bereicherung erfahren. Dies gilt allgemein, besonders aber auch für Religion und Theologie. Viel psychosoziales Elend könnte überwunden werden, wenn es adäquat zur Sprache kommen könnte, wenn es zu symbolischer Kommunikation fände und nicht der Verdrängung und Exkommunikation verfiel. Aus diesem Grund ist die Lektüre des Buches allen seelsorgenden Menschen nachdrücklich zu empfehlen.

Alfred Kirchmayr, Wien

Alexander Lowen, Depression. Unsere Zeitkrankheit — Ursachen und Wege der Heilung, Kösel Verlag, München 1979, 327 Seiten.

Einer der führenden Vertreter der Bioenergetik untersucht hier die psychische Depression unter dem Gesichtsfeld der bioenergetischen Theorie. Nach dieser Theorie wird seelische Erkrankung hauptsächlich durch Blockierung von Vitalenergie ausgelöst — eine Ansicht, die W. Reich als erster vertreten hatte. Bioenergetik stellt uns verschiedene Methoden zur Verfügung, um diese Blockierungen schrittweise aufzulösen. Das Ergebnis ist ein Mensch mit wenig „Muskelpanzerung“, dessen Lebensenergie frei fließen kann. Er wird wenig unter depressiven Zuständen leiden. Die Weltsicht Lowens ist sehr optimistisch, wenn es den Menschen gelingt, von ihren primären und elementaren Lebensimpulsen her zu leben. Dazu möchte er mit seinem Buch und der darin vorgestellten Methode einen Beitrag leisten. Ein sehr wichtiger Impuls für alle, die an der seelischen Gesundheit des eigenen Lebens und der Mitmenschen interessiert sind.

Anton Grabner-Haider, Graz

Catarina Carsten, Psychisch krank. Bericht einer Journalistin aus einer offenen Nervenklinik, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1976, 158 Seiten.

Carsten hat sich über ein Jahr in eine Nervenheilanstalt begeben, um mit den dortigen Problemen vertraut zu werden und die Problematik der Patienten studieren zu können. Das Ergebnis legt sie in dem durchaus lesenswerten Büchlein vor. Was der Leser daraus erfährt, ist sehr informativ und zugleich auch eine Hilfe, Aversio-nen gegen diese Art von Erkrankungen abzubauen. Diese Anstalt ist eine kleine Stadt in der großen, weil sie eine offen geführte Anstalt ist. Die Vielfalt der Therapien und der menschliche Umgang sprechen für die großen Fortschritte der Psychotherapie. Das Buch kann Seelsorgern (nicht nur wegen des Kapitels Seelsorge für psychisch Kranke) und im Sozialbereich Tätigen sehr empfohlen werden.

Karl Gastgeber, Graz

**Seward Hiltner**, Tiefendimensionen der Theologie. Grundbegriffe des Glaubens aus psychodynamischer Sicht, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 168 Seiten.

Die Kirche muß sich heute nicht nur mit den verschiedenen Kulturen auseinander setzen, sondern muß auch die neuesten Erkenntnisse der Humanwissenschaften für ihre pastorale Arbeit berücksichtigen. Darauf hat sie auch die Tiefendimensionen der Theologie für die Pastoraltheologie und kirchliche Praxis ins Auge zu fassen. Die vorliegenden Ausführungen von Hiltner führen sowohl in die Tiefe der geschichtlichen Entwicklung wie auch in die Tiefe der Person. Von den hier außerordentlich wichtigen Problemen werden vor allem Freiheit und Schicksal, Vorsehung und Vertrauen, Kirche und Gemeinschaft, Tod und Mut, Gnade und Dankbarkeit, Sünde und Krankheit, Sexualität und Liebe, Wort und Sakrament in eine originäre theologische Grundaussage und dazu noch in eine neue dynamische Sicht von der Psychologie her aufgerollt. Dadurch bekommt das Buch Hiltners eine kaum in einer anderen Schrift dargelegte Aktualität. Für die gespannten Auseinandersetzungen in bezug auf Pastoralpsychologie und die herkömmliche Pastoraltheologie leisten diese Ausführungen klärende Dienste. Die Lektüre wird nicht nur den Fachleuten auf diesen Gebieten wärmstens empfohlen, sondern auch den Seelsorgern, ja allen, die in pastoralen Diensten stehen.

Karl Gastgeber, Graz

## Büchereinlauf

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

**Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung** Königstein e. V., Hrsg. und Verleger, Königsteiner Jahrbuch 1982, Königstein 1981, 96 Seiten, DM 3,50, sfr 3,80, S 26,—.

**Biser Eugen**, Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 336 Seiten, DM 55,—, S 418,—.

**Bydlinski Georg**, Distelblüte — Gedichte, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1981, 48 Seiten, DM 12,80, S 97,30.

**Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.** Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilebänden. Teilband 2: Mythos und Wissenschaft; Kunst und Religion; Literarische und religiöse Sprache, mit Beiträgen von Gadamer

**Hans-Georg Fries Heinrich**, **Halder Alois** — **Welsch Wolfgang**; **Seckler Max** — **Petuchowski Jacob J.** — **Ricoeur Paul** — **Brinkmann Richard**. Teilband 3: Weltall — Erde — Mensch; Evolution und Schöpfung; Tier und Mensch; Natur und Geschichte, mit Beiträgen von **Rawer Karl** — **Rahner Karl**; **Bosshard Stefan Niklaus**; **Hassenstein Bernhard**; **Meyer-Abich Klaus M.**, Teilband 19: Humanismen und Christentum; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; Pluralismus und Wahrheit, mit Beiträgen von **Schwan Alexander**; **Lobkowicz Nikolaus** — **Henning Ottmann**; **Schwan Alexander**, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 136—216 Seiten pro Band, DM 24,—, bis 33,20, S 182,40 bis 290,30.

**Dörner Michael**, Unterwegs zur Krippe. Kindergottesdienste in der Advents- und Weihnachtszeit, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 72 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

**Erk Wolfgang** (Hrsg.), Warten auf ihn. Ein christliches Hausbuch für Advent, Weihnachten und Epiphanias, Radius-Verlag, Stuttgart 1981, 248 Seiten, DM 24,—, S 182,40. von **le Fort Gertrud**, Hymnen an die Kirche, Ehrenwirth Verlag, München 1981, 84 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

**Freire Paulo**, Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befriedender Bildungsarbeit, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1981, 302 Seiten, DM 11,80, S 89,70.

**Goetz Diego Hanns**, hrsg. von **Palme Johanna**, Es gibt keinen Tod. Aus dem Vaterunser der Liebenden. Das Lächeln der Weinenden. Nachlese, Verlag Herold, Wien—München 1981, 280 Seiten, S 238,—, DM 34,—.

**Goldbrunner Josef**, Einladung zum Fest. Die großen Feiern des Kirchenjahres, 1977, 64 Seiten, DM 7,80, S 59,30; ders., Kleine Lebenslehre der Person, 1980, 80 Seiten, DM 9,80, S 74,50, ders. Die Lebensalter und das Glauben können, 1973, 52 Seiten, DM 6,80, S 51,70; ders., Unterwegs — wohin? Über die Wiederkunft, 1979, 68 Seiten, DM 8,80, S 66,90, alle: Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

**Gremmels Christian** — **Segbers Franz** (Hrsg.), Am Ort der Arbeit. Berichte und Kommentare. Überlegungen zu einer Theologie der Arbeit, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 192 Seiten, DM 25,—, S 190,—.

**Jens Walter** (Hrsg.), Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, Band 4, Radius-Verlag, Stuttgart 1981, 220 Seiten, DM 24,—, S 182,40.

**Papst Johannes Paul II.**, Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Die Enzyklika über die menschliche Arbeit Papst Johannes Pauls II., Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 128 Seiten, DM 7,80, S 59,30.

**Kaefer Herbert**, Aktion und Feier der Buße. Neue Bußgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 128 Seiten, DM 16,80, S 127,70,—.

**Katholisches Bildungswerk Frankfurt**, Hrsg. und Verleger, Pfarrliche und überpfarrliche Erwachsenenbildung. Eine Bestandsaufnahme und eine Einladung zum Gespräch, Frankfurt 1981, 30 Seiten.

**Katholische Glaubensinformation Frankfurt** (Hrsg.), Helft den Menschen glauben. Band IV: Glaubenzugnis in Gruppe und Gemeinde, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 119 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

**Kempf Wilhelm**, Auf dein Wort hin. Briefe des Bischofs von Limburg an die Gemeinden des Bistums zur österlichen Bußzeit 1972—1981, Verlag des Bischöflichen Ordinariates, Limburg 1981, 283 Seiten.

**Kringels-Kemen Monika** — **Lemhöfer Ludwig** (Hrsg.), Katholische Kirche und NS-Staat. Aus der Vergangenheit lernen? Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 120 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

- Lapauw Camillus, Teresa von Avila, Wege nach innen. Erfahrung und Führung. Kommentar zur „Inneren Burg“, Tyrolia Verlag, Innsbruck—Wien—München 1981, 222 Seiten, S 160,—, DM 24,—.**
- Lauter Hermann-Josef, Den Menschen Christus bringen. Theologie für die Verkündigung, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 144 Seiten, DM 16,80, S 127,70.**
- Linn Matthew und Dennis, Beschädigtes Leben heilen. Was Gebet und Gemeinschaft helfen können, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 298 Seiten, S 248,—, DM 34,—.**
- Locket Louis, Die Hölle gehört zur Frohbotenschaft. Eine Herausforderung, Verlag Herold, Wien—München 1981, 136 Seiten, S 83,—, DM 11,80.**
- Lohfink Norbert, Die messianische Alternative. Adventsreden, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 96 Seiten, DM 10,80, S 82,10.**
- Lotz Johannes B., In jedem Menschen steckt ein Atheist, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 192 Seiten, DM 29,80, S 226,50.**
- Ludwig Heinrich — Ludwig Heinz-Georg (Hrsg.), Kirchen kämpfen mit. Die VFW-Fokker-Aktion zur Erhaltung der Arbeitsplätze, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 108 Seiten, DM 9,80, S 74,50.**
- Lückel Kurt, Begegnung mit Sterbenden. „Gestaltseelsorge“ in der Begleitung sterbender Menschen, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 240 Seiten, DM 26,—, S 197,60.**
- Marti Kurt — Gessler Ge, Der Aufstand Gottes gegen die Herren. 31 Gedichte und 23 Bilder zum Thema Passion. Bildkommentare von Radecke Christian, Radius-Verlag, Stuttgart 1981, 94 Seiten, DM 24,80, S 188,50.**
- Mayer-Skumanz Lene, Jakob und Katharina. Geschichten zum Lesen, Spielen und Weiterdenken. Illustriert von Oppermann-Dimow Christina, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1981, 120 Seiten, S 115,—, DM 14,80.**
- Maymann Ursula — Zerfaß Rolf, Kranke Kinder begleiten. Wie Eltern, Schwestern, Ärzte und Seelsorger helfen können, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 128 Seiten, DM 16,80, S 127,70.**
- Oberforcher Robert, Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten, Verlag Österreichisches katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1981, 194 Seiten, S 189,—, DM 27,80.**
- Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccum-Richtlinien, hrsg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bibelgesellschaft (Verleger) und dem Evangelischen Bibelwerk, Stuttgart 1981, 103 Seiten, DM 8,—, S 60,80.**
- Osterwalder Josef, Beten wie mir zumute ist. Klage, Freude, Stille, Trauer, Dank, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 96 Seiten, DM 12,80, S 97,30.**
- Pradel Werner E., Kirche ohne Kirchenbeitrag. Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung. Dokumentation aus 75 Ländern, Verlag Herold, Wien—München 1981, 354 Seiten, S 230,—, DM 34,—.**
- Recktinger François, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 192 Seiten, DM 22,80, S 173,30.**
- Repges Walter, Befrei uns Herr, Echter Verlag, Würzburg 1981, 76 Seiten, DM 9,80, S 74,50.**
- Sauer Ralph (Hrsg.), Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Band 1, Kösel-Verlag, München — Patmos Verlag, Düsseldorf 1981, 390 Seiten, DM 38,—, S 288,80.**
- Schipperges Heinrich, Hildegard von Bingen. Ein Zeichen für unsere Zeit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 168 Seiten, DM 39,80, S 302,50.**
- Schmidt P. F. — Cox-Gedmark J., Wenn das Leben schwer wird. Neue Methoden zur Problembewältigung, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 207 Seiten, S 198,—, DM 29,80.**
- Schnegg Matthias, Lichtblicke. Texte für Jüngendgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 160 Seiten, DM 19,80, S 150,50.**
- Siegel Elisabeth, Dafür und dagegen. Ein Leben für die Sozialpädagogik, Radius-Verlag, Stuttgart 1981, 200 Seiten, DM 19,80, S 150,50.**
- Stebler Vinzenz, Du deckst mir den Tisch. Tischgebete aus den Psalmen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 64 Seiten, DM 6,80, S 51,70.**
- Steinhauser Werner, Wenn der Tag sich neigt... Sterben, Wagnis und Chance, Verlag Herold, Wien—München 1981, 80 Seiten, S 74,—, DM 10,80.**
- Turrowski Leopold, Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 256 Seiten, DM 34,—, S 258,40.**
- Wegweisungen. Briefe an junge Menschen. 1943—1949, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 174 Seiten, DM 26,80, S 203,70.**
- Wessel Werenfried u. a. (Hrsg.), Mit Kindern den Glauben feiern. Familiengottesdienste aus der Franziskus-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 144 Seiten, DM 19,80, S 150,50.**
- Wichelhaus Manfred — Stock Alex, Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt, Patmos Verlag, Düsseldorf 1981, 144 Seiten, DM 19,80, S 150,50.**
- Zirkel Adam — Limbeck Meinrad, Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 156 Seiten, DM 22,80, S 173,30.**

## Mitarbeiter dieses Heftes

**Wilhelm Zauner** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

**Bernhard Casper** ist Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br.

**Heinz Schuster** ist Professor für Praktische Theologie in der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

**Eugen Drewermann** ist Privatdozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Paderborn, und er ist in Beratung und Einzelfallhilfe tätig.

**Karl Frielingsdorf** ist Professor für Pastoralpsychologie und Religionspädagogik an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M.

**Peter F. Schmid** ist Pastoralassistent in der Studentengemeinde Wien-Pfeilgasse und Lehrbeauftragter für pastorale Gesprächsführung an der Kath.-Theol. Hochschule Linz sowie Ausbilder in der „Arbeitsgemeinschaft Personenzentrierte Gesprächsführung“.

**Bernhard Honsel** ist Pfarrer in Ibbenbüren und diplomierte Eheberater.

## DIAKONIA Schwerpunkte 1980—1981

- |             |  |
|-------------|--|
| 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 | Weitverantwortung als pastorale Aufgabe              |
| Heft 5/1981 | Jugend und Kirche                                    |

# Leitartikel

Helmut Erharter

Spannung und  
Spannweite —  
am Beispiel von  
Ehe und Familie

Die Spannweite  
im Lehrschreiben  
über die Familie

Als das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio“ im Dezember 1981 veröffentlicht wurde, war gerade Heft 1/1982 unserer Zeitschrift im Druck. Dieses Heft enthält mehrere Beiträge, die sich mit Problemen der Ehe befassen und in denen die Spannung zwischen den psychologischen Erkenntnissen, den Erfahrungen der Menschen, dem Verständnis für ausweglose Situationen einerseits und dem Bereich der Institution, des Rechtes, der Tradition andererseits zum Ausdruck kommt. Im Sinn des päpstlichen Lehrschreibens wird versucht, „den Ursachen des Phänomens nachzugehen, auch in psychologischer und soziologischer Hinsicht, um eine angemessene Therapie zu finden“ (Nr. 80). Für eine Redaktion erweist es sich immer wieder als notwendig, im Gespräch mit den Autoren auch auf den vielleicht zu kurz gekommenen zweiten Pol hinzuweisen. Die Spannweite des „Katholischen“ kann ja nur gewahrt bleiben, wenn man keines der vorhandenen Spannungsfelder verdrängt.

Wie sehr diese Spannweite die verschiedensten Bereiche des kirchlichen Lebens und Wirkens durchziehen kann, macht — am Beispiel von Ehe und Familie — besonders auch das angeführte Lehrschreiben deutlich. Darin wird einerseits den in Ehe und Familie wie den allein lebenden Menschen größtes Verständnis entgegengebracht; die Würde und Gleichberechtigung der Frau werden mit einer Deutlichkeit unterstrichen (vgl. Nr. 22—24), wie dies in päpstlichen Stellungnahmen bisher kaum so ausdrücklich der Fall war; die Seelsorger werden aufgefordert, auch den Menschen in verschiedenen „irregulären Situationen“ (Ehe auf Probe, freie Verbindungen, nur zivil getraute Katholiken, Getrennte und Geschiedene ohne Wiederheirat, wiederverheiratete Geschiedene) ihre pastorale Sorge zuzuwenden und ihre Gemeinden zu solcher Einstellung hinzuführen. Auf der anderen Seite werden manche traditionelle Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einer Weise wiederholt, daß sie zu einer menschenfreundlichen Pastoral in großer Spannung stehen und mit den Erkenntnissen der Psychologie, den Erfahrungen der Menschen, der Entwicklung der Theologie oder auch mit einem christlichen Personalismus nur schwer vermittelt werden können. Es wäre aber bedauerlich, so schreibt Franz Böckle, „wenn die Diskussion über das Papstschreiben an diesem Punkt auf einen Neben-

kriegsschauplatz abgeleitet würde. Seine ‚Charta des Familienrechts‘ könnte damit den verdienten Einfluß verlieren“<sup>1</sup>. Diese Einseitigkeit kann aber vielleicht verhindert werden, wenn man diese Aussagen als einen Pol im weiten Spannungsfeld der angesprochenen menschlichen und pastoralen Probleme versteht, an dem man als Theologe, Seelsorger und katholischer Christ nicht vorbeigehen kann.

Daß die in *Familiaris consortio* zu den beiden dargestellten Problemen gewählten Formulierungen auch von Rom nicht als „causa iudicata“ betrachtet werden, bei der es nur Ausnahmen im Einzelfall bzw. persönliche Gewissensgründe geben kann, sondern daß auch die Formulierung der Aussagen selbst im Fluß ist, bestätigte der Generalsekretär der Römischen Bischofssynode, Erzbischof Jozef Tomko, in einem Gespräch in Wien. Er habe schon bei der Pressekonferenz zur Publikation des Apostolischen Schreibens erklärt, daß die beiden strittigen Probleme zum weiteren Studium an die päpstliche Familienkommission weitergegeben worden seien, daß also auch Rom eine Weiterentwicklung für möglich halte.

An zwei Beispielen soll die Spannweite des päpstlichen Lehrschreibens und sollen die vorhandenen Spannungen aufgezeigt werden: am Beispiel der wiederverheirateten Geschiedenen und an der Frage der Empfängnisregelung. Den wiederverheirateten Geschiedenen wird zunächst ein längerer Abschnitt gewidmet, in dem die Seelsorger aufgefordert werden, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden und diesen Menschen in fürsorgender Liebe beizustehen. Der andere Pol — die strenge kirchliche Norm — wird aber ebenso entschieden zum Ausdruck gebracht: „Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen.“ Auch die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur solchen wiederverheirateten Geschiedenen gewährt werden, „die sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind“ (Nr. 84).

Es soll hier nicht alles aufgezählt werden, was insbesondere in den vergangenen rund zwanzig Jahren von Theologen, Seelsorgern und betroffenen Eheleuten an Argumenten vorgebracht wurde, die für eine Änderung auch der allgemein gültigen kirchlichen *Norm* sprechen. Tatsächlich sahen sich weder die Väter der Bischofssyno-

<sup>1</sup> Vgl. Kathpress Nr. 241, 1981, S. 5.

de noch der Papst selbst zu einer solchen Änderung in der Lage, und das, was das Lehrschreiben sagt, ist daher die geltende Norm. Für die Seelsorger und für die Betroffenen, die unter ihrer Situation leiden, kann mit dem Frankfurter Pastoraltheologen Ludwig Bertsch<sup>2</sup> allerdings darauf hingewiesen werden, daß nach alter Tradition der Kirche im persönlichen Einzelfall nach Rücksprache mit einem geistlichen Berater die einzelnen Betroffenen für sich bezüglich ihrer Teilnahme an der Eucharistie zu einer Ausnahmeregelung kommen können (die allerdings nicht zur Norm für andere werden kann). In ähnlichem Sinn hatte sich — noch vor der Römischen Bischofssynode 1980 — auch der vor kurzem verstorbene ehemalige Sekretär und spätere Berater der Deutschen Bischofskonferenz, der Augsburger Pastoraltheologe Karl Forster geäußert<sup>3</sup>. Was bei solchen Gesprächen von Seelsorgern mit einzelnen wiederverheirateten Geschiedenen zu bedenken ist, hat neben anderen auch der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in einer 1979 veröffentlichten Stellungnahme zusammengefaßt<sup>4</sup>.

Unterschiedliche  
Theologien ...

Das dieser kirchlichen Tradition zugrundeliegende Denken in Regel und Ausnahme ist allerdings Ausdruck einer ganz bestimmten Theologie, nämlich einer den Agrarkulturen entstammenden Form der „Schöpfungstheologie“. Ihr steht in der Hl. Schrift eine andere Theologie gegenüber, die eigentlich im Alten und Neuen Testament eine noch größere Rolle spielt, die „Exodus-Theologie“, die stärker auf religiöse Vorstellungen von Nomaden, besonders aber auf die Erfahrungen der biblischen Urväter zurückgeht: Gott rief Abraham aus der Geborgenheit seiner Heimat heraus und führte seine Nachkommen immer neue Wege<sup>5</sup>. Dieser Theologie wird nicht so sehr die möglichst genaue Einhaltung von Gesetzen gerecht — die dem Priester und Leviten im Gleichnis Jesu nicht Zeit ließen, sich um einen unter die Räuber Gekommenen zu bemühen —, sondern meine Zuwendung zu dem meiner Hilfe Bedürftigen, wie dies der barmherzige Mann aus Samaria getan hat.

... nicht gegeneinander  
ausspielen!

Aber: es gibt eben auch, und zwar vom frühen Alten Testament bis zu Paulus, das Gesetz, die Formulierung einer Glaubensaussage und einer Norm, die Regel und

<sup>2</sup> In einem Kommentar zum Lehrschreiben des Papstes in der Limburger Kirchenzeitung vom 20. Dez. 1981.

<sup>3</sup> K. Forster, Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene, in: Herder Korrespondenz 34 (1980), 462–468.

<sup>4</sup> Erschienen in den Pastoraltheologischen Informationen, hrsg. vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Frankfurt / M., Nr. 8, August 1979, 104–111.

<sup>5</sup> Vgl. dazu den nachfolgenden Beitrag von J. Mayer-Scheu, Der Heilungsauftrag der Seelsorge.

Die Bedeutung der  
Erfahrung und des  
Glaubenssinns  
der Eheleute ...

ihre Ausnahme. Und man muß diese spannungsgeladenen Aussagen und Theologien ernstnehmen und darf nicht eine gegen die andere ausspielen. Im Bewußtsein der vorhandenen Spannweite kann man dann die aktuellen Spannungen mit größerer Geduld und Gelassenheit ertragen.

Etwas anders stellt sich die Spannung bei dem Problem der Empfängnisregelung dar, da bei dieser Frage nicht so zentrale Werte wie die Eucharistie eine Rolle spielen. Wie schon Paul VI. fordert auch Johannes Paul II. dazu auf, die medizinischen, psychologischen und anthropologischen Erkenntnisse zu berücksichtigen und die Erfahrungen der Eheleute ernstzunehmen. Der Papst betont, daß der Heilige Geist allen Gläubigen den Glaubenssinn gegeben hat. „Die Laien haben sogar aufgrund ihrer besonderen Berufung die spezifische Aufgabe, im Licht Christi die Geschichte dieser Welt auszulegen; ist es doch ihr Auftrag, die zeitlichen Wirklichkeiten nach dem Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers, zu erhellen und zu ordnen. Zur Erarbeitung einer echten evangelischen Unterscheidungsgabe in den verschiedenen Situationen und Kulturen, in denen Mann und Frau ihre Ehe und Familie leben, können und müssen die christlichen Eheleute und Eltern einen eigenen, unersetzlichen Beitrag leisten. Zu diesen Aufgaben befähigt sie das ihnen eigene Charisma, die ihnen eigene Gnadengabe, die sie im Sakrament der Ehe empfangen“ (Nr. 5). Hier wird ausdrücklich der eine Pol — die Eheleute mit ihren Erfahrungen, Begabungen, Verantwortungen und Problemen — genannt und anerkannt.

Bei der Ausformulierung der sittlichen Forderungen zur Empfängnisregelung — dem anderen Pol — ist aber von einem Ernstnehmen der Erfahrungen und der eigenen Verantwortung der Eheleute kaum etwas zu spüren. Es heißt dort (Nr. 32): „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte — nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung —, die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren‘ und erniedrigen die menschliche Sexualität — und damit sich und den Ehepartner —, weil sie ihr den Charakter der *Ganzhingabe* nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchli-

chen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehemlicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist.“

... und deren tatsächliche Erfahrung ...

Die Erfahrung jener Eheleute, die eine Empfängnis verantwortlich planen und dabei Methoden der Empfängnisverhütung anwenden, die sie für sich beide als sinnvoll und natürlich empfinden, ist hingegen die, daß sie durchaus der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung entsprechen, daß sie die menschliche Sexualität nicht in unbühlerlicher Weise „manipulieren“ als dies auch durch die sogenannte „natürliche“ Methode geschieht (mit der sie vielleicht schlechte Erfahrungen gemacht haben) und daß ihre geschlechtliche Vereinigung ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt. — Diese Eheleute fühlen sich in ihrer Einstellung zudem bestätigt durch die Erkenntnisse der Psychologie und der Anthropologie.

... noch ohne Konsequenzen für die Normenformulierung

In Konsequenz der oben zitierten Aussage Johannes Pauls II. über den Glaubenssinn aller Gläubigen und über die notwendige Berücksichtigung der Humanwissenschaften hätte schon bei der Formulierung der Enzyklika *Humanae vitae* die Aussage in dieser Frage anders lauten sollen. Schon damals hatte sich ja eine erdrückende Mehrzahl von Theologen, Medizinern, Psychologen und anderen Experten für eine zutreffendere Aussage über die Werte einer humanen und personalen Sexualität ausgesprochen. Nachdem aber Paul VI. damals diesen Schritt nicht gewagt hatte und nachdem die zur Bischofssynode zugezogenen Experten aus jenen Kreisen geholt wurden, die eine ganz bestimmte Vorstellung von „natürlich“ bezüglich der Methoden der Empfängnisverhütung haben, war gegenwärtig kaum eine Weiterentwicklung der diesbezüglichen Aussagen zu erwarten, zumal der jetzige Papst bereits bei jener Enzyklika Pauls VI. maßgebend beteiligt war.

Ermutigungen, die Spannweite positiv zu sehen

So stellen sich die beiden Pole gerade in dieser Frage sehr gegensätzlich dar. Aber auch wenn die Spannung fast zu groß ist, wird uns Eheleuten abverlangt, auch hier die Spannweite zu sehen und in unserer Gewissensbildung auch die Aussagen des jüngsten Lehrschreibens mitzubedenken. Bei der Suche nach einem verantwortlichen Weg können wir uns auf Äußerungen der deutschen Bischöfe in der Königsteiner Erklärung sowie der Deutschen Synode oder auf die österreichischen Bischöfe berufen, die ihre Aussage zur Enzyklika *Humanae vitae*

vom Herbst 1968 mehrmals, zuletzt nach Abschluß der jüngsten Bischofssynode, in Erinnerung riefen und ausdrücklich sagen, daß Ehegatten, „die nach ernster Prüfung meinen, der in der Enzyklika *Humanae vitae* vorgelegten (Methode der) Empfängnisregelung nicht zustimmen zu können, sich nicht verfehlten, wenn sie bereit sind, ihre Überlegungen gewissenhaft fortzusetzen“<sup>6</sup>.

Als Eheleute, die wir unsere Erfahrungen mit der Gestaltung der Sexualität und auch mit den „natürlichen Methoden“ gewonnen haben, als Theologen, die unseren Teil an Verantwortung für die Entfaltung der kirchlichen Lehre und für die Erneuerung der Kirche haben, als Seelsorger und Eheberater, die von den Menschen um Rat gefragt werden, haben wir selbstverständlich auch nach *Familiaris consortio* die Pflicht, uns um eine Weiterentwicklung und Humanisierung von Lehre und Normen zu bemühen, die die Erfahrungen der Kirche und unsere eigenen Erfahrungen gleichermaßen berücksichtigen. Im Bewußtsein der großen Spannweite, in der wir uns dabei vorfinden, müssen wir uns bemühen, immer tiefer den gesamt menschlichen, personalen und auf das Heil der Ehepartner und der ganzen Familie bezogenen Charakter der Sexualität zu verstehen und zu leben. Nur so werden wir die christlichen Wertvorstellungen auch an unsere Kinder weitergeben und in den Gesprächen die eigentlichen Anliegen der kirchlichen Lehre mit einbringen können.

Fast ein  
„Kapuzinerschluß“

Fast hätte ich mit einem „Kapuzinerschluß“ geendet: „Laßt uns also mutig und geduldig, im Blick auf die Spannweite, die es zu sehen und auszuhalten gilt, ...“ Aber eigentlich überlassen wir es besser unseren Lesern, sich in ihrer jeweiligen Situation den Reim auf diese Überlegungen zu machen.

<sup>6</sup> Vgl. Kathpress Nr. 216 vom 6. November 1980.

# Artikel

Josef Mayer-Scheu

Der Heilungsauftrag der Seelsorge — Wie mit Krankheit, Sünde und Schuld bei seelisch Kranken umgehen?

Im folgenden Beitrag fordert der Autor zunächst wieder eine gemeinsame Sprache von Theologen und Therapeuten, eine Sprache, die sich an den Leidensäußerungen der Kranken, an ihren Ängsten und Schuldgefühlen ausrichten müßte. Hinter dem Verlust dieser gemeinsamen Sprache steht die Tatsache, daß das Regel- und Methodendenken zu starkes Übergewicht gewonnen haben, während das Menschliche zurückgedrängt wurde. Der Autor schreibt dies dem Vorherrschen des Gottesbildes der Ackerbaukulturen auch in unserer Industriekultur zu. Von ganz anderen Erfahrungen ist das Volk Israel ausgegangen: Sein Gott ist ein herausrufender und mitgehender Gott. In einer Art narrativer Theologie schildert Mayer-Scheu schließlich\*, was nach dem Beispiel Jesu „heilen“ eigentlich bedeutet: eine Zuwendung zum einzelnen Menschen und seinem Leid, durch die seine „Aussonderung“ aufgehoben wird. Aber selbst Jesus ist diese Zuwendung zum kranken und sündigen Menschen nicht immer gelungen, auch er stand in der Spannung zwischen den Anforderungen des Gesetzes und dem Anspruch von Werten, die unter Umständen nur durch eine Regelübertretung erreicht werden können. — Hier wird die im Leitartikel nur angerissene Spannweite auf einem anderen Gebiet weitergeführt und konkretisiert. red

## 1. Einführung

Ich arbeite seit zwölf Jahren als Klinikpfarrer in Heidelberg und habe viel mit Patienten und häufig auch mit Psychotherapeuten in den Kliniken und im Sprechzimmer zu tun gehabt. Ich habe dabei die Hilflosigkeit von uns Theologen und von Therapeuten erlebt, die sogenannten „Grenzfragen“ zwischen beiden Fachgebieten anzugehen und miteinander zu arbeiten. Diese Hilflosigkeit schlägt sich in einer Ratlosigkeit von vielen Kranken und Ratsuchenden nieder.

Gleichzeitig sind folgende Phänomene zu beobachten: Die Beichtstühle der Pfarrer sind weithin leer, die Sprechstunden vieler Seelsorger aber sind voll mit Ratsuchenden, die nicht wissen, ob sie sich einer psychotherapeutischen Behandlung anvertrauen sollen. Diese Situation ist immer häufiger anzutreffen, nicht nur in Bahnhofs-

\* Es handelt sich hier um einen überarbeiteten Vortrag bei der Arbeitstagung der internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie e. V. mit dem Rahmenthema: „Grenzen im Bereich von Seelsorge und Psychotherapie“, der demnächst im Tagungsbericht veröffentlicht wird (Bonz-Verlag, Selbach).

pfarreien, in kirchlichen Einrichtungen der Offenen Tür, der Telefonseelsorge, sondern in normalen Großstadtpfarreien bis hinaus aufs Land und sogar in psychiatrischen Kliniken gegenüber den Anstaltspfarrern.

Umgekehrt ist zu beobachten, daß die Praxen vieler Psychotherapeuten überfüllt sind und viele Patienten den Therapeuten wegen ihres Glaubens bzw. wegen Glaubensfragen um Rat angehen. Mir ist in den zurückliegenden Jahren immer wieder aufgefallen,

- daß diese Fragen unbeantwortet blieben,
- daß entscheidende Grenzfragen zwischen Theologen und Therapeuten nicht diskutiert wurden und
- daß die Aufgaben (des Therapeuten wie des Theologen) häufig nicht an den Zuständigen delegiert werden, weil die Angehörigen beider Bereiche sich vor einer persönlichen Auseinandersetzung scheuen.

Warum aber werden diese Grenzfragen nicht gestellt? Handelt es sich wirklich um Grenzüberschreitungen, wenn Theologen sich mit therapeutischen Fragen auseinandersetzen und Therapeuten sich mit der Theologie herumschlagen? Ich habe vielmehr den Eindruck, daß es sich um die Vermeidung von notwendigen Grenzbegehrungen handelt, die häufig allein zu den zentralen Fragen beider Wissenschaften führen würden. Dafür fehlt vor allem eine gemeinsame Sprache der Theologen und Therapeuten, eine Sprache, die sich jedoch an den Leidensäußerungen des Kranken orientieren müßte, gleichgültig, ob sie nun in einer theologischen oder in einer therapeutischen Chiffre gestellt werden! Wie ist es eigentlich zu dem — gemeinsamen — Verlust der Sprache der Erfahrung gekommen, die sich an den Leidensäußerungen der Kranken über ihre Schuld oder ihre Sünde, an Fragen ihres Glaubens und an ihren Ängsten ausrichtet?

Ich möchte an einer geschichtlichen Entwicklungslinie diesen gemeinsamen Verlust kurz aufzeigen, der sich nach der Aufklärung, besonders in der neuesten Zeit durch die sprunghafte Entwicklung der Medizin und Theologie ergeben und sich folgenschwer auf die Beziehung beider zu dem Kranken ausgewirkt hat. Die Entwicklung der modernen Medizin in ihren Medikamenten, Werkzeugen und Apparaten hat sich auch in einer unglaublichen Spezialisierung, ja „Atomisierung“ ihrer Dienste niedergeschlagen<sup>1</sup>. So zählen wir 1980 bereits 300 Gattungen Gesundheitsberufe, d. h. über 800 einzelne Gesundheitsberufe, die sich alle mit dem kranken

## 2. Der Verlust der gemeinsamen Sprache der Erfahrung

<sup>1</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: *H. Schipperges*, Medizinische Dienste im Wandel, Baden Baden 1975; *J. Mayer-Scheu*, Seelsorge im Krankenhaus, Mainz 1977, 13 ff.

Menschen beschäftigen. Im Verlauf eines einzigen Tages arbeiten häufig über 20 Angehörige verschiedener Gesundheitsberufe „an einem Kranken“ auf einer Intensivstation, mit sehr unterschiedlichen, mitunter konkurrierenden und keineswegs immer aufeinander abgestimmten Aufträgen. Wer ist eigentlich der Therapeut — im ursprünglichen Sinn des Wortes — für diesen Kranken? Jeder von ihnen hat bestimmte Vorstellungen für sein Handeln, und seine Werkzeuge ermöglichen ihm den Rückzug vor den Fragen und Leidensäußerungen des Kranken. Mit dem Rückzug auf die eigenen Werkzeuge wird vor allem die menschliche und mitmenschliche Dimension ausgeschlossen und damit zugleich eine theologische Frage, nämlich die konkrete Frage nach der Bewältigung *dieses* Schicksals in der Glaubensgeschichte des hier Betroffenen<sup>2</sup>.

### Wachsende Entfernung von den Kranken und Leidenden

Interessanterweise haben Theologie und Seelsorge eine fast parallele Entwicklung in der neuesten Zeit durchgemacht. In dem Maß sie sich aus der Therapie — ursprünglich einem ihrer ureigenen Gebiete — durch moderne Therapieformen verdrängen ließen, haben sie ihre eigenen „theologischen Werkzeuge“ weiterentwickelt, insbesondere in der systematischen Theologie, in Kernfächern wie der Dogmatik und der Moraltheologie. Dabei hat sich die Seelsorge immer mehr von der unmittelbaren Situation der Kranken und Leidenden entfernt. Diese Weiterentwicklung einer Wissenschaft, die sich konkret niederschlägt in Studienordnungen, auf Grund deren ein Theologiestudent für seine Praxis ausgerüstet wird, ist eben nicht an den Fragen der Praxis orientiert, sondern an eigenen geistesgeschichtlichen Domänen. Wenn man mit ihnen den Pfarrer für den Umgang mit Leidenden und Kranken ausrüstet und „aufrüstet“, kann man auch die Angst der Therapeuten verstehen vor dem Unheil, das ein Seelsorger im Umgang mit Kranken anrichten kann, wenn er von dem Arsenal seiner Begriffe und Wertvorstellungen Gebrauch macht und mit dem Therapeuten bei der Behandlung in Konkurrenz tritt. Gerade im Umgang mit psychisch Kranken ist da in der Tat viel zerstörbar und wird auch schrecklich viel kaputt gemacht, für die Möglichkeiten ihrer Genesung ebenso wie für ihren Glauben.

### 3. Zwei unterschiedliche Gottesbilder und ihre Relevanz für Therapie und Seelsorge

Dem hier beschriebenen Verlust einer gemeinsamen Sprache und der Fähigkeit, den Leidensäußerungen des Kranken zu begegnen, entspricht für die Seelsorger wie

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. Böker — H. C. Piper — J. Mayer-Scheu, in: J. Mayer-Scheu — R. Kautzky, *Vom Behandeln zum Heilen*, Wien—Göttingen 1980, 9 ff, 23 ff, 74 ff.

für die Therapeuten eine gemeinsame theologische Frage, bei der sich zeigt, daß hier zwei unterschiedliche Gottesbilder — für beide Wissenschaften und für Therapeuten wie für Seelsorger — zur Debatte stehen. Ich möchte diese beiden unterschiedlichen Gottesbilder hier kurz skizzieren, weil sie eine große Bedeutung für das Verständnis von Glaubensfragen in den Leidensäußerungen von Kranken haben<sup>3</sup>:

### 3.1 Das Gottesbild der Ackerbau- und Industriekulturen

Das eine Gottesbild orientiert sich an einer Schöpfungstheologie, an Erfahrungen mit den Gesetzen der Natur. Es ist prinzipiell (typologisch) beheimatet in den Ackerbaukulturen. (Nachfolger der Ackerbaukulturen sind ja die Industriekulturen). Ursprünglich finden wir diese Ackerbaukulturen und das ihnen gemäßige Gottesbild im mesopotamischen Raum. Etwas vereinfacht läßt es sich an Grunderfahrungen des täglichen Lebens aufzeigen: Die Menschen erfahren die ewige Wiederkehr von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, von warm und kalt, von trocken und naß, also eine in der Regel verlässliche Ordnung, auf die hin man die Erde bebauen, d. h. säen, wachsen lassen, pflegen und ernten kann. Sie bringen von ihren Feldfrüchten dem „großen Macher dieser Regel“, dem „All-Macher“ (häufig dem Gott der Fruchtbarkeit, dem Baal), ihre Feldfrüchte dar. So entstehen ihre Erntedankfeste. Daraus entsteht eine Gesetzesmentalität, die nur auf das Regel-Ausnahme-Verhältnis baut und in dieser Haltung auch die Sinnfrage in der eigenen Glaubensüberzeugung prägt. Diese Art Glaubensüberzeugung und Stellung der Sinnfrage finden wir in der modernen Medizin wieder (inklusive weiter Bereiche der Psychotherapie). Der Blick auf Statistiken, Wahrscheinlichkeitsrechnungen, Regelverläufe ist nicht nur geschärft, sondern oft zum einzigen Maßstab geworden, auch wenn in Extremsituationen über Leben und Tod auf Intensivstationen entschieden wird, wenn über den Sinn von Forschungsprojekten oder über den Handlungsablauf einer Krankenstation entschieden wird.

Welche Fragen werden vermieden, auf welche Leidensäußerungen gehen wir nicht mehr ein, wenn dieses Regel- und Methodendenken zum „alleinigen Gott erklärt“ wird, wenn wir in einer modernen Industriekultur genauso wie in einer Ackerbaukultur Mesopotamiens die Sinnfrage nur im Sinne baalscher Theologie stellen?

Dieses Denken hat besondere Konsequenzen für zwei Si-

### Regel und Ausnahme

<sup>3</sup> Im Rahmen der Fragestellung dieses Beitrages kann dieses Problem hier nur äußerst kurz und auf unsere Fragestellung hin aufgezeigt werden. Ausführlicher dazu: J. Mayer-Scheu — R. Kautzky, a.a.O., 117—137.

tuationen, die interessante Parallelen aufweisen, nämlich die des Krankseins und die des Sünderseins. Beide Zustände passen nicht zum Regeldenken, sind vielmehr Exponenten einer Ausnahmesituation. Und die Ausnahme muß ausgesondert werden. Das gilt in gleicher Weise für den Kranken — besonders im Hinblick auf die Angst vor Ansteckungsgefahr — wie für den Sünder, der aus der Regel der Gemeinschaft ausgebrochen ist. Auf diese schwerwiegende Folge ist später noch näher einzugehen.

Die andere, durchaus gegensätzliche (aber eigentlich ergänzende) Gottesvorstellung beruht auf der besonderen Erfahrung Israels. Ihr Nährboden ist bei Nomaden (als Typos) zu finden. Im Unterschied zu den Ackerbauern gründen sie ihr Leben nicht auf die Erfahrung von Regel und Ausnahme, schon gar nicht, um den Boden zu bestellen. Wenn das Weideland für ihre Herden nichts mehr hergibt, so verlassen sie es eben, ziehen mit ihren Zelten und Herden weiter, bis sie wieder eine Oase finden. Sie setzen sich lieber der Wüste aus, als auf die Regeln der Natur zu vertrauen und auf sie gründend den Boden zu bestellen. In ihrem Lebensverständnis spielt das Glück, auch die Ausnahme eine große Rolle; das heißt zum Beispiel: das Jagdglück, und das Finden einer Oase. Dafür sind sie auch bereit, lange Zeiten des Wartens in der Wüste durchzustehen. Dieser Mentalität ist auch das Verhältnis von Lohn und Strafe, von Arbeiten und Verdienst, und die Einteilung von Tag und Nacht in Stunden vergleichsweise fremd.

### 3.2 Der „Mitgehende Gott“ der Hirten und der Menschen unterwegs

#### Aufbruch aus Grenzsituationen

Es zählt genauso viel, ja sogar mehr, zu träumen, zu spielen, vor den Zelten zu sitzen und in die Sterne zu schauen. So jedenfalls ist der Ausgangspunkt der genuin anderen Glaubenserfahrung, die Israel in dem einen Mann macht, in dem seine ganz eigene Glaubensgeschichte beginnt. Es ist ein 75jähriger Herdenbesitzer, der nach den Gesetzen der Natur eigentlich seinen Lebensabend verdient hätte. Er schaut in die Sterne und hört die Botschaft: Zieh aus, fang noch einmal von vorne an, geh in ein fremdes Land, in das ich dich führen werde! Du wirst Kinder haben, so zahlreich wie der Sand am Meer, wie die Sterne am Himmel! Das ist wider alle Regel des Alters, der Fruchtbarkeit, der Gesetze von groß und klein, von stark und schwach, wenn man seine Lebenssituation als einfacher Nomade mit ein paar Knechten und Mägden und einer Viehherde betrachtet und sie in den Vergleich zu den großen und mächtigen Völkern und Staaten seiner Umgebung bringt. Das ist die Geschichte Abrahams. Und er bricht auf, wider alle Regel der Vernunft und der Na-

tur. Und mit ihm fängt die Glaubensgeschichte Israels an, die die baalsche Gotteserfahrung häufig auf den Kopf stellt: Da ist es keineswegs so, daß der Kleine vor dem Großen kapitulieren muß, daß das Starke einfach dem Schwachen vorzuziehen sei! Im Gegenteil: Modellgeschichten wie der Sieg Davids über Goliath oder viele Kriegssituationen Israels gegen seine übermächtigen Nachbarn belegen, daß dieses Volk immer wieder fähig ist, in Grenzsituationen aufzubrechen und nicht auf die Regel von stark und schwach zu vertrauen, etwa auf die Zahl von Rossen und Reitern, sondern auf den Gott, den sie den „*Mitgehenden Gott*“ nennen, der sie herausruft, zu neuen Erfahrungen befähigt, zu Grenzbegehung, in denen eben z. B. der kleine David mit Phantasie, einer Schleuder und einem kleinen Stein den riesigen Goliath erschlägt. Aus dieser Erfahrung läßt sich aber nicht wiederum eine Regel machen, deren Wahrscheinlichkeitsrechnung einen bestimmten Erfolg garantiert. Für diese „*wunderbaren*“ Siege, Errettungen, Heilungen etc. gibt es also kein neues Gesetz, das sich berechnen und bestimmen ließe. Ausgangspunkt ist vielmehr die Vorstellung, daß der Glaubende *ganz* in dem sein muß, was er tut, selbst wenn sein Glaube nur so groß wie ein Senfkorn ist, aus dem dann doch einer der größten Bäume entstehen kann<sup>4</sup>. In dieser Weise ist David, ist das Volk Israel, sind die Söhne Abrahams herausgefordert, in ganz neuer Weise ihre Grenzen zu erfahren.

### 3.3 Glaubensgestalten aus den unterschiedlichen Gotteserfahrungen

Von solchen Grunderfahrungen her lassen sich auch die beiden Grundgestalten des Glaubens aufzeigen, die ich in den beiden Worten „*festhalten*“ und „*loslassen*“ einmal kurz beschreiben möchte. Dabei entspricht das Festhalten eben jener gesicherten Erfahrung der Regel (geistig gesprochen auch: Festhalten an Lehren, Gesetzen, Ordnungen etc.). Die Fähigkeit loszulassen entspricht jener Fähigkeit, auf das Neue, Unbekannte und Fremde zuzugehen, was jener zweiten Gotteserfahrung mit dem Mitgehenden Gott bei den Söhnen Abrahams entspricht. Ich komme auf diese Grundfiguren später noch einmal zurück. Wichtig erscheint mir die Parallelität zwischen dem Instrumentendenken und der apparativen Medizin und der baalschen Gottesvorstellung einerseits gegenüber einem Handlungsansatz, der die Instrumentenlosigkeit als Haltung fordert und der Erfahrung mit dem Mitgehenden Gott (also einer Ebene der personalen Begegnung) andererseits. Etwas vereinfacht ließe es sich auf die Grundformel von Behandeln und Begleiten reduzieren.

<sup>4</sup> Vgl. Mt 4, 31 ff.

### 3.4 Was heißt therapieren im Sinne von „therapeuo“?

Dieser Gedanke führt uns auf die Frage nach dem Ursprung der Bedeutung des Wortes *therapeuo*. Es heißt ja keineswegs heilen und schon gar nicht behandeln, sondern dienen, helfen, nahe sein.

Therapeutik war im Altertum ein Wort, das für die Kunst gebraucht wurde, eine Herde zu warten und zu pflegen. Dabei war die Tätigkeit des Hirten weitaus mehr die eines mitgehenden Begleiters als die eines Machers. Wirkliche Tätigkeiten der Pflege gehörten dazu, damit die Tiere ihr Leben entfalten konnten. Eine hirtenlose Herde<sup>5</sup> dagegen weist Züge großer Unruhe auf gegenüber einer Herde, die sich in der Nähe ihres Hirten weiß und in Ruhe weiden und von Weideplatz zu Weideplatz ziehen kann.

Wenn nun schon dieses Wort auf die Situation vom Kranken und seine Behandlung im weiteren Sinne angewendet wurde, dann geht dies auf eine Tradition zurück, in der ja weitaus weniger an Symptomen herumkuriert wurde als daß man vielmehr versuchte, ihm nahe zu sein, ihn zu pflegen, so daß er möglichst mit seinem Leiden leben konnte. Und wenn gar die ersten Christen den — medizinhistorisch belegten — Ehrentitel „*therapeutes*“<sup>6</sup> hatten, dann eben weder wegen bestimmter medizinisch-technischer Qualifikationen, noch wegen bestimmter charismatischer Heilungsgaben, sondern im Blick auf eine Tradition des Umgangs mit Kranken, die auf Jesus von Nazaret selbst zurückgeht.

In der Überlieferung des Umgangs Jesu mit Kranken ist uns das Wesentliche fast aus dem Blick verlorengegangen, weil wir fast nur auf die Wunder schauen. Das hat gute Gründe: schon die Bibel hebt aus Gründen der Auseinandersetzung mit anderen Strömungen der Zeit (auch in den Gemeinden) die Wunder in einem Maße hervor, daß wir fast nur auf die Frage schauen: Handelt es sich bei dem Vorgang selbst um etwas „Übernatürliches“, oder ist es vielleicht „natürlich“ zu erklären? Damit aber haben wir schon fast den *Blick für den Handlungsablauf im Umgang mit den Leidenden bei Jesus verloren*.

#### 1) Wie hat Jesus geheilt?

Wenden wir uns also der Frage zu: Wie hat Jesus geheilt? Ein Blick auf die Heilungsgeschichten zeigt sehr rasch, daß Jesus nie Behandlungsmethoden entwickelt hat, gleichwohl sehr handgreiflich mit Kranken umgegangen ist: er berührt Aussätzige, er bestreicht die Augen des

<sup>5</sup> Das weiß man heute von ersten Versuchen alternativer Gruppen von Schafzüchtern, die ihre Herden alleine innerhalb der Hürden weiden ließen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu H. Schipperges, Zur Tradition des „*Christus Medicus*“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde, in: Arzt und Christ 11 (1965), 12–20; vgl. auch ders. in: Arzt und Christ 6 (1960) 205–214.

Blinden, berührt mit seinem eigenen Speichel den Mund des Taubstummen und faßt dem Tauben in die Ohren. Die körperliche, hautnahe Weise seines Umgangs mit den Kranken ist beeindruckend, ohne daß sie dazu verführen könnte, an Behandlungstechniken zu glauben. Er sucht vielmehr die unmittelbare Begegnung mit dem wunden Punkt, mit der dunklen Stelle des Leidenden, vor der er sich nicht fürchtet, sondern sie anfaßt, sich berühren und betreffen läßt, auch da, wo dies ausdrücklich verboten und sogar mit Strafe bedroht ist.

Was heißt es dann, wenn er den Heilungsauftrag ausdrücklich an seine Jünger weitergibt, ohne die Anweisung von Heilungstechniken, ohne die Einübung bestimmter Handlungen? Auch wenn er keine konkreten Anweisungen für den Handlungsablauf beim Heilen gibt, so kann man doch aus der Art, wie er mit Kranken umgeht, wie er ihnen in ihrem Leid begegnet, ablesen, was für ihn das Heilen bedeutet. Dabei fällt auf, daß er als ersten Schritt versucht, die Aussonderung des Kranken zu überwinden. Und es fällt zugleich auf, daß er dieselbe Haltung gegenüber dem Sünder an den Tag legt.

Bedenkt man dann auch noch, daß „Aus-sonderung“ in dem Wort „sondern“ denselben Wortstamm hat wie das deutsche Wort „Sünde“, so eröffnen sich aufregende Perspektiven für den Zusammenhang von Kranksein und Sündersein im Blick auf den heilenden Umgang mit bei den Lebenssituationen.

## 2) Was ist das überhaupt: ausgesondert sein?

Das Ausgesondertsein ist seiner Qualität nach nicht identisch mit einem Regelverstoß, oder mit einer Gesetzesübertretung. Vielmehr weist es auf einen Vorgang hin, den ich hier mit einem Bildwort beschreiben möchte: „aus-der-Bahn-geworfen-Sein“.

Und das ist eben etwas anderes als einfach schuldig zu sein, womit man die Erfüllung eines ethischen oder juristischen Gesetzestatbestandes meint, also die Übertretung eines Gesetzes, für die einer auch die Verantwortung trägt. Zwar kann auch das „Aus-der-Bahn-geworfen-Sein“ oder Sündersein sich gerade in der Verletzung eines solchen juristischen Tatbestandes zeigen, und häufig ist das auch der Fall. Aber es gibt eben auch das Auseinanderfallen von Sünde und Schuld in einer und derselben Handlung. Das heißt, daß sich eben Schuld und Sünde nicht immer decken. Gerade in diesen Situationen wird die Sache aufregend, da wir in der Moraltheologie ja fast nur gelernt haben, solche Situationen in der Betrachtung von Regel und Ausnahme zu bewältigen; wir fragen:

Kann man in diesem oder jenem Fall wirklich den Ge-

horsam gegenüber einem Gesetz von einem Menschen verlangen? Wo ist die Grenze? Wann ist eine Übertretung vielleicht doch noch gerechtfertigt oder entschuldbar? Welche Rechtfertigungsgründe sind in Betracht zu ziehen? Mit Hilfe der „Epikie“ werden solche moraltheologischen Probleme häufig geglättet und mitunter zweifelhaft gelöst. In Wahrheit geht es um zwei qualitativ unterschiedliche Ebenen, die an bestimmten Punkten immer wieder in einen nicht aufzuhebenden Widerstreit geraten. Wir müssen einerseits in Regeln und Gesetzen denken (und insofern auch in den Bahnen einer baalischen Theologie). Wenn wir als Gemeinschaft miteinander leben wollen, brauchen wir Regeln, Sicherheit, Verbindlichkeit, Schutz und Ordnung. Und immer, wenn wir diese Regeln und diese Ordnung verwirklichen wollen, stellen wir fest, daß wir nur sehr vorläufig eine gerechte Ordnung haben, die wir ständig in Frage stellen müssen, auch wenn wir sie noch so virtuos austüfteln, um ja möglichst jedem gerecht zu werden und alle Ausnahmen zu erfassen. Letztlich scheitern wir an diesem Versuch einer gerechten Ordnung. Ja, gerade in einer ganz perfekten Ordnung schlagen immer wieder ganz andere Lebensprinzipien und Qualitäten durch, die das Ganze in Frage stellen, was sich nun einmal nicht in tausend Regeln und Vorschriften gießen läßt. Und so stellen wir dann auch fest, daß mitunter als einzige Möglichkeit zur Rettung eines höheren Gutes nur noch der Verstoß gegen eine Regel, eine Ordnung, mitunter auch gegen ein ehrnes Gesetz, bleibt!

Jesus, ein Gesetzesverletzer um höherer Werte willen

Auch Jesus von Nazaret konnte diese beiden Ebenen offensichtlich nicht in Einklang bringen, so virtuos unsere harmonisierenden Begründungen auch sein mögen: Er hat bei der Austreibung der Händler im Tempel zweifellos die öffentliche Ordnung verletzt, fremdes, ja öffentliches Eigentum beschädigt, anständige Händler beleidigt und so etwas wie Hausfriedensbruch begangen. Ein ordentlicher Richter hätte ihn damals und heute nach einsichtigen Rechtsvorschriften auch bestrafen müssen. Und wenn dieser Richter sich der tieferen Dimension (der Motive) des Handelns Jesu bewußt geworden wäre, dann hätte er gespürt, welche tieferen Werte seine Rechtsordnung nicht — oder sehr unwirksam — zu schützen vermag, etwa die Reinheit und Heiligkeit des Ortes des Gebetes, der durch Geschäftemacherei ja nicht erst entheiligt wird, wenn Verkaufsbuden aufgestellt werden. Wer für diese innere Ordnung und für ihre Werte eintritt, muß mit der Ordnung der ordentlichen Leute in Kon-

flikt geraten. Das läßt sich letztlich nicht mit einer Güterabwägung ins Lot bringen, sondern höchstens einigermaßen kompensieren, um das Chaos zu bannen. Wer nun wie Jesus sein Menschsein und sein mit-Gott-verbundenes Sein von daher definiert, wird ohne Zweifel in Kauf nehmen, für diese Werte Gesetz und Ordnung zu verletzen und dabei sogar Menschen zu „schädigen“! So jedenfalls hat es Jesus von Nazaret getan und solche Konflikte haben ihn letztlich auch ans Kreuz gebracht.

### Kreis und Ellipse

Ich möchte im folgenden von dieser zweiten Ebene sprechen, bei der es um die Sünde im Sinne der Aussonderung geht. Und Aussonderung meint ein „Aus-der-Bahn geworfen-Sein“, damit auch eine Gott-Ferne (wie es der Katechismus definiert), bei der es um den Verlust der inneren Mitte geht. Ich habe mir das immer wieder — angeregt durch Fritz Riemann<sup>7</sup> — vorzustellen versucht anhand des Bildes vom Kreis.

In den „Grundformen der Angst“ beschreibt Riemann die Fähigkeit und die Unfähigkeit des Menschen, um die eigene Mitte und um den anderen zu kreisen (wie die Erde um sich selbst und um die Sonne kreist), zur Mitte und zur Grenze gehen zu können. So einleuchtend mir diese Grundängste und Grundfähigkeiten des Menschen waren, so wenig bin ich mit dem Bild des Kreises weitergekommen. Nun bewegt sich ja die Erde auch gar nicht in einer Kreisbahn um die Sonne, genauso wenig wie ihre Gestalt die einer Kugel ist, vielmehr die einer Ellipse. Und eine Ellipse hat eben zwei Brennpunkte und nicht einen Mittelpunkt. Und es scheint, daß dies auch unserer Wirklichkeit als Menschen entspricht, solange wir auf dieser Erde leben, daß wir eben noch nicht in dem einen Mittelpunkt angekommen sind, in dem wir endgültig ruhen! Mit dem Bild der Ellipse gesprochen haben wir vielmehr zwei Brennpunkte. Und das bedeutet, daß dem Menschen aufgegeben ist: um sich selbst zu kreisen *und* um den andern: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ oder „ora et labora“ oder Meditation *und* Zuwendung zur Welt! Keiner von uns ist also schon ganz in der Mitte angekommen, bei Gott, dort, wo er einfach für immer bleiben kann. Immer wieder sind wir auf die Dynamik dieser beiden Brennpunkte verwiesen, auf das Einatmen und Ausatmen, auf das Bei-mir-selbst-sein und das Beim andern-sein. Da gibt es — bildlich gesprochen — diesen aufregenden Punkt in der Bahn der Ellipse, an dem die Zentrierung um den einen Brennpunkt aufhört und einer aus der Bahn zu geraten scheint, wenn er sich auf die

<sup>7</sup> F. Riemann, *Grundformen der Angst*, München, 1972 f.

andere Seite, auf den anderen Schwerpunkt hinbewegt, um sich um den anderen Brennpunkt zu zentrieren. Und wenn dieser Übergang vom einen auf den anderen Brennpunkt nicht gelingt, dann sagen wir von einem Menschen: entweder: er kreist *nur* um sich selbst, oder: er ist *nur* für die anderen da! So verstanden könnten dies Grundformen der Sünde sein, des „Aus-der-Bahn-geworfen-Seins“, eben aus der Bahn der Ellipse, die nun einmal zwei Brennpunkte hat und deren Verlauf deshalb nicht um einen Brennpunkt wie um einen Mittelpunkt kreist. Wir können uns vorstellen, daß es noch schlimmere Formen des Bahnverlustes gibt, etwa in der Beschreibung der Bahn einer Parabel, die sich im Unendlichen verliert, oder der einer Hyperbel, die sich im Unendlichen einer bestimmten Grenzlinie nähert, ohne sie zu berühren, und nicht zurückfindet auf die andere Seite (des Lebens). Oder noch schlimmer: in der Bahn eines Kometen, der einfach im All verschwindet! Das sind Bahnbeschreibungen, die wir durchaus in Lebenssituationen übersetzen können, im Hinblick auf das Verlorensein des Menschen in seiner Sünde, in seinem Kranksein, in seiner Aussonderung, in der er seine Mitte im Sinne der beiden sich gegenseitig bedingenden Brennpunkte verloren hat.

Von einer solchen Beschreibung der Wirklichkeit her können wir begreifen, was es heißt, Sünder zu sein, in der Gottesferne, so wie Thomas von Aquin die Sünde als „Aversio a Deo“ definiert. Damit erfassen wir eine Tiefendimension der Sünde, die in der Übertretung von Gesetzestatbeständen nicht so deutlich zu spüren ist, für die sich viel eher das Wort „Schuld“ eignet, das, wie gesagt, häufig mit Sünde zusammenfällt.

Wenn aber nun schon Sünde ihrer inneren Qualität nach einen viel aufregenderen, den Menschen womöglich noch tiefer betreffenden Vorgang als Schuld meint, dann müssen wir uns auch fragen, können wir mit einem Sünder einfach so umgehen wie mit einem Schuldigen? Und da ich vorhin darauf hinwies, daß es Jesus beim Umgang mit Sündern und mit Kranken um einen ganz ähnlichen Grundsatz geht, möchte ich darauf zurückgreifen.

Es fällt zunächst auf, daß Jesus die Sünder nicht mit dem Gesetz konfrontiert oder überhaupt damit anfängt, Beweise zu erheben, sich mit Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgründen herumzuschlagen. Er hat etwas ganz anderes im Blick. Wenn er Aussonderung zu überwinden versucht — beim Sünder wie beim Kranken —, dann sucht er in einem ersten Schritt die Nähe des Betroffenen. Er läßt sich von der Situation dieses Menschen

### 3.5 Was fangen wir mit Sündern an?

1) Wie geht Jesus mit dem Sünder und mit der Aussonderung eines Menschen um?

betreffen und berühren. Ja, er röhrt sie an! Er isst — d. h. er hat Tischgemeinschaft — mit Zöllnern und Sündern, was zum Ausschluß für ihn aus der Gesellschaft der Anständigen führen muß. Mit seinen Händen bestreicht er die Augen eines Blinden mit einem Teig aus Erde und aus seinem Speichel. Und Zachäus ruft er vom Baum herunter und stellt sich an seine Seite, geht mit ihm mitten durch die Menge der sie angaffenden und feindlich gesinnten (anständigen) Bürger hindurch. Mit ihm teilt er den Blickwinkel des — zurecht — Verurteilten vor den „Gerechten“. Alle diese Vorgänge haben eine sehr leibhafte Dichte und Aussage. Sie vermitteln Nähe und die gleiche Blickrichtung mit dem Betroffenen, ob er nun ein Kranker oder ein Sünder ist. Dies ist für Jesus der erste Schritt zur Überwindung der Aussonderung.

### Begegnung und Solidarisierung ...

Zugleich sehen wir, daß diese Art zu heilen oder auch Sünden zu vergeben nicht auf Techniken (der Medizin oder der Moraltheologie) beruht, sondern auf einer Haltung, die fähig ist zur Begegnung, nicht nur im Sinne einer Gegenüberstellung, sondern vielmehr in einer Solidarisierung durch Nähe, durch das Sich-berühren-Lassen und Sich-an-die-Seite-Stellen, durch die gleiche Blickrichtung mit dem Betroffenen! Eine solche Haltung ist durchaus lehrbar und lernbar und scheint mir ebenso wichtig für den Seelsorger wie für die Therapeuten, und sie hat etwas mit der oben beschriebenen Instrumentenlosigkeit als Ausgangspunkt für die heilende Begegnung zu tun. Diese Instrumentenlosigkeit erfordert Glauben im Sinne des Sich-Einlassens mit der eigenen Person auf den anderen!

### ... mit Zachäus ...

Schauen wir auf die Wirkung dieses ersten Schrittes zur Überwindung der Aussonderung: Wenn die Aussonderung eines Menschen in der Krankheit oder in schwerer Schuld manifest wird (wie z. B. bei Zachäus), dann ist dieser eben nicht nur innerlich aus der Bahn geworfen, sondern auch aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Er kann gar nicht mehr auf sein Unrecht mit voll geöffneten Augen schauen. Vielmehr wird ihm von der Gemeinschaft ständig vor Augen gehalten, daß er der ganz andere ist, der Fremde, der Sünderbock, der Ausgestoßene. Aber in dem Augenblick, in dem einer seine Situation teilt, wie Jesus, wenn er ruft: „Zachäus, steig vom Baum herab, heute muß ich in deinem Hause einkehren!“ (vgl. Lk 19,11 ff), hat einer diesen Teufelskreis durchbrochen. Dann kann er an der Seite dieses Menschen auch wieder die Blicke der anderen anschauen, die ihn mit ihren Vor-

würfen durchbohren. Das ist der Augenblick, in dem Jesus mit ihm in dasselbe Loch hineinschaut, auch in das Loch seiner Schuld, seiner Verlorenheit, seiner Sünde. ... und mit der Ehebrecherin

Noch schärfer wird diese Richtungsänderung (oder die Dynamik der Bewegung), wie Jesus gegen die Aussonderung vorgeht, in der Geschichte mit der Ehebrecherin. „Auf frischer Tat ertappt“ (vgl. Joh 8,1 ff) wird sie durch gesetzestreue Männer Jesus vorgeführt mit der Frage: „Mose hat im Gesetz geboten, solche zu steinigen. Was sagst Du dazu?“ Wieder stellt er sich im ersten Schritt an die Seite der Frau, ja er geht sogar zu Boden und schreibt in den Sand, ohne zu antworten. Er verharmlost nicht den Vorwurf, sondern er trägt mit ihr gegenüber den anderen die Situation. Aber als sie ihn mit ihrer Frage erneut bedrängen, macht er mit seiner Antwort etwas deutlich, was auf die Beziehung der Sünde und des Sünder zur Gemeinschaft hinweist: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“ Das heißt: er macht das Thema der Sünde der Frau zu ihrem Thema. Dies ist übrigens auch bei anderen Vergebungsgeschichten zu beobachten, etwa bei der Szene mit Magdalena im Haus des Pharisäers (vgl. Lk 7,36 ff) und auch bei der Heilung der blutflüssigen Frau bei Markus und Lukas (vgl. Mk 6,25 ff; Lk 8,43 ff). Die Gemeinschaft der gesetzestreuen Gerechten wird in die Situation von Krankheit und Sünde des Betroffenen einbezogen. Es fällt auf, daß Jesus fast immer die Gerechten belehrt und nicht den Sünder (z. B. Lk 15, 25—32), so als wolle er sie auf ihren Anteil an dieser Aussonderung hinweisen und eine Dynamik in Bewegung bringen, die es dem Sünder ermöglicht, den verlorenen Brennpunkt seiner Ellipsenbahn wieder zu finden, hier nämlich den der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Im konkreten Fall mit der Ehebrecherin sind es aber auch sachliche Gründe, warum er das Thema der Sünde der Frau zum Thema der Sünde aller macht. Denn man könnte sich sehr wohl fragen: wo ist eigentlich der Mann in dieser Geschichte, der an dem Ehebruch doch beteiligt war? Er war nach damaligem Recht der Schuldlose. Er ist in dieser Szene nicht zu finden. Er ist aber wohl vertreten durch die gesetzestreuen Männer, die sich offenbar im Hinblick auf ihre eigene Beteiligung am Thema „Untreue“ zunächst keiner Schuld bewußt sind. Und als Jesus sie auf die Gemeinsamkeit der Entstehung dieser Sünde hinweist mit dem Satz: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“, da ziehen sie alle ab, „einer nach dem anderen, von den Ältesten angefangen“. Dieser

Das Sünder-Sein —  
eine Angelegenheit  
aller Betroffenen

„Mehr Freude  
über einen  
Sünder ...“

Satz ist sicherlich paradigmatisch zu verstehen, ähnlich wie seine Ansprache an die Gesetzeslehrer in der Vergebungsgeschichte mit Magdalena oder auch in seiner Anrede an die Gesetzestreuen im Haus des Zachäus und in anderen ähnlichen Geschichten. Die Überwindung der Aussonderung ist also ein Vorgang der dynamischen Balance zwischen dem ausgesonderten Sünder und der austostenden Gemeinschaft. Nur wenn sie ein gemeinsames Thema erhalten, kann es zur vollen Versöhnung und Vergebung des einzelnen und der Gemeinschaft kommen<sup>8</sup>.

Hieran wird deutlich, welch dramatisches Geschehen Vergebung und Versöhnung in Wahrheit meinen, was die Balance zwischen den beiden Brennpunkten betrifft: daß es nicht nur darum geht, daß der Sünder seine eigene Mitte wiederfindet, sondern auch seinen Platz in der Gemeinschaft und die Gemeinschaft ihren Anteil an der Sünde und der Aussöhnung mit den Ausgesonderten. Es ist also auch ein Hinweis darauf, wie das Sünder-Sein nicht nur eine Angelegenheit des Ausgesonderten, sondern aller Betroffenen ist. Hier spüren wir frappante Parallelen zwischen der Einstellung Jesu und psychodynamischen Einsichten der Familientherapie<sup>9</sup>.

Auf dem Hintergrund dieser Dynamik werden auch Grundaussagen des Lukasevangeliums (vgl. Kap. 15) über die Sünde verständlich, etwa wenn Jesus sagt: Im Himmelreich ist mehr Freude über einen Sünder, der sich finden läßt als über 99 Gerechte! Dabei geht er durchaus nicht davon aus, daß bei 99 Menschen alles in Ordnung ist und lediglich ein Sündenbock unsere ganze Welt durcheinander bringt, sondern er kennt das Drama des Sünderseins im Inneren wie im Äußeren, und er weiß darum, daß es bei einigen voll zum Ausbruch kommt, oft auch zum Schaden der Gemeinschaft, und daß es eben selten gelingt, daß dieser eine sich finden läßt. Und wenn er sich finden läßt, dann ist dies ein Fest im Himmel. Dann ist über ihn mehr Freude im Himmel als über die 99 Gerechten. Dann ist erst die Welt vollständig, nämlich nicht nur bei dem einen, sondern auch bei den 99, die vielleicht ein Leben lang nicht an ihren Schatten oder an die dunkle Hälfte ihres Lebens kommen, weil es ihnen eben immer gerade noch gelingt, so gesetzestreu zu sein,

<sup>8</sup> An diesem Vorgang wird eine theologische Dimension der Gruppe als Kirche deutlich, vgl. dazu J. Mayer-Scheu — W. Ruff, Einige theologische Thesen zur Gruppenarbeit, in: J. Scharfenberg (Hrsg.), Glaube und Gruppe, Herder — Vandenhoeck 1980, S. 136 ff. „Das Prinzip der dynamischen Balance“ stammt aus der Themenzentrierten Interaktion (TzI) nach Ruth Cohn, vgl. dazu R. C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion, Stuttgart 1975 ff.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu statt vieler: H. Stierlin, Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen, Frankfurt 1971.

daß sie sich mindestens keiner schwerwiegenden Verfehlung schuldig machen. Und wer es nun einmal geschafft hat, sich einigermaßen eine reine Weste zu bewahren, der lebt ja auch aus dieser Leistung und ihrer Anerkennung, also auch von seiner Absetzung von den Sündern. Warum sollte er sich ausgerechnet als Sünder finden lassen, als Beteiligter am Geschehen der Sünde, womöglich noch gerade bei dem, der ihn verletzt hat? Und genau das ist die Tragik der Gerechten, die Jesus ausdrücklich und grundsätzlich zum Beginn der Bergpredigt im Matthäusevangelium anspricht. Denen, die ihm zuhören und nachfolgen, sagt er: Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Gesetzeslehrer und Pharisäer — die ja alle Gebote halten —, dann könnt ihr in das Himmelreich überhaupt nicht hineinkommen (vgl. Mt 5,17 ff). Das heißt zwar keineswegs, daß sie verurteilt sind, aber daß sie eben ihren Weg der Gesetzestreue gehen, ohne je die Tiefe ihres Lebens und die Möglichkeiten der Nähe Gottes, des „Himmels“ auf dieser Erde zu erfahren. Dann geht die eigentliche Dynamik des Himmels, die er in seiner Praxis gebracht hat, durch neue Möglichkeiten von Nähe, Versöhnung, von Friedensstiftung eben verloren, weil die Neunundneunzig lieber gerecht bleiben wollen, als an dem Geschäft der Sünde beteiligt zu sein, das andere in die Aussonderung getrieben hat. Und sie werden bei sich selber auch nie das Fest der Versöhnung erfahren, weil sie sich ihrer eigenen Sünde nie bewußt werden. Sie bleiben in der Rolle des älteren Bruders des „verlorenen Sohnes“ (vgl. Lk 15).

Dieser ältere (gerechte) Bruder ahnt nichts von der inneren Dynamik seiner Gerechtigkeit, die genauso Gefährdungen der Sünde enthält und Sünde ist. Für ihn wird eben auch nie das große Fest gefeiert, das eigentlich den Himmel auf Erden deutlich macht. Und leider ist auch nichts berichtet von dem gemeinsamen Fest der Brüder und von der Versöhnungsfeier der Ehebrecherin mit den betroffenen Pharisäern!

## 2) Folgerungen für Seelsorger und Therapeuten

All dies macht vielleicht deutlich, daß Beichtväter lernen müssen, nicht nur über Gesetzestatbestände zu richten, und daß es für Therapeuten eben nicht nur darum geht, Krankheitssymptome zu kurieren. Sündenvergebung und Heilung können nur gemeint sein, wenn jener dynamische Vorgang der heilenden Begegnung von Anfang an gesucht wird, zunächst in dem ersten Schritt der Überwindung der Aussonderung, der Nähe mit dem Betroffenen, der Fähigkeit zur gleichen Blickrichtung, dann der Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft, die auch dem

Betroffenen erst die Auseinandersetzung mit sich selbst ermöglicht und mit dem, was ihn aus der Bahn geworfen hat. Jedenfalls muß diese Dimension prinzipiell in den Blick kommen, wenn es uns um Heilen und Vergeben geht, wie es Jesus praktiziert hat. Hier geht es um Haltungen, und hier scheint mir die Frage des Glaubens für den Therapeuten wie für den Seelsorger in gleicher Weise wichtig. Und Glauben meint hier nicht das Fürwahrthalten bestimmter Lehren, sondern das sich Einlassen auf die ganze Wirklichkeit mit seiner ganzen Person (wie es der Neutestamentler Altfrid Kassing einmal definiert hat). Und die Wirklichkeit umfaßt immer einen Schritt über das hinaus, was ich überblicken und berechnen kann.

Sich einlassen heißt ja dann in diesem ersten Schritt auch: sich selbst einlassen auf diese Aussöhnung des Kranken. Dies ist durchaus eine Glaubensfrage, auch an den Therapeuten. Es könnte ja auch mich an dieser Stelle aus der Bahn werfen. Aber auch der zweite Schritt der Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft enthält ungeheure Risiken. Es ist tröstlich zu erfahren, daß auch Jesus diese Auseinandersetzung und Versöhnung eben nicht immer gelungen ist, was wir gerade an dem Beispiel mit der Ehebrecherin erfahren, bei der die anklagenden Pharisäer nicht zu ihren verborgenen Anteilen der Sünde, ihrer „Beteiligung“ am Ehebruch, gerade in ihren Bedürfnissen nach Verurteilung des anderen Geschlechts, stehen können. So kommt es eben nicht zu einer befreienden Aussprache und Selbsterkenntnis aller Beteiligten, die auch eine Wiederaufnahme der sündigen Frau in die Gemeinschaft ermöglicht hätte.

Gelingene  
Zuwendung — die  
Samariterin am  
Jakobsbrunnen

Es gibt auch andere Beispiele, etwa der Samariterin am Jakobsbrunnen, die durch das Gespräch mit Jesus befähigt wird, den Leuten in ihrem Dorf alles zu bekennen, was mit ihr nicht stimmt. Da werden auch peinliche Tatbestände kommunikabel, z. B., daß der sechste Mann, den sie jetzt hat, auch nicht ihr Mann ist usw. (vgl. Joh 4). Da wird sicher auch nicht alles gleich durch einen guten Vorsatz in Zukunft geändert und „nie mehr“ vorkommen. Aber es ist eine Richtungsänderung eingetreten, die Offenheit, Einsicht, gemeinsames Aushalten von Schuld und Sünde ermöglicht. Damit hat im Prinzip schon die Überwindung der Sünde als Aussöhnung begonnen, die von der Kraft der Motivation her auch Möglichkeiten der Änderung einschließt, die im Falle einer nur äußerlich vollzogenen Buße nicht vorhanden sind. Das entbindet nicht von der Notwendigkeit, auch nach der Ordnung des

Gesetzes zu fragen und nach kleinen Schritten einer Rehabilitation mit dem Betroffenen zu suchen, die künftige Verletzungen vermeidet, die ja immer wieder Schädigungen für ihn selbst oder für andere bedeuten können.

### 3) Umkehr als neue Ausrichtung

Damit komme ich auf den nächsten Schritt der Begegnung Jesu mit Kranken und mit Sündern zu sprechen, bei dem es sich um die Richtungsänderung, um die eigentliche Umkehr im Sinne des Neuen Testamentes handelt. Zugleich ist dies eine Frage nach der Tiefe der Motivation für eine neue Ausrichtung! Wieder fällt die Parallelität in der Behandlung von Sündern und Kranken auf. Bei den Kranken läuft die Problemstellung für Jesus fast immer auf die Frage hinaus: Willst du gesund werden? Was soviel heißt wie: *Willst du wirklich gesund werden?*<sup>10</sup> Das ist eben keine selbstverständliche Frage. Wer sie wirklich von Herzen beantworten kann — wie z. B. der blinde Bartimäus am Weg (vgl. Mk 10,46 ff), der sich von niemand abhalten lässt, durch sein Schreien nach Jesus diesen zu zwingen, auf ihn einzugehen —, der wird eben geheilt. Oder bei jenem Gelähmten, der sich vier Freunde beschafft hat, die ihn zu Jesus bringen sollen (vgl. Mk 2,1 ff), und der mit diesen Freunden alle Hindernisse auf dem Weg überwindet: die Menge, die sich in den Weg stellt, ebenso wie das verschlossene Haus. Er lässt seine Freunde gar das Dach abdecken und sich auf einer Bahre durch das Haus mitten vor Jesus hinuntergleiten! Also eine Prozedur mit einer ganzen Portion Risikobereitschaft! Was dabei alles schief gehen könnte! Wer so handelt, der bringt zum Ausdruck, was er von innen her verändern will, wo er hin will, welche Ausrichtung er hat, verbunden mit dem tiefen Wunsch: gesund zu werden!

Mißlungene  
Zuwendung — der  
seit 38 Jahren Kranke

Und das ist keineswegs selbstverständlich und immer der Fall. An diesem Punkt ist schließlich eine Heilung Jesu im tieferen Sinn gescheitert: die Heilung des seit 38 Jahren Kranken am Teich Bethesda (vgl. Joh 5,1—14). Wie fast immer wendet sich Jesus auch diesem kranken Menschen zu, ist angerührt von seinem Leid. Und dann fragt er ihn: „Willst du gesund werden?“ Was soll diese Frage? Wer wollte nicht nach 38 Jahren langen Leidens gesund werden? Ich glaube eher, das Gegenteil ist der Fall. Vielleicht kennen Sie bei sich selbst solche Ambivalenzen in ganz kleinen Alltagssituationen: Wenn ich nach einer Zeit der Überarbeitung meine kleine Grippe auskuriere, und sie wird so nach dem dritten oder vierten Tag gerade schön. Die andern gönnen mir inzwischen, daß

<sup>10</sup> Vgl. dazu H. Wolff, Jesus als Psychotherapeut, Stuttgart 1978, 17 ff.

ich nicht arbeite, bringen mir Blumen, sind alle nett zu mir, das Fieber läßt nach, und es wird gerade ein bißchen gemütlich. Wenn da Jesus käme und würde fragen: Willst du gesund werden? Würde ich da nicht lieber antworten: Ach Herr, lieber in drei bis vier Tagen oder in einer Woche!

Diese Fragestellung hat sich für den seit 38 Jahren kranken Mann wohl noch verschärft. Er hat sich daran gewöhnt, behandelt, bedient, versorgt zu werden. Er müßte von nun an bei allem für sich sorgen. Vielleicht wäre das folgenschwerer als die Möglichkeit, wieder gehen zu können. Und so antwortete dieser Kranke auch: „Herr, ich habe niemanden“, der mich in das Heilwasser hinabträgt, wovon sich die Menschen am Teich Bethesda Heilung versprachen und auch immer wieder Heilung erfuhren.

Auf die Frage, ob er gesund werden will, antwortet er mit dem Hinweis auf die schlechte Versorgung durch die anderen! Und als Jesus ihn anblickt und ihm sehr scharf und deutlich sagt: „Steh auf, nimm dein Bett und geh!“, so zeigt diese Antwort weniger Mitleid für seine Situation als vielmehr eine Herausforderung an seine Verantwortung für sich selbst zu sorgen und auch sein Bett selbst nach Hause zu tragen. Und obwohl hier eine Heilung vom Symptom gelang und der Kranke gehen konnte, zeigt sich wenig später, daß die tiefere Dimension der Heilung mißlungen ist. Gesetzeslehrer sprechen ihn auf sein gesetzeswidriges Tragen seiner Matte am Sabbat an, und es wird offenkundig, daß er sich nicht über seine Heilung freut. Er steht nicht zu sich in seinem Kranksein und auch nicht zu seiner Gesundheit. Auch die Verantwortung für das Tragen seines Bettes schiebt er wieder auf einen andern: „Der, der mich geheilt hat, hat zu mir gesagt: nimm dein Bett und geh!“ Sie fragen ihn, wer das gewesen sei, und der Kranke kennt noch nicht einmal seinen Therapeuten! Das ist der Gipfel des Verrats an seinem Heilwerden. Wenig später begegnen sich Jesus und er wieder im Tempel. Aber wieder ist es nicht der Kranke, der Jesus sucht. Wieder geht Jesus auf ihn zu, allerdings diesmal mit dem folgenden schweren Satz, der diese Heilungsgeschichte abschließt (Joh 5,14): „Siehe, du bist gesund geworden, gehe hin und sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfährt!“

Wenn man die Tragik eines lebenslangen Krankseins bedenkt, was kann einem da noch viel Schlimmeres passieren als 38 Jahre krank zu sein? Und es scheint doch nicht das Schlimmste zu sein, was es gibt! Und wenn Je-

sus hier diesen Kranken darauf hinweist, daß er nicht mehr sündigen soll, dann ist doch wohl anzunehmen, daß es nicht um die Erfüllung aller Gebote und Gesetze im Einzelnen geht, sondern daß er nicht die Mitte seines Lebens verliert oder in unserem Bild gesprochen: wieder aus der Bahn gerät, weil er nicht zu dem von ihm verlorenen Brennpunkt findet und sich auch nicht finden läßt!

Was hier mißlungen ist, deutet auch das Risiko jedes Therapeuten und jedes Seelsorgers an, von dem auch Jesus von Nazareth nicht verschont geblieben ist. Jesus konnte die Heilung im tieferen Sinn des Wortes bei keinem Menschen erzwingen, denn er ist gekommen, das Reich Gottes zu bringen denen, die zur Umkehr bereit sind, d. h. die sich in ihrer Verlorenheit der Sünde finden lassen und in diesem dynamischen Prozeß begleitet werden in eine Gemeinschaft, die sich mit ihnen auseinandersetzt, die ein gemeinsames Thema mit ihnen hat. Das ist der Nährboden für eine neue Ausrichtung, für die Metanoia, die das Kommen des Reiches Gottes oder den Himmel auf Erden ermöglicht in so glücklichen Augenblicken wie einer geglückten Heilung oder einer Versöhnung der ganzen Gemeinschaft mit all ihren Sündern.

## Wolfgang Offeles Leidensbereit- schaft und Klage

*Leiden und Leidensbereitschaft gehören zum Christsein und zur Sendung des Christen. In der Verbindung unseres Leidens mit dem Leiden Jesu, in der gemeinsamen Klage vor Gott kann das Leiden angenommen und leichter ertragen werden. — Mit solchen Gedanken, die stark von eigenen Erfahrungen geprägt sind, will der Autor zur Meditation über das Leid anregen.* red

Alle, die sich um die Linderung des Leids in dieser Welt mühen, spüren täglich, auf welch vielfältige Weise der Mensch von Leidproblemen gezeichnet ist. Ja, je mehr sich Kirchen, gesellschaftliche und politische Organisationen um seine Beseitigung bemühen, desto deutlicher müssen sie erkennen, wie hilflos sie im Grunde gegenüber dem Meer von Leid und Not in aller Welt sind. Vergangene Jahrzehnte und Jahrhunderte lebten in der Illusion, auf irgendeine Weise ihre Probleme in den Griff bekommen und aus eigener Kraft bewältigen zu können. Dieser optimistische Fortschrittsglaube hat in zunehmendem Maß der Einsicht Platz gemacht, daß man

das Leid immer wieder als unumgänglich annehmen und im Zeichen des Kreuzes bewältigen muß, wenn man realistisch in dieser Welt leben will.

Es gehört gerade auch zur Sendung des Christen, der Welt zu bezeugen, daß man das Leid in dieser Weltzeit nie ganz beseitigen oder beherrschen kann. Seine endgültige Überwindung hat sich der Herr vielmehr für den Tag seiner Wiederkunft vorbehalten. Der Christ aber ist aufgerufen, auf diesen Tag hin zu leben und so die kommende Vollendung zu bezeugen. Und das ist in der Tat möglich. Das Leid braucht nicht in die Verzweiflung und in die Tragik zu führen, wie viele heute meinen; es wird vielmehr erträglicher, wenn man in Gott die Kraft sucht, um es auszuhalten und durchzutragen. Nur so kann man von seiner fesselnden, faszinativen Kraft loskommen und es überwinden.

### Lebenssinn im Leid

Das Leid ist so etwas wie ein zweiter Lebenspol, den man neben Hoffnung und Freude einfach bejahren muß, wenn man mit dem Leben zurecht kommen will. Mit dieser Aussage soll keineswegs dem Fatalismus das Wort geredet sein. Aber Sinn des Lebens und Sinn des Christseins liegt nicht nur im Optimismus der Hoffnung, die uns heute leider fast ebenso fehlt wie gelungene Leid erfahrungen. Doch Leid kann solchen Lebenssinn mindestens ebenso gut darstellen. Entscheidend dafür ist die innere Ausrichtung des Herzens; das, was man heute gern Motivation nennt. Sinn gewinnt das Leid nämlich erst, wenn ihm ein Ziel gegeben ist; ebensowenig wie die Hoffnung hat es dieses nicht schon im voraus. Ein solches Ziel kann aber nur jenseits von aller leidbedrängten menschlichen Existenz möglich sein.

Es ist kein Zufall, wenn ungläubige Menschen mit dem Leid entweder gar nicht oder nur sehr schwer fertig werden. Seine Bewältigung ist nur von Gott her möglich, dem letzten Woraufhin unseres Lebens, denn er hat in dem Leid seines Sohnes einen Ausweg gewiesen, wie man in positiver Sinngebung mit Leid leben kann. Freilich wird auch der Gläubige den Stachel, den Leid und Schmerz verursachen, nicht restlos ausreißen können. Der Schmerz an sich bleibt, aber er wird gemildert, wenn man glauben kann.

### Milderung des Leides durch die Klage

Eine solche Milderung ist möglich durch das Gespräch des Leidenden mit Gott: durch die Klage. Alle Religionen haben diese Erfahrungen in Jahrtausenden gemacht. Die christliche Liturgie ist nicht nur das Gedächtnis des Leidens Jesu, sondern sie ist auch unser Leiden, das in sein Leid ganz und gar mithineingenommen, weil mit durch-

lebt wird. Der Notschrei Jesu am Kreuz kann und darf nicht nur, er muß geradezu mitgeprägt sein von unseren täglichen Leiden. Nur so wird sein Leid für uns fruchtbar sein und werden. Alles gemeinsame Tun einer christlichen Gemeinschaft hat hier seinen eigenearteten Ursprung.

Diese Elemente der Liturgie sollten allerdings nicht, wie es weithin üblich geworden ist, neutral (objektiv) gehalten, sondern mehr in ihrer aktuellen Bedeutung ausgelotet werden. Denn viele von uns werden immer weniger mit den Belastungen fertig, die uns durch die vielfältigen Formen des Leids und der Schmerzen ganz persönlich betreffen. Es ist eine der ältesten und vitalsten Formen des menschlichen Stehens vor Gott, ihm sein eigenes Leid zu klagen. Er kann und wird seine Antwort nicht schuldig bleiben. Am deutlichsten kommt das in der Feier der Ostergeschehnisse zum Ausdruck. Verzweiflung in all ihren vielfältigen Formen ist darum ein falscher Ausweg, mit solchen Belastungen fertig zu werden. Die Mitte des Leids ist zumeist die Einsamkeit des Leidenden mit sich selbst, in der er sich auf sich zurückgeworfen glaubt ohne seinen Gott.

Von der  
Gottverlassenheit ...

... zum Stehen  
vor Gott

Der klagende Ruf zu ihm, warum er ihn allein läßt, wird so fast zur Anklage, nicht aber zur Verwerfung Gottes, wenn jemand diesen Schrei in das Leid hineinruft. Denn der als fern empfundene Gott (seine Verborgenheit) soll die Gottverlassenheit des Leids mittragen helfen. Dieser scheinbare Widerspruch ist der Ausweg, den Jesus am Kreuz aufzeigt. Erst hier kann das Leiden an der Einsamkeit des Leids eine Not-Wende erfahren. Das aber gelingt im gemeinsamen Stehen vor Gott (auch und gerade in der Liturgie). Dieses Stehen vor Gott braucht heute ein neues Gelingen; eine neue lebendige, aktuelle Offenheit für die in unserer Zeit besonders dringliche, hautnahe Existenz an den Grenzen des Möglichen und Machbaren. Erst diese Grenzen werfen uns auf unsere Begrenztheit zurück. Sie wird uns angesichts unseres Glaubens an Gott als den Unbegrenzten, der unsere Begrenztheit immer schon umfangen hat, zur höchsten Aktualisierung des Leids; zugleich aber auch zu einer Chance, d. h. zu einer Möglichkeit des Auswegs. Dieser Ausweg eröffnet sich, wenn ich mich in der Gemeinschaft der mit mir Glaubenden bewußt zu Gott hinwende; denn dies gibt mir erst die Fähigkeit, seine Unbegrenztheit in meine Begrenztheit einzulassen. Paulus spricht in diesem Zusammenhang davon, daß „seine Stärke in meiner Schwachheit zur Vollendung kommt“.

Es käme also letztlich darauf an, daß wir nicht nur einem vertrauten Menschen, sondern Gott unser Herz ausschütten. Dies ist der sinnvollste und elementarste Ort, an den wir unseren Schmerz und unsere Klage vor Gott tragen können; ja, sie ist die Urform menschlichen Selbstverhaltens vor Gott. Bedrängnisse aller Art sollen und können vor ihm zu Wort kommen in der Klage. Und wie es zum Menschsein des Menschen gehört, daß er in der Klage sein Herz ausschütten kann, so gehört es zum Gottsein Gottes, daß er sich um dieses Rufen aus der Tiefe der Not kümmert. Durch das ganze Alte Testament zieht sich das Lob Gottes, weil er das Schreien aus der Not hört; im Neuen ist es nicht anders.

Zu fragen wäre, ob unsere Fähigkeit und Bereitschaft, diesen Gott zu loben, u. a. auch deshalb kaum noch überzeugt und überzeugend wirkt und ob sie nicht deswegen so schnell in den Verdacht von unangemessenem Pathos und Triumphalismus gerät, weil wir kaum noch imstande sind, in demütiger, aber auch unverfälschter und offener, in direkter und elementarer Not-gedrungenheit unser Elend und Leid zu Gott zu schreien? Oder sind wir zu stolz, die Wahrheit einzugehen, daß wir ihn brauchen, wenn die Not sich wenden soll?

### Annahme des Leides

Es gibt viele Ideologien und philosophische Systeme, ja es gibt manche Religionen auf der Welt, die vor dem Leid hilflos werden und keine Antwort wissen; sie scheitern einfach vor diesen Belastungen. Aber ist das ein Grund, Gott selbst das Leiden anzulasten? Das Alte wie das Neue Testament der Schrift haben in ihren einzelnen Teilen unbezahlbare Einsichten tradiert und wollen sie auch heute vermitteln. Sie würden es ermöglichen, das Leid zwar nicht zu vernichten, aber doch mit ihm leben zu können, ohne an Gott zu verzweifeln. „Die Botschaft Christi löst keine Fragen, aber sie vermittelt die Kraft, mit den unlösbaren Fragen zu leben“ (J. Splett). Ein solches Wort soll uns zu der Möglichkeit führen, unser Dasein als geschaffene Wesen — und damit die Gegebenheit des Leidens — als sinnerfüllt anzunehmen. Jedes Schicksal hat immer jemand geschickt. Eine solche Einstellung und Haltung hieß einmal Demut, die sich niemals damit begnügt, das zu tragen, was man ändern kann; die aber bereitwillig trägt, was man nicht ändern kann — und gerade darin hat sie sich im Alltag zu bewähren. Sie ist die notwendige Voraussetzung für die Fähigkeit, unverstehbares und scheinbar sinnloses Leid ertragbar zu gestalten. Die Kraft, zwischen beidem zu unterscheiden, nannte man einmal die wahre Weisheit.

# Josef Bommer

## Dynamische Gemeinde und Volksfrömmigkeit

Der folgende Beitrag will sich mit der Frage auseinandersetzen, wie in unseren mitteleuropäischen, primär deutschsprachigen Landen sich das Verhältnis zwischen dem Ruf nach der neuen, nach der dynamischen Gemeinde und der Neuentdeckung der Volksfrömmigkeit darstellt und was für Aspekte und Aufgaben sich hier für einen Seelsorger und für eine Gemeinde bei uns ergeben. red

Auf den ersten Blick mag es ein etwas schwieriges Unterfangen scheinen, zwei so weit auseinanderliegende Dinge, wie die „dynamische Gemeinde“ und die „Volksfrömmigkeit“ zusammenzubringen. Beides, der Ruf nach der neuen Gemeinde und die Neuentdeckung der Volksfrömmigkeit durch die Theologie, sind an sich positiv zu wertende Phänomene. Auf der einen Seite ergeht die Forderung nach Kirchenreform durch Gemeindereform. Die Erneuerung der kirchlichen Gemeinde wird zum zentralen Anliegen. Unsere Pfarreien sollen zu Gemeinden werden. „Neue Gemeindemodelle“ nehmen in der pastoraltheologischen Literatur einen großen Raum ein. Da ist von der „Faszination Gemeinde“ die Rede und davon, daß die Kirche der Zukunft nur lebt in lebendigen Gemeinden (Kardinal König)<sup>1</sup>.

Auf der anderen Seite und wohl auch meist durch andere Leute ist von der Wiederentdeckung der Volksreligiosität die Rede<sup>2</sup>. Und hier kommt es zu einer deutlichen Umstellung und zu einer neuen Einstellung zu dem, was man etwa in Begriffen wie „Volkskatholizismus“, „Volksreligiosität“, „Popularchristentum“, „Frömmigkeit der armen Leute“, „Volksfrömmigkeit“ zu bezeichnen pflegt. Harvey Cox, der selber in seinem theologischen Werk einen radikalen Wandel in dieser Richtung vollzogen hat, schreibt: „Wollen wir den Sinn des Glaubens des Volkes begreifen, kommen wir nicht darum herum, an den Erfahrungen derer teilzunehmen, die ihn hervorgebracht haben. Da es in der Christenheit immer die Unterdrückten und Geschlagenen sind, bei denen Gott gegenwärtig ist und unter denen die neue Wirklichkeit erscheint, können wir unsere Arbeit nicht tun, ohne ihre Sache zu der unseren zu machen ... In der Religion der Armen hören

<sup>1</sup> Anstelle detaillierter Literaturangaben genüge der Hinweis auf den Sammelband „Gemeindepraxis“, Analysen und Aufgaben, hg. von N. Greinacher — N. Mette — W. Möhler, München—Mainz 1979. Der Band gibt einen guten Durchblick durch den Stand der ganzen Gemeindetheologie und durch das, was wir hier mit dem Stichwort „dynamische Gemeinde“ meinen.

<sup>2</sup> Auch zum Thema „Volksfrömmigkeit“ genüge der Hinweis auf einen repräsentativen Sammelband, in dem sich reichlich weitere Literaturhinweise finden. Wiederentdeckung der Volksreligiosität, hg. von J. Baumgartner, Regensburg 1979. Die folgende Begriffsreihe findet sich in der Einleitung zu diesem Sammelband von J. Baumgartner.

## Spannung zwischen Gemeinde und Volksfrömmigkeit

wir den Aufschrei der unterdrückten Kreatur in seiner ergreifendsten Form“<sup>3</sup>.

Sicher hat sich hier die Begegnung mit der Theologie der dritten Welt, haben Phänomene wie „Befreiungstheologie“ und „Basisgemeinden“ ihren Einfluß im positiven Sinn geltend gemacht.

Doch nicht von der dritten Welt, nicht von Lateinamerika und nicht von einer von dorther geprägten Theologie und Frömmigkeit des Volkes soll hier die Rede sein.

Die Versuchung liegt nahe, zwischen einer Gemeinde, die sich dem Aufbruch und der Reform verschrieben hat, und der Volksfrömmigkeit eine Spannung, ja einen Gegensatz zu sehen. Es könnte die Neigung bestehen, und es ließen sich dazu wohl auch konkrete Beispiele aufzeigen, den Ruf nach der neuen, dynamischen Gemeinde mehr den progressiven Kreisen in unserer Kirche, die Pflege der Volksfrömmigkeit mehr den konservativen Kreisen zuzuordnen. Die Volksfrömmigkeit ginge dann Hand in Hand mit einem mehr konservativen, traditionellen Kirchen- und Gemeindebild, während die progressive, die aufgeschlossene, die zukunftsträchtige Gemeinde eher ohne Volksfrömmigkeit auskommt, ja sich ihr gegenüber vielleicht sogar gleichgültig und feindlich einstellt. Volksfrömmigkeit hätte dann ihren Ort eher in der statischen Gemeinde, während die dynamische Gemeinde ohne solche Praktiken und Gebräuche lebt. Es ist klar, eine solche Gegenüberstellung, mag sie auch da und dort durch die tatsächlichen Verhältnisse gedeckt werden, ist oberflächlich und nicht von Gute. Die Spannung, die wohl tatsächlich zwischen dem Ruf nach der neuen, nach der dynamischen Gemeinde und der Wiederentdeckung der Volksfrömmigkeit besteht, die kann nicht auf diese simple Art und Weise gelöst werden. Es geht darum, sowohl die Idee von der „dynamischen Gemeinde“, als auch das weitverzweigte Phänomen der „Volksfrömmigkeit“ kritisch zu hinterfragen und dann den Versuch zu machen, diese beiden Größen oder auch diese beiden pastoralen Strömungen positiv aufeinander zu beziehen.

## Volksfrömmigkeit und Gemeinde- reform ...

Die dynamische Gemeinde sollte nicht auf das Phänomen der Volksfrömmigkeit einfach verzichten, ebensowenig sollte sich aber die Volksfrömmigkeit in ihren Vertretern einer echten, aufgeschlossenen Gemeindereform verschließen. Von beiden Seiten wären hier kritische Einsichten und wohl auch dann und wann gewisse Opfer und Zugeständnisse zu fordern. Eine Gemeinde, die sich aus übertriebenem Reformeifer den berechtigten Anliegen

<sup>3</sup> H. Cox, Verführung des Geistes, Stuttgart—Berlin 1974, 194 f.

... statt arroganter  
Lieblosigkeit ...

einer gesunden Volksfrömmigkeit verschließt, handelt oft lieblos, nicht zuletzt auch der älteren Generation gegenüber, und ist in Gefahr, ein falsches und fatales Elite-Bewußtsein zu pflegen. Man lächelt dann über jene kleinen, unaufgeklärten Leute, die da immer noch ihren Rosenkranz beten, ihre Heiligen und besonders die Mutter Gottes verehren, ihre Kerzen vor dem Gnadenbild aufstecken und sich auf eine Wallfahrt begeben und ähnliches mehr. Solche Gemeinden wirken dann leicht akademisch, intellektuell und arrogant.

... und fanatischem  
Traditionalismus

Andererseits besteht bei der Volksfrömmigkeit doch immer die Gefahr, daß sie entartet, ausufert in Absonderlichkeiten und in Aberglauben und das Heil nicht mehr in Jesus Christus sucht. Volksfrömmigkeit wird dann bigott und intolerant. Volksfrömmigkeit wird da dann leicht zur Domäne eines unguten, fanatischen Traditionalismus. Im Namen der Volksfrömmigkeit und im Zeichen ganz bestimmter Andachtsformen dieser „religion populaire“ wird dann jede gesunde kirchliche Erneuerung blockiert und bekämpft. Nicht verändern, sondern bewahren, heißt dann das Motto und man ist nicht bereit, auch seine eigenen Positionen in Frage zu stellen.

Erschwerend kommt dazu, daß sehr oft neue Gemeindeformen in traditionslosen, vorstädtischen und großstädtischen Verhältnissen sich bilden und dort erprobt werden, in Verhältnissen also, wo von überliefelter Volksfrömmigkeit und von althergebrachten Traditionen kaum die Rede sein kann. In einer modernen Satellitenstadt mit riesigen Häuserblocks und unzähligen Neuzuzügern, die als moderne Nomaden oft nach Monaten schon wieder umziehen werden, ist der Boden für Volksfrömmigkeit nicht sonderlich günstig und dies, obwohl gerade diese Menschen Geborgenheit und Wärme so dringend bräuchten und oft gerade auf der emotionalen Ebene sehr ansprechbar wären. Dem überzogenen Intellektualismus moderner Theologie könnte hier die gemütstiefe Emotionalität einer gesunden Volksfrömmigkeit ergänzend und helfend zur Seite treten. Die Vermittlung des Glaubens geschieht eben nicht nur und nicht einmal zuerst über den Verstand. Sie geschieht ebenso sehr durch vertraute Formen, gemeinsame Riten, Vollzüge und Begehungen. Und gar mancher Städter trägt in dieser Beziehung noch das Heimweh nach dem heimatlichen Dorf und seinen religiösen Bräuchen zutiefst in seinem Herzen und wäre in dieser Beziehung für eine „dörfliche Daseinsnische“ mitten im Beton unserer lebensfeindlichen Großstädte dankbar und froh. Warum denn sonst würde er jedes Jahr

Bedürfnis nach  
Emotionalität

über Allerseelen in sein Heimatdorf zurückkehren und dort die Gräber seiner Lieben auf dem Dorffriedhof bei der Kirche besuchen? Ob nicht doch die Renaissance der Volksfrömmigkeit und die Renaissance der Gemeinde-theologie einander näher gebracht werden könnten und für einander fruchtbar zu machen wären? Könnte und müßte nicht auch die Spannung zwischen der dynamischen Gemeinde und der Volksfrömmigkeit in guter und zukunftsweisender Form ausgetragen werden können?

Ich meine, daß drei Dinge zu überlegen sind, die hier in diesem ganzen Fragenkomplex eine Rolle spielen und die uns helfen können, unsere Fragen differenziert anzugehen und dann konkrete Folgerungen zu ziehen.

Die drei Überlegungen sind: 1. Was ist Volk? — 2. Die Bedeutung des Rituals. — 3. Die Bedeutung des Wortes. In allen drei Überlegungen setzen wir beim Phänomen „Volksfrömmigkeit“ an und kommen so zu Einsichten, die für das Verhältnis der Volksfrömmigkeit zur dynamischen Gemeinde wichtig sind. Die Kritik der Volksfrömmigkeit steht also für diesmal im Vordergrund und das mag zu einer etwas einseitigen Betrachtungsweise führen. Es müßte wohl in einer späteren Untersuchung auch einmal vom Begriff der „dynamischen Gemeinde“ ausgegangen werden, um zu einem voll ausgewogenen Urteil zu kommen. Man möge uns diese Einseitigkeit nachsehen, die ich in den abschließenden Thesen zum Teil wieder auszugleichen hoffe. Zudem, ich leugne es nicht, steht mir, als ehemaligem Stadtpfarrer, die dynamische Gemeinde näher als das Phänomen der Volksfrömmigkeit und ich meine, daß vom Evangelium her die Gemeinde wichtiger ist als religiöses Brauchtum.

## 1. Was ist Volk?

Es geht mir hier nicht um eine umfassende Begriffsbestimmung, wenn wir uns auch klar sind darüber, daß schon die schlichte Frage, wer und was denn eigentlich „Volk“ sei, nicht ganz leicht zu beantworten ist. Urs Altermatt etwa schreibt: „Nicht einfach ist die Aufgabe, den Begriff ‚Volk‘ zu definieren. Bei diesem Begriff schwingen in der Regel Inhaltsbedeutungen mit, die vom despektierlichen ‚Mob‘ bis zum respektablen ‚Staatsvolk‘ reichen“<sup>4</sup>. Er entscheidet sich dann für „die Gesamtheit des Volkes über alle sozialen Schranken hinweg.“ Es gehe bei Volk um die „große Zahl der katholischen Gläubigen“. Sehr oft erscheint dann in der Literatur zur Volksfrömmigkeit der Antagonismus zwischen „oben“ und „unten“, zwischen der Elite und den Massen, zwischen den Herrschenden und den Beherrschten. Der Volkskatholi-

<sup>4</sup> U. Altermatt, Volksreligion — neuer Mythos oder neues Konzept? in: J. Baumgartner, a.a.O. 108.

zismus wird dann zum Massenkatholizismus. Die Kirche des Volkes wird dann zur „Kirche der Armen“. Volk meint dann in diesem Zusammenhang die sozialen Unterschichten. Der Volkskatholizismus setzt sich so gesehen hauptsächlich aus den unteren Volksschichten zusammen. Wer Volksfrömmigkeit sagt, denkt gerne an das „gute katholische Volk“, an die „schweigende Mehrheit“, an das berühmte „alte Mütterlein“, an jene schlichten, einfachen Menschen, die mit ihrer unverdorbenen Geisteshaltung den spekulierenden und rationalistisch verseuchten Theologen gegenübergestellt werden. Dieses Volk hat dann wenig übrig für Aufklärung und Erwachsenenbildung, für Gemeindereform und Gesellschaftskritik, für therapeutisches Seelsorgegespräch und psychologisch ausgebildete Seelsorger. Sie tragen ihre Sorgen lieber zur „Mutter von der immerwährenden Hilfe“, vor deren Bild sie eine Kerze entzünden. Das Volk wird so zum gewöhnlichen Volk und das durchaus nicht im negativen Sinn. Und von diesem Volk wird dann behauptet, daß es an Riten, Zeremonien und alten Bräuchen hange und für nachkonkiliäre Kirchenreform nicht zu haben sei. Dieses Volk ist dann die Basis und in unseren durchschnittlichen Pfarreien Objekt seelsorglicher Betreuung. Man spricht dann vom Kirchenvolk, von denen, die keine Macht und keinen Einfluß haben.

Eine kritische Frage:  
Gibt es dieses Volk  
noch?

Und da, in diesem begrifflichen und sprachlichen Kontext, stellt sich die erste *kritische Frage*:

Gibt es bei uns und in unseren kirchlichen Verhältnissen überhaupt dieses Volk, oder gibt es dieses Volk noch? Schon mit dem Blick auf unser Volk als Ganzes, wie es in unserem Staat lebt und arbeitet, habe ich Mühe, mit dem Begriff eines *homogenen Volkes* durchzukommen. Wir leben nun einmal in einer modernen, heterogenen, zutiefst differenzierten Bildungsgesellschaft, wir leben unter aufgeklärten Menschen, mag das im einzelnen heißen, was es will. Unsere Welt ist eine zutiefst säkularisierte, eine profane Welt. Der Mensch unserer Breitengrade ist nicht mehr einfach religiös, geschweige denn kirchlich. Kritisches Denken und Handeln ist bei uns zum Habitus breiter Bevölkerungskreise geworden. Die sozialen Unterschiede sind stark nivelliert. Ein gewisser Wohlstand ist Allgemeingut geworden.

Und wenn wir unser *praktizierendes Kirchenvolk* anschauen, wird die Sache noch schwieriger, der Überblick noch diffuser. Ich habe mich schon als Pfarrer immer wieder gefragt, wer das denn sei, das von unseren Bischöfen so gerne beschworene „gut katholische Volk“?

## Die Ideologie des „einfachen Volkes“

Wer sind sie, in unseren konkreten Pfarrgemeinden, die schlichten, kleinen Leute, die es nach den Aussagen eines deutschen Kardinals vor den Intellektuellen und den Theologen zu schützen gelte? Die Vorstellung vom „einfachen Volk“ wird in unseren konkreten, hochdifferenzierten Verhältnissen leicht zur Ideologie. Und daß die sozialen Unterschichten, sofern und soweit es sie noch gibt, daß die Arbeiter und Proletarier in unseren Kirchen gerade nicht anzutreffen sind, ist eine bittere, aber statistisch zu belegende Tatsache. So könnte sich der berechtigte Verdacht bilden, daß *Volksfrömmigkeit* bei uns in unseren bundesdeutschen, schweizerischen oder österreichischen Verhältnissen gar nicht einfach Sache und Angelegenheit des ganzen Volkes ist, sondern Sache einer relativ kleinen Zahl von eher konservativ ausgerichteten Frommen, von denen dann die Volksfrömmigkeit repräsentiert und getragen wird. Ich meine damit, daß das Volk, das Träger dieser von uns behandelten Volksfrömmigkeit sein soll, in unseren konkreten Verhältnissen keine einheitliche Größe mehr ist und daß sich von daher die Volksfrömmigkeit kritisch hinterfragen lassen muß. Und diese Frage, die hier nur gestellt, nicht aber beantwortet werden kann, würde dann lauten: Ist der Träger unserer katholischen Volksfrömmigkeit wirklich noch eine Größe, die wir als Volk ansprechen können und dürfen, oder geht es hier um eine bestimmte Gruppe innerhalb des Volkes, mit ganz bestimmten Merkmalen, die dann eben auch die Volksfrömmigkeit zur Sache einer „Elite“ machen würde? Die *Volksfrömmigkeit* wäre dann ein *Gruppenphänomen* und damit eine *Gruppenfrömmigkeit* geworden. Das Volk dürfte ehrlicherweise nicht mehr einfach als Träger dieser Frömmigkeit reklamiert werden.

Diese Vermutung sagt natürlich über den Wert oder Unwert der Volksfrömmigkeit nichts aus. Ihre eventuelle Wichtigkeit und Bedeutsamkeit wird davon nicht unmittelbar betroffen. Trotzdem ist es natürlich nicht das gleiche, ob Volksfrömmigkeit von einer aktiven Volkskirche getragen wird oder ob im Zeichen des Zerfalls volkskirchlicher Strukturen auch die Volksfrömmigkeit von diesem Zerfall mitbetroffen wird.

Es dürfte unbestritten sein, daß in der Volksfrömmigkeit und den damit gegebenen und ausgeübten Bräuchen der *Ritus oder das Ritual* eine bestimmende Rolle spielt. Volksfrömmigkeit ist stark ritualisierte Frömmigkeit. Die rituelle Dimension der Religion tritt in den Vordergrund. Symbole und symbolische Handlungen, Zeremonien und

## 2. Die Bedeutung des Rituals

Kult versprechen und vermitteln Heil und Segen und gehören einem mythischen Weltbild an. In einer säkularisierten und aufgeklärten Welt und Zeit wirken sie als Fremdkörper, beziehen aber gerade von daher für viele heutige Menschen ihre Faszination. Sie stehen in enger Beziehung zur religiösen Erfahrung, die in solchen Symbolen und Interaktionsformen ihren genuinen Ausdruck findet. Sie entsprechen zudem der Sinnhaftigkeit des Menschen und meinen immer den ganzen Menschen, vor allem auch seine leibliche Dimension.

Bestimmte Rituale und Ritualhandlungen gehören zum Leben des Menschen, und daß wir alle mehr oder weniger in vorgeformten Ritualen leben, merken wir meist erst dann, wenn sie gestört werden. Wer sich auf einer Party oder in einem Gottesdienst daneben benimmt, wird zum Außenseiter und stört das innere Gleichgewicht der versammelten Gruppe. Ritus und Ritual sind damit auch nicht etwas spezifisch Christliches. Sie prägen das menschliche Leben im allgemeinen und spielen in allen Religionen eine mehr oder weniger große Rolle. Denken wir dabei nur an die hervorstechenden „Rites de passage“, die in allen Kulturen und Religionsformen religiös überformt werden und dem Menschen den Übergang in eine neue Lebenssituation erleichtern oder überhaupt erst ermöglichen.

Dabei haben Rituale eine *vielfältige Funktion*:

Die vielfältigen  
Funktionen  
des Rituals

Man redet etwa von ihrer psycho-hygienischen *Entlastungsfunktion*, von ihrer *Stabilisierungsfunktion* und von ihrer *Integrationsfunktion*. Riten helfen zur Bewältigung von Lebens- und Krisensituationen, und das gilt sowohl für das Individuum wie auch für die Gemeinschaft. In den Riten verarbeitet der Mensch elementare Probleme seiner alltäglichen Lebenspraxis. Dank der Vertrautheit, der Stabilität und der Kontinuität — Eigenschaften, die sich in der steten Wiederholung niederschlagen — schenkt der Ritus Sicherheit und Beheimatung. Der Mensch kann sich dem Ritus überlassen und ist davon befreit, ständig neue Entscheidungen zu treffen. Das Ritual hat zudem auch tröstende Funktion, es kann heilende Wirkung haben<sup>5</sup>.

Das Ritual entlastet vom Zwang zu Originalität und Entscheidung. „Was durch Rituale festgelegt ist, läuft ab, ohne daß man es erfinden, auswählen und begründen muß“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> O. Bischofberger, Wesen und Sinn des Ritus, in: J. Baumgartner, a.a.O. 153—161.

<sup>6</sup> Vgl. M. Josuttis, Der Vollzug der Beerdigung — Ritual oder Kerygma? in: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, München 1974, 188—206.

## Die Frage nach der Evangeliumsgemäßheit

Aus diesen und ähnlichen Überlegungen ergeben sich wiederum *kritische Fragen an die Volksfrömmigkeit*: Eine erste Frage ist die Frage nach ihrer *Christlichkeit*, nach ihrer „*Evangeliumsgemäßheit*“. Das Ritual entspricht einem mythischen Weltbild, einer Symbol- und Mythenfreudigkeit, die leicht zu Magie absinken kann, wo dann die Handlung, das Symbol selber zum Heilsträger wird. Der Mensch will dann durch bestimmte rituelle Handlungen die göttlichen Mächte in Dienst nehmen, über sie Kontrolle gewinnen, sich ihrer bemächtigen. Religion wird in der stark rituell verstandenen und geübten Volksfrömmigkeit einseitig vom Bedürfnis des Menschen her verstanden, und das widerspricht doch wohl der prophetischen Religionskritik, wie sie sich im Glaubenszeugnis Jesu niederschlägt. Manche Formen der Volksfrömmigkeit entsprechen eher archaisch anmutenden religiösen Bedürfnissen als dem Geist des Evangeliums. Jesus und seine Botschaft zeichnen sich auf jeden Fall nicht durch betonte Ritenfreundlichkeit aus. Gar oft schlägt sich damit in der Volksfrömmigkeit das nieder, was Paulus meint, wenn er von Gesetzlichkeit und vom fleischlichen Menschen redet. Auf jeden Fall wird sich die übliche Volksfrömmigkeit immer wieder unter solche und ähnliche Worte stellen lassen müssen, und es sollte nicht allzu unbesehen als typisch christlich und evangelisch ausgegeben werden, was es in Wahrheit nicht ist. *Heidnische Elemente* sind hier nicht zu übersehen. Ich erinnere nur an den in der Volksfrömmigkeit besonders beliebten *Totenkult*.

## Stabilisierung gegen Veränderung

Eine zweite Frage geht in eine etwas andere Richtung. Zum Wesen des Ritus und des Rituals gehört seine *stabilisierende Wirkung*. Rituale wollen und müssen immer gleich gesetzt werden, sonst verlieren sie ihre Wirksamkeit. Rituale stehen im Dienste des *status quo*. Sie sperren sich gegen Entwicklung und Veränderung. Sie fordern die immer gleich bleibende Wiederholung. Niemand wird leugnen, daß der Mensch so etwas braucht und nötig hat. Aber die Gefahr ist nicht zu übersehen, daß sich das Ritual und die von ihm geprägte Volksfrömmigkeit stabilisierend auswirken, auch da, wo Entwicklung und Veränderung überfällig wären. Nicht umsonst eignet der Volksfrömmigkeit und ihren Vertretern ein konservativer Zug. Nicht umsonst ist hierzulande die Volksfrömmigkeit in vielen Fällen zur Domäne der Traditionalisten geworden. Somit kann die Volksfrömmigkeit auch zu einem wichtigen Hindernis für fällige Reformen und Veränderungen werden (Lateinamerika). So

versteht sich Volksfrömmigkeit schlecht auf Gesellschaftskritik und eignet sich wenig für politische Theologie. „Es muß feste Bräuche geben!“ (Antoine de Saint-Exupéry). Sicher! Aber wehe, wenn ein solches Wort zum Vorwand dienen muß, daß immer alles beim Alten bleibt und fällige Reformen verunmöglicht werden.

### 3. Die Bedeutung des Wortes

Das Ritual wird christlich gesehen *erlöst durch das Wort*. Denn das Wort steht im Sinn und Geist des Evangeliums über dem Ritual. Das Kerygma ist wichtiger als das Ritual. Die Prävalenz des Evangeliums gegenüber dem Ritual liegt allein im Wort. So gilt ein Wort, das Manfred Josuttis im Zusammenhang mit dem Beerdigungsritual einmal geschrieben hat (a.a.O., Anm. 6):

„Die sozial-psychologischen Wirkungen mögen die gleichen sein, ob ein Ritual im Namen Baals oder Jupiters, im Namen der Volksgemeinschaft oder der Partei, im Namen des Gottes Mohammeds oder im Namen des Gottes Jesu ergeht — der Charakter des Rituals, die Wahrheit seiner Wirkung wird allein durch den Namen der Macht qualifiziert, die in dieser Situation angerufen wird. Weil die Differenz zwischen christlichen, heidnischen und atheistischen Beerdigungsritualen allein in der Sprache liegen kann, ist der Gestaltung des Wortes — das gilt nicht allein für die Ansprache — besondere Aufmerksamkeit zu schenken.“

Und so wie das Evangelium kritisch ist gegenüber dem Ritual, so ist das Evangelium auch kritisch gegenüber der Volksfrömmigkeit. Das reformatorische Wort vom „reinen Evangelium“ hat hier, bei aller möglichen Mißdeutung in Richtung eines unguten Puritanismus, halt doch seine Bedeutung.

### Gefahr des Absinkens ins Heidnische

Die Volksfrömmigkeit ist immer gefährdet, sie droht ins Heidnische und ins Magische abzusinken. Die Erlösung der Volksfrömmigkeit, so meine ich, geschieht ebenfalls durch das Wort, durch jenes Wort, das den Geist des Evangeliums und die Botschaft Jesu einzufangen und auszudeuten versucht. Wie all unser religiöses Tun hat sich auch die Volksfrömmigkeit unter dieses Gericht zu stellen und sich vom Worte Gottes her immer wieder kritisch hinterfragen zu lassen. Der Geist des Evangeliums steht hier gar oft gegen ein mythisch-magisches Religionsverständnis. Und diesen Geist des Evangeliums hätte doch sowohl das kirchliche Lehramt wie auch die Theologie der Volksfrömmigkeit gegenüber zu vertreten, auch wenn Volksfrömmigkeit und wissenschaftliche Theologie nicht eben immer im guten Einverständnis standen und wohl auch immer noch stehen.

Es gilt die grundsätzliche Feststellung von G. Schüepp: „Das magische Weltverständnis, in welchem einem Wort oder einer Handlung darüber hinaus eine geheimnisvolle Kraft zugeschrieben wird, entspricht einem Grundbedürfnis des Menschen, das auch heute in abergläubischen Praktiken, aber z. B. auch im Zauber der Massenkommunikation kaum weniger ausgenutzt wird als in früheren Formen der Religion. Christliche Religiosität verzichtet indessen gerade darauf und gründet sich, angeleitet und angeführt durch das Zeugnis Jesu, auf schlichte Erfahrung der Welt und des Lebens, um das Handeln und den Willen Gottes zu erkennen und zu bekennen“<sup>7</sup>.

### Der Primat der Hl. Schrift

So bedarf gerade auch die Volksfrömmigkeit immer wieder des deutenden und erklärenden Wortes. Das Wort der Schrift bekommt so seinen Primat, auch und gerade der Volksfrömmigkeit gegenüber. Auch hier ist doch in vielen Fällen ein Prozeß der Befreiung und der Klärung einzuleiten. Denn wo Volksfrömmigkeit letztlich nur den an sich durchaus berechtigten Bedürfnissen des Menschen und seiner Selbstbestätigung in seiner Religiosität dient, wo sie vor allem Sicherheit verleiht und religiöse Bedürfnisse befriedigt und nicht mehr das Fragen und Suchen herausfordert und zum besseren Verstehen der Botschaft Jesu einlädt, da hat auch die bestgemeinte Volksfrömmigkeit ihre evangelische Sendung verlassen.

Die Volksreligion muß stets neu evangelisiert werden. So aber, unter dem Gericht und der Kritik des Wortes Gottes hat sie ihre Bedeutung und führt sicher sehr viele Menschen zu tiefer Begegnung mit Gott in Jesus Christus.

Auch eine „dynamische Gemeinde“, die sich den Forderungen und Folgerungen heutiger Gemeindereform bewußt öffnet und sich als eine aufgeklärte Gemeinde versteht, die sich gläubig der Jesusüberlieferung stellt, auch eine solche „offene Gemeinde“ kann und will auf die Volksfrömmigkeit nicht einfach verzichten. Das gilt sowohl für den Fall, daß bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit aus der Tradition übernommen worden sind; es ist aber durchaus auch denkbar, daß auch eine solche Gemeinde Bräuche neu einführt und sinnvoll pflegt, die dem Bereich der Volksfrömmigkeit zugerechnet werden müssen (z. B. St. Nikolaus, Sternsingen, Lichtmeß mit Kerzenweihe, Fronleichnam, Wallfahrten u. ä.).

Freilich wird eine dynamische Gemeinde solche Volksfrömmigkeit immer wieder *kritisch hinterfragen* und sie unter die Botschaft des Wortes Gottes stellen. Der Geist

<sup>7</sup> G. Schüepp, Kirchliche Religiosität im Spannungsfeld zwischen menschlicher Erwartung und evangelischer Sendung, in: J. Baumgartner, a.a.O. 172.

### Thesen (Praktische Folgerungen)

#### 1. Kein Verzicht auf Volksfrömmigkeit!

#### 2. Kritisch hinterfragen!

des Evangeliums steht in jedem Fall *über* bestimmten Bräuchen und Traditionen, die u. U. vom Evangelium her zu „reformieren“ und auf ihren Sinn zu befragen sind. Aus dieser Voraussetzung spielt auch für die Volksfrömmigkeit eine biblisch ausgerichtete Verkündigung eine wichtige Rolle.

### 3. Im Dienst des Evangeliums

Die Volksfrömmigkeit steht im *Dienste des Evangeliums* und hat dem Lobe Gottes und der Vermenschlichung der Welt zu dienen. Formen der Volksfrömmigkeit können nie Ersatz sein für das Eigentliche der Botschaft Jesu.

### 4. Kein Vorwand gegen notwendige Veränderungen!

Die Volksfrömmigkeit darf darum nie als Alibi mißbraucht werden, um fällige und sinngerechte *Veränderungen* in Kirche und Welt voranzutreiben. Volksfrömmigkeit darf kein Ersatz sein für Reformeifer und gesellschaftliches Engagement (z. B. im Zusammenhang mit Heiligenverehrung und Dämonenglauben).

### 5. Einführen und abschaffen!

So wie es nötig und gerechtfertigt sein kann, bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit in einer Gemeinde „*einzu führen*“, ebenso kann es auch richtig und nötig sein, solche Bräuche *abzuschaffen* und tote oder gar schädliche Bräuche fallen zu lassen. Letzteres ist vor allem dann geboten, wenn sich Aberglaube und Magie breitmachen und Volksfrömmigkeit degeneriert, ja pervertiert (Pathologie der Volksfrömmigkeit).

### 6. Hilfe zur Identitätsfindung!

Im Gegensatz zu einem überzogenen Intellektualismus und Rationalismus können Formen der Volksfrömmigkeit vor allem auf der Ebene der *Emotionalität* eine wichtige Aufgabe erfüllen und genuiner Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls sein. Sie werden so zu einem Weg, der zur Identitätsfindung verhilft, zu einem wichtigen Mittel, das Leben besser zu meistern.

### 7. Polarisierungen vermeiden!

Nicht gar so selten wird freilich die Volksfrömmigkeit zu einem Refugium *traditionalistischer Kreise* und führt dann zu unguten Polarisierungen in der Gemeinde. Dagegen ist in vielen Fällen kein Kraut gewachsen, auch wenn der Seelsorger alle Mühe und Sorgfalt aufwenden muß, eine solche Entwicklung zu vermeiden. Auch eine dynamische Gemeinde braucht hier eine breite Toleranzgrenze und wird versuchen, vielen für vieles Raum und Unterschlupf zu bieten. Solche Toleranz darf aber nie zur Preisgabe der eigenen, am Evangelium zu messenden Identität führen.

### 8. Die eigene Geschichte beachten!

Die *geschichtlichen Voraussetzungen* spielen dabei für jede konkrete Pfarrgemeinde eine ausschlaggebende Rolle. Die Pfarreigeschichte ist mitzuberücksichtigen und wird Ausmaß und Formen von Volksfrömmigkeit mitbestimmen.

**Von der Not der in ihrer Ehe Scheitern-  
den und dem Appell zur Treue**

**II. Teil: Konsequenzen**

Die sehr pointiert formulierten Konsequenzen aus der (in Heft 1, 1982) im I. Teil beschriebenen tragischen Situation einer Ehe sind nur verständlich, wenn man die Situationsschilderung gelesen hat. Wichtig ist dabei der Hinweis, daß bei dem geschilderten Modell einer Ehe nicht „behauptet oder womöglich bewiesen werden kann, daß es sich um eine von Anfang an ungültige Ehe handelt“. Im Unterschied zum päpstlichen Lehrschreiben über die Familie wird hier in der theologischen Argumentation das institutionelle Element von Kirche und Ehe eher vernachlässigt, was wohl manchen Widerspruch herausfordern kann, aber noch einmal die große Spannweite deutlich macht, die in diesen Bereichen zu beachten und auszuhalten ist. red

**3. Das Scheitern des moralischen Standpunktes und die Notwendigkeit des Religiösen**

Es dürfte deutlich geworden sein, daß es Eheformen gibt, die trotz und sogar wegen der besten und mühevollsten Anstrengungen beider Ehepartner um ein Gelingen der Ehe mit Notwendigkeit scheitern, ohne daß behauptet oder womöglich bewiesen werden kann, daß es sich dabei um eine von Anfang an ungültige Ehe gehandelt hat. Damit wird ein Verständnis von Ehe in Frage gestellt, das vermeint, das Zusammenleben zweier Menschen in jedem Falle durch die Absicherung institutioneller und moralischer Reglements gewährleisten zu können. Wenn Menschen unter Anspannung all ihrer moralischen Kräfte aus eben den Gründen aneinander scheitern müssen, die ihnen die Aufrechterhaltung der Ehe unter allen Umständen zur Pflicht machen und in ihrem Überich ehern befestigt sind, so kann man nur den Schluß ziehen, daß es notwendig sein kann, gegen die Überich-Engramme aus öffentlicher

Moral und institutioneller Vorschrift aufzustehen und sich das Recht zu einer eigenen Entscheidung im Widerspruch zu dem Standpunkt des Sittlich-Allgemeinen zu nehmen. Diese Einsicht wird auch durch die grundsätzlich richtige Rücksichtnahme auf die Erziehung der Kinder nicht wesentlich geändert. Psychologisch gesehen leiden Kinder unter der Trennung ihrer Eltern stets furchtbar; aber die jahrelange Tortur, einer Ehe der gegenseitigen Mißverständnisse und Quälereien, der Schuldgefühle und der wechselseitigen Abnutzung bewohnen zu müssen, ist für die Kinder ungleich schädigender als eine relativ ehrliche und entschlossene Scheidung als Konsequenz aus der untragbar gewordenen, zerbrochenen Beziehung. Hier kann nur nach dem geringeren Übel gefragt werden. Das Glück der Eltern ist nämlich die unerlässliche Voraussetzung für das Glück der Kinder, mit anderen Worten: auch und gerade im Namen der Kinder kann und darf es keine moralische Verpflichtung zum dauernden Unglück geben.

Doch hier eigentlich zum ersten Mal, nach dem Scheitern der moralischen Begründung der Ehe, kommt die Frage nach den spezifisch religiösen Grundlagen von Liebesfähigkeit und Ehe in Sicht; erst jetzt, im Zusammenbruch des Ethischen, wird der Weg frei zur Einsicht in die eigentlich religiösen Dimensionen menschlicher Reifung und menschlicher Liebe.

Man erkennt die religiösen Implikationen der Liebesfähigkeit und des Liebesglücks sehr deutlich an den Erfahrungen, die im Verlauf einer psychotherapeutischen Behandlung gemacht werden und die sich im Umkreis eines zwn Mannes und einer dp Frau wie folgt darstellen<sup>4</sup>:

Der zwn Mann, dessen Lebensaufbau ausschließlich von den Gesetzen des „Du mußt“ und „Du sollst“ bestimmt wird, kann im Verlauf einer Behandlung nach und nach lernen, daß er nicht nur die Pflicht hat, bestimmten fremden Forderungen nachzukommen, sondern daß er gleichermaßen ein Recht, ja die Pflicht be-

<sup>4</sup> Vgl. E. Drewermann, Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse, in: Münchener Theol. Zeitschrift 31 (1980) 24–48. — zwn = zwangsneurotisch, dp = depressiv.

sitzt, auch seine Wünsche und Möglichkeiten zu entdecken und für sich selber wahrzunehmen. Die Voraussetzung dafür aber liegt ganz und gar in dem Gefühl, nicht erst durch sein Tun und seine Leistung, sondern mehr noch und allererst durch sein Dasein, seine Person, Ansehen und Wertschätzung zu verdienen. Vor allem sein Perfektionismus, das Prinzip, erst als hundertprozentiger Allesköninger geduldet zu werden, mag allmählich einer geduldigeren und menschlicheren Betrachtung weichen. Wenn der zwn Mann die Einseitigkeiten seiner starren, angstgefrorenen Lebenseinstellung zu begreifen beginnt, wird er die Welt und sein Leben mehr und mehr als ein Geschenk zu sehen lernen denn als etwas, dessen Notwendigkeit er durch sein eigenes Tun allererst begründen müßte. Seine tiefste und am meisten unbewußte Angst, in seinem ganzen Dasein durchaus nicht-notwendig, überflüssig, „unberechtigt“ zu sein, findet erst ihre Ruhe, wenn er zu einer Haltung gelangt, die im letzten eine Wirklichkeit voraussetzt, die die Theologen Gott nennen: nur in Gott ist es möglich, sich selbst als gewollt zu betrachten, als an sich vollkommen contingent und dennoch als vorweg bestätigt, akzeptiert und aus einem vorgängigen Entschluß und Willen ins Dasein gerufen. Die geistige Voraussetzung der Haltungen und Einsichten, die das Gelingen einer Psychotherapie dem Zwangsneurotiker vermittelt, ist letztlich — ob man es subjektiv reflektiert oder nicht — religiöser Natur.

Demgegenüber kann eine dp Frau in der Therapie lernen, das Gefühl zu überwinden, bereits durch ihr Dasein schuldig zu sein; gegen das Schuldgefühl und die Angst eines sadistischen Überich-Götzen kann sie die Worte Gottes aus dem Paradies ins Feld führen, daß die ganze Welt ihr zur Verfügung steht und daß sie selbst berufen sei, sie zu bedienen und zu bewahren (Gen 2,15). Statt an Minderwertigkeitsgefühlen zu verkommen, kann sie im Namen und im Auftrag Gottes sich zutrauen, den anderen und aller Welt von Nutzen zu sein, berechtigt und im ganzen angenommen — auch sie. An die Berechtigung ihres Daseins zu glauben, ist gleichermaßen eine zutiefst

religiöse Erfahrung. Man wird es in unserer Gesellschaft wohl relativ selten erleben, daß die notwendigen heilenden Einsichten von dem Klienten oder dem Therapeuten ausdrücklich im Verlauf einer Behandlung mit den Vokabeln der Kirchen- oder Theologensprache bezeichnet werden, aber von der Sache her wird für eine theologische Betrachtung deutlich, daß es für den Zwangsneurotiker wie für den Depressiven im Grunde um eine Rückbesinnung auf ein Vertrauen geht, in dem die Welt wie ein bereitgestellter Gottesgarten, wie ein Paradies am Anfang der Welt steht. Die Wirklichkeit, die in dem Bild vom Paradies beschrieben wird, ist dabei eine Urgegebenheit im Herzen eines jeden Menschen vorab zu allen Formen und Bestimmungen einer einzelnen Religion; und das Vertrauen, das sie damit voraussetzt, liegt nicht einer bestimmten Religionsform, sondern jeder Religion bzw. der Religiösität des Menschen überhaupt zugrunde. Schon deshalb ist es nicht notwendig, die therapeutischen Erfahrungen in das Begriffsnetz einer bestimmten Theologie zu übertragen. Aber es dürfte deutlich geworden sein, daß es erst auf der Basis eines religiösen Vertrauens möglich ist, einen anderen Menschen so zu lieben, daß eine Ehe ein Leben lang von Dauer und von Glück sein mag.

#### *4. Drei Folgerungen für die katholische Sicht der Ehe als Sakrament*

Für die Auffassung von der Ehe in der katholischen Kirche ergeben sich daraus drei wichtige Folgerungen, die besonders mit dem Verständnis der Worte Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe im Zusammenhang stehen.

##### a) Das Paradies der Liebe kennt keine Gebote

Die erste Folgerung ergibt sich unmittelbar aus dem gerade Gesagten. Man versteht, wieso Jesus die Ehe neu begründen konnte, indem er auf die Ordnung des Paradieses zurückverwies. Ohne die Verankerung in einem tiefen Vertrauen in die Grundlagen des Daseins, ohne eine gewis-

se Beruhigung der fundamentalen Daseinsangst durch den Glauben ist ein menschliches Zusammenleben in Anbetracht der ständigen Zersetzungarbeit neurotischer Mißverständnisse, Schuldgefühle und Ängste aller Art in der Tat auf Dauer nicht möglich. Die Ehe als eine Gemeinschaft auf Lebenszeit ist nur im Glauben, von Gott her, als Sakrament, als Erneuerung einer paradiesischen Ordnung möglich.<sup>5</sup>

Offensichtlich hat auch Jesus, wenn er im Neuen Testament die Ehe unter Bezug auf die jahwistische Paradieserzählung als Sakrament begründet, eine derartige angstfreie Geborgenheit in Gott und ein vorbehaltloses Vertrauen zueinander vor Augen. Aber wer einer solchen paradiesischen Sicht der Liebe zustimmt, der muß zugleich die Radikalität begreifen, mit der Christus die Liebe unter Menschen von Gott her zu heilen sucht. Undenkbar, daß es in der Einheit mit Gott so etwas wie moralische oder gar gesetzliche Vorschriften gegeben hätte oder geben könnte! Das Paradies liegt gerade darin, daß ein Mensch so sehr im Ursprung seines Daseins ruht, daß er die Ordnung seines Herzens, seines Wesens wie etwas absolut Verlässliches und völlig Selbstverständliches fühlt und befolgt. Die Liebe als Sakrament in die Ordnung des Paradieses zurückzuführen — das heißt zugleich, ihr die absolute Unschuld und Freiheit jenseits allen Zwangs, aller „Moral“ und aller Rechtsvorschriften zurückzugeben. Wer es für nötig hält, moralische Statuten und gesetzlich-institutionelle Vorschriften über die Ehe zu erheben, der hat nicht mehr die Ehe des Paradieses, die Ehe als Sakrament, als Ausdruck der vollkommenen Geborgenheit in Gott vor Augen, sondern er bezieht sich auf die Ehe gefallener Menschen, deren Grundgefühl nicht von Vertrauen, sondern von Angst, nicht von Geborgenheit, sondern Verlorenheit, nicht von Berechtigung

<sup>5</sup> Vgl. zur Paradieserzählung (Gen 2, 4b—25): E. Drewermann, Von dem Geschenk des Lebens oder: das Welt- und Menschenbild der Paradieserzählung der Jähwisten, in: Strukturen des Bösen, 3 Bde., Paderborn 1981, I. S. 389—410, Nachtrag; zur Auslegung von Mk 10, 2—12 vgl. E. Bleske, Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik. Mit einem Vorw. v. A. Mandel, München 1981, 186—189.

und Schutz, sondern von Ausgestoßenheit und Heimatlosigkeit geprägt ist. Für derartige Menschen muß es zweifellos Gesetze und Vorschriften geben; aber es ist gegen alle theologische und psychologische Einsicht, von solchen Menschen im Rahmen von Gesetz und Vorschrift die Ewigkeit und Unverbrüchlichkeit der Liebe zu verlangen. Das eine schließt das andere aus. Die Wiedererinnerung an die Paradiesordnung in puncto Ehe ist im Munde Jesu folglich nicht anders zu verstehen, als die Weisungen der Bergpredigt sonst, z. B. die Weisung, das Schwören dranzugeben: es ist der Versuch, von Gott her in ein Vertrauen einzutreten, das keinerlei institutionelle Absicherungen mehr braucht; wo Institution, Recht und Gebot, da ist der Boden der Unerschütterlichkeit bereits von Angst soweit zersetzt, daß nichts von Dauer mehr darauf gegründet werden kann. Die Kirche kann nicht gegen das Wort Jesu auf der einen Seite zum Beispiel zum Eid und zur Institution verpflichten und mithin in ihrer eigenen Ordnung die Realität der Angst und des Mißtrauens voraussetzen, und im gleichen Atemzug auf der anderen Seite die Unauflöslichkeit der Ehe fordern — es sei denn, sie wollte den Eindruck befestigen, daß sie in allen anderen Punkten die Jesus-Worte der Bergpredigt für gefallene und sündige Menschen auszulegen verstünde und nur diesen einen Fall der Ehe in der vollen Härte des Gesetzes festschreiben wollte.

#### b) Die Relativität von Form, Institution und Recht

Ein zweites legt sich unter dieser Voraussetzung wie von selber nahe: die Relativität des formalen Eheabschlusses. Es ist naturgemäß das gute Recht und ein verständliches Lebensbedürfnis einer jeden menschlichen Gesellschaft „jenseits von Eden“, die Ehe unter normativ eindeutigen Bestimmungen abzusichern und schon um ihres Selbsterhaltes willen der privaten Willkür zu wehren. Aber „jenseits von Eden“ gibt es auch keine Gesellschaft, die — mosaischer als Moses — ihren Mitgliedern die moralische Pflicht zur Dauerhaftigkeit der Ehe vorschreiben könnte oder

würde; der einfache Realismus der Menschenkenntnis spräche dagegen. Vielmehr wird man, solange überhaupt Institutionen und moralische Gebote nötig sind, gerade die Brüchigkeit der Liebe, ihre innere Distanz von der Paradiesewirklichkeit, den Status der „Herzenshärte“ voraussetzen und mit ihm rechnen müssen. Man wird dann keinerlei Schwierigkeiten haben, anzunehmen und zuzugeben, daß viele Menschen auch im Raum und mit dem Segen der Kirche einander heiraten, die im eigentlichen Sinne außerhalb der Geborgenheit in Gott leben und die womöglich — ohne dabei in moralischem Sinne schuldig zu sein — im Ehepartner mit der Kraft der Verzweiflung vergeblich nach einer Geborgenheit suchen, die nur in Gott gegeben sein kann. Solche Menschen müssen oft genug erst aneinander scheitern, ehe sie, je für sich, aus den Verirrungen der Liebe nach und nach auf einer tieferen Ebene zu lernen vermögen, woraus ihr Leben gedeihen und wovon es getragen sein kann. Was man „Psychotherapie“ nennt, ist ja kein Verfahren der Manipulation oder der Seelenchirurgie, wie es in einer gewissen Literatur immer wieder dargestellt wird, sie ist einfach ein Bemühen darum, daß im anderen unverstellt nachreifen kann, was unter den (Miß-)Weisungen der Vergangenheit versteckt war; es handelt sich um ein Bemühen, Blumen, über die der Frost gefallen ist, wieder in die Sonne zu stellen, sie zu begießen und zu behüten und möglichst wenig von der eigenen Person als Schatten auf sie zu werfen. Eine solche „psychotherapeutische“ Nachreifung im Glauben ermöglicht es oft und immer wieder erst nach dem Scheitern einer bestimmten Ehebeziehung, auf einen anderen Menschen so hinzuwachsen, daß eine feste und dauerhafte Bindung für ein ganzes Menschenleben nicht zu viel versprochen scheint. Statt die qualvollen Jahre des Scheiterns einer Ehe als moralische Schuld zu brandmarken und damit den betroffenen Eheleuten zu ihrem persönlichen Unglück auch noch das Unrecht einesverständnislosen und grausamen Rechtsurteils hinzuzufügen (inklusive der bis heute noch weithin üblichen Arbeitsentlassung aus

dem Kirchendienst!), sollte man in den Tragödien der Liebe eher Reifejahre des Herzens, Lehrjahre der Gnade bzw. Vorstadien des Glaubens sehen. Die katholische Kirche gewinne dann sowohl für sich selbst als auch vor allem für die Not der Eheleute eine Perspektive des Hoffens und der Lebenserweiterung, die wohl zu unterscheiden weiß zwischen dem, was man auf der moralischen Ebene fordern, und dem, was man nur in der Tiefe der menschlichen Existenz beruhigen und besänftigen kann.

### c) Die Notwendigkeit der Tiefenpsychologie für die Theologie

Damit aber ist vor allem die dritte, in ihren methodischen und praktischen Konsequenzen am weitesten reichende Folgerung aus dem Gesagten zu ziehen. Um das Scheitern einer Ehe zu verstehen, so hat sich gezeigt, muß man die Angst zu begreifen suchen, von der die Persönlichkeitsstruktur der Ehepartner und die Art ihrer wechselseitigen Beziehungen geprägt sind; und umgekehrt: auf dem Hintergrund der Angst in ihren zahlreichen psychodynamischen Ausformungen, genetischen Ursachen und geistigen Sinngehalten versteht man allererst die absolute Bedeutung des Glaubens für das Zusammenleben zweier Menschen. Methodisch gesprochen: erst durch die Tiefenpsychologie der Angst wird deutlich, was die Haltung des Vertrauens inhaltlich bedeutet kann. Die Tiefenpsychologie ist mithin ein unentbehrliches Hilfsorgan zum Selbstverständnis einer Theologie des Glaubens. Ohne die Tiefenpsychologie deformiert die Theologie sich selbst von einer Lehre, die dazu bestimmt ist, den Menschen durch Verständnis und Güte zu heilen und in das Zentrum seiner Persönlichkeit von Gott her zurückzuführen, in eine Doktrin lebensfremder moralisierender und verrechtlichender Mißverständnisse. Ohne den Abgrund der Angst in der Tiefe der menschlichen Existenz vor Augen zu haben, verkommt die Theologie ganz in Übereinstimmung zu dem Programm der Aufklärungsphilosophie bei ihrem Sprechen von Gott zu einer reinen Moral- und Rechtslehre, zu einem Teilzweig der Gesellschaftskunde, die im Grunde Gottes wie

des Glaubens völlig entraten kann. Indem eine solche Theologie ohne Rücksicht auf die konkreten Formen des Angsterlebens den Glauben vollkommen abstrakt in ein Prinzip des Christseins verwandeln muß, geht ihr der entscheidende Inhalt der „neuen Schöpfung“ — die Überwindung der spezifischen Ängste des menschlichen Daseins — verloren; sie kann von da an nicht anders, als dem Menschen die Möglichkeiten, die sich aus seiner neu gewonnenen Angstfreiheit ergeben, als isolierte Gebote und göttliche Forderungen vorzuhalten, die ihrerseits nur Angst erzeugen, statt Erlösung wirken können. Aus einer Heilslehre wird dann ein Symptom der Selbstentfremdung des menschlichen Bewußtseins, eine Glaubensform, in welcher schon die Vokabeln Selbstfindung und Selbstverwirklichung schließlich als Chiffren des Antichristlichen und Glaubensfeindlichen aus dem theologischen Sprachgebrauch ausgemerzt werden müssen.

Insofern erweist sich die unaufhörliche Debatte um die Eheproblematik mitsamt ihren Ungereimtheiten nur als ein Nebenschauplatz der viel wichtigeren und umgreifenderen Frage, wie die christliche Theologie ihre Jahrhunderte alte Frontstellung gegen das Unbewußte, heutzutage also gegen die Tiefenpsychologie, überwinden kann. In ihrer abendländischen Tradition hat die christliche Theologie — vor allem durch den Kampf gegen den heidnischen Mythos<sup>6</sup> — die mythenbildenden Kräfte im Menschen zunehmend verteufelt und schließlich ein Menschenbild begründet, das in der Neuzeit nur den Verstand und den Willen am Menschen gelten ließ. Damit hat sie den dogmatischen Glaubensinhalten selbst die Grundlage entzogen und sich gegen ihren Willen recht eigentlich zum Begründer des modernen Atheismus, der Verleugnung des Dogmas im Namen der Autonomie des menschlichen Verstandes gemacht. Solange die christliche Theologie fortfährt, an ihrer eigenen Bewußt-

<sup>6</sup> Vgl. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd. 3, 514–540 (Exkurs: Die Mythenfeindlichkeit des Christentums, der Widerstreit der Konfessionen und die innere Zerrissenheit des Menschen); ders., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg (Reihe: engagement) 1981.

seins- und Verstandeseinseitigkeit festzuhalten, gerät sie mit Recht in den Verdacht, selber ein System der Veräußerlichung und Entfremdung zu sein. Die moralische Starre, die sich daraus ergibt, läßt sie dann selbst als eine Doktrin erscheinen, die nicht aus dem Herzen des Menschen erwächst, sondern ihm von außen eingepflanzt werden muß. Die Religion des Christentums wird dann selbst eine Lehre, die sich nicht sowohl die Integration des Individuums, seine Verwirklichung und sein Heil in Zeit und Ewigkeit zum Ziel setzt, sondern die, in psychoanalytischer Sicht, ganz im Gegenteil nur die Unterdrückung des Ichs und des Es im Namen eines drakonischen Überrichs verlangt. Einer derartigen Religionsform kann man den Vorwurf nicht ersparen, mit ihrer ständigen Betonung des Institutionellen, Rechtlichen und Moralischen der Ehe, aber auch in allen anderen Lebensbereichen im Grunde selber zwangsnervotisch-depressiv organisiert zu sein — ein sadomasochistisches Gebilde verinnerter Gewalt und äußerer Gewaltausübung. Insofern war es wohl nicht verkehrt, gerade am Scheitern einer zwn-dp Ehe die Krise einer gewissen Art von Religiösität im ganzen aufzuzeigen.

Speziell zur Eheproblematik kann man feststellen, daß zwar die Berufung auf die Treue zweifellos ein gewisses ideelles Recht besitzt, daß sie aber in ihrer moralischen und rechtlichen Form zu oberflächlich konzipiert ist und der Wirklichkeit zu verständnislos gegenübertritt. Demgegenüber wurde versucht, die Lehre von der Liebe und der Sakramentalität der Ehe so zu interpretieren, daß sich aus ihr Kategorien des Verstehens sowohl für das Gelingen wie für das Scheitern menschlichen Zusammenlebens in und außerhalb der Ehe entwickeln lassen. Treue darf demnach nicht zu einem problematischen Zielbegriff als Pflicht zum Zusammenstehen, „bis daß der Tod euch scheidet“, eingeengt werden. Treue ist vielmehr eine Haltung, die aus der Liebe erwächst, sie ist nicht die Grundlage, sondern eine Folge der Liebe; will man also die Krise einer Liebe mit dem Befehl zur Treue meistern, so verabsolutiert man damit eine Erscheinungsform der Liebe zu

deren Inbegriff ohne Rücksicht darauf, unter welchen Voraussetzungen die Liebe entstehen und bestehen kann; der Begriff der Treue wird dann zu einem Wert an sich erklärt, der jede weitere Reflexion und Analyse über die Motive, weswegen Eheleute beieinander bleiben oder auseinandergehen, erübrigt und offensichtlich sogar ganz bewußt ausschalten soll. Für alle Ehepartner, die sich endgültig zu einer Trennung voneinander gezwungen sehen, weil ihre Liebe zerstört ist oder weil sie, vielleicht nach langen Jahren, die Entdeckung machen müssen, daß sie sich eigentlich niemals richtig geliebt haben, hat die Kirche nur das Wort bereit: solche Eheleute seien einander „untreu“; sie brächen ihr sakramentales Versprechen, ja sie lebten im Zustand der schweren Sünde vor Gott, wenn sie ihre Trennung ein für allemal aufrecht erhalten wollten und nach einer neuen Form der Bindung Ausschau hielten.

Aus dem Vorausgehenden wurde hoffentlich deutlich, wie ungerecht und pauschal die Reduktion eines in jedem Einzelfall außerordentlich komplizierten Problems wie das einer Ehescheidung auf einen einzigen Wertbegriff (der Treue oder Untreue) wirken muß. Man könnte dazu auch noch darauf verweisen, wie sich Dichter aller Zeiten und Zonen die größte Mühe gegeben haben, ehrlich und sorgfältig den Rengungen und Verwicklungen des menschlichen Herzens nachzugehen. Sie haben so wundersame Gestalten überliefert oder ersonnen wie Jason und Medea, Theseus und Ariadne, Aeneas und Dido, Tristan und Isolde, Lancelot du Lac und Ginevra; und in allen diesen Gestalten haben sie geschildert, wie mächtig und unbezwingbar die Liebe ist, wie vielfältig in ihren Auswirkungen und Motiven, und wie oft sie in dieser Welt zum Scheitern verurteilt ist. Sollte wirklich jemand den Mut haben, diese Beispiele der Liebe für eheliche Untreue, für Unmoral, Ehebruch und schwere Sünde zu erklären? Will man im Ernst die „Leiden des jungen Werther“ und die Nöte des seiner Ehe müden „Klein“ in H. Hesses Novelle „Klein und Wagner“ als Folgen bloßer Unmoral brandmarken?

Man steht hier vor einer Wahl. Man kann sich auf den Buchstaben des Bibelwortes berufen, wonach der Mensch nicht trennen darf, was Gott verbunden hat; dann muß man das Zusammenleben in der Ehe selbst für den höchsten Wert der Ehe ausgeben und mit dieser Einstellung in Kauf nehmen, daß die Form der Ehe — die eigentlich erst das Ergebnis der Liebe sein sollte — wichtiger wird als die Liebe selbst. Ein solch verengtes Verständnis von Treue kann sich sogar gegen vieles richten, was zur Liebe selbst gehört: Phantasie, Erotik, Erfahrungsreichtum, Intensität des Gefühls, Ehrlichkeit und innere Freiheit, während sich aus der äußeren „Treue“ des Zusammenlebens mancherlei Haltungen ergeben könnten, die mit Liebe und dauerhafter Bindung im Inneren nicht das Geringste zu tun haben, wohl aber z. B. mit Bewegungslosigkeit, Starre, Herzensarmut, Faulheit.

Man kann aber auch den eklatanten Widerspruch zwischen dem Wortlaut eines Bibelwortes und der Härte der Lebenswirklichkeit als einen Hinweis dafür nehmen, daß ein bestimmtes Gotteswort in seiner Verbindlichkeit doch wohl noch nicht genügend tief verstanden worden ist, wenn es zu Folgerungen führt, deren Wirkung nach allem menschlichen Empfinden grausam und ungerecht ist. Dabei würde es der katholischen Theologie durchaus gut tun, einen Blick in die evangelische und orthodoxe Exegese, Theologie und Praxis dieser Bibelworte zu tun. Man wird dann auch daran denken, wie Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten geantwortet hat, als sie ihn wegen des Ährenraufens am Sabbat zur Rede stellten (Mk 2,25); er gab ihnen zur Antwort, daß der leibliche Hunger des Menschen vor Gott *ein Argument* sei, um den Sabbatfrevel und den Mundraub zu rechtfertigen, und er sagte sogar, daß David recht hatte, als er aus Hunger das Allerheiligste im Tempel von Nob plünderte und das Sakrileg beging, die Schaubrote zu stehlen und zu essen (1 Sam 21,2—7). — Die Rede war von einer Art des Unglücks, die selber wie ein Hunger ist nach nie erfahrener Liebe.

# Praxis

Paul Weß

## Mit oder ohne Entscheidung?

Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden

Daß sich der einzelne Mensch in vielfältiger Weise entscheiden muß, wenn er wirklich als Mensch leben will, ist aus den Beiträgen von Heft 1/82 hoffentlich deutlich geworden. Aber kann eine ähnliche Entscheidung auch in bezug auf eine christliche Gemeinde verlangt werden? Gehören nicht in unserer Zeit und in unseren Breiten die meisten Menschen der Kirche und damit auch einer Gemeinde an, und geht es nicht darum, die meist schon als Kind erworbene Kirchenmitgliedschaft in einem Erwachsenwerden im Glauben und das Christsein in einer Übernahme von Verantwortungen in der kirchlichen Gemeinschaft wie in der übrigen Gesellschaft immer entschiedener zu realisieren?

Der folgende Beitrag zeigt nun, daß die Frage der Entscheidung sich auch für eine Gemeinde als solche stellen kann: Wie in vielen anderen lebendigen Gemeinden machten auch die engagierten Mitglieder der Pfarre Wien-Machstraße die Erfahrung, daß eine Erneuerung und Verlebendigung der Pfarrgemeinde überschaubarer Gruppen und einer gemeinsamen Bemühung um einen reifen Glauben bedarf. Seit neun Jahren bilden jene, die sich für die Pfarre besonders verantwortlich fühlen, eine Art Personalgemeinde, die auf rund 130 Personen (in 2 Gemeinden) angewachsen ist, je zur Hälfte aus Pfarrangehörigen und aus pfarrfremden Personen, die sich der Gemeinde Machstraße angeschlossen haben. Aufgrund intensiver Arbeit in einem theologischen Arbeitskreis kam man zu einem Gemeindeverständnis, das von jedem, der einer christlichen Gemeinde angehören will, einen hohen Grad an ausdrücklicher Verbindlichkeit und die ausdrückliche Ent-

scheidung zur Zugehörigkeit nach einer persönlichen Tauferneuerung verlangt. Die Meinungen sind zwar auch in der Machstraße geteilt; es stellt sich die Frage, ob eine bestimmte Gruppe innerhalb der Pfarrgemeinde sich selbst zur eigentlichen Gemeinde erklären und den anderen Mitgliedern der Pfarrgemeinde Bedingungen für die Aufnahme in diese „Gemeinde“ stellen darf, wer eine solche Entscheidung treffen und die „Grundhaltungen“ in Kraft setzen kann und ob damit nicht die „Nicht-Entschiedenen“ zu Gemeindegliedern zweiter Ordnung degradiert werden. Aber selbst wenn dies im konkreten Fall möglich und sinnvoll erscheint, bleibt die Frage, ob man „Gemeinde“, wie es im folgenden Beitrag geschieht, auf eine solche Form einer personell eng verbundenen Gemeinschaft beschränken und allen anderen Pfarrgemeinden mit ihren unterschiedlichen Graden an Teilnahme den Charakter einer echten Gemeinde absprechen kann und darf. — Das Thema scheint uns so wichtig, daß wir unsere Leser einladen möchten, zu diesem Problem oder zum ganzen Beitrag aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen Stellung zu beziehen. red

Von einer „Gemeinschaft in größerer Verbindlichkeit“ ...

Das Pastoralkonzept der Pfarrgemeinde Machstraße besteht darin, durch Bildung überschaubarer geschwisterlicher Gemeinschaften mündiger Christen die Anonymität und Passivität in der Kirche zu überwinden<sup>1</sup>. Zu Pfingsten 1972, sechs Jahre nach Beginn dieses Bemühens (1966), bildeten 35 Pfarrangehörige eine Gruppe, die „in größerer Verbindlichkeit“ eine gläubige Gemeinschaft werden wollte. Das damit entstandene Gegenüber von Pfarre und anfangsroter Gemeinde löste eine Krise aus. Nach heftigen Auseinandersetzungen beschloß der Pfarrgemeinderat im Jänner 1973, an der Zielvorstellung der Gemeinde-

<sup>1</sup> Zum Ziel und zum bisherigen Weg vgl. P. Weß, Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976. Bezüglich der Geschwisterlichkeit in der Gemeinde und ihren Konsequenzen vgl. ders., Zur Frage der Notwendigkeit und Größe einer geschwisterlichen Gemeinde, in: Diakonia 12 (1981), 422 f.

bildung festzuhalten<sup>2</sup>. Die Gruppe vermehrte sich daraufhin sehr rasch. Sie versammelte sich zunächst 14täig, dann monatlich, weil sie in Runden von höchstens 12 Personen untergliedert werden mußte, die sich zwischendurch öfters trafen. Ganztägige Treffen und Feiern im Herbst, in der Advent- und Fastenzeit sowie zu Pfingsten brachten viele positive Erfahrungen.

... zu einer „Gemeinde“ in der Pfarre

Die anfängliche Spannung zwischen dieser Gemeinde im engeren Sinn und der Gesamtpfarre konnte weitgehend vermindert werden: durch den Einsatz ihrer Mitglieder für die Aufgaben der Pfarre, durch öffentliche Einladung zu jedem Gemeindeabend, durch persönliche Kontakte usw. Die Gemeinde (im engeren Sinn; im folgenden immer in dieser Bedeutung) feiert — außer bei auswärtigen Treffen — ihren Sonntagsgottesdienst nie getrennt, sondern zusammen mit allen Pfarrangehörigen, um die Beziehung zu vertiefen. Uns scheint diese Konfrontation der Pfarre mit einer Personalgemeinde in ihr trotz eines gewissen Ärgernisses im Grund weniger elitär zu sein, als außerhalb der Pfarrstrukturen eigene Glaubensgemeinschaften zu bilden. Letzteres bringt sicher weniger Schwierigkeiten mit sich, vermehrt aber die Anonymität und Passivität in der Pfarre, ohne eine positive Herausforderung für diese zu sein<sup>3</sup>. Auch diejenigen, die aus einem anderen Pfarrgebiet zur Gemeinde gestoßen sind, wirken bei Gottesdienstgestaltung, Elterngesprächen, Firmvorbereitung usw. mit. So geschieht in der Pfarre für alle

<sup>2</sup> Zu dieser Krise vgl. P. Weß, Pfarre Machstraße — Pfingstnoven 1972, in: Diakonia 3 (1972), 354 ff. Vgl. auch Gemeindekirche ... 28—46.

<sup>3</sup> Oft wird als Kritik geäußert, ein solcher Schritt zu einer Personalgemeinde in einer Pfarre „degradiere“ jene, die nicht mittun können oder wollen, zu „Christen zweiter Klasse“. Darauf ist wohl zu antworten, daß die Laien bisher in der Kirche als solche zweitrangig waren, der „Stand der Volkkommenheit“ (Klerus, Ordensgemeinschaften) hingegen eine eigene Berufung voraussetzte. Wenn nun einige versuchen, diese vorgegebene „Degradierung“ zu überwinden, ohne dabei den Anspruch der Nachfolge aufzugeben, dann sind nicht sie es, welche die anderen degradieren, sondern sie machen höchstens diesen Zustand bewußt und geben damit Ärgernis. Dieses kann leicht als Alibi dienen, wenn man den nötigen Aufbruch nicht wagen will.

sicher auch so viel wie in jeder anderen, wobei wir uns bemühen, eine möglichst positive Begegnung mit Kirche als lebendiger Gemeinde zu vermitteln (nach Joh 13,35: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“).

Doch auch in dieser Gemeinde tauchten Schwierigkeiten auf. Es war am Anfang versäumt worden, genügend deutlich ihr gläubiges Selbstverständnis zu formulieren bzw. die neu Dazukommenden daraufhin zu befragen. Einige Personen aus einer Selbsterfahrungsgruppe, die zur Gemeinde gestoßen waren, sahen in der Gottesbeziehung und im Gebet nur Reste von einem überholten religiösen Weltbild und wollten das Christentum und damit die Gemeinde in einem rein horizontalen Humanismus verstehen. Als sie darauf aufmerksam gemacht wurden, daß wir uns hier als gläubige Gemeinschaft getroffen haben, beriefen sie sich auf die Mündigkeit aller Glieder der Gemeinde und warfen dem Priester autoritäres Verhalten vor. Schon damals zeigte sich, wie sehr eine Gemeinde eine gemeinsame Basis braucht und daß die Zugehörigkeit zu ihr geklärt werden muß. Eine neu dazugekommene Familie wäre auch beinahe weggeblieben, weil sie mit jenen Personen in Kontakt kam und deren Ansichten für die Auffassung der Gemeinde hielt. Diese Probleme führten zur Bildung eines theologischen Arbeitskreises, der sich 14täig traf, um solche Fragen zu besprechen.

#### Teilung der Gemeinde

Im Jahre 1975 mußte sich die Gemeinde in einem schmerzlichen Prozeß teilen, weil sie auf hundert Personen angewachsen war und bereits wieder starke Anzeichen von Anonymität und damit verbundener Passivität auftraten. Um zu vermeiden, daß diese Teilung zu einem Auseinanderleben wird, wurde dem theologischen Arbeitskreis, dem aus jeder Runde beider Teilgemeinden ein bis zwei Vertreter angehören, die Aufgabe gestellt, die gemeinsame geistige Basis der Gemeinde zu erarbeiten. Dies geschah durch eine Zusammenstellung der „Geisteshaltungen in der Gemeinde“.

Wir unterschieden dabei die drei Grundhaltungen Glaube, Hoffnung und Liebe und die sich daraus ergebenden Einzelhaltungen. Auch diese wurden nicht als konkrete Handlungsanweisungen gesehen, sondern als Einstellungen („Bereitschaft zu ...“), um eine Normierung zu vermeiden. Es ging uns nicht um eine Gesetzmoral, sondern um eine Tugendmoral. Zur Verdeutlichung folgen einige

Auszüge aus den „Grundhaltungen in einer christlichen Gemeinde“

### 1. Glaube

Unsere erste und wichtigste Grundhaltung als Glieder einer christlichen Gemeinde ist der ausdrückliche Glaube: das unbedingte und rückhaltlose Vertrauen auf Gott als die in Jesus Christus offenbar gewordene „Liebe dahinter“, die unser Leben trägt und in ihm wirksam ist. ... Dieser Glaube wurde uns im vollen Maß möglich gemacht durch Jesus Christus, den „Urheber (wörtlich: Anführer) und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Er wurde uns vermittelt durch die Kirche und ist nur im Einklang mit dieser möglich. ... Der gläubige Mensch ist sich bewußt, daß auch seine positive Grundentscheidung zum Glauben als eine Sinnesänderung im Herzen nicht von ihm machbar ist. ... Der Glaube als Grundentscheidung — zumindest in der Größe eines Senfkornes (Mt 17,20) — beinhaltet durchaus ein weiteres Wachsen und Reifen im Glauben; damit auch ein „Ringen um den Glauben“ in einem anderen Sinn als beim Vor-Glauben, nämlich um die Treue im Glauben und um eine größere Glaubensstärke. ... Der Gläubige ist sich bewußt, daß er auch nach der eigentlichen, ersten Umkehr vom Scheitern und Versagen bedroht ist, von Fehlentscheidungen und Rückfällen, welche im Widerspruch zu seiner Grundentscheidung stehen. ... Damit hängt es auch zusammen, daß es notwendig sein kann, daß zunächst einzelne, dann aber auch ganze Gruppen innerhalb der Kirche Konsequenzen des Glaubens neu oder wieder entdecken, die nicht von allen gesehen werden.

### 2. Hoffnung

Aus diesem Glauben ergibt sich die Hoffnung, daß das Leben des einzelnen und die Beziehungen zwischen uns von Grund auf sinnvoll sind, d. h. auf ein Gelingen hin angelegt (auch über den Tod hinaus: endgültiges Leben, Gemeinschaft der Heiligen).

### 3. Liebe

Aus dem Glauben ergibt sich die Liebe zu Gott und den Menschen: Der glaubende

Mensch erwidert die zuvorkommende Liebe Gottes und bejaht in der Kraft des Glaubens die im Lichte des Glaubens erkannte unbedingte Würde jedes Menschen sowie die positive (nicht nur aus und bei Bedarf) Hinordnung der Menschen zueinander (Gemeinschaft als Selbstwert, nicht nur Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung). Gottes- und Nächstenliebe sind im Glauben als der gemeinsamen Wurzel geeint. Sie sind zwei Beziehungen, von denen keine auf die andere reduziert werden kann. ... Die aus dem Glauben kommende Liebe zum anderen ist vorrangig personal: Sie bezieht sich auf die Person des anderen, nicht auf sein Verhalten (das sie u. U. ablehnen muß), auf gewisse Eigenschaften, Leistung, Besitz usw. ... Die Sympathie wird zweitrangig, auch wenn sie wichtig bleibt. Auch diese personale Liebe aus dem Glauben kann jedoch nur zu ihrer vollen Verwirklichung in der Gemeinschaft führen (in der sie erst ganz geweckt und vollzogen werden kann), wenn der andere sie ebenfalls bejaht und sich darauf einläßt. Deshalb kann auch die gläubige Liebe nur mit solchen ganz verwirklicht werden, die das gleiche wollen: in der gläubigen Gemeinschaft. ... Weil aber auch der Glaube die Grenzen des Menschen nicht aufhebt, kann diese gläubige Gemeinschaft nur in überschaubaren Gruppen verwirklicht werden, die einerseits so klein sind, daß in ihnen noch persönliche Liebe möglich ist, die aber andererseits so groß sind, daß sie in die Öffentlichkeit hineinwirken können: in Gemeinden.

Als der theologische Arbeitskreis diese Zusammenstellung abgeschlossen hatte, wurde sie der gesamten Gemeinde vorgelegt (inzwischen waren beide Teilgemeinden auf insgesamt circa 120 erwachsene Personen angewachsen).

### Das Für und Wider

Beim Gemeindeabend im März 1979 kam das grundsätzliche Für und Wider solcher Formulierungen zur Sprache. Dabei zeigte sich deutlich, wie sehr sie trotz ausdrücklicher gegenteiliger Intention noch als „Gemeinderegeln“ gesehen wurden. Als Gengründe wurden u. a. angeführt:

- Regeln kein Ausdruck der Liebe
- Formulierungen immer gefährlich (Festlegung!)
- Nicht alle nach einem Schema beurteilen
- Verbindlichkeit kann nicht für alle gelten
- Gefahr eines Aburteilens, der Selbstgefälligkeit

- Leistungskatalog, der Ängste erzeugt
- Unnötig, weil alles im Neuen Testament enthalten
- Problem des Gruppendrucks (Aus- schluß?)
- Schwierige, intellektuelle Sprache

Als Gründe dafür u. a.:

- Gemeinsame Grundlage in der Gemeinde
- Klare Zielvorstellung
- Impuls für eine persönliche Entscheidung
- Erleichterung für neu Dazukommende (keine Täuschung über das, worauf sie sich einlassen, welche später zu einer schmerzlichen Trennung oder zu dem Gefühl führen kann, an den Rand oder hinausgedrängt zu werden)
- Notwendigkeit für die Verkündigung
- Hilfe für die Gewissensbildung
- Ansichten in der Kirche (verschiedene Auslegungen des Neuen Testaments) für eine konkrete Gemeinde zu unklar
- Schutz gegen Willkür.

Die Mehrheit der angeführten Einwände war im theologischen Arbeitskreis schon vorher aufgetaucht und besprochen worden (es würde den Rahmen dieses Berichtes sprengen, alle Überlegungen zu bringen, die dazu angestellt wurden). Zum Teil war die Antwort sogar in die Formulierung der Geisteshaltungen eingeflossen (vgl. oben). Einige beruhten auf Mißverständnissen, andere betreffen die manchmal nicht vermeidbaren Schattenseiten eines solchen Bemühens. Beim folgenden Gemeindeabend wurden einzelne neuralgische inhaltliche Punkte herausgegriffen. Als besonders wichtig zeigte sich dabei die Unterscheidung des Vor-Glaubens (der Glaubensbereitschaft, des Bemühens um den Glauben) vom Glauben, der Voraussetzung der vollen Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde sein sollte. Der nächste Gemeindeabend war dem Gebet gewidmet. Es stellte sich immer mehr heraus, wie sehr solche grundlegende Fragen nur in der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott eine Lösung finden können. Dazu war die Teilnahme vieler an mehrtägigen Exerzitien eine große Hilfe.

Die Behandlung all dieser grundlegenden Fragen stellt sicher hohe Anforderungen. Zunächst an die Mitglieder des theologischen Arbeitskreises, welche dann auch die

Anliegen in die einzelnen Runden hinein- und die Ergebnisse der Gespräche wieder in den Kreis einbringen sollen; dann auch an alle, die in der Gemeinde mitleben wollen. Es erfordert schon einen gewaltigen Zeitaufwand, in einer so großen Gruppe ohne ein autoritäres Machtwort ein gemeinsames Glaubensverständnis zu erarbeiten. Außerdem ist eine große geistige Anstrengung nötig. Sicher ist der Prozentsatz an Intellektuellen in der Gemeinde größer als im Durchschnitt der Pfarre, doch die Erfahrung zeigt, daß dort, wo die Fragen in der Praxis aufbrechen (gemeinsames Gebet, Probleme in den Beziehungen, Schwierigkeiten in der Verkündigung usw.), die Bereitschaft zu intensiver Auseinandersetzung wesentlich größer wird und daß dann auch mehr praktisch veranlagte Menschen gut verstehen können, worum es geht<sup>4</sup>. Als Hilfe für jene, die nicht von Anfang an dabei waren, wird jedes Jahr ein Glaubensgesprächskreis gehalten, um sie in das bisher Erarbeitete einzuführen. Auch ein Gemeindekatechismus ist im Entstehen<sup>5</sup>. Je mehr unser Ziel in die Praxis umgesetzt wird, desto verständlicher ist es auch für alle.

#### „Werdende Gemeinde“

Nach einem Jahr „schöpferischer Pause“ wurde die Frage wieder aufgegriffen: Wer soll jetzt tatsächlich entscheiden, ob diese Zusammenstellung der Geisteshaltungen überhaupt und in welcher Form sie in Kraft treten soll? Hier wurde uns bewußt, daß wir eigentlich erst eine „werdende Gemeinde“ sind und die Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht geklärt war. Diese wiederum kann doch wohl — wenn die Gemeinde kein Freundeskreis aus Sympathie sein soll — nur an Hand einer gemeinsamen geistigen Basis bestimmt werden, zu der sich die einzelnen Glieder der Gemeinde bekennen. Sonst müßte entweder das Le-

<sup>4</sup> Trostreich in dieser Frage des „intellektuellen Übergewichts“ ist für uns die Tatsache, daß auch sehr populäre Bewegungen meist von Intellektuellen ins Leben gerufen wurden. So wurde etwa der Kommunismus auch nicht von den Arbeitern, sondern von Akademikern ausgedacht und konnte doch die Massen begeistern.

<sup>5</sup> Er wird im Frühjahr in Graz erscheinen: P. Weß, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann.

ben und Wirken der Gemeinde durch eine Autorität festgelegt werden; d. h. der Priester bliebe der vor-gesetzte Leiter, und damit wäre die Trennung der Kirche in Klerus und Laien beibehalten. Oder diese Basis könnte nur in der Summe der Meinungen aller bestehen, die sich zu ihr zugehörig betrachten. Eine solche Sammlung von Ansichten kann in sich widersprüchlich sein und damit das Leben und Wirken der Gemeinde lähmen. Sie kann sich außerdem täglich ändern, so daß sich niemand auf Dauer verbindlich darauf einlassen kann. Als einer Gemeinde in der Kirche ist uns außerdem eine bestimmte Bandbreite des Glaubensverständnisses vorgegeben. Der Versuch einer kritischen Aneignung traditioneller Dogmen und Morallehren (z. B. der Zuordnung von Sexualität und Ehe, mit der wir uns ein Jahr lang beschäftigten) führte manchmal zu dem Mißverständ-

nis, bei uns gelte nur das als verbindliche Basis, was wir uns selbst erarbeiten.

#### „Priesterkirche“ — „Gemeindekirche“

Ein weiterer Anstoß, diese Fragen zu klären, war das Jahresthema „Geistliche Berufe“ in der Erzdiözese Wien. Die Gemeinde wurde kritisiert, daß aus ihr noch kein Priester hervorgegangen sei. Doch wir wollten ja nicht durch besonders berufene Priester wirksam werden, sondern als ganze Gemeinde im Sinn des allgemeinen Priestertums in der Nachfolge Jesu leben und Träger und Leitbild der Seelsorge in der Pfarre sein. Bei einem ganztägigen Treffen des Leitungsteams, das ebenfalls von Vertretern aus den Runden beider Teilgemeinden gebildet wird, und beim anschließenden Gemeindeabend im November 1980 stellten wir der „Priesterkirche“ die „Gemeindekirche“ gegenüber:

#### Priesterkirche

Amtspriestertum wichtiger als allgemeines

Priester verkörpert Christus

Priester als Leiter vorgesetzt

Priester als „Gegenüber“ zur Gemeinde, nicht auf einer Ebene  
Priester nicht nur in der Aufbauphase (bevor echte Gemeinde), sondern immer eigentlich entscheidend, verantwortlich (Gemeindeersatz)

Zölibat als Zeichen für Gottesbezug

Autorität des Priesters („Machtwort“)

#### Gemeindekirche

Allgemeines Priestertum wichtiger als Amtspriestertum

Gemeinde ist der Leib Christi

Mündige Gemeinde, Leitung als Koordination

Priester als Glied der Gemeinde, als „Bruder“ (bis ins 3. Jh.), steht in der Gemeinde Sobald wirkliche Gemeinde, ist Priester Verbindungsglied der Gesamtkirche bzw. Christi zu ihr, macht Einheit sichtbar

Ehe relativieren (im Einsatz für das Reich Gottes)

Gemeinsame Basis, von allen vertreten (im Namen der Gemeinde)

Mit dieser Zielvorstellung setzten sich auch die Runden beim ganztägigen Besinnungstag in der Adventzeit auseinander.

Wenn wir eine solche Gemeinde sein wollten, mußten wir uns der Frage stellen, wer sie nun tatsächlich und in welchem Verständnis bilden will. Die beiden Fragen „gemeinsame Basis“ und „Zugehörigkeit“ lassen sich nicht voneinander trennen und dürfen nicht gegenseitig ausgespielt werden. Deshalb befaßten wir uns beim Gemeindeabend im April 1981 mit dem Für und Wider einer ausdrücklichen Entscheidung zum Glauben in einer Gemeinde (per-

sönliche Tauferneuerung). Als Gründe dagegen wurden u. a. angeführt:

- Gefahr der Diskriminierung der Nicht-entschiedenen
- Gefahr der Überheblichkeit und des Elitedenkens
- Angst vor Überforderung
- Schwierigkeit der Entscheidung, Entscheidungsangst
- Gefahr der Selbsttäuschung (richtige Motive?)
- Größere Distanz zur Pfarre
- Probleme bei „Mischehen“ (wenn der Partner nicht mittut)
- Praxis müßte genügen
- Wachstum nie abgeschlossen

Als Gründe dafür u. a.:

- Gebundenheit fördert Freiheit und erleichtert Liebe (Freiheit wird hier als Freiheit der Entschiedenheit verstanden, in der der Mensch eine Möglichkeit unter Verzicht auf die anderen ergreift und so erst sein Leben ganz verwirklichen kann)<sup>6</sup>
- So erst verbindliche Gemeinschaft („Kraftfeld“ der Liebe = mehr als die Summe einzelner)
- Größere Wirkung nach außen (Verkündigung)
- Ausdruck („Verleiblichung“) der inneren Entschiedenheit
- Glaubensvertiefung gefördert, Herausforderung auf ein Ziel hin (sonst Verwässerung)
- Ausdrückliche Bindung ist mehr als ein Zusammenleben (vgl. Ehe)
- Damit sich jene nicht „aufreihen“, welche die Gemeinschaft als verbindlich ansehen und deshalb in Wirklichkeit tragen
- Positive Kritik auf der Grundlage gemeinsamer Basis wird möglich
- Gegenseitige Stütze
- Entscheidung führt zur Mündigkeit
- Beitrag zur Erneuerung der Kirche (Erwachsenen-Tauferneuerung)

Soweit es generell möglich war (es sich nicht um persönliche Schwierigkeiten einzelner handelte, die in den Runden geklärt werden sollten), wurden die Einwände im theologischen Arbeitskreis besprochen.

#### Klärung von Mißverständnissen

Beim Gemeindeabend im Mai wurde versucht, einige Mißverständnisse zu klären: Eine solche Entschiedenheit im Glauben und das entsprechende Bekenntnis für notwendig halten heißt nicht, selbst schon entschieden zu sein. Die Entscheidung zu einem Ziel bedeutet nicht, es schon voll zu verwirklichen. Man setzt sich ein Ziel, auf das hin man gehen will. Eine solche Entscheidung kann notwendig sein, wenn

- a) die bisherige nur traditionell in Anlehnung an andere erfolgt ist oder oberflächlich war;
- b) eine echte Entscheidung da war, aber im Laufe der Zeit zurückgenommen wurde;
- c) man neue wesentliche Dimensionen des

<sup>6</sup> Das entspricht dem Grundgedanken des im vorausgehenden Heft veröffentlichten Beitrages von B. Casper, Menschwerdung durch Entscheidung (S. 6 ff.).

Glaubens (z. B. die Verwirklichung in einer Gemeinde) erkennt.

Alle diese Überlegungen lösten eine gewisse Krise aus, bei der es im Grunde erst um die Frage ging, ob eine solche ausdrückliche Entscheidung überhaupt nötig ist. Es geht also um eine Vorentscheidung, in etwa vergleichbar mit dem Punkt in einer Verlobungszeit, wo einer die Tragweite der Eheverpflichtung erkennt und merkt, daß ihm eine persönliche Entscheidung abverlangt wird und er nicht vom Partner erwarten darf, daß dieser sie für ihn trifft. Ebensowenig kann einer, der nach Mündigkeit strebt, die Entscheidung zum Mitleben in einer Gruppe auf diese abwälzen. Er wäre dann in Wirklichkeit unentschieden, würde sich an die anderen nur anlehnen und die Lasten nicht voll mittragen. Eine Gemeinde, die nur aus Menschen besteht, welche bei den anderen eine Stütze suchen, gleicht einem Kartenhaus, das bei einem stärkeren Windstoß zusammenfällt. Eine Gemeinde kann nur leben, wenn möglichst viele in ihr zu einer mündigen Entscheidung gelangen, die nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft gilt. Daher muß diese zunächst allen zugezumutet werden<sup>7</sup>. Sonst würden die wenigen, welche sie von sich aus getroffen haben, bald aufgerieben werden. Die Versuchung ist groß, die Vorteile einer Gemeinschaft ohne höhere menschliche Autorität für sich zu beanspruchen, ohne ihre „Nachteile“ in Kauf zu nehmen: schon einmal den nötigen großen Zeitaufwand für wirklich gemeinsam getroffene Entscheidungen,

<sup>7</sup> Eine große Schwierigkeit in der Bildung einer geschwisterlichen Gemeinde mündiger Christen dürfte nach unseren Erfahrungen auch darin bestehen, daß viele Menschen nicht die nötige Entscheidungs- und Kontaktfähigkeit mitbringen. Sie müßten erst in der Gemeinde — zugleich mit der Reifung im Glauben — dazu gelangen. Solange aber die meisten Christen eine Gemeinde nur für jene für notwendig halten, welche eine Gemeinschaft „brauchen“, werden die wenigen bestehenden Gemeinden dieser Aufgabe nicht gewachsen sein. Sie gleichen einem „überlasteten Rettungsboot“, das leicht untergehen kann. Oft kommt es auch durch zu hohe Erwartungen und unrichtige Voreinstellungen zu Enttäuschungen, die dann zu heftigen Vorwürfen gegen die Gemeinde führen können. Das alles hebt nicht auf, daß die nötigen Reifungsprozesse vor allem erwachsener Menschen am besten in einer Gemeinschaft geschehen können, die nicht nur um der je eigenen Therapie willen gebildet wird und dann wieder zerfällt, sondern von persönlicher, im Glauben begründeter Liebe getragen ist.

dann aber vor allem die Notwendigkeit einer Bindung und damit Verpflichtung, in der sich alle aufeinander verlassen können. Auch der Verlobte, dessen Partner sich nicht entscheidet und vielleicht sogar schon dem nötigen Gespräch ausweicht, darf und muß einmal die Frage stellen, ob ihn der andere nun heiraten will oder nicht.

### Wahrheit und Toleranz

Im Zusammenhang mit dieser Problematik tauchten die Fragen der Wahrheit und der Toleranz auf: Gibt es überhaupt eine Wahrheit und damit eine Entscheidung in die Zukunft hinein? Muß nicht jede Ansicht als gleichberechtigt toleriert werden? Die Auseinandersetzung darüber wurde wieder im theologischen Arbeitskreis geführt. Die Vorträge auf der Tagung „Glaube und Toleranz“ beim Europäischen Theologenkongreß der evangelischen Kirche in Wien (anlässlich der 200-Jahr-Feier des „Toleranzpatentes“ von Kaiser Joseph II.) waren uns eine Hilfe dabei: Toleranz darf nicht mit Gleichgültigkeit verwechselt werden. Gerade der Glaube bedeutet eine Überzeugung, die das Gegenteil nicht als gleichwertig ansehen kann. Er unterscheidet aber den Irrtum von der Person des Irrenden und kann diesen genauso lieben. — Die Leugnung einer Wahrheitserkenntnis bzw. eine „repressive Toleranz“, in der man auf das allen gemeinsame Mindestmaß festgelegt wird, können auch ein Mittel sein, einer Entscheidung auszuweichen und die Weiterentwicklung einer Gruppe zu verhindern.

### Vergleich mit Ehe und Jüngerschaft

Die derzeitige Situation kann einerseits mit der Entwicklung zur Entscheidung für eine Ehe verglichen werden. Schon im Alten Testament wird der Bund Gottes mit den Menschen immer wieder mit der Ehe verglichen. Im Neuen Testament verwirklicht sich die Nachfolge im Taufbund, der ein Treueversprechen gegenüber Christus und seiner Kirche (Gemeinde) ist. Andererseits wird es notwendig sein, auf den Reifeprozess bei den Jüngern Jesu zu schauen, der in den Evangelien sichtbar wird. Schließlich werden wir auch auf die Erfahrungen

der Kirche mit dem Katechumenat in jener Zeit zurückgreifen müssen, als sie noch in „Stammgemeinden“<sup>8</sup> strukturiert und die Kindertaufe noch nicht der Normalfall war. Wenn man letztere beibehalten will, wird man doch ihre negativen Auswirkungen durch ein entsprechendes Erwachsenen Katechumenat mit persönlicher Tauferneuerung überwinden müssen. Tabellarisch sehen diese Vergleiche so aus: (siehe S. 125) Es dürfte notwendig sein, durch alle diese Phasen zu gehen, um zum mündigen Glauben in der Gemeinde zu gelangen. Wir hatten es jedenfalls nicht für richtig, eine erste gefühlsmäßige Begeisterung auszunützen, um eine Entscheidung herbeizuführen. Als große Hilfe in der Deutung unseres Weges erweist sich eine intensive Auseinandersetzung mit den Erfahrungen gläubigen Lebens in der Bibel. Dort wird vom Bund Gottes mit den Menschen als der Mitte biblisch-christlicher Existenz berichtet. Damit befaßten wir uns beim Herbsttreffen 1981. Die Begegnung mit einer biblisch sehr fundierten Gemeinde in Tomerdingen bei Ulm, deren Priester, Beda Bollhalder, uns in diese Thematik einführte, vermittelte uns dazu viele Einsichten. Auf diesem Hintergrund formulierten wir die Fragen für den Besinnungstag im Advent 1981: Welche Verheißenungen hat Gott uns gegeben und worauf will er sich mit uns einlassen?

Wollen wir uns mit ihm einlassen?

Die Adventpredigtserie war dem Bund im Alten Testament gewidmet. Die Fastenpredigtserie 1982 wird sich mit demselben Thema im Neuen Testament befassen, in dem der Bundesgedanke seine konkrete Gestalt in der Nachfolge Jesu findet. Auch die Messefeier der Feste des Kirchenjahres gewinnt eine ganz neue Bedeutung für uns, indem wir ihren Zusammenhang mit unserer Situation immer deutlicher erkennen. Wie bei jeder Krise wissen wir auch hier nicht, wie sie ausgeht. Es ist nicht einmal

<sup>8</sup> Zu dieser „Stammgemeinde“ und ihrem verhängnisvollen Verlust vergleiche die ausgezeichneten Überlegungen 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, Quaestiones Disputatae 46, Freiburg 1970, 115–175.

## Ehe

verliebt	verlobt	Erkenntnis der Notwen- digkeit einer Entscheidung	verheiratet	Weitergabe des Lebens
Sehnsucht	erste Begeisterung	Verlobungszeit	Ehe	Familie

## Jünger

treffen Jesus	schließen sich an	Zwischenkrise (Joh. 6, 60ff.)	Ostern	Pfingsten
erwarten den Messias	hören Jesus	gehen mit Jesus	bleiben bei Jesus	glauben an Jesus

## Frühe Kirche

erste Begegnung	Aufnahme als Katechumene	„Einschrei- bung“ als Taufbewerber	Taufe	Firmung
Wahrheits- suche	Evangelis- sation	1. Phase des Katechumenats	2. Phase	Vertiefung

## Gemeindebildung heute

Begegnung mit dem Gemeinde- konzept	Beginn der Gemeinde- bildung	Vor- entscheidung	Tauf- erneuerung	Firm- erneuerung
Volkskirche	erste Begeisterung	werdende Gemeinde	Gemeinde	Aussendung

geklärt, wie sie formal gelöst werden soll. Sicher wird niemand ein Ultimatum stellen, wer nun tatsächlich in diesem bestimmten Verständnis die Gemeinde bilden will, wer sich als „Hineinwachsen-Wollen-der versteht und wer sich als Freund der Gemeinde betrachtet. Aber ebenso wäre es sicher unrichtig, so lange zu warten, bis alle — auch jene, die erst gerade dazugestoßen sind — einen solchen Entscheidungsschritt tun können. Dabei ist für uns die Frage sehr wichtig, welchen Raum jene in der Gemeinde haben, die diesen Schritt (noch) nicht mitvollziehen können (Welche Stufen des Katechumenats sind erforderlich? Bedeuten solche schon eine Diskriminierung? Welche Hilfen geben wir?). Angestrebt wird eine möglichst breite Über-

einstimmung. Diese lässt sich nicht „machen“. Sie ist ein Geschenk, das wohl genauso erbetet werden muß wie das Pfingstereignis.

Das sind Erfahrungen auf einem Weg, auf dem noch viele Schritte zu gehen sein werden. Schon diese Zwischenbilanz zeigt aber, wie neuartig und umfangreich die Aufgaben sind, die sich hier stellen. Um so dringender erweist sich ein Austausch der Erfahrungen mit anderen, die sich ebenfalls bemühen, eine Gemeinde im Sinne des Neuen Testamentes zu werden.

**Klaus Müller**

## **Ostern erleben**

**Ein Weg zur lebendigen Glaubenserfahrung**

*Im folgenden Beitrag wird einmal nicht von Erfahrungen einer Gemeinde oder einer ständigen Gruppe berichtet, sondern von der Feier der „Großen Woche“ im Rahmen eines kirchlichen Bildungszentrums, die den Teilnehmern offenbar eine sehr lebendige Glaubenserfahrung ermöglicht hat. Manches von dem, was es hier an Meditationen, an schöpferischem Umgang mit verschiedenen Materialien, an Gestaltung der verschiedenen Feiern gegeben hat, kann sehr wohl auch ähnliche Feiern von Gemeinden und einzelnen ihrer Gruppen inspirieren. Es muß nicht unbedingt in der „Großen Woche“ sein ... red*

Die ersten Kapitel der Apostelgeschichte durchzieht wie ein roter Faden das Leitmotiv der christlichen Botschaft: „Jesus hat Gott auferweckt; dessen sind wir alle Zeugen“ (Apg 2,32). Das Zündende, die Begeisterung und die Überzeugungskraft der Jünger Jesu und der ersten Christen lag nicht so sehr in der logischen Stringenz ihrer Argumentation oder in der exakten Klarheit einer historischen Beweisführung, sondern in der Ergriffenheit einer lebendigen, persönlichen Erfahrung. Sie legten Zeugnis ab, weil sie selbst überzeugt waren, weil sie erfahren hatten, was sie vorher nicht für möglich hielten: daß Jesus aus Nazareth, der am Kreuz verblutete und starb, wirklich lebt und bei ihnen ist. Diese grundlegende Erfahrung macht sie zu Kürdern der Frohbotschaft: Der Herr lebt; er ist wirklich auferstanden. Schnell wächst der Kreis jener, die sich auf diese neue Botschaft einlassen. Denn sie hören ja nicht nur das Wort, sondern spüren auch, daß es Kraft und Leben vermittelt. So wächst Kirche, eine Gemeinschaft, die aus der gemeinsamen Mitte von Tod und Auferstehung Jesu lebt und sich von dort her getragen weiß.

An dieser Struktur hat sich bis heute nichts

geändert. Glaubenskraft und Glaubensüberzeugung leben auch heute noch aus der Mitte jener ursprünglichen Erfahrung, daß der Herr auferstanden ist und mitten unter uns lebt. Wenn wir manchmal beklagen, daß die Verkündigung kraftlos ist und gerade junge Menschen kaum noch erreichen kann, so mag es vielleicht daran liegen, daß die Wege zu einer lebendigen Glaubenserfahrung sehr zugeschüttet sind, weil traditionelle Symbole und Formen die verkündete Botschaft nicht mehr erfahrbar und erlebbar werden lassen. Deshalb ist es notwendig, nach Möglichkeiten zu suchen, wie wir heute mit unseren Ausdrucksmitteln und Symbolen Ostern feiern können und zwar so, daß dabei die ursprüngliche Botschaft: Der Herr lebt, er ist mitten unter uns, wenigstens ansatzweise durch eigene Erfahrung eingeholt werden kann. Der folgende Bericht schildert einen solchen Versuch, wohl wissend, daß durch den werkstthaften Charakter dieser Kar- und Osterfeier die Liturgie der Gemeindekirchen nicht verändert werden kann. Aber es können Akzente und Impulse gesetzt werden in Richtung auf eine Liturgie, die den ganzen Menschen mit all seinen Fähigkeiten in die Feier des Mysteriums von Tod und Auferstehung Jesu einbezieht.

### **1. Der äußere Rahmen**

Unter dem Thema „Leiden — Tod — Auferstehung“ lud die Katholische Akademie Trier junge Erwachsene zur Meditation und Feier der Karlitzugie ein. Die Gestaltung dieser Tage hatte ein dreiköpfiges Team übernommen: Clemens Niermann, ein katholischer Geistlicher, Frau Dr. Christa Sattler, die vor allem die Anleitung der Eutonieübungen übernahm, und Frau Maria Trendelkamp, Referentin der Kath. Akademie in Trier. Ort des Geschehens war das Haus Kauzenberg in Bad Kreuznach, das für eine derartige Veranstaltung denkbar günstige Voraussetzungen bietet. Bereits einen Tag vor Kursbeginn kam das Leitungsteam und nahm mit dem Haus, seiner Atmosphäre und seinen Möglichkeiten intensiven Kontakt auf. Jeder stimmte sich auf den äußeren Rahmen ein, denn

die Feier eines solchen Festes verlangt, daß man sich innerlich und äußerlich darauf vorbereitet. So gehörte es z. B. dazu, daß der große Saal sorgfältig in eine Meditationshalle umgestaltet wurde. Für jeden Teilnehmer lag auf einer kleinen Decke ein Meditationskissen bereit und in der Mitte des Saales war auf dem Parkettboden mit Hilfe eines grünen Tuches und eines violetten Velums gleichsam ein heiliger Bezirk geschaffen worden, wo neben einer großen Bibel, dem Wort Gottes, auch das Licht leuchtete, eine Kerze, mit der hebräischen Inschrift Jahwe.

22 junge Erwachsene folgten dieser Einladung und kamen im Haus Kauzenberg zusammen. Es wurde ihnen deutlich gemacht, daß die Meditationshalle ohne Schuhe und nur mit Schweigen zu betreten sei, um durch diese äußere Haltung auch die inneren Sinne auf die Feier des Mysteriums von Tod und Auferstehung hinzuführen.

## 2. Die Konzeption

Bereits in der Ausschreibung wurden die Teilnehmer darauf aufmerksam gemacht, daß es um die Frage gehen werde, „wo und wie wir Leiden, Kreuz und Tod in unserem Leben erfahren“, was „Auferstehen“ in unserem Alltag bedeutet und wie Tod und Auferstehung Jesu in uns wieder neu lebendig werden können.

Die Teilnehmer sollten also an diesen Tagen in der Gruppe erfahren, daß Jesus auferstanden ist. Clemens Niermann weiß, daß das sehr anspruchsvoll ist. „Aber“, so meint er, „darum geht es doch schließlich in jeder Gemeinde: sie konstituiert sich dadurch, daß in ihr Jesus als der Auferstandene ‚erfahren‘ wird. Als der, der uns befreit. So sehe ich überhaupt mein Leben als Priester: Zeuge der Auferstehung, Zeuge der Hoffnung. Unsere Liturgie sollte eine festliche Ostererfahrung werden. Wenn Christen miteinander Ostern feiern, so erleben sie aneinander und miteinander, daß es sich in der Absurdität des Lebens lohnt, zu leben.“

Kann eine solche Zielvorstellung überhaupt realisiert werden? Und wenn ja, welche Formen, Übungen und Symbole sind dafür

brauchbar? Grundsätzlich war die Konzeption so angelegt, daß der ganze Körper in das Gestalten und Leben dieser Tage mit einbezogen wurde. Denn Erfahrung ist dort, wo sie echt ist, immer etwas Ganzheitliches, das den ganzen Menschen angeht und erfaßt. Deshalb gab es eine Fülle unterschiedlicher Gestaltelemente, die teils den emotionalen, teils den leiblichen, teils den werkhaften Aspekt ansprachen. Meditationsübungen in Schweigen, Bild-, Text- und Musikmeditationen, Eutonieübungen, Malen, Arbeiten mit Ton, Maskenformen, Kerzengießen, Backen, Tanz und Musik dienten dazu, verschiedene Erlebnisqualitäten erfahrbar zu machen.

## 3. Durchführung

Die Tage begannen mit einer Vorstellungsrunde, wo sich die Teilnehmer und auch die Kursleitung einander nähern konnten. Ein Tagesplan wurde erarbeitet und einer aus dem Leitungsteam wies darauf hin, daß es in diesen Tagen nicht so sehr auf Diskussionen ankäme, sondern daß jeder ganz weit seine Arme, die Augen, Ohren und vor allem das Herz öffnen sollte. Besonderer Wert wurde auf das Stillewerden und das innere Hören, das Schweigen in der Meditationshalle, dem Raum, in dem alle die Nähe Jahwes erfahren wollten, gelegt. Die Art der Meditation: Schweigen vor dem gegenwärtigen Gott, gesammelt und aufmerksam, passives Gebet. Tierischer Ernst aber war nicht gefragt. Locker und heiter sollte es sein, Muse und Zeit wollten wir alle haben. Niemand sollte sich bedrängt fühlen, jeder sollte sich stets zurückziehen dürfen. Kein Leistungzwang im religiösen Tun.

### Der erste Abend

klang mit einer kurzen Einführung in die Meditation aus, das Sitzen, das Atmen, das Schweigen. Praktisch erprobt wurde das alles im anschließenden Abendgebet, wo jeder nach dem Psalmvers „Aus der Tiefe rufe ich, Herr zu Dir“ seine eigene Tiefe zu erfahren suchte.

## Der Gründonnerstagmorgen

begann mit einem gemeinsamen Morgen-gebet und einer Meditation. Nach dem Frühstück wurde die Gruppe mit Eutonie-übungen vertraut gemacht. Anschließend gab es eine Werkeinheit, wo sich jeder sei-ne eigene Osterkerze goß und gemeinsam eine große Osterkerze für die Osternacht-feier hergestellt wurde. Den Nachmittag eröffnete eine Meditation: jeder gestaltete sich selbst eine Schale für seine Osterkerze. Es war eine Arbeit mit Ton in drei Schrit-ten.

1. 15 Minuten mit geschlossenen Augen den Ton in den Händen spüren mit der Vor-stellung: Erde ist kostbarer als Gold. „Er schuf den Menschen aus Lehm der Erde.“
2. Formen der Schale mit geschlossenen Augen.
3. Nacharbeiten der geformten Schale mit offenen Augen.

Alles geschah schweigend.

## Höhepunkt des Tages

war die abendliche Abendmahlliturgie. In der Mitte des Saales auf dem grünen Tuch, auf dem ein Corporale ausgebreitet war, lag ein großes Brotrad und standen meh-rere Karaffen Wein, da die konsekrierten Gaben auch für den Karfreitag reichen mußten. Die Gruppe stimmte sich mit einer Schweigemeditation in die Liturgie ein. Da-nach wurde das „Herr erbarme Dich“ ge-sungen. An die Stelle des üblichen Sünden-bekenntnisses trat ein positiver Akt: Ich gehe auf Dich zu, ich nehme Dich an wie Du bist. Um das deutlich zu machen, hatte jeder Teilnehmer eine Blume in der Hand. Wir schenkten uns gegenseitig die Blumen. Einer dem anderen, möglichst tauschte je-der mit jedem seine Blume, verbunden mit einem freundlichen Wort. Anschließend wurde aus allen Blumen ein gemeinsames, großes Blumengesteck gestaltet.

Beim Hochgebet wurde jeder mit Namen genannt: „Jesus, Du Freund der Margret“, „Du Freund der Lisa“, usw. Die Kommu-nion feierten wir, indem wir das hl. Brot miteinander brachen und untereinander austeilten. Ebenso reichten wir auch den Kelch mit dem konsekrierten Wein weiter.

Bei diesem gemeinsamen Essen und Trin-ken konnte jeder erfahren, daß Brot und Wein gut schmecken, daß sie satt machen, daß sie Zeichen des Lebens sind und daß genug zum Essen da ist. So miteinander verbunden, knüpften wir nach der Kom-munion das Friedensnetz. Gerade diese „Übung“ machte die Dichte der Beziehung untereinander und miteinander sehr deut-lich.

Nach der Abendmahlliturgie wurden die heiligen Gestalten zur nächtlichen Anbe-tung in den Meditationsraum unter dem Dach getragen. Dort befand sich der Tisch mit den Gaben, das gemeinsame Blumen-gesteck aus der Abendmahlliturgie, die Kerze mit dem Jahwezeichen und ein gro-ßer Stein als Symbol von Golgatha und später als Grabstein. An der Wand ein Bild von Roland Litzenburger, das sterbene Weizenkorn. Die ganze Nacht hindurch brannte die Kerze und jeder, der wollte, hatte Gelegenheit, still für sich zu beten und zu meditieren.

## Karfreitag

Wie am Vortag begann der Morgen mit einem Morgengebet und einer Meditation. Nach dem Frühstück Eutonieübungen. An-schließend hatte jeder Zeit, seine Osterker-ze zu beschriften. Danach kam die ganze Gruppe wieder zusammen, und in der Me-ditationshalle stimmte sich jeder durch Schweigen auf den Karfreitag ein. „Das Kreuz in meinem Leben“ war das Thema, mit dem wir uns heute auseinandersetzen. Eine erste konkrete Gestalt erhielt dies in der folgenden Malmeditation. Zunächst malte jeder für sich mit Wachsmalstiften sein Kreuz, seine Angst oder seine Not. Danach setzten wir uns zu Fünfergruppen zusammen, jede Gruppe malte gemeinsam, diesmal mit Fingerfarben, ein Bild, in dem die Not, das Elend und das Kreuz in unse-rer Welt dargestellt wurden.

Nachmittags um 15.00 Uhr begann die Feier der Karfreitagsliturgie. Wir versammelten uns in der Meditationshalle und stimmten uns wiederum durch eine kurze Schweige-meditation mit anschließender Musikmedi-tation (die Marienklage der Ostkirche) auf die Feier des Todes Jesu ein. In der Mitte

des Raumes lag ein großes Kreuz, das aus den Kreuzbildern, die am Vormittag von den einzelnen Gruppen gemalt worden waren, zusammengesetzt war. Im Schnittpunkt des Kreuzes lag ein ganz dunkles Bild, in dem zwei geöffnete Hände aus einem roten Flammenmeer nach oben ragten. Mitten auf dieses Bild in die geöffneten Hände hinein wurde ein Ikebana-Gesteck gestellt, das als Thema die Dornenkrone Jesu versinnbildete. So war die ganze Gruppe auf das Kreuz ausgerichtet, in dem sich jeder wiederfand.

Als Lesung folgte zuerst das Lied vom Gottesknecht nach Jesaja und anschließend die Passion nach Johannes.

Die folgende Kreuzverehrung wurde für jeden einzelnen und die ganze Gruppe zu einem nachhaltigen Erlebnis. Der Priester rief jeden bei seinem Namen und sprach dabei: „Wir verehren das Kreuz Jesu in dem Kreuz ...“ Die so angesprochene Person verneigte sich tief, bis die Stirn den Boden berührte, der Priester legte ihr die Hände auf, und alle sangen, indem sie ebenfalls ihre ausgestreckten Hände ausbreiteten, das dreimalige „Herr, erbarme Dich! Christus, erbarme Dich! Herr, erbarme Dich!“

In die großen Fürbitten des Karfreitags konnte jeder seine Anliegen persönlich einbringen. Anschließend wurden die konsekrierten Gestalten von Brot und Wein aus dem Meditationsraum unter dem Dach in feierlicher Prozession in den Saal heruntergetragen und wir nahmen den Leib, der für uns dahingegeben wurde, und das Blut, das für uns vergossen wurde, in uns auf. Die Liturgie endete mit dem Lied: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan.“

Der Tag verlief weiter in Ruhe und Stille und wurde abends mit einer Bildmeditation abgeschlossen, wobei Bilder von Roland Litzenburger gezeigt und Texte vom diesjährigen Jugendkreuzweg gelesen wurden.

#### Karsamstag

Der Tagesanfang war wie üblich. Nach dem Frühstück buk eine Gruppe Brot für die Eucharistiefeier in der Osternacht. Der

Vormittag des Karsamstags, der oftmals etwas verloren zwischen den großen Feiern von Karfreitag und Osternacht liegt, war ausgefüllt mit einer Werkeinheit, die in sehr plastischer Weise den theologischen Gehalt dieses Tages erlebbar macht. Mit Gipsbinden formten wir einen Abdruck unserer Gesichter. Wichtig war dabei, daß dieses Tun ebenfalls mit Ruhe und größtmöglichem Schweigen geschah und daß derjenige, dem der Gips aufgelegt und die Maske abgenommen wurde, innerlich entspannt war. Die kalte Nässe, die Ruhe, das reglose Daliegen und An-sich-geschehenlassen, und das langsame Trocknen und Hartwerden der Gipsbinden auf dem eigenen Gesicht ist für den einen oder anderen tatsächlich eine leise Vorahnung und Vorerfahrung des Todes gewesen. Das Erstaunlichste aber war, daß die fertigen Masken ein schönes und ruhiges Gesicht zum Vorschein kommen ließen, sozusagen ein Abbild unseres „inneren Gesichtes“. Vertieft wurde diese Werkeinheit durch eine anschließende Bildmeditation mit einem Lichtbild vom Kopf einer ägyptischen Königin. Die Würde und Erhabenheit, die dieses Bild ausstrahlte, konnten die einzelnen auch in ihrer Gesichtsmaske wiederfinden. Nachmittags bereitete eine Gruppe das Osterfeuer vor dem Haus vor und am Spätnachmittag trafen wir uns alle wieder in der Meditationshalle zu einer gemeinsamen Malmeditation. Sie sollte Vorbereitung auf die kommende Osternachtfeier sein. Thema: Ostern.

Mit Fingerfarben bemalten wir eine riesige Fläche von ca. 12 m<sup>2</sup>. Es wurde ein Bild voller Kraft und Freude und Licht und Farbe. Vorweggenommene Hoffnung und Erwartung der Osterfeier.

#### Die Feier der Osternacht

Höhepunkt der ganzen Tage, begann gegen 21.00 Uhr.

Die Meditationshalle war für diese Feier neu hergerichtet worden und hatte ein neues Gesicht erhalten. In der Mitte lag ein großes weißes Tischtuch, auf dem der Grabstein lag und daneben das Ikebana-gesteck der Dornenkrone Jesu. Über dem Grabstein erhob sich auf einem selbstgeba-

stellten Leuchter aus Rebwurzeln die mächtige selbstgegossene Osterkerze. Symbol der Auferstehung und neuen Lebens über den Zeichen der Folter und des Todes. An der Wand hing das Bilderkreuz und das riesige Osterbild. Jeder hatte vor seinem Platz seine Osterkerze mit dem selbstgemachten Leuchter aufgestellt.

Die Einstimmung erfolgte wieder durch eine kurze Schweigemeditation; anschließend wurden Bilder von Manessie gezeigt, dazu Musik aus der „Marienklage“ der Ostkirche.

Die anschließende Lesung der Schöpfungsgeschichte wurde durch ein Dia-Bild (die aufgehende Sonne von Manessie) veranschaulicht. Nach dem Bericht des vierten Tages wurde die Lesung unterbrochen und der Sonnengesang des Franziskus vorgelesen. Es folgte Musik aus dem Schöpfungspсалm der Ostkirche. Dann wurde die Schöpfungsgeschichte bis zum Ende des siebten Tages fortgesetzt. Eine kurze Schweigemeditation diente dazu, den gehörten Text tiefer aufnehmen zu können. Unmittelbar daran schloß sich die Lesung des Evangeliums von der Auferstehung an, um so den Zusammenhang deutlich zu machen, daß es sich bei der Auferstehung Jesu um eine neue Schöpfung handelt.

Nachdem wir die Frohbotschaft von der Auferstehung vernommen hatten, begannen wir, sie zu feiern. Auf einem großen Platz vor dem Haus wurde das Osterfeuer entzündet und gesegnet und an diesem Feuer dann die Osterkerze entfacht. In feierlicher Prozession wurde die große Osterkerze durch das Dunkel der Nacht in das Haus getragen. Noch in der Dunkelheit draußen vor dem Haus ertönte zum erstenmal das Lumen Christi. Der zweite Ruf erschallte in der Eingangshalle; dann wurde die Kerze durch das Haus getragen und dort das dritte Lumen Christi angestimmt. Als wir vor der Meditationshalle angekommen waren, drängten sich alle dicht um die Osterkerze, und das feierliche „Exultet“, der große Lobgesang auf die lebensschaffende Kraft Gottes, wurde gesungen. Dann zündeten alle ihre Osterkerzen an und stellten die brennenden Lichter vor sich auf den Boden. In diesen Lichtglanz hin-

ein ertönten nun die verschiedenen Weisen des Halleluja. Die feierlich-getragene Weise des gregorianischen Chorals ebenso wie das Halleluja aus Taizé und eine selbstkomponierte Melodie. Dieser jubelnde und frohe Gesang ließ erahnen, daß dankbar etwas besungen wurde, was uns selbst ergriffen hatte.

Die Tauferneuerung begann mit der Allerheiligen-Litanei, wobei die Heiligennamen aller Anwesenden angerufen wurden. Die Weihe des Osterwassers und das Glaubensbekenntnis folgten, und der Priester ging anschließend im Kreis herum und besprengte alle mit dem frischen Wasser.

So vorbereitet traten wir gemeinsam in die Mahlfeier ein. Das selbstgebackene Brot und der Wein wurden herbeigebracht, und in der anschließenden Präfation hatte jeder Gelegenheit, seine eigenen Lobpreisungen in den großen Lobpreis der Kirche mit einzubringen. Ein ruhiger, kultischer Kreistanz bezog den ganzen Körper und die Gruppe in den feiernden Lobpreis mit ein. Das Vaterunser wurde gleich mehrere Male nach verschiedenen Weisen gesungen. Der anschließende Friedensgruß, der ja ein Geschenk des auferstandenen Herrn an seine Jünger ist, wurde wirklich zu einem Zeichen der Verbundenheit und der gegenseitigen Nähe. Jeder hatte Gelegenheit, mit jedem in Kontakt zu treten, ihm seinen Friedenswunsch zu sagen und Zeichen der Zuneigung und Freude auszudrücken. Es war ein bewegtes, lebendiges Geben und Nehmen.

Die gemeinsame Kommunion wurde zur Erfahrung lebensspender Kraft und Fülle in der Gegenwart des auferstandenen Herrn. Wichtig war dabei vor allem die Erfahrung, daß er mit seinem Leben wirklich jeden erfüllen und sattmachen kann. Denn es gab genügend konsekriertes Brot und konsekrierten Wein. Es muß wohl ein Stück von jener Erfahrung gewesen sein, die uns das Evangelium in dem Bericht von der wunderbaren Brotvermehrung überliefert hat. „Kostet und seht, wie gut der Herr ist“, ist für uns alle auf eine ganz neue Art und Weise bewußt geworden. Und so, wie die Jünger bei der Brotvermehrung den anderen austeilen und zu

essen gab, so konnte auch hier jeder dem anderen das Brot des Lebens reichen, ohne selbst hungrig zu müssen. Und wie beim alten jüdischen Passahfest der Hausvater die Großtaten Gottes seiner Familie in Erinnerung rief, indem die Geschichte der Befreiung Israels aus Ägypten erzählt wurde, so erzählten auch wir einander Geschichten, die uns neues und verwandelndes Leben, so wie es eben jeder erfahren hatte, plastisch veranschaulichten. Die Mahlfeier klang aus mit dem Magnifikat und dem lobpreisenden Halleluja.

Doch damit war die Osterfeier noch lange nicht zu Ende. Mit Tanz und frohem und gelöstem Beisammensein ging die liturgische Feier zwanglos in ein weiteres gemeinsames Feiern über, ohne den sonst so harten Bruch zwischen sakralem und profanem Bereich zu erleben. Es war beinahe so, als ob sich das neue Leben, das uns in der Auferstehung Christi geschenkt wird, selbst neue Wege und Formen schuf, durch die wir die Freude tief in uns aufnehmen konnten.

#### Ostersonntagsmorgen

Nach der langen Osternachtfeier diente der Morgen des Ostersonntags der Vertiefung der bisherigen Erfahrung. Nach dem Frühstück nahmen wir meditativ eine einzelne Osterglocke, die mit ihrer Wurzel und ihrer Knolle ausgegraben worden war, ganz bewußt mit unseren Sinnen auf. Dabei kam es vor allem auf eine Analogie an, die freilich nicht so sehr gepreßt werden darf, trotzdem aber etwas über Verwandlung und neues Leben aussagt. Denn wie die Blumenzwiebel in die Erde gelegt werden mußte und dort starb und sich wandelte, damit aus ihr die neue Blume wachsen konnte, so gehört auch unser irdischer Leib mit seiner künftigen Auferstehungsform zusammen, wie Blumenzwiebel und Blüte.

Nach so langem und so viel Feiern war es gut, hinaus in die Natur zu gehen. Der gemeinsame Osterspaziergang bot sich in diesem Fall geradezu an. So konnten wir auch ein Stück Natur in unsere Freude aufnehmen, Zeichen der Hoffnung, daß auch die

Natur dereinst am Ende der Tage ihre neue Gestalt erfahren wird.

#### 4. Stellungnahmen von Teilnehmern

Nach dem Osterspaziergang gab es noch ein langes Abschiednehmen; die Gruppe trennte sich wieder, und jeder fuhr nach Hause. Was ist geblieben? Lohnt sich der Aufwand und die Mühe, mit einer so kleinen Gruppe dieses Fest zu feiern? Ist es nicht eine irreale Situation, abseits der großen Kirchen in freier liturgischer Form das Geheimnis von Tod und Auferstehung festlich zu begehen? Können solche Tage wirklich Impulse vermitteln und neue Wege in den Alltag eines jeden bauen helfen? Auf diese Fragen kann das Leitungsteam keine Antworten geben. Dazu können nur die einzelnen selbst etwas sagen, die unmittelbar dabei waren. Es sollte auch jeder Zeit und Ruhe genug haben, die Erlebnisse und gemachten Erfahrungen sich setzen zu lassen und im eigenen Alltag ein Stück herauszufinden, was davon letztlich noch bleibt und trägt. Aus diesem Grunde bat das Leitungsteam die Teilnehmer, sich später schriftlich darüber zu äußern. Aus diesen Stellungnahmen sollen nun abschließend einzelne Passagen zitiert werden, um so deutlich zu machen, was diese Tage dem einzelnen tatsächlich gebracht haben.

Fast übereinstimmend zieht sich durch alle Briefe die Erfahrung der Ruhe und der Freude nach der Rückkehr in den eigenen Alltag. „Ich denke noch oft an die Tage im Haus Kauzenberg. An den ersten zwei Tagen, als ich wieder zu Hause war, hatte ich noch ein unbeschreibliches Gefühl von Ruhe und Frohsinn in mir. Ich war überzeugt, daß mich nichts erschüttern konnte, obwohl ich keineswegs am Träumen war.“ Oder eine andere Teilnehmerin schreibt: „Ich habe auszudrücken versucht, wie befreit ich mich gefühlt habe, wie glücklich und zufrieden ich war (und bin) nach den gemeinsam verbrachten Tagen. Seit ich mit Euch gemeinsam die Ostertage erlebt habe, erscheint mir mein Inneres wieder geordnet. ... Angst und Unsicherheit sind zwar immer noch da, aber seit Ostern habe ich den Mut, mich dagegen zu wehren. Ich

kann meine Ängste bekämpfen ..., weil mir Gott wieder näher gerückt ist. Im Zusammensein mit Euch und vor allem im gemeinsamen Feiern der Osterliturgie habe ich Gott neu erlebt.“

„Eine so große innere Ausgeglichenheit und Zufriedenheit, wie nach den Kartagen bei Euch in Kreuznach, habe ich bisher noch nicht erlebt. Zum erstenmal nach freien Tagen hatte mich der Alltag nicht sofort wieder gefangengenommen. Ich ging alles ruhig, gelassen und bedächtig an“, schreibt eine andere.

„Mein größter und nachdrücklichster Eindruck ist der der Gemeinsamkeit. Man verstand sich, ohne viel miteinander zu sprechen. Die Eucharistiefeiern waren sehr mitreißend, das Brotbrechen und -teilen ... Als ich Sonntag wieder zu Hause war, hatte ich noch 2 Tage lang eine ungeheure Ruhe und große innere Fröhlichkeit“, heißt es in einem anderen Brief. Ein anderer faßt seine Eindrücke folgendermaßen zusammen: „Meine Erwartungen bezüglich der Liturgiefeiern sind mehr als übertroffen worden. Ich wollte vor dem langweiligen und mir nichts sagenden Ostern zu Hause fliehen, konnte mir unter den angekündigten Programmpunkten zwar ein vages Bild machen, doch die Realität war besser. Es war einfach ein Erlebnis (diesmal im wahrsten Sinne des Wortes). Wir feierten Gründonnerstag, Karfreitag und Osternacht, was im Gegensatz zu dem üblichen

„Darüber Reden“ stand. Die Worte des Evangeliums wurden für mich lebendig wie nie vorher. Nächstenliebe und Auferstehung blieben nicht länger Diskussionsgegenstand, sondern wurden Realität ... Mit nach Hause genommen habe ich auch eine Menge Energie, Ruhe und Mut für das Alltagsleben. Übrigens war es das erste Seminar, bei dem ich nach der Rückkehr keinen Frust hatte.“

Die Erfahrung der Ruhe nach diesen gemeinsamen Ostertagen beschreibt eine Teilnehmerin wie folgt: „Ich kann wieder ruhig sein, allein sein, ohne gleich in Geschäftigkeit ausbrechen zu wollen; z. Zt. etwas froher, fühle mich freier, das Seminar klingt in mir nach und bringt mir viele nachdenkliche Stunden.“ Für diese Teil-

nehmerin war außerdem auch das praktische Tun, wie Kerzen gießen, malen, Eutonie und Meditation wichtig. Aber auch die Gespräche mit anderen, durch die sie Kontakt zur Gruppe fand.

Wie die Liturgie von den Teilnehmern erlebt wurde, belegen folgende Zitate: „Obwohl ich Liturgie schon oft in alternativer Form gefeiert habe, war es für mich etwas besonderes, bisher einmaliges. Für mich bedeutet nämlich Gottesdienst feiern, Gemeinschaft mit Gott und den Menschen herstellen. Diese Gemeinschaft fand ich verwirklicht, die Anonymität der sonstigen Gottesdienste, die zu Festtagen oft noch größer ist, überwunden“. Ein Student schreibt: „Es waren sehr katholische Ostern; Ostern, die in der Gestaltung zwar anders waren, nicht zeitgemäß, aber ursprünglicher. Ich könnte mir Ostern, so wie wir es feierten: darüber reden, uns vorbereiten (werken und backen), feiern ohne starren Zeitplan und ohne allzuvielen liturgischen Floskeln, in einer frühchristlichen Gemeinde ebenso vorstellen. Es war faszinierend: Ostern als Zeit der Freude, der Auferstehung und der Wandlung von Mensch und Natur (hin zum Frühling). Irgendwie wurde ich schon mitgerissen, obwohl ich mich sträubte. Ich fühlte mich überrumpelt; es war mir zu katholisch ... trotz und wegen Clemens, der in seiner unorthodoxen Art fürs Orthodoxe begeistern kann.“

Es ist sicher keine Übertreibung zu behaupten, daß diese Form der liturgischen Feier bei den Teilnehmern angekommen ist. Unterschiedlich wurde bezüglich des gesamten Ablaufs nur die Frage nach Gesprächs- und Diskussionsrunden beurteilt. Denn was für die einen eine erleichternde Entlastung war, daß sie nicht ständig, wie sonst auf vielen Veranstaltungen, in endloses Diskutieren verwickelt wurden, bedeutete für einen anderen Teil eine gewisse Enttäuschung und somit auch einen Verlust, weil sie sich durch Gesprächsrunden über theologische Inhalte etwas mehr Klarheit hinsichtlich ihrer eigenen Glaubensüberzeugung erwartet hätten. Vereinzelt ist auch eine Stimme laut geworden, die meinte, daß eine solche Osterfeier, ge-

rade auch in Verbindung mit kreativen Elementen, zu stark auf eine „heile Welt“ hin abziele. Anschließend heißt es dann jedoch: „Ich sehe dies durchaus nicht ganz negativ, ich glaube, es war in der damaligen Situation und unserer damaligen Stimmung vielleicht gerade das richtige.“

Sicher ist, daß diese Tage mit großer Bereitschaft und großem Engagement sowohl von Seiten des Leitungsteams, wie auch von den Teilnehmern gestaltet und gefeiert wurden. Die Erfahrung, die alle dabei gemacht haben, ist sicher die Mühe wert gewesen. Denn Ostern als ein Fest zu erleben, das Mut und Freude für mein Leben schenken kann, ist ein entscheidender Ansatz dafür, daß zentrale Glaubenswahrheiten nicht nur abstrakte, theoretische Begriffe sind, sondern daß sie zu lebenstragenden und lebensgestaltenden Glaubensüberzeugungen werden. Viele, die bei diesem Fest dabei gewesen sind, haben ihre Erfahrung nicht für sich alleine behalten. Sie kehrten nach Hause zurück und erzählten, was sie gehört und erlebt haben. Ein Stück Glaubenserfahrung, lebendig und nah und mittin in unserer Zeit, so wie damals am Anfang.

## Winfried Blasig

### Welche Predigt hilft?

#### Empirische Meßergebnisse

Eine Predigt, die Neues bietet, auf die Praxis des Lebens eingeht, sprachlich anspruchsvoll, biblisch fundiert und persönlich formuliert ist — so könnte man die Frage dieses Titels beantworten. Wie es mit einfachen Mitteln zu diesen Ergebnissen kam, beschreibt der folgende Bericht, der auch ohne Kenntnis der verwendeten Berechnungsmethoden gut verständlich und informativ ist und der eine Ermutigung zu einer gründlichen Vorbereitung der Predigt bedeuten kann. red

Das positive feed-back auf die Predigt Jesu spielt in den Evangelien eine große Rolle. Wie auf die Berichte von seinen Wunder-

taten folgt auf seine Reden jeweils ein positiver „Chorschluß“, z. B.: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden“ und „Gott hat sein Volk heimgesucht“ (Lk 7,16); „Er lehrt wie einer, der Macht hat“ (Mt 7,29).

Die positive Antwort, im modernen Fachjargon: das positive feed-back, soll offensichtlich dem Leser des Evangeliums den Zugang zu Jesus und seiner Lehre erleichtern. Bei Matthäus wird gleich auch ein negatives feed-back auf die Lehre der Pharisäer angedeutet: „... nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten“.

Auf das feed-back der Hörer zu achten, ist also für einen Christen keine Schande; weder wenn es um die Frage nach der Glaubwürdigkeit der zu hörenden Verkündigung geht, noch wenn einer selbst ein Prediger ist oder ein Homiletiker und um die rechte Verkündigung sich müht.

#### Neue Methoden statt Chorantworten

Chorantworten sind heute nach der Predigt leider nicht mehr üblich, jedenfalls nicht in unserem Kulturraum. In Afrika z. B. reagieren die Leute — Gott sei Dank — noch viel spontaner als bei uns. In unserem Erfahrungsbereich muß man das feed-back, die Rückmeldung der Gemeinde, selbst veranlassen und organisieren, wenn man nicht auf zufällige Komplimente und Proteste angewiesen bleiben will. Die homiletische Arbeit in den Seminarien und an den Hochschulen bedient sich deshalb seit längerem verschiedener Formen der Feed-back-Organisation, z. B. der Standard- und der Tiefeninterviews, der Fragebogen und Einreißbogen. Das homiletische Seminar am Institut für kirchliche Dienste in München (bisher Institut für Kätheketik und Homiletik) verwendet u. a. einen sehr einfachen Einreißbogen. Er wird, während die Gemeinde zur Kommunion geht, im Kirchenraum verteilt und am Ende des Gottesdienstes unter entsprechender Anleitung von den Gottesdienstteilnehmern bearbeitet, d. h. eingerissen. Die primitive Methode vermittelt zwar nur wenig Informationen; sie erbringt aber eine sehr hohe Rücklaufquote, bis zu 100%. Nur Kinder und alte Leute kommen selbst mit

diesen einfachen Einreißbogen manchmal nicht zurecht.

Das Ergebnis ist zudem statistisch auswertbar. Um aus den nüchternen Zahlen ein sinnvolles feed-back herauszulesen, bedarf es allerdings fachlicher Kenntnisse und einiger Übung. Aber dafür ist schließlich der Seminarleiter da. Bei genauerem Zusehen lassen sich unter der Oberfläche des Zahlenspiels eigentlich immer wertvolle Informationen finden. Der mehrjährige Gebrauch des gleichen Feed-back-Bogens am Münchner Institut und zugleich an den Hochschulen von Linz und St. Pölten erlaubte es schließlich im Sommer 1980, eine gemeinsame Auswertung von 21 Predigten und den zugehörigen feed-backs mit Hilfe eines Computers vorzunehmen. Über 1.800 Feed-back-Bogen wurden dabei ausgewertet. Das Hauptinteresse galt dabei der hilfreichen Predigt; näherhin der Predigt, über welche die Hörer, oder doch eine große Zahl von Hörern nachher urteilen: „Sie hat gut geholfen.“

Im Interesse einer sinnvollen Auswertung erwies es sich als notwendig, über das Feed-back-Ergebnis hinaus möglichst viele Daten über den Prediger selbst und über seine Predigt in den Computer einzuführen. Allerdings lassen sich Computer nur mit Zahlen füttern. Der Inhalt der Predigt scheidet also großenteils für eine solche Erfassung von vornherein aus. Die Analyse muß sich auf andere Faktoren zu stützen suchen.

Das homiletische Seminar im IKD entschloß sich, folgende Faktoren zu ermitteln und bereitzustellen.

#### *Die Faktoren der Analyse*

Alter, Geschlecht und Nationalität des Predigers;

Zahl und Nationalität der Hörergemeinde, Größe des Predigtortes, Uhrzeit der Predigt.

Aus den möglichen Angaben über den Wortlaut der Predigt wurden folgende Faktoren ausgewählt: Textlänge (Zahl der Schreibmaschinenanschläge des vom Tonband geschriebenen Textes, also Zeilenlänge  $\times$  Zeilenzahl), Textschwierigkeit nach dem NRE-Index, Zahl der persönlichen

Fürwörter in der 1. Person, Zahl der persönlichen Fürwörter in der 2. Person; Zahl der Bibelzitate, Länge der Bibelzitate; Zahl der nichtbiblischen Erzähltexte, Länge der nichtbiblischen Erzähltexte, Länge der praktischen Sätze.

Als praktische Sätze wurden alle Sätze gezählt, die konkret zu einem Tun auffordern oder konkrete Handlungsmöglichkeiten erörtern.

#### *Die Predigten und ihre Hörer*

Das so gesammelte Untersuchungsmaterial wurde dem Sozialteam e. V. in Augsburg übergeben. Dieses sorgte dann für die Programmierung, beschickte den Computer und stellte die signifikanten Ergebnisse zusammen. Es zeigte sich zunächst im numerischen Überblick, daß von den 19 männlichen und 2 weiblichen Predigern 3 aus dem nördlichen Deutschland kamen, 2 aus Bayern, 8 aus Österreich, 1 aus Jugoslawien, 2 aus Indonesien, 5 aus anderen Ländern.

Die Hörergemeinden umfaßten 70 bis 500 Personen, im Schnitt ca. 200.

13 mal handelte es sich um deutsche Hörergemeinden (Oberbayern) und 8 mal um österreichische.

Die Textlänge schwankte zwischen 2.600 und 14.300 Anschlägen und betrug im Durchschnitt (Median) 5.670.

Die Textschwierigkeit lag bei 19,1—55,9 nach dem NRE-Index, im Schnitt bei 36,1. Dieser niedrige Schnitt machte uns recht betroffen; drückt er doch aus, daß die Predigten im Schnitt recht schwierig waren. (Der NRE-Index ist eigentlich ein Index für die Text-Leichtigkeit; je kleiner die ermittelte Zahl ist, desto schwieriger ist der Text. Zur Messung werden die Zahl der Wörter pro Satz und die Zahl der einsilbigen Wörter herangezogen).

An persönlichen Fürwörtern der 1. Person („ich“ und „wir“ hatten wir leider nicht getrennt) enthielten die Predigten zwischen 17 und 98, im Schnitt 47; in der 2. Person (du, ihr, Sie) 0—42, im Schnitt 6. Das „homiletische Wir“, mit dem sich der Prediger zum Sprecher der Gemeinde macht, kommt also viel häufiger vor als die direkte Anrede an die Hörerschaft mit einem Pronomen.

Die Prediger brachten im Schnitt 3 Bibelzitate (0—9) und erzählten im Schnitt je eine nicht biblische Geschichte (0—4).

Die Länge der praktischen Sätze schwankte von 0—999 Anschlägen pro Predigt und betrug im Schnitt 85 Anschläge; ihre „Dichte“ (bezogen auf, sagen wir, z. B. 1 Zeile) betrug im Schnitt 1,66, während die Dichte der Bibeltexte im Schnitt 3,1 betrug, die der nicht biblischen Erzähltexte 5,24. Praktische Sätze waren also in diesen Predigten recht selten.

#### Die Antworten

Von den 1.851 Befragten war ein Drittel etwa männlichen Geschlechts.

#### Die Predigt fanden

interessant	58,9%
halbwegs interessant	24,8%
eher langweilig	3,3%
die Angabe unterließen	13,0%

#### Die erfahrene Hilfe

Die Predigt hat gut geholfen	55,5%
nicht geholfen	9,8%
Angabe unterließen	34,7%

#### Zur Verständlichkeit

Die Predigt habe ich gut verstanden	76,0%
schlecht verstanden	9,5%
die Angaben unterließen	14,5%

#### Die erhaltene Information:

Aus der Predigt habe ich Neues erfahren	40,4%
nichts Neues erfahren	20,3%
die Angaben unterließen	39,3%

#### Die Länge der Predigt:

Die Predigt empfand ich als lang	6,6%
mittel	51,2%
kurz	12,6%
die Angaben unterließen	29,6%

#### Zur Interpretation

Es fällt auf, daß viele der am feed-back beteiligten Personen nicht bei allen vorgedruckten Alternativen etwas einrissen.

Über die Motive der Unterlassung oder Verweigerung kann man nur Vermutungen

anstellen. Immerhin hängt die Zahl der „Verweigerungen“ offensichtlich mit der Zahl der gebotenen Alternativen (2 oder 3) und mit der Schwierigkeit der Antwort zusammen. Zwischen gut oder schlecht verstanden konnten sich nur 14,5% der Gefragten nicht entscheiden. Zwischen interessant, halbwegs interessant und langweilig gar nur 13%.

Angesichts der schwierigen Frage, ob die Predigt geholfen habe, verweigerten jedoch 34,7% die Antwort. Ob sie Neues erfahren hätten, konnten oder wollten gar 39,3% nicht äußern. Selbst über die Länge der Predigt äußerten sich 31,6% der Gefragten nicht.

Da das negative feed-back nur selten gegeben wird (3,3% langweilig, 9,8% nicht geholfen usw.) darf man wohl annehmen, daß ein großer Teil der Verweigernden mit seiner Verweigerung ein negatives Urteil ausdrückt.

Das bestätigen auch die folgenden Querberechnungen. Überdies zeigt sich, daß diejenigen, welche die Antwort einmal verweigern, dieses Verfahren dann gern auch bei anderen Fragen wieder anwenden.

#### Zu den Querberechnungen

Hier suchten wir vor allem Antwort auf die Frage, welche Predigten als hilfreich empfunden worden waren. Wer so fragt, geht natürlich davon aus, daß die Predigt allgemein als hilfreich empfunden werden soll. Er sieht also in der Predigt ein Instrument der Stabilisierung, was sie auf Grund ihrer kommunikativen Möglichkeiten von Natur aus schließlich auch ist<sup>1</sup>.

Wie dem auch sei, nach Anstoßen zur Bekehrung und Neuorientierung hatten wir jedenfalls nicht gefragt. Dazu hätte man die ganze Untersuchung anders anlegen müssen.

Als hilfreich wird vor allem die Predigt des Landsmanns empfunden (.39). Mag sein, daß den österreichischen Seminaristen, die vielfach in ihren Heimatgemeinden predigten, ein Bonus für den „Sohn der Heimat“ zuhilfe kam. Dieser Bonus dürfte jedoch keinesfalls zu hoch veranschlagt werden,

<sup>1</sup> Vgl. K. W. Dahm, Beruf Pfarrer, München 1971, 218—244.

da das Alter der Prediger in diesem Zusammenhang und bei der Frage nach erfahrener Hilfe überhaupt keine erkennbare Rolle spielt. Die Predigt vor einer kleinen Hörergemeinde hilft eher als die vor einer großen Gemeinde (.32), in einem kleinen Ort eher als in einer großen Stadt (.33); als hilfreich wird eine Predigt eher bei der Frühmesse als bei späteren Gottesdiensten beurteilt (.31), die „braven Leute“, die früh aufstehen und früh zur Messe kommen, sind wahrscheinlich die dankbareren Predighörer.

Hilfreicher als die leichtverständliche Predigt — das finde ich sehr erstaunlich — wurden die schwierigen Predigten mit einem NREI unter 36,2 eingeschätzt. Obwohl selbst der Durchschnitt der getesteten Predigten schwierig genug war, erwiesen sich doch die überdurchschnittlich schwierigen Predigten unter ihnen als die hilfreicheren. Nach diesem unerwarteten Ergebnis darf man jedenfalls nicht mehr so selbstsicher wie früher fordern, die Predigten müssen vor allem leicht verständlich sein.

Starke Korrelation mit dem Urteil „hat geholfen“, wies auch der Gebrauch der Fürwörter auf. Das homiletische „wir“ kommt in Predigten, die als hilfreich empfunden wurden, überdurchschnittlich häufig vor. Obwohl es sich eigentlich um ein recht billiges homiletisches Mittel handelt, scheint es doch seine Wirkung zu tun. (Ein Kapuziner soll einmal bei einer Standespredigt gesagt haben: „Wir Mütter...“) Am Wir-Sagen — „ich“ kommt selten vor — wird es freilich nicht liegen. Aber die Predigten, in denen häufig „wir“ gesagt wird, haben sich jedenfalls als hilfreich erwiesen. Die Ursache dafür wird wohl im verbindlichen Charakter der „wir“ sagenden Predigt und des „wir“ sagenden Predigers zu suchen sein.

Die Anrede mit Fürwörtern der zweiten Person kennzeichnet jedoch einen Predigt-Typ, der offensichtlich noch hilfreicher wirkt, als die Predigt der Wir-Sager. Die Gegenprobe sichert hier das statistisch nicht hochsignifikante Ergebnis (.23 bzw. .32). Vor allem die beiden weiblichen Prediger (Pastoral-Assistentinnen) gebrauch-

ten die Anrede im Fürwort häufig und ernsteten dafür mit ihren Du oder Ihr sagenden männlichen Kollegen das positivere feed-back. Als wenig hilfreich erwiesen sich Predigten, in denen nur in der dritten Person gesprochen wurde. Die gute Predigt spielt zwischen ich und du und wir oder ihr oder Sie.

Als hilfreich erwiesen sich auch die Predigten, in denen die praktischen Sätze über 100 Maschinenanschläge ausmachten (.26). Deutlicher noch helfen die Predigten, in denen mehr als zwei Bibelzitate vorkommen (.31). So viel zu den Querberechnungen im Zusammenhang mit der Frage nach der hilfreichen Predigt.

#### *Zu den Interkorrelationen*

Wegen der geringen Zahl untersuchter Predigten beschränken wir uns in der Auswertung auf Interkorrelationen mit einem Signifikanzniveau von 99%. Als hilfreich stellen sich hier die Predigten dar, in denen man auch etwas Neues erfahren hat (+ .63 nach Parsons). Dieses Ergebnis bestätigt das schlechte Abschneiden der Predigten, bei denen zur Frage nach der Neuigkeit die Antwort verweigert wurde (— .61). Wer nichts Neues erfahren hat, dem wurde auch nicht geholfen (+ .80!) (Neuigkeiten helfen allerdings auch nicht immer: Korrelation zwischen Neues erfahren und nicht geholfen (0.45). Hilfreich ist ferner die verständliche Predigt (zum Vergleich ist hier freilich das Ergebnis über NREI heranzuziehen; die verständliche Predigt kann also hier nicht schlechthin die einfache Predigt meinen, sondern scheint auch die akustische Verständlichkeit einzuschließen).

In keiner Weise korreliert das feed-back auf die Frage, ob die Predigt geholfen hat, mit dem Parameter „interessant“ (außer dort, wo es sich um Verweigerungen handelt, in denen sich offensichtlich ein spezifisches Motivationsfeld wirksam erweist). Man kann der „interessanten“ Predigt jedenfalls nicht bestätigen, daß sie hilfreicher sei als eine eher langweilige Predigt. Als interessant scheint wohl allzuviel zu gelten; sicher ist auch interessant, wenn einmal eine Frau oder ein Ausländer predigt. Aber Interessantheit solcher Art hilft

eben noch nicht, es sei denn, es wird auch etwas Neues in der Predigt geboten. Die informative Predigt wird als hilfreich beurteilt, nicht die interessante.

Die mittlere Länge wird allen Predigten bestätigt, die auch sonst einen guten Eindruck gemacht haben. „Mittellang“ scheint also eher ein positives Gesamurteil auszudrücken, als ein Urteil über die objektive Predigtdauer. Unabhängig von der Frage nach der erfahrenen Hilfe hat sich deutlich gezeigt, daß der Gebrauch der 1. Person mit der Länge der Predigten zunimmt, nicht aber ebenso der Gebrauch der 2. Person. Ich vermute, daß das „wir“ als homiletische Routinehandlung auftritt, die Anrede in der 2. Person aber eher eine Stilfrage beinhaltet. Alle sagen „wir“; nicht alle sagen „ihr“.

Bibelzitate machen die Predigt keinesfalls langweiliger (— .52). Noch deutlicher zeigt sich allerdings, daß nichtbiblische Erzählungen die Predigt interessant machen (+.77). Interessant ist natürlich auch das Neue (+.52), aber das Erzählen gilt offensichtlich als interessanter als die Neuigkeit des Gebotenen. Übrigens erzählen vor allem die Ausländer. (Sie haben die „narrative Unschuld“ vielleicht noch nicht verloren). Dafür reden sie ihre Zuhörer nicht so oft an wie die deutschsprachigen Prediger. Die Länge der Erzählstücke weist auch eine signifikante Korrelation mit dem Alter der Prediger auf. Ältere Prediger erzählen mehr (+ .41).

#### *Welche Predigt hilft?*

Die erzielten Ergebnisse favorisieren also die informative, praktische, anspruchsvolle und kommunikative Predigt als hilfreich. Der Predighörer urteilt, ihm sei geholfen worden ehestens dann,

- wenn die Predigt ihm Neues geboten hat,
- auf die Praxis des Lebens einging,
- sprachlich eher anspruchsvoll sich darstellte,
- biblisch fundiert,
- persönlich formuliert war (vom Ich zum Sie oder zum Ihr)
- und vor allem, wenn sie von einem Landsmann kam.

Wenig hilfreich wurden vor allem Predigten empfunden,

- die eher Bekanntes wiederholten,
- abstrakte und unpersönliche Überlegungen vorlegten,
- zu einfach wirkten
- und von Fremden gehalten wurden.

Außerdem werden Predigten vor kleineren (Frühmeß-) Gemeinden und in kleineren Orten als hilfreicher empfunden als im genteiligen Fall.

Für das feed-back „hilfreich“ stellte sich als günstig, wenn auch weniger bedeutsam dar, daß eine Predigt auch interessant gewirkt hat und Erzählungen enthielt.

Ohne ersichtlichen Einfluß auf die empfundene Hilfe blieben Alter und Geschlecht der Prediger und das Geschlecht der Zuhörer — die Querauswertung nach dem Alter der Hörer mußte aus Kostengründen leider unterbleiben — und die Länge der Predigt.

Diese Ergebnisse einer im Umfange eher bescheidenen Untersuchung können sicher nicht als eine Art neues Evangelium für Prediger angesehen werden. Sie dürfen aber als überprüfenswerte Hypothesen angesehen werden und zu weiteren empirischen Untersuchungen auf ähnlicher Basis aufrufen.

Zu diesem Zweck werden sowohl der Einreißbogen für die Predighörer wie der Analysebogen für die Prediger und die homiletischen Seminarien verbessert und neuerdings erprobt. Dann werden auch Prediger und Homiletiker an anderen Orten darum gebeten werden, sich des optimierten Materials zu bedienen und zu einer Untersuchung auf breitester Basis beizutragen.

#### *Ähnliche Untersuchungen*

Eine gründliche und umfangreiche Untersuchung solcher Art ist zwar von evangelischer Seite in Hannover bereits in Gang gebracht worden<sup>2</sup>. Dem Bericht nach hat diese Untersuchung allerdings bisher noch wenig nützliche Ergebnisse erbracht. Das feed-back lautet auf ziemlich alle Predig-

<sup>2</sup> Ein erster Bericht von H. W. Dannowski, in: R. Zerfaß — F. Kamphaus (Hrsg.), Kompetenz des Predigers, Münster 1980, 143—198.

ten gleich. Die Gründe lassen sich allerdings bisher erst vermuten. Dannowski denkt an eine Art „Rezeptionsmechanismus“, der mehr von der hohen protestantischen Predigteinschätzung als Wort Gottes denn von der konkreten Predigt in Bewegung gesetzt wird.

Dementsprechend bekundet er starkes Interesse an ähnlichen Untersuchungen auf katholischer Seite. In der Tat hat ja unsere Untersuchung recht differenzierte Ergebnisse zu Tage gefördert. Das unterschiedliche Ergebnis muß allerdings m. E. nicht auf einen „Rezeptionsmechanismus“ bei der evangelischen Predighörerschaft zurückgeführt werden; es kann sich wohl auch um einen „Feed-back-Mechanismus“ handeln. Vielleicht geben die von den verschiedenen Predigten verschiedenen beeindruckten Hörer nur ein stereotypes Feed-back, etwa weil sie von den Fragen dazu verführt werden oder um sich selbst in einer bestimmten Weise darzustellen. Hier sind sicher noch ergänzende Untersuchungen möglich und angezeigt. Auf jeden Fall bietet es sich an, auf diesem Gebiet ökumenisch zusammenzuarbeiten.

Im Durchschnitt gilt es auch davon. Früher ging es halt reihum: Schule, Familie, Kirchenpolitik, Vorbereitung auf Wahlen, Jammer über die schlechten Zeiten. Immer von hoher Warte der erhobene Finger. Kann man vom Bischof verlangen, daß er auch ein geschickter Schriftsteller ist? Kann er es mit den Zeitungsschreibern aufnehmen, von denen das Volk verwöhnt ist? Viele Hirtenbriefe tragen nur die Unterschrift des Bischofs, irgendwer aus seiner Umgebung hat sie verfaßt. Wie weit er vom Heiligen Geist geleitet war, muß dahingestellt bleiben. Auch die paulinischen Briefe sind nicht alle echt. Selbst die einzelnen Sätze der Heiligen Schrift tragen nicht gleiches Gewicht.

Die Hirtenbriefe des Bischofs von Limburg lassen beim Lesen aufhorchen. Da läuft es anders als erwartet (oder gefürchtet). Zitate sind selten. Früher zitierte man ununterbrochen; von Dionysius dem Areopagiten bis Thomas von Aquin. Hier stößt man auf ein Zitat von Martin Walser. Der hoheitsvolle, herablassende Ton fehlt. Der Verfasser — ich nehme an, die Briefe sind weitgehend echt — steigt vom hohen Roß und gibt sich nicht allwissend. Er hat die Finger am Puls der Zeit. Er versteht, daß es heute Pluralität auch in der Kirche geben muß und erspart uns simple Lösungen. Die Wahrheit ist ein Näherungswert, jede Zeit muß sich neu mit ihr auseinandersetzen, muß neue Aussagen machen.

Kempf nimmt eine vermittelnde Rolle ein in dem Streit um Künig im Jahre 1980. Aber nennt seinen Namen nicht. „Man kann vom Amt (Bischof? Papst?) nicht erwarten, daß es überall schon das letzte Wort spricht.“ Blättern wir zurück in den amtlichen Auslassungen, etwa unter dem Stichwort Toleranz. Was man vor hundert und mehr Jahren darüber gesagt hat an höchster Stelle ist genau das Gegenteil von dem, was man heute seelenruhig verkündet. Zum Thema soziale Not ist uns erst im nachhinein, als es zu spät war, etwas eingefallen. Die Bandbreite amtlicher Aussagen nach Zeit und Person ist in der Amtskirche unerhört groß. Aber jedesmal wird es als (beinahe) letzte Weisheit verkündet. Kempf ist vorsichtig, vornehm und

## Bücher

### Die Wahrheit als Näherungswert

*Wilhelm Kempf. Auf Dein Wort hin. Briefe des Bischofs von Limburg an die Gemeinden des Bistums zur österlichen Bußzeit 1972—1981, Verlag des Bischöflichen Ordinariates Limburg 1981, 283 Seiten.*

Der Bischof ist Hirte und Lehrer in seiner Diözese, und so erläßt er wenigstens einmal im Jahr in der Fastenzeit ein Hirten-schreiben, das die Pfarrer der Gemeinde vorlesen. Mancher Pfarrer ist froh darüber, weil seine Predigt entfällt und er sich die Zeit der Vorbereitung erspart. Die Gemeinde ist nicht glücklich.

Hirtenbrief oder Vorlesung überhaupt ist, grob gesagt, schon von der Form her, fad und langweilig. Wie ist es mit dem Inhalt?

konziliant. Man kann das Buch — es ist kein theologisches — mit Vergnügen lesen. Vielleicht gehört manches verkürzt.

Ohne „man sollte, man könnte, man dürfte“ geht es in einem Hirtenbrief nicht. Aber hier klingt es nicht arrogant, sondern gütig und menschlich. *Ecce homo* — wenn man dies von einem „Kirchenfürsten“ sagen kann, das ist schon sehr viel. Hier kann man es.

Was sind die Themen der Hirtenbriefe? Immer geht es dem Verfasser um die Gemeinde in der Situation der Zeit; Konervative und Progressive, Erneuerung der Gemeinde, Gemeindekatechese, die Fernstehenden, Bischof und Gemeinden u. a. Die Sprache ist flüssig, gefällig und verständlich. Man liest das Buch leicht und gern.

Franz Jantsch, *Hinterbrühl*

*Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1980, 224 Seiten.*

I. „Sprächen die Engel die ganze Zeit, würde das Lebensgeschäft wahrscheinlich völlig zum Erliegen kommen ... Die Domesticierung der religiösen Erfahrung ist (somit) eine der fundamentalsten sozialen wie auch psychischen Funktionen religiöser Institutionen“ (63). Solche originell Berger-sche Ansichten zur Religion setzen voraus, daß Religion mit einer Erfahrung zu tun hat, welche jenseits der durchschnittlichen Alltagserfahrungen angesiedelt ist, in diese aber „subversiv“ hereinragt. Wahrscheinlich macht auch nicht jeder diese aufregenden donnernden Erfahrungen, die (nach R. Otto und M. Eliade) faszinierend und furchterregend zugleich sind. Wer sie aber macht (was ihn im M. Weberschen Sinn zu einem „religiösen Virtuosen“ erhebt), für den ist diese ganz andere religiöse Erfahrung meist „wirklicher“ als die Alltags-erfahrung, für diese daher relativierend und gefährlich. Hielte sie eine ganze Gesellschaft gefangen, dann könnte diese gar „nicht überleben, wäre sie starr, unverrückbar auf die Begegnung mit dem Übernatürlichen eingestellt“ (63).

Freilich, auch für den religiösen Virtuosen

sind diese religiösen Erfahrungen nicht häufig. Auch die christlichen „Auferstehungserfahrungen“ waren z. B. zahlenmäßig und zeitlich begrenzt. Mit Berger: „Ihr Donner“ drohte zu entwinden. Um das Vergessen zu verhindern, wachsen religiöse Institutionen zur „kollektiven Erinnerung an die nächtlichen Stimmen der Engel in der nüchternen Tageszeit des gewöhnlichen Lebens“ (62). Diese Erinnerung ist zunächst für den wichtig, der selbst die Erfahrung gemacht hat. Sie wird aber fast noch wichtiger für jene, welche diese ursprünglichen Erfahrungen selbst nicht gemacht haben und denen durch die rituelle und erzählerische Vermittlung eine Ahnung zukommt. Institutionen schützen vor dem Vergessen.

II. Dieses Vergessen ist unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft leichter möglich als in einheitlich religiös geformten Gesellschaften. Dies zeigt Berger in einer gerafften Analyse der „Moderne“. Typisch für sie ist (neben anderen Merkmalen, die auch das gegenwärtige Alltagsbewußtsein prägen, wie kapitalistische Marktwirtschaft, bürokratischer Nationalstaat: diese anderen Phänomene gehören aber zu den Ursachen der Moderne, 18) der Verlust der „Unschuld des Singulärs“.

Die hochdifferenzierte Gesellschaft dieser Moderne kennt vielmehr — für den Bürger unausweichlich — den Plural. Mit der klaren Folge, daß nicht mehr sosehr andere seinen Lebensstil fertigen, sondern er diesen wählen muß. Berger: „Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie (die Wahl) eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. Oder noch einmal, Modernität schafft eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird“ (41). An die Stelle des Schicksals tritt der Zwang zur Wahl, wofür Berger Häresie in seiner griechischen Grundbedeutung setzt.

Dies setzt einst monopolisierte religiöse Lebensdeutungen unter einen neuartigen kognitiven Druck. Religion, die bisher unbestritten war, wird nunmehr Gegenstand der Wahl oder eben auch der „Wegwahl“:

Letzteres wird begünstigt, weil Pluralismus und Säkularität einander verstärken (eine alte These von Luckmann/Berger). Der religiöse Mensch ist so in dieser Gesellschaft einsamer geworden, er ist verläßlicher gesellschaftlicher Legitimationen beraubt (wenngleich zu beobachten ist, daß auch in der säkularen Gesellschaft das Heilige in neuen Gestalten auftaucht, als Nationalstaat, als Erweckungsbewegungen etc., 69). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die These, daß der neuzeitliche Protestantismus die für die neuartige gesellschaftliche Situation der Religion typische Antwort ist.

III. Allerdings zeigt eben dieser Protestantismus, wie unterschiedlich religiöse Personen und auch Theologen mit der Moderne umgehen können. Im dritten Hauptteil des Buches (nach den Analysen über die Moderne und die religiöse Erfahrung) bringt Berger in einer Typologie drei Optionen: die deduktive, die reduktive und die induktive. Für diese drei Optionen stehen exemplarisch Barth, Bultmann und Schleiermacher. Die deduktive Option insistiert unbeirrt auf der tradierten religiösen Autorität, wobei Neo-Orthodoxe deren „Deus dixit“ nicht mehr gelassen (wie die alte Orthodoxie), sondern irritiert durch relativierende Erfahrungen diese Autorität fanatisch einmahnen: Berger verweist auf den Iranischen Khomeinismus. Die reduktive Option setzt an die Stelle des „Deus dixit“ das „homo modernus dixit“. Religiöses wird an die Bedingungen moderner Welterfahrung angepaßt. Was sich in diese nicht einfügt, wird „entmythologisiert“. Schließlich plädiert Berger selbst für die „induktive“ Option. Diese setzt voraus, daß es nicht nur die flachen und einsehbaren Alltagserfahrungen gibt, sondern daß menschheitsalt von religiösen Erfahrungen (als Phänomen) erzählt wird. Religiöse Erfahrung, Tradition, nun aber (erzwungen durch die Moderne) auch offene Reflexion werden zu den induktiv-phänomenologischen Grundbedingungen für den religiösen Menschen in der Moderne. Dies macht natürlich religiöse Erfahrung nicht leichter, sie wird auch unsicherer (was den Wunsch religiöser Menschen nach Versicherung

ziemlich frustrieren kann). Es entsteht zur eigenen Religion auch eine ziemlich distanzierte Einstellung. Was aber so nicht zu befürchten ist: daß religiöse Erfahrung in der Moderne nicht mehr möglich sei.

IV. 1. Insofern diese Analysen stimmen, begünstigt die Moderne und das an sie angeknüpfte Bewußtsein mit seinem „Zwang zur Häresie (Auswahl)“ des Menschen auch im religiösen Bereich den Grundtyp des „Auswahlchristen“. Der Mensch hat gar keine andere Möglichkeit als (aus-) zu wählen. Damit wird auch vermutet, daß auch die christlich stilisierte Religiosität relativ subjektiv (wenngleich darin traditionsorientiert), so aber offen, unsicher und labil ist; daß sie auch ständig davon bedroht ist, im Sog der Moderne aufgelöst zu werden, zu verdunsten.

2. Entscheidend für die Arbeit kirchlicher Institutionen bleibt, alte religiöse Erfahrungen kollektiv in Erinnerung zu halten, diese spielerisch und erzählend zugänglich zu halten, und in vielfältigen Formen freiheitlicher Auseinandersetzung den Bürgern offenzuhalten. Eine Pastoral unter den beschriebenen Bedingungen der Moderne enthält somit Grundelemente wie „Gemeinde“, Begleitung von Lebensgeschichten, freiheitlicher Austausch, unterschiedliche (weil subjektiv zu entscheidende) Formen der Integration.

3. Solche Konsequenzen für die Arbeit der Kirchen sind bedingt. Sie setzen voraus, daß die sozial- und religionswissenschaftlichen Analysen zutreffen. Gegen die Analysen Bergers lassen sich jedoch gewichtige Einwände erheben. So muß der Begriff der religiösen Erfahrung befragt werden. Ist dieser Begriff nicht allzu sehr in die Innerlichkeit, heraus aus der Geschichte, damit aus Raum und Zeit verlagert? Typisch für die jüdisch-christliche Glaubenstradition ist, daß sie Gott in der kollektiven Historie und nicht allein in der privaten Innerlichkeit sucht. Allerdings solch historisches Handeln als Gottes Handeln zu entschlüsseln, braucht wieder die „Stimmen der Engel“ im Inneren des religiösen Virtuosen. Sind aber im christlichen Verständnis nicht alle „Geistliche“, irgendwie religiös Erfahrene?

4. Befragbar ist auch die Analyse der Moderne. Sie weist dem Bürger ein hohes Maß an „Wahlfreiheit“ zu, noch mehr, den „Zwang zum Wählen-müssen“. Soziale Freiheitsgrade, so nennt dies die herkömmliche Sozialwissenschaft. Gibt es diese sozialverbrieften Freiheitsgrade aber wirklich? „Du hast keine Chance, aber nütze sie“ (Oltmanns), so formulieren manche zynisch. Gibt es nicht längst ein durch Produktion und Konsumption hervorgebrachtes Alltagsbewußtsein, das dem religiösen Bewußtsein derart asymmetrisch ist (Oerter), daß von einer subjektiv möglichen Wahl kaum noch sinnvoll geredet werden kann? Mit Berger: daß es einen Sokrates bräuchte, diese aber selten sind: Denn auf einen Sokrates kommen tausend stumpfsinnige Konformisten (20). Erzeugt die Gesellschaft nicht eine Art „falschen Bewußtseins“, das die Bürger in vielfältiger Weise „entfremdet“, von sich selbst, den Mitmenschen und auch von religiösen Erfahrungen? Eine solche Kirche müßte an den Grundlagen der Gesellschaft mitarbeiten, damit an den Ursachen eines solchen für den Menschen (und dahinter für seine religiösen Erfahrungen) verarmenden Bewußtseins. Kirche dürfte dann nicht nur private (freie) Lebensgeschichten begleiten, sondern durch gesellschaftspolitisch-kritische Arbeit die Voraussetzungen für solche freie Lebensgeschichten mitherbeiführen. Gewiß, Berger ist solchen „politischen Konzepten“ für religiöse Institutionen gegenüber sehr skeptisch: „Keine theologische Position bietet Gewähr für soziale oder politische Klarsichtigkeit. Anders gesagt, politische Blindheit läßt sich an jedem Punkt des theologischen Spektrums feststellen ... Sozialpolitischer Scharfblick ist noch kein Kriterium für theologische Methode“ (157). Bergers distanzierte Zuschauertheologie ist wohl die logische Konsequenz der Definition „religiöser Erfahrung“ als etwas, was sich zwischen der Seele des Menschen und den nächtlich-donnernden Stimmen der Engel abspielt. Kann es sich aber eine christliche Kirche leisten, angesichts der Lage der einen gottgeschaffenen Menschheit „zuzuschauen“?

Paul M. Zulehner, Passau

Reinhold Bärenz, *Das Gewissen. Sozialpsychologische Aspekte zu einem moraltheologischen Problem*, Echter Verlag, Würzburg 1978, 21981, 256 Seiten.

Im vorliegenden Band wird vom Verfasser eine Frage in den Vordergrund gerückt, die unter dem Horizont der heutigen Zeitsituation allgemeine Beachtung finden dürfte: Es geht um die Frage nach dem Aufbau und Ausbau des Gewissens im Gesamtentwicklungsprozeß menschlichen Lebens. Der Verfasser gibt gleich im Vorwort seinen Arbeitsschwerpunkt an, wenn er betont: „Ziel der Untersuchung war die Herausstellung der empirischen Aspekte des Gewissensphänomens“. Dieses Globalziel entfaltet er dann in fünf Einzelkapiteln. Zunächst gibt er eine Einführung in die Problematik dieses Forschungskomplexes und den damit verbundenen Einzelproblemen. Im weiteren werden Begriffe und Sachverhalte erörtert, und so wird eine erfreuliche Klarheit und Durchschaubarkeit gewährt, die angesichts der Vielfalt von Richtungen und Ansichten besonders wichtig erscheinen. Die Zentralbegriffe der Arbeit, nämlich: Sozialisation und Gewissensbildung in ihrem theoretischen Inhalt und in ihrem entwicklungspsychologischen Entwicklungsprozeß, sind im 3. Kapitel. Der unmittelbar ratsuchende Praktiker wird gerade hier Hilfen und Weisungen finden, um menschlich-richtige Entwicklungen ermöglichen und allenfalls Verformungen verhindern zu können. Dabei können manche Aussagen gewiß zu Widerspruch und Diskussion herausfordern, weil sie in der gegebenen Form dann zu absolut gültig klingen. Diese Einwendung stört jedoch nicht den „hilfreichen“ Gesamtwert gerade dieser Überlegungen. Das vierte Kapitel schließlich geht auf Stellenwert und Wirkungsweise der Gruppe ein. Die wesentlichen Forschungsergebnisse werden zu einer organischen Synthese verarbeitet, die allerdings an manchen Stellen mit Tabellen und Statistiken etwas überfrachtet wird. Im letzten Teil geht der Verfasser noch auf relevante Aspekte der Psychoanalyse und der Lernpsychologie ein. Alles in allem bietet die vorliegende Ab-

handlung in klarer und durchsichtiger Sprache einen gewichtigen Überblick über wesentliche Aspekte heutiger sozialpsychoologischer Forschung und leistet darüber hinaus eine gute eigene Verarbeitung, die dem Theoretiker und dem Praktiker Hilfe und pastorale Anregung vermittelt. Als Desiderate wären zu nennen: eine vertiefte moraltheologische Auseinandersetzung, eine stärkere Heranziehung entsprechender Ergebnisse der Verhaltensforschung und zuweilen eine deutlichere Unterscheidung zwischen normativem Verhalten und Gewissensentscheid bzw. Gewissensbildung. Rein formal würde man sich wünschen: Seitenangaben in der Inhaltsübersicht und weniger Schreibflüchtigkeiten.

*Karl Mühlek, Passau*

**Georg Scherer**, Das Problem des Todes in der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 225 Seiten.

Die Philosophie hat sich seit ihren Anfängen mit dem Tod beschäftigt und sie hat vielfältigen Einfluß auf den christlichen Glauben ausgeübt. Der Essener Philosoph gibt in diesem lesenswerten Buch einen kurzen Überblick über die Thematisierung des Todes in der Philosophiegeschichte, angefangen von den Pythagoräern bis zur Gegenwartsphilosophie. Diese Gedanken können gerade dem Seelsorger und Prediger wertvolle Impulse geben, wenn er von Auferstehung und ewigem Leben sprechen will.

*Anton Grabner-Haider, Graz*

### **Im Dienst kranker Menschen**

**C. A. H. Watts**, Depressionen erkennen und heilen, Verlag Herder, Wien 1977, 199 Seiten.

Wie Erwin Ringel im Vorwort betont, ist es das Anliegen des Nichtpsychiaters Watts, Verständnis für Prozesse und Hilfsmöglichkeiten bei depressiven Zuständen verschiedener Art zu ermöglichen. Watts' Interesse ist ein eminent humanistisches. Er ruft zu

Mitmenschlichkeit auf, informiert über Hilfsangebote, trägt dazu bei, vielfachen Informationsmangel und Vorurteile abzubauen. Weil Depression nicht bloß ein medizinisches Problem, sondern „eine gesellschaftliche Krankheit“ (22) ist, geht der Verfasser besonders auf unsere Lebensbedingungen und sozialen Aufgaben ein. — Obwohl manche Details entstellend vereinfacht sind, eignet sich Watts' Buch aber durchaus als erste Einführung zum Verständnis von Depressionen und animiert vielleicht auch zu tieferem Eindringen in die behandelte Problematik. Besonders hilfreich ist die abschließende Darstellung von Institutionen im deutschen Sprachraum, die in diesen Fragen Hilfen anbieten.

*Alfred Kirchmayr, Wien*

**Heinrich Plock—Manfred Probst—Klemens Richter**, Hausgottesdienste mit Kranken. Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunionhelfer, Benziger Verlag, Einsiedeln—Zürich, Verlag Herder, Freiburg—Wien 1977, 176 Seiten.

Wer jede Woche zu Kranken unterwegs ist, ist dankbar, wenn er nicht bei jeder Krankencommunion die gleichen Texte verwenden muß. Das Angebot war lange sehr gering. Die drei Autoren haben daher ein Buch herausgebracht, das dem Spender der Krankencommunion — egal ob Priester, Diakon oder Laie — reiche Unterlagen zur Gestaltung dieser Krankencommunionen gibt. Hier findet man 33 thematische Wortgottesdienste, die vom Schuldanken über Oration, Schriftlesung und Fürbitten bis zur Danksagung und Segensbitte reichen. Daß die Schriftlesung mit einer kurzen Auslegehilfe versehen ist, macht das Buch noch wertvoller. Der Spender der Krankencommunion kann kleine Gottesdienste in den Wohnungen der Kranken gestalten, ohne eine Bibliothek mitnehmen zu müssen. Und der kranke und alte Mensch spürt hier ein wenig vom Gottesdienst in der Gemeinde. — Für den Priester gibt es noch eine Auswahl von Hausmessen und zahlreiche Auswahlgebete. Für

den Kommunionhelper findet sich auch eine Einführung in seine Aufgabe.

Man darf den Autoren danken, daß sie sich so für die Krankenseelsorge bemüht haben. Mir ist dieses Buch eine große Hilfe und ein ständiger Begleiter zu den Kranken und Alten meiner Pfarre.

*Johannes Müller, Wien*

*Paulo Freire*, Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit, Reinbek 1981 (rororo sachbuch 7446), 302 Seiten.

Nach seiner Rückkehr aus dem Exil sind Paulo Freire und seine Mitarbeiter vom Erzbischof von São Paulo, Kardinal Arns, gebeten worden, „zur Auswertung der Arbeit der vergangenen zwei Jahre in den Basisgemeinden von São Paulo ein Hilfsmittel zu erstellen, so daß möglichst viele Gemeindemitglieder aktiv an der Auswertungsarbeit teilnehmen, daß die Auswertung selbst zum Prozeß der Bewußtseinsbildung wird“ (233). In engem Kontakt mit den Basisgemeinden hat daraufhin P. Freire mit seinem Team eine Diarieserie „Das Volk auf dem Weg zur Befreiung“ entwickelt, in der sehr plastisch von der evangelisatorisch-politisch-befreienden Arbeit der Basisgemeinden erzählt wird. Diese Geschichte — und darin liegt ein Spezifikum der pädagogischen Methode von Freire — ist so angelegt, daß sie die Beteiligten anregt, sie aus den eigenen Erfahrungen heraus weiterzuerzählen, das Erlebte miteinander auszutauschen, befragen zu lassen und zum Weitermachen zu ermuntern. „Unser Anliegen ist es, den Menschen zuzuhören und von ihnen zu lernen; denn die Menschen haben sich gemeinsam auf den Weg gemacht. Wir befinden uns auch auf diesem Weg, und wir wollen gemeinsam, ohne Manipulation noch Scheinneutralität, den Weg gehen“ (240). Der Pädagoge und Pastoralarbeiter nicht nur als Lehrer, sondern auch als Lernender, als Berater und Begleiter im gemeinsamen Befreiungskampf, als Mäeutiker der Weisheit und Frömmigkeit des Volkes — alle diese mehr

oder weniger bekannten Prinzipien der sog. „Freire-Methode“ werden anhand dieser Diarieserie, die in der Sammlung neuerer Schriften von Paulo Freire mitsamt dem Begleitmaterial dokumentiert ist, sehr anschaulich. Es wird allerdings auch klar, daß es sich hierbei nicht um eine bloße pädagogische Methode handelt, die beliebig übertragbar ist; der pädagogische Ansatz Freires ist politisch nicht neutral — und Freire wehrt sich in den Beiträgen dieses Bandes sehr heftig gegen ein solches Mißverständnis. Darum darf bei der Lektüre dieses Buches der Frage nach den Konsequenzen für die kirchliche und gesellschaftliche Praxis hierzulande nicht ausgewichen werden. Sonst würde nämlich genau jener Bankiersmentalität gehuldigt, die Freire anprangert.

*Norbert Mette, Münster*

*Alexander Lowen*, Lust. Der Weg zum kreativen Leben, Kösel-Verlag, München 1979, 304 Seiten.

Unsere abendländische Tradition stand dem Erleben von Lust lange Zeit skeptisch gegenüber. Erst die neueren physiologischen und psychologischen Forschungen konnten zeigen, was das Erleben von Lust für die körperliche und seelische Gesundheit des Menschen bedeutet. Denn ohne diese Erlebnisfähigkeit kann das emotionale Gleichgewicht eines Menschen schwer gestört sein. Alexander Lowen, einer der Initiatoren bioenergetischer Methoden in der Psychologie, legt hier ein Buch vor, das für den Seelsorger und für den Berater von großer Bedeutung ist. Es zeigt nämlich in einfacher Sprache, wie körperliches Erleben und seelische Prozesse eng miteinander verbunden sind. Das Buch zeigt verschiedene Wege, wie wir mit unseren körperlichen Empfindungen besser in Kontakt kommen können und damit schöpferische Kräfte in uns frei setzen können. Das vermehrte Wissen über die Funktionen der Lust für das menschliche Leben dürfte langsam auch zu einer veränderten moralischen Beurteilung dieser Erfahrung führen. Der Seelsorger wird durch dieses Buch

problembeladene Menschen besser verstehen und ihnen echte Hilfe geben können. Es kann als Arbeitsbuch sehr empfohlen werden.

Anton Grabner-Haider, Graz

## Büchereinlauf

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

Aktionskomitee für das Jahr der Behinderten, Menschen wie Ihr! Arbeitshilfen für die Verantwortlichen im kirchlichen Dienst zum Thema „Behinderte Mitmenschen“, Arbeitsstelle für Bildungsfragen, Schweiz 1981, 224 Seiten, sfr 17,—, S 159,80.

Berger Franz — Holler Christiane, Jesus-Rescherchen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1981, 208 Seiten, S 144,—, DM 19,80.

Bours Johannes — Kamphaus Franz, Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit — Armut — Gehorsam, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 192 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Dreiländerausschuß der Vereinigung des katholischen Buchhandels (Hrsg.), Christliche Lebensbilder. Literaturverzeichnis Nr. 6, Verlag Benziger, Einsiedeln 1981, 328 Seiten, DM/sfr 48,—, S 364,50.

Frankemüller Hubert, Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Modelle — Erfahrungen — Reflexionen, Verlag Chr. Kaiser, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 320 Seiten, DM 32,—, S 243,20.

Höring Bernhard, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. III. Die Verantwortung des Menschen für das Leben, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 488 Seiten, DM 67,—, S 509,20.

Hoffstümmer Willi (Hrsg.), 255 Kurzgeschichten für den Gottesdienst, Schule und Gruppe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 152 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Karlinger Adolf, Besiegelt durch Gottes Geist. Ein Buch zur Firmung, Verlag Tyrolia, Innsbruck — Wien — München 1982, 64 Seiten, S 68,—, DM 9,80.

Koch Günter, Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament. Mit einem Beitrag Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral von Wilhelm Breunig, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 144 Seiten, DM 18,80, S 142,90.

Kuhn Dietmar, Der Geburtenrückgang als Familienproblem. Strukturologische Problem-analyse des übergreifenden sozialanthropologischen Fragenstandes, Verlag VWGÖ, Wien 1981, 218 Seiten, S 160,—, DM 23,—.

Laarmann Heriburg, Freude am Glauben. Kinder- und Familiengottesdienste im Kirchen-jahr, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 164 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Leuninger Ernst, Die missionarische Pfarrei. Theologische Forderung und pastorale Notwendigkeit, Lahn-Verlag, Limburg 1981, 140 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Neumann Johannes, Grundriß des Katholischen Kirchenrechts, Wissenschaftliche Buchgesell-schaft, Darmstadt 1981, 378 Seiten, DM 97,—, S 684,—.

Pesch Wilhelm, Das habt ihr mir getan — Das habt ihr mir nicht getan. Mit einem Beitrag von Andreas Weber, Verlag Echter, Frankfurt 1981, 62 Seiten, DM 22,—, S 167,20.

Piffl-Percević Theodor — Stirnemann Alfred (im A. v. Pro Oriente), Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus, Verlag Tyrolia, Innsbruck — Wien — München 1981, 244 Seiten, S 280,—, DM 42,—.

Podeur Lucien, Modernes Weltbild und christlicher Glaube, Verlag Otto Müller, Salzburg 1981, S 182,—, DM/sfr 26,—, 120 Seiten.

Reckinger Francois, Da bin ich mitten unter euch. Gelebtes Kirchenjahr, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 192 Seiten, DM 22,80, S 159,20.

Satura Vladimir, Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition, Verlag St. Peter, Salzburg 1981, 100 Seiten, S 110,—, DM 15,80.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Kirchliches Personal 1965—1980, Heft 2, Schweizerisches Pastoralinstitut, St. Gallen 1981, 102 Seiten.

Seufert Josef (Hrsg.), Einander anvertraut. Ein Buch zur Ehe. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 114 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Six Francois, Unglaube und Glaube sind nicht das, was man glaubt, Verlag Otto Müller, Salzburg 1981, 136 Seiten, S 139,—, DM/sfr. 19,80.

Valentin Friederike (Hrsg.), Neue Wege der Nachfolge. Katholische Intensivgemeinschaften und Erneuerungsbewegungen in Österreich, Verlag St. Peter, Salzburg 1981, 220 Seiten, S 150,—, DM 21,—.

Weger Karl-Heinz, Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1981, 248 Seiten, S 250,—, DM 34,—.

Wojtyla Karol, Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 269 Seiten, DM 45,—, S 342,—.

## Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharder, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift *Diakonia* und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Josef Mayer-Schei ist Pfarrer der katholischen Klinikgemeinde in Heidelberg.

Wolfgang Offe, Dr. theol., ist als Krankenpfleger in einer psychiatrischen Klinik in Paderborn tätig.

Josef Bommel ist Professor für Pastoraltheologie (Homiletik und Pfarrreipastoral) an der Theologischen Fakultät Luzern.

Eugen Drewermann ist Privatdozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Paderborn, und er ist in Beratung und Einzelfallhilfe tätig.

Paul Weß, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Machstraße.

Klaus Müller, Dr. theol., ist Leiter eines familiengädagogischen Zentrums in Bad Kreuznach.

Winfried Blasig ist Professor für Homiletik an der Kath. Theol. Hochschule in Linz.

## DIAKONIA-Schwerpunkte ab 1980

- |             |  |
|-------------|--|
| 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  |
| Heft 1/1982 | Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit  |
|             | Der Beitrag von Weß gehört noch zu diesem Schwerpunkt; er mußte aus Platzgründen auf Heft 2 verschoben werden. |

# Leitartikel

Alois Müller

## Ein neues Profil des Katholizismus

### 1. Streit um Kirchen- probleme

### Die wichtigsten Sorgen?

### 2. Menschheits- probleme zuerst

### Das alte Rechts-Profil

Wir haben in der Kirche wieder den Streit gelernt, jenen, der dem Frieden nicht entgegengesetzt ist. Gott sei Dank. Denn ein Zustand konfliktloser Einigkeit in einer so großen Gemeinschaft mit so vielschichtiger Sendung ist ein krankhafter Zustand, der von Unterdrückung einerseits, von Heuchelei oder Gleichgültigkeit anderseits zeugt.

Unser Streit war in den letzten Jahren vor allem eine Auseinandersetzung um das innerkirchliche Leben selber. Es ging um die Handhabung von Gewalt und Disziplin in der Kirche, um dogmatische Engführung oder Offenheit in der Lehre, um Fragen der für Christen verbindlichen Moral.

Nur gelegentlich wurden von Unbeteiligten Stimmen laut wie: Ist der Zölibat der Priester wirklich eine so große Menschheitssorge? Ist die Absetzung eines Professors wirklich das weltbewegendste eurer Probleme?

Man wird entgegnen müssen, daß das falsch gestellte Fragen sind. Aber Tatsache ist, daß sich heute in der Kirche ein neuer Frontverlauf entwickelt, entwickeln muß, und zwar gerade in der Konsequenz der innerkirchlichen Kritik.

Seit wir wissen, daß „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind“ (Gaudium et Spes Nr. 1), bemühen sich Theologen, dieser Erkenntnis einen systematischen Unterbau zu geben, und Hirten sowie Christusjünger jeder Art, durch sie die Praxis der Kirche und ihres Zeugnisses prägen zu lassen.

Damit bekommt — soweit diese Bemühungen reichen — das Gesicht der Kirche nach außen andere Züge, und das bringt auch im Inneren neuen Konfliktstoff.

Es ist schon ein altes Lied: Seit man die politische Unterscheidung in Rechts und Links macht, hat man und hat sich die Kirche der meisten Länder in aller Regel als „rechts“ verstanden. Katholiken, katholische Politiker, das waren Bürger, welche die legitime staatliche Autorität hochhielten, welche aus sozialetischen Gründen die Revolution ablehnten, schon als Revolution, nicht erst als blutiges Gewaltereignis. Ihre Ethik führte sie auch dazu, „für Recht und Eigentum in Kampf zu gehen“ (Bundeslied des Schweiz. Studentenvereins), und

Vor allem bürgerlich

das lief de facto hinaus auf Anerkennung oder Tolerierung des legalen Status quo des Besitzstandes und seiner Regeln gegen jede Veränderung.

Keine historische Schuldigkeit

Zwar gab es einzelne Namen von Theologen, Bischöfen, Seelsorgern, Laienpolitikern, welche die Tradition des Sozialen Katholizismus geprägt haben. Das gesellschaftliche und vor allem das *politische Profil des Katholizismus* wurde aber letztlich nicht von dieser Tradition geprägt<sup>1</sup>.

Jeder Katholik ein Patriot

Hauptsorge christlicher Parteien scheint es bis heute zu sein, sich zuverlässig als „bürgerlich“ auszuweisen. Dazu diente und dient am besten der von liberalen Besitzparteien sorgfältig gehegte und von den Christen verinnerlichte „Bürgerschreck“: Wer an den bestehenden wirtschaftlichen Verhältnissen, am System, etwas ändern will, ist ein Sozi, der Sozialismus aber ist gottlos. Ergo.

3. Weltprobleme — ein neues Profil

Obwohl die katholisch orientierten Parteien historisch keinen Anlaß hatten, den alten Liberalismus (mit seinen teilweise totalitären und antikirchlichen Zügen) als ihren Freund und Helfer zu empfinden, schwimmen sie dem Anschein nach bis heute oder heute von neuem wie Herringchwärme in dieses ausgelegte Netz des Umsturz- und Gottlosenschrecks. Ja, der nie ganz ausgetragene Konflikt zum Liberalismus der Revolutionen des 19. Jahrhunderts ist sogar für die katholische Politik ein zusätzlicher Grund, heute unbedingte Loyalität zu dem (im Sinne des 19. Jh.) „neuen Staat“ zu demonstrieren. „Der Katholik ist der zuverlässigste Staatsbürger“ — soll keiner das Gegenteil behaupten wollen.

Und genau diese Haltung fügte dem „rechten“, konservativen Leitbild des Katholiken einen neuen, hervorstechenden Zug an: Der politische Katholik ist ein Patriot, er steht zur nationalen Politik der gewählten Regierung, auch wenn sie „mit anderen Mitteln fortgesetzt“ wird — er ist, je nach Epoche, kriegsbegeistert, steht zur Armee, bejaht die legitime Verteidigung, ist auf alle Fälle nicht „Pazifist“ und braucht wie jeder rechte Bürger das Wort Pazifismus als Schmähwort.

Dieser bürgerlich-konservative Konsens der politischen Katholiken erlebt einen Neuaufschwung und ist gerade

<sup>1</sup> Vereinfachend wird hier vor allem die Situation der Kirchen des deutschen Sprachraumes ins Auge gefaßt (und hier insbesondere die BRD und die Schweiz). Für deren Haltung dürfte maßgebend sein einerseits die zahlenmäßige Parität in einem Mehrkonfessionenvolk, anderseits der Status der staatlichen Anerkennung. Das fordert einerseits unbewußt zu einem dauernden Loyalitätsbeweis heraus, brachte anderseits das Phänomen der konfessionellen oder quasikonfessionellen Parteien hervor und damit die stete Wechselwirkung zwischen politischer Haltung der Kirche und politischer Haltung der Partei. Meist ist diese Wechselwirkung asymmetrisch zugunsten der „Parteilinie“.

deshalb als Konsens in Scherben. Denn viel stärker wirkt in die Kirche hinein der Druck der neuen Dimensionen der Probleme heute.

Die alten sozialen und politischen Probleme sind Weltprobleme, Weltüberlebensprobleme geworden. Es geht nicht mehr um das Huhn im Topf des französischen Untertanen, um das Kotelett des Arbeiters, es geht um das Verhungern einiger Dutzend Millionen Menschen <sup>2</sup>. Wer die heutigen Fragen einer Welt-Wirtschaftspolitik der Blöcke und einer Wirtschafts-Weltpolitik der multinationalen Unternehmen nach den Kriterien des Fabrikherrn der Gründerjahre angeht, hat in Gottes Namen nichts verstanden. Es kommt hinzu, daß das heute dominierende Wirtschaftsgebaren von oben bis unten (bis zum Endverbraucher) der Existenz der Menschheit die ökologischen Grundlagen entzieht.

### Nach dem Hunger der Krieg

Es geht auch nicht mehr um Preußens Gloria, es geht nicht um Elsaß-Lothringen, ja nicht einmal um bewaffnete Verteidigung der nationalen Selbstbestimmung gegen das expandierende Nazideutschland. Es geht um den lästerlichen Irrsinn, die Zerstörung des Planeten einzusetzen als Mittel gegen die politisch-militärische Bedrohung durch den anderen Block, in unserem Fall durch den sowjetkommunistischen Block <sup>3</sup>. Und wer die heutigen Fragen von Atomrüstung und Weltkrieg der Blöcke — auch wenn nationale Bestandfragen dabei impliziert sind — noch angeht nach den Kriterien des „gerechten Verteidigungskrieges“, nach den Kriterien selbst des 2. Weltkrieges mit 55 Millionen Toten in 6 Jahren, der

<sup>2</sup> Zwar eben: Es kann immer noch um das Huhn im Topf gehen, dessen Gewinnung gewisse Maßnahmen fordert. Aber solche dürfen nicht den Blick auf die wichtigere Weltperspektive verstellen oder gar diese verdrängen mit der sturen Aufsässigkeit des Arguments: Das ist mein Recht und punctum. — Das Entsprechende gilt auch für den unten folgenden Bereich der bewaffneten Verteidigung. — Für die österreichische „Schwesterpartei“ (ohne „C“) der „christlich-demokratischen oder -sozialen“ Parteien, der Österreichischen Volkspartei vermerkt „Die Furche“ (10. 3. 82), daß der außerordentliche Parteitag in Linz deutliche Zeichen gesetzt habe: „Daß Frieden, Entwicklungspolitik, Dritte Welt auch optisch stark in den Vordergrund standen, war für die Volkspartei eher neu — und sicher gut!“ Dazu regte die Junge ÖVP ausgezeichnete Diskussionen über Menschenrechte, Waffenexporte u. ä. an.

<sup>3</sup> Die Tatsache, daß der „freie Westen“ gegen den Weltkommunismus kämpft, ändert nichts an der Qualifikation des „lästerlichen Irrsinns“. Der totale Atomkrieg ist weit jenseits aller möglichen Güterwägung. Und die Ideologie bekannter Herkunft, der Kommunismus sei das System des in der Welt handelnden Teufels im eigentlichen Sinn, trägt eine zerstörerische metaphysische Verwirrung in das verantwortliche Bedenken menschlicher Probleme. Die Enzyklika Papst Johannes XXIII. *Pacem in Terris* spricht demgegenüber die offenkundig auf den Marxismus anwendbaren wahrhaft vernunftvollen Worte aus (n. 57): „Man kann falsche philosophische Auffassungen über Natur, Ursprung und Ziel des Menschen und des Universums nicht mit Initiativen ökonomischer, sozialer, kultureller, politischer Zielsetzung gleichsetzen, selbst wenn solche Initiativen aus jenen Auffassungen Ursprung und Ansporn nehmen. Denn während eine Lehrformel, einmal umschrieben, sich nicht mehr ändert, sind jene Bewegungen, da sie in ständig sich ändernden historischen Situationen operieren, unausweichlich selber solchen Änderungen unterworfen.“

#### 4. Die neue Konfliktfront in der Kirche

#### Unwillkommene Zeugen

#### Neue Kritik — neue Verbündete

hat auch nichts verstanden. (Der atomare Weltkrieg, auf dessen bald vierzigjährige Verhinderung man sich beruft<sup>4</sup>, wird dafür innert 2 Wochen die vier- bis achtfache Zahl von „Megatoten“ produzieren, von allem weiteren abgesehen.)

Nun gibt es Christen, auch Katholiken, welche sagen: Hier sind die wirklichen Gegenwartsprobleme, auf die wir vom Evangelium her antworten müssen: die Welt-hungerbedrohung und die Umweltbedrohung durch die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung, und die Weltuntergangsbedrohung durch die gegenwärtige Weltwaffenstrategie. Sie verlangen auf beiden Gebieten radikales Umdenken und radikalen Wandel des Handelns. Und sie sehen sich damit in der Kirche einer neuen Polarisierung gegenüber.

Das Schweizerische Fastenopfer, das unter dem Motto „Frieden wagen“ darauf hinzuarbeiten wagte, auch die Söhne Tells von einer eingleisigen Perspektive nur der bewaffneten Verteidigung als Antwort auf die Weltbedrohung abzubringen, wurde von „besorgten Freunden“ so unter Beschuß genommen, daß es einen schweren Stand hatte, um das Mindeste zu sagen.

Deutsche Mitglieder der Pax-Christi-Bewegung und andere Katholiken, die sich den Aktionen der „Friedensbewegung“ anschlossen, gerieten geradezu in den Verdacht des Verrats am Glauben. Sie wurden kaum zum Wahrheitsbeweis ihrer Einstellung zugelassen, während in Wirklichkeit vielmehr bei der offiziellen kirchlichen und christlich-politischen Seite die Beweislast liegen würde, daß ihr Verhalten christlich noch vertretbar sei.

Die Zwangsvorstellung, die Zukunft sei nur zu retten durch Festhalten am jetzigen System und mit den jetzt praktizierten Mitteln, „ohne Rücksicht auf Verluste“, ist der Konservatismus in der heutigen Kirche, gegen den sich die Stoßkraft einer lebendigen Kritik aus dem Evangelium richten muß. Die offiziellen Texte der Kirche, seit dem Konzil, ja seit Pius XII. bis zu Johann Paul II., weisen genau in die Richtung dieser Kritik.

Hat die bisherige kirchliche Verkündigung sie in ihrer Bedeutung bekannt gemacht, oder eher unterschlagen? Der Informationsstand der Gläubigen lenkt den Verdacht auf das zweite. Offizielle Texte, die sich ernsthaft der Frage „Frieden und Sicherheit“ stellen, kommen im wesentlichen nicht weiter als bis zur Beklagung einer „tragischen Spannung“ zwischen Abrüstungsforderung und

<sup>4</sup> Wenn schon: Der Atomkrieg wurde verhindert durch Menschen, die wußten, daß er nicht ausbrechen dürfe, nicht durch Menschen, die sich ausrechnen, daß er zu „gewinnen“ sei ...

Verteidigungsbereitschaft. Die Argumentation heißt: *Zwar* ist der Atomkrieg zu ächten, *aber* das Recht auf Selbstverteidigung ist unaufgebar. Aus dem Sinngefälle der Konzils- und der Papsttexte und vor allem aus der realen Bedrohungssituation heraus müßte sie aber lauten: *Zwar* ist Selbstverteidigung legitim, *aber* ein Atomwaffeneinsatz muß immer ausgeschlossen bleiben. Der Grundsatz, den schon Pius XII. festhielt, daß auch zur legitimen Verteidigung nicht *jedes* Mittel erlaubt ist, wird, wenn nicht völlig vergessen, dann elegant ausmanövriert<sup>5</sup>.

Wir müssen in der Kirche weiter streiten. Wir können uns noch nicht zur Ruhe setzen. Aber, ohne die Fehler im kirchlichen Nahbereich auf sich beruhen zu lassen, sind wir doch gezwungen, kräftemäßig, einsatzmäßig und nach den Gegebenheiten Prioritäten zu setzen; wir dürfen nicht bis drei Tage vor der Erdzerstörung uns darauf beschränken, uns über das Kirchenrecht zu zerstreiten. Heute und morgen muß Priorität haben der Streit um eine evangeliumgemäße Haltung der Kirche in den Fragen der Weltwirtschaftsordnung und des Weltfriedens.

Dafür wenigstens haben „progressive“ Katholiken sogar einen Verbündeten in Papst Johann Paul II., und in manchem anderen klar sehenden Konservativen.

<sup>5</sup> Die Texte: Frieden und Sicherheit. Arbeitshilfen 21 (Hrsg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1981); Dienst am Frieden. Verlautharungen des Apostolischen Stuhls 23 (Hrsg. ebd. 1980).

# Artikel

Karl Rahner

## Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes

„Das Hauptproblem, mit dem wir uns viel stärker befassen sollten, ist heute die Gottesfrage“, meinte vor kurzem der Pfarrer einer großen Wiener Pfarre. Der folgende Beitrag\* will dieser Reflexion dienen, um tatsächlich das christliche Verständnis Gottes zur Grundlage der Verkündigung und des Glaubens zu machen. Ausgehend von der Glaubenslehre, daß Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkannt werden kann, erklärt Rahner zunächst die Schwierigkeiten, einen spezifisch christlichen Gottesbegriff auszumachen, denn grundsätzlich können viele in der Bibel aufleuchtende Aspekte des Gottesbegriffs auch außerhalb der biblischen Welt erkannt werden. Zudem habe auch der christliche Gottesbegriff eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht. Die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs sieht Rahner darin, daß Gott selbst in seiner eigenen Wirklichkeit die Erfüllung der endlichen menschlichen Existenz bedeutet und daß im Verhältnis des Menschen zu Gott als einem gegenseitigen Verhältnis der Freiheit Gott sich siegreich dem Menschen zugesagt hat. red

### I. Die Schwierigkeit der Fragestellung

Die Erkenntbarkeit Gottes durch die Vernunft

Die Frage, welches die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes sei, ist schwieriger zu beantworten, als man wohl meint. Insofern es in der Geistesgeschichte und in der Religionsgeschichte viele Gottesbegriffe gibt, die sich unterscheiden lassen, und insofern innerhalb dieser Religionsgeschichte auch das Christentum als ein partikuläres Phänomen auftritt, wird man unwillkürlich von vornherein der Meinung sein, das Christentum habe einen ihm eigentümlichen Gottesbegriff, und es sei also nur die Frage, worin seine Eigentümlichkeit bestehe. Aber so einfach scheint die Sache doch nicht zu sein.

Bezüglich der Schwierigkeit muß zunächst auf ein Doppeltes aufmerksam gemacht werden. Die katholische Glaubenslehre erklärt im I. Vatikanischen Konzil, daß die Existenz Gottes, des wahren Gottes mit dem Licht der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden könne. Zwar sagt das Konzil nichts Eindeutiges darüber, wie, in welcher Weise und mit welchen konkreten Einschränkungen die grundsätzliche Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis tatsächlich im einzelnen und in der

\* Es handelt sich dabei um eine im 1. Teil gekürzte autorisierte Fassung eines auf Einladung des Clubs Pro Wien gehaltenen Vortrags.

Religionsgeschichte realisiert werde, und es lehrt, daß für eine reine und vollkommene Realisation dieser Möglichkeit in der konkreten Menschheitsgeschichte die Hilfe der göttlichen Wortoffenbarung eine moralische Notwendigkeit sei; aber der katholische Theologe hat schon von der genannten Definition her nicht das Recht zu meinen, die Erkenntnis des wirklichen Gottes komme außerhalb der christlichen Offenbarung in der Denk- und Religionsgeschichte der Menschheit überhaupt nicht vor<sup>1</sup>. Wenn es aber eine Erkenntnis des wirklichen Gottes trotz deren Unvollkommenheit, Getrübtheit und Brüchigkeit doch überall in der Welt geben kann und gibt, wenn die gesamte Religionsgeschichte trotz ihrer Depravationen und Widersprüche die Geschichte der Erkenntnis des Gottes ist, den der Christ bekennt, dann ist offenbar die Frage nach einer spezifischen Eigenart des christlichen Gottesbegriffes nicht so einfach zu beantworten, wie es zunächst scheinen mag. Es könnte mindestens grundsätzlich so sein, daß sich eben doch dieses oder jenes Element, das man für die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes in Anspruch nimmt, außerhalb des Christentums und seiner Geschichte nachweisen läßt. Und umgekehrt: So sehr der christliche Gläubige von einer Unversehrtheit und Bleibendheit des auch durch die eigentliche Offenbarung getragenen christlichen Gottesbegriffes überzeugt ist, so wenig kann doch geleugnet werden, daß auch dieser Begriff seine Geschichte hat, daß diese Geschichte nicht einfach bloß die Geschichte eines immer strahlenderen Deutlicherwerdens dieses Begriffes war, sondern auch eine Geschichte des Dunkels und der Verzerrungen einschließt, so daß der Vergleich außerchristlicher und christlicher Gottesbegriffe ein höchst schwieriges Unternehmen ist, das höchst subtile Unterscheidungen erfordert.

Die Wirksamkeit der Offenbarung auch außerhalb der israelitischen und christlichen Religionsgeschichte

Zu dieser Schwierigkeit kommt noch eine zweite, vielleicht noch fundamentalere. Man ist zwar in katholischer wie in evangelischer Theologie daran gewöhnt, nicht nur göttliche Offenbarung und den Versuch des Menschen, das Absolute von unten, vom Menschen her, zu erkennen, begrifflich zu unterscheiden, Glauben aus Hören und Metaphysik aus eigener menschlicher Macht begrifflich

<sup>1</sup> Es gibt heute auch unter den christlichen Theologen eine Allergie gegen Metaphysik und natürliche Gotteserkenntnis; in dieser Allergie mag auch eine berechtigte Reaktion gegen einen unreflexen Rationalismus stecken, der in der katholischen Fundamentaltheologie vor allem seit dem 19. Jahrhundert bis ungefähr in unsere Tage sein Wesen und sein Unwesen trieb; darum aber sollte man dennoch nicht der Ansicht huldigen, außerhalb der Grenzen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte würde zwar auch in vielfältiger Weise von Gott geredet, aber damit schlechterdings etwas anderes gemeint als das, was das Christentum Gott nennt.

auseinanderzuhalten. Man ging auch mehr oder minder stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß diese göttliche Offenbarung nur in dem geschichtlich abgrenzbaren Bezirk der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religionsgeschichte sich ereignet habe und finden lasse und das übrige Feld der Religionsgeschichte das Feld der durch menschliches Bemühen allein und von unten her bewerkstelligten Religion sei. Unter dieser Voraussetzung muß es dann natürlich verhältnismäßig leicht sein, den Unterschied radikaler Art zwischen dem christlichen Gottesbegriff und den Gottesbegriffen festzustellen, die sich in den anderen Religionen finden. Die Frage, die uns beschäftigt, sieht aber anders und schwieriger aus, wenn man die genannte Voraussetzung nicht macht. Wenn man nämlich wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes Möglichkeit und Wirklichkeit eines wirklichen heilshaften Glaubens räumlich und zeitlich grundsätzlich mit dem II. Vatikanum immer und überall gegeben sieht und darum auch Offenbarung im eigentlichen theologischen Sinn, dann kann man eben nicht sagen, es sei von vornherein klar, daß der christliche, von der Offenbarung Gottes her gegebene Gottesbegriff nur innerhalb der alttestamentlichen und neutestamentlichen, also in der Bibel auffindbaren Offenbarungsgeschichte gefunden werden könne. Wenn man dann weiterhin für die Deutung dieser sonstigen Gottesbegriffe nicht so sehr eine Hermeneutik zugrunde legt, die einzelne Aussagen möglichst auf ihren unmittelbaren Wortlaut allein festlegt, Implikationen dagegen und das hinter der unmittelbaren Aussage eigentlich Gemeinte und existentiell Vollzogene vernachlässigt, um möglichst deutliche Konturen und Eigentümlichkeiten der Phänomene der Religionsgeschichte herauszuarbeiten, sondern ein Gemeinsames in allen Religionen mit Einschluß des Christentums ehrfürchtig zu entdecken sucht, dann wird es unvermeidlich für den Religionshistoriker und für den christlichen Theologen gar nicht so leicht, eine spezifische Eigentümlichkeit des christlichen Gottesbegriffes namhaft zu machen<sup>2</sup>. Man hat zum Beispiel die Eigenart des altbiblischen Gottesbegriffes gegenüber seiner vorderasiatischen Umwelt dadurch zu kennzeichnen gesucht, daß man sagte, diese Umwelt kenne nur Götter als Repräsentanten geschichts-

### Altbiblischer Gottesbegriff und vorderasiatische Religionsgeschichte

<sup>2</sup> Es kann mangels Zeit und bei der Inkompétence bei mir selbst nun nicht hier und jetzt der Versuch gemacht werden, herkömmliche Bestimmungen der Eigenart des christlichen Gottesbegriffes auf ihre Richtigkeit kritisch zu prüfen. Der christliche Theologe wird ja nicht grundsätzlich und von vornherein etwas dagegen haben, wenn und wo ein solcher Versuch überzeugend gelingt. Nur müßte er auch nicht widersprechen, wenn Religionsgeschichtler behaupten, dieser und jener Versuch scheitere an Tatsachen der Religionsgeschichte.

loser, zyklischer Naturmächte, während der Gott Alt-  
israels ein Gott der Geschichte und des Bundes sei. Wenn  
nun ein Kenner dieser vorderasiatischen Religionsge-  
schichte auch außerhalb Israels grundsätzlich einen Got-  
tesbegriff wie den Israels meint nachweisen zu können,  
dann muß der christliche Theologe nicht von vornherein  
widersprechen, sondern kann diese Frage durchaus neu-  
traler aposteriorischer Forschung überlassen und muß  
gar nicht von vornherein darauf bestehen, daß ein solcher  
Gottesbegriff wie der Israels außerhalb des Alten Testa-  
mentes nicht könne und dürfe gefunden werden.

### Geschichtliche Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes

Bei dieser Ernüchterung der Fragestellung selber ist noch  
folgendes zu bedenken. Der christliche Gottesbegriff hat  
seine Geschichte gehabt. Wenn wir voraussetzen, daß das  
Ende aller Geschichte nicht gerade besonders nahe ist,  
dann müssen wir doch mindestens damit rechnen, daß  
die Geschichte dieses Begriffes noch weitergeht und viel-  
leicht noch erhebliche Wandlungen und Überraschungen  
bringt. Gibt es aber eine solche weitere Geschichte des  
ex supposito spezifischen christlichen Gottesbegriffes,  
dann wird diese Geschichte gewiß auch mitbestimmt sein  
durch den Dialog des Christentums mit den übrigen  
Weltreligionen. In diesem Dialog wird nicht so sehr eine  
Bereicherung dieses Gottesbegriffes durch fremde Ele-  
mente von außen eintreten, sondern die Heimholung des  
Eigenen, das, von der göttlichen Offenbarung gegeben,  
sich zunächst einmal deutlicher außerhalb der partikulä-  
ren christlichen Geschichte in die Menschheit eingesenkt  
und entwickelt hat. Warum sollten wir nicht vom Mono-  
theismus des Islams noch etwas lernen können? Warum  
muß von einem christlichen Personalismus im christlichen  
Gottesbegriff nicht noch deutlicher realisiert werden kön-  
nen, was an Wahrheit hinsichtlich eines scheinbar ganz  
Unpersönlichen des Absoluten in den östlichen Religio-  
nen und Philosophien gegeben ist? Jedenfalls aber müs-  
sen wir bei der Vorstellung eines Spezifischen im christ-  
lichen Gottesbegriff daran denken, daß dieser Gottesbe-  
griff seine eigene Geschichte noch nicht vollendet hat,  
daß, wenn dieser Begriff die Unendlichkeit und die Un-  
begreiflichkeit Gottes bekennt, damit eigentlich eine nie  
abschließbare Geschichte unseres eigenen Gottesbegriffs  
postuliert wird.

### II. Positive Aussagen zur Eigenart des christlichen Gottesbegriffes

Können wir also gar nichts über eine spezifische Eigen-  
art des christlichen Gottesbegriffes sagen? Ist solch ein  
Versuch in jeder Hinsicht schon von vornherein durch die  
christliche Theologie verboten? Ohne behaupten zu wol-

Beziehung zwischen  
Gott und Welt ...

... durch ein von Gott  
Verschiedenes ...

... oder christlich  
durch Gott selbst

len, daß die positive Antwort auf diese Frage, die wir nun versuchen wollen, die einzige mögliche sei, sei doch eine solche positive Antwort versucht, in der das bisherige scheinbare Nein auf diese unsere Frage doch überholt wird.

Diese Antwort hat zwei Teilanworten in sich.

Zunächst einmal muß folgendes bedacht werden. Wenn Religion Mensch und Welt einerseits und Gott andererseits unterscheidet und zugleich in Beziehung zueinander setzt, dann ist diese Beziehung in doppelter Weise denkbar. Sie kann gedacht werden (wenn auch nochmals in den verschiedensten Variationen) als die Beziehung des Urgrundes zum Begründeten, des Schöpfers zur Schöpfung, des Garanten zur garantierten sittlichen Ordnung, und so fort. In all diesen Beziehungen bleibt, genau genommen, Gott der Weltjenseitige, der mit der Welt in Beziehung steht durch das, was er als von sich Verschiedenes schafft und bewirkt; er interveniert in der Welt immer durch das andere von sich, mag dieses noch so herrlich, existenzgarantierend und beseligend sein. Mindestens dort, wo im Gegensatz zu einem Pantheismus oder Panentheismus der Unterschied zwischen einem absoluten Gott und einer bedingten Welt deutlich bleibt, muß die Beziehung zwischen Gott und Welt als immer durch ein von Gott Verschiedenes, wenn auch auf ihn Verwiesenes, vermittelt gedacht werden. Ob diese Vermittlung als Gabe, als Gott repräsentierendes Wort, als Sakrament, als von Gott bewirktes Glück, als von ihm getragene ewige Gültigkeit unserer Wirklichkeit oder wie immer gedacht wird, immer ist Gott in Beziehung zu uns da durch etwas von ihm in seine Unterschiedenheit von ihm Gesetztes. Ja, es scheint, je radikaler der Gottesbegriff gedacht wird, gar nicht anders sein zu können. Die endliche Kreatur, die gerade um fromm zu sein, nicht mit Gott sich identifizieren wollen darf, scheint letztlich „non capax infiniti“ zu sein, und die Anerkennung dieser Distanz scheint gerade allein ihr Heil auszumachen. Aber durch das Christentum hat der Mensch den Mut des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, eine ganz andere Beziehung zwischen Gott und sich zu denken. Darin ist Gott nicht der immer Distanz haltende Gründer und Garant der menschlichen Existenz und schließlichen Vollendung, sondern er selbst in seiner eigenen Wirklichkeit die Erfüllung dieser endlichen Existenz, die wirklich capax infiniti ist. Der Unterschied zwischen einem pantheistischen und einem christlichen Gottesbegriff mag noch so radikal gedacht werden; der christ-

liche Gottesbegriff ist, wo er wirklich christlich und nicht primitiv vulgär gedacht wird, ganz anders, als er vom Durchschnitt der Christen empfunden wird. Für diesen Durchschnitt ist Gott der Herr, der Garant der Welt, auch der, der dafür sorgt, daß beim nötigen Wohlverhalten das menschliche Schicksal bleibend und selig zur Vollendung kommt (aber schließlich, ehrlich gesagt, eben doch in einem Paradies des Glückes, wie es sich ungefähr auch die Muslim denken), nicht aber der, der sich in einer unbegreiflichen und unwahrscheinlichen Ekstase seiner Liebe mit seiner eigensten Wirklichkeit der Kreatur mitteilt und als Schöpfer dafür gesorgt hat, daß dieses endliche Geschöpf, ohne im Feuer der Gottheit zu verbrennen, das Leben Gottes, seine Herrlichkeit selber als die eigene Vollendung empfangen kann. Die Kreatur ist wirklich capax infiniti. Gott ist nicht bloß derjenige, der eine Welt als das andere schöpferisch in Distanz von sich selbst setzt, sondern derjenige, der sich selbst an diese Welt weggibt und an ihr und in ihr sein eigenes Schicksal hat. Gott ist nicht nur selber der Geber, sondern auch die Gabe. Für ein pantheistisches Existenzverständnis mag dieser Satz eine bare Selbstverständlichkeit sein. Für ein christliches Gottesverständnis, für das Gott und die Welt eben nicht zusammenfallen, unvermischt in alle Ewigkeit bleiben, ist dieser Satz das Ungeheuerlichste, was überhaupt von Gott gesagt werden kann, und erst wenn dies gesagt wird, wenn innerhalb eines Gott und Welt radikal unterscheidenden Gottesbegriffes dennoch Gott selber die innerste Mitte der Wirklichkeit der Welt und die Welt in Wahrheit das Schicksal Gottes selber ist, ist der wirklich christliche Gottesbegriff erreicht. Man mag ihn dann paradox, nur noch dialektisch verständlich, nur als den letzten Punkt menschlichen Denkens, an dem dieses in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinstürzt, verstehen. Aber, warum sollte er nicht so paradox sein, wenn es sich doch um den Gott der ewigen Unbegreiflichkeit handelt?

Das gegenseitige  
Verhältnis der  
Freiheit

Zu diesem christlichen Gottesbegriff und seiner spezifischen Eigenart ist aber noch etwas anderes zu sagen. Das Christentum denkt sich das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein gegenseitiges Verhältnis der Freiheit, der Freiheit Gottes und des Menschen. Der Begriff der Freiheit mag, gerade wenn er so universell und fundamental angesetzt wird, mit all der Dunkelheit und Unbegreiflichkeit durchtränkt sein, die das Sein im Ganzen, Gott und den Menschen als zu sich kommende Verwiesenheit auf Gott charakterisieren. Freiheit im gegenseitigen Ver-

hältnis zwischen Gott und der Kreatur mag bei der restlosen Abhängigkeit der Kreatur von Gott wie ein nicht mehr realisierbarer Begriff erscheinen, Freiheit mag heute verschlungen zu werden drohen durch den Begriff einer Evolution als des Grundschemas unseres heutigen Denkens — das Christentum kann sich die Wirklichkeit nicht anders denken, denn als eine Geschichte der Freiheit zwischen Gott und der personal geistigen Kreatur, die von der souveränen Macht Gottes so in ihre eigene Wirklichkeit eingesetzt ist, daß sie ein freies Verhältnis zu Gott selber hat, kreatürliche Freiheit und Umfangenheit dieser Freiheit durch die Freiheit Gottes sich dabei aber nicht gegenseitig aufheben. Wo in diesem Sinne Freiheit Gottes und des Menschen gegeben sind, da ist Geschichte, einmalige Geschichte, die nicht die beliebige Wiederholbarkeit desselben, nicht die beliebige Revidierbarkeit des in Freiheit Getanen, sondern das, obzwar zeitlich gedeckte, Ereignis des Werdens des Endgültigen ist, einmalige Geschichte der Freiheit Gottes und des Menschen in einem einmaligen Dialog. Und (nochmals gesagt) diese Geschichte ist wirklich die Gottes selbst, weil er seine eigenste unberührbare Wirklichkeit zum Grund, zur innersten Dynamik, zum eigentlichen Inhalt und zum Ziel dieser Geschichte gemacht hat. Das Verhältnis dieser Geschichte, insofern sie geschaffene Wirklichkeit bedeutet, zu dem ewigen Wissen Gottes von dieser Geschichte über aller Zeit mag dunkel sein, aber auf jeden Fall ist diese Geschichte selber wirklich — Geschichte, ist noch am Laufen, strebt einem endgültigen Ziele zu, das erst noch kommen muß, hat noch einmal ein Wissen um sich selber zum inneren Moment ihrer eigenen Wirklichkeit, ist je jetzt in einer Phase, die in ihrer Eigenart innerhalb der ganzen Geschichte früher nicht gegeben war und später nicht sein wird. Diese Geschichte kann sich — grundsätzlich wenigstens — fragen, in welcher Phase sie ist, wie weit sie gediehen ist, zumal zu jedem Moment der Geschichte, zu jeder Gegenwart selber das Moment der Herkünftigkeit aus der Vergangenheit und das Moment der Zukünftigkeit in eine noch ausstehende Zukunft hinein gehört. Die Bestimmung der Eigenart einer bestimmten Phase dieser Gesamtfreiheitsgeschichte ist, weil es sich um die Geschichte Gottes selber handelt, dann auch ein Moment an dem Gottesbegriff selber. Insofern also können wir fragen, ob die in der Heilsgeschichte sich ereignende Offenbarung uns darüber Auskunft gibt, welche Phase diese Geschichte erreicht hat, wobei die Eigentümlichkeit dieser

## Die Offenbarungsgeschichte als Heilsgeschichte

Phase und ihre Mitgeteiltheit zur Heils- und Offenbarungsgeschichte selber gehören.

Diese Frage beantwortet uns tatsächlich die Heils- und Offenbarungsgeschichte. Diese Geschichte, die an und für sich als Heils- und Unheilsgeschichte ein offener Dialog zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit ist, dessen letzter Ausgang an sich an ihr selber noch nicht abgelesen werden kann, so daß es an sich offen bleibt, ob sie in endgültigem Heil oder endgültigem Verlorensein endigt, sagt nun tatsächlich, daß sie in die Phase eingetreten ist, in der das Heil irreversibel sichergestellt ist für sie als eine und ganze Menschheitsgeschichte, auch wenn dadurch für die einzelne Individualgeschichte noch keine theoretische Aussage über ihr endgültiges Glücken erlaubt ist, auch wenn die Freiheitsgeschichte der Menschheit als ganzer noch nicht beendigt ist. Durch die Offenbarung Gottes und zwar ursprünglich nicht durch einen theoretischen Satz, der uns durch sie indoktriniert würde, sondern durch das eine geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes in dieser Geschichte wissen wir, daß Gottes Freiheit nicht bloß eine Heilmöglichkeit dieser Geschichte angeboten hat, sondern durch sich selbst und zwar unwiderruflich diese Heilmöglichkeit durch sich selber realisiert, die Freiheit der Kreatur zum Bösen, ohne sie aufzuheben, durch die größere Macht seiner eigenen Freiheit schon überholt hat, das Heil der Welt nicht bloß in dem Sinne „will“, daß er es der Freiheit des Menschen anbietet, sondern seine Verwirklichung absolut will und erreicht. Die Selbstmitteilung Gottes an das andere von ihm setzt kreatürliche Freiheit und ist so als solche bedingt. Die Geschichte dieses Selbstangebotes ist aber nicht nur in den ewigen Plänen Gottes, sondern in ihr selbst so weit vorangeschritten, daß diese Selbstmitteilung tatsächlich und unwiderruflich gelingt, ohne daß sie darum nicht mehr auch eine Geschichte der Freiheit des Menschen wäre. Insofern, wie schon gesagt, die Geschichte dieser Selbstmitteilung Gottes an die Welt eine Geschichte Gottes selbst ist, ja nur als diese jene sein kann, bedeutet die Unwiderruflichkeit der seligen Selbstmitteilung Gottes an die Welt als in ihr selbst schon gegebene eine Unwiderruflichkeit der Geschichte Gottes selbst, auch wenn diese Unwiderruflichkeit nicht als naturale Notwendigkeit verstanden werden darf, sondern als das Endgültigwerden der Freiheitsentscheidung als solcher<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Die Endgültigkeit der Geschichte Gottes darf aber nicht gnostisch oder hegelianisch oder im Sinne mancher heutiger christlicher Theologen bei Katholiken und evang. Theologen verstanden werden, die

## Versuch einer Antwort

Gott, der unendlich  
Vollkommene

... der sich geoffenbart  
und sich selbst  
mitgeteilt hat ...

Wenn wir somit fragen, welches die spezifische Eigenart des christlichen Gottesbegriffes ist, dann müßten wir vorsichtig und ohne den Anspruch einer erschöpfenden Antwort folgendes sagen: Natürlich wird zunächst einmal dieser christliche Gottesbegriff sich gegenüber anderen, die es gibt, faktisch dadurch auszeichnen, daß er gegen allen Atheismus, Pantheismus, Panentheismus, Deismus, versteckten Polytheismus Gott wirklich Gott sein läßt, so wie ihn z. B. das I. Vatikanische Konzil beschreibt: „Einer ist der wahre und lebendige Gott, der Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, an Verstand, Wille und an aller Vollkommenheit unendlich. Da er ein einziges, für sich bestehendes, ganz einfaches und unveränderliches geistiges Wesen ist, muß man ihn als wirklich und wesentlich von der Welt verschieden verkünden, als in sich und aus sich ganz glücklich und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann.“ Da aber das Christentum in seiner geschichtlichen Verfassung grundsätzlich gar nicht den Anspruch macht, allein diesen reinen Gottesbegriff erreichen zu können, ist mit dem eben umschriebenen Gottesbegriff, so sehr er historisch christlich sein mag, noch keine Eigentümlichkeit spezifisch christlicher Art als grundsätzliche behauptet. Wenn der christliche Gottesbegriff von spezifischer Eigenart erfaßt werden soll, dann kann es sich offenbar nur um einen solchen handeln, der von der eigentlichen Offenbarung entgegengenommen werden muß im Unterschied zu einer metaphysischen Erkenntnis Gottes aus der kreatürlichen Welt als solcher. Dabei freilich darf nicht übersehen werden, daß die christliche Theologie nicht das Recht hat, die eigentliche, übernatürliche, personale Offenbarung einfach und schlechthin zu identifizieren mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung in deren geschichtlichem Bereich und deren mündlichem und schriftlichem Wort. Wenn nun gefragt wird, was diese Offenbarung über das eigentümliche Wesen Gottes sagt, was außerhalb ihrer nicht erreicht werden kann, dann ist zu sagen: Gerade dieser Gott, den das Christentum als freien Schöpfer von der Welt radikal unterscheidet, ist der Gott, der in seiner eigensten Wirklichkeit und nicht bloß durch die Vermittlung geschaffener Wirklichkeiten, sich als innerste Dynamik und als endgültiges Ziel der Welt in deren geistiger Kreatur angeboten und die Unveränderlichkeit und selige Unbedrohtheit Gottes an sich selbst jenseits kreatürlicher Geschichte nicht mehr wirklich wahren, sondern die Aussage, Gott selbst habe an der Welt wirklich eine Geschichte, nochmals zu einer Aussage einer Geschichte Gottes in seiner eigensten Göttlichkeit an sich überbieten wollen.

... und der sich selbst  
in Jesus Christus  
unwiderruflich den  
Menschen geschenkt  
hat

mitgeteilt hat, so daß das andere der Welt als Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, Schöpfung faktisch als Voraussetzung der Gnade, kreatürliche Geschichte als Moment der Geschichte Gottes selbst faktisch gegeben ist. Und weiter sagt die Offenbarung Gottes, daß diese Geschichte Gottes an seiner Welt im Dialog göttlicher und menschlicher Freiheit in Jesus Christus schon die Phase der Unwiderruflichkeit eines tatsächlich seligen Ausganges erreicht hat. Das, meine ich, ist mindestens faktisch die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes, auch wenn sie in der durchschnittlichen Predigt und vulgären Frömmigkeit längst nicht immer erreicht wird, weil diese meist doch in der Vorstellung eines Gottes stecken bleiben, der die Welt einfach als das ihm ewig fernbleibende, von ihm in Ordnung gehaltene und mit seinen endlichen Gaben bedachte geschaffen hat. Wenn es religionsgeschichtlich möglich sein sollte, auch in außerchristlichen Gottesvorstellungen diese beiden Eigentümlichkeiten des christlichen Gottesbegriffes zu entdecken, wenigstens in Spuren und höchsten Ahnungen, dann müßte der christliche Theologe das nicht bestreiten. Er würde es nur auf jene Selbstoffenbarung Gottes zurückführen, die nach seinen eigenen Prinzipien immer und überall in der Geschichte gegeben sein muß, weil immer und überall wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes Heil und Glaube möglich sein müssen.

Karl Matthäus  
Woschitz

Hoffnung als  
Eingedenken

Der folgende Beitrag bietet einen knappen Überblick über das, was Philosophie, Neues Testament und Theologie zum Thema Hoffnung zu sagen haben. Er will zur Reflexion über diese Grundorientierung christlichen Lebens („Göttliche Tugend“), zu einer inhaltlich gefüllteren Verkündigung und zu entsprechenden Konsequenzen im eigenen Leben anregen. Den Ausgangspunkt nimmt Woschitz bei der Erinnerung; diese hilft, aus der Vergangenheit kritische Maßstäbe für die Gegenwart und die Zukunft zu gewinnen. Das Christentum versteht sich als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft einer von Gott her verbindlich gemachten Geschichte der Begegnung. Das Bewußtsein unaufkündbarer Befreiung stimmt die Hoffnung auf Freude. Die Hoffnung hat nichts mit einer Verrostung auf das Jenseits zu tun, vielmehr muß sie trachten, „in antagonistisch zugesetzten sozialen Situa-

tionen und Sachzwängen der gesellschaftlichen Entfremdung ein kritisches und befreiendes Korrektiv“ zu sein, — Der Beitrag stellt eine Begründung und Explikation sowohl des Themas („Zur Hoffnung befreit“) wie auch des Mottos („Hoffnung leben — Hoffnung geben“) des Österreichischen Katholikentags 1983 dar. red

## 1. Das Sich-Erinnern und die Geschichtlichkeit des Menschen

Zum Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen gehört es, daß er sich erinnern kann. Er bemächtigt sich so seiner Vergangenheit und bewahrt sich das Geschehene im Fluß der Geschichte. Er vermag Vorstellungen in einem zeitlichen Zusammenhang zu behalten, den Prozeß des Lebens in seinem Werden und Vergehen zu verstehen, ja das Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart — nach Marcel Proust die dem Dichter zugewiesene Aufgabe — herzustellen. Augustinus sieht die innere Struktur des Menschen bestimmt durch die akt-hafte Einheit von Gedächtnis (memoria), Liebe (amor) und Einsicht (intelligentia)<sup>1</sup>. Es erfaßt ihn ein Staunen, wenn er der ungeheuren Innenräume gedenkt und des unendlichen Reichtums des menschlichen Gedächtnisses. Er weiß um die „psychologische“ Zeit, die Zeit als Erstreckung der Seele, die gegenwärtig erinnernd beim Gewesenen ist und erwartend und hoffend sich nach dem Künftigen ausstreckt. Das Leben der Menschheit hat seine geschichtliche Tiefe. „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“, so beginnt Thomas Mann seinen weitbogig gespannten Roman „Joseph und seine Brüder“. Das „Sich-Erinnern“ bringt dem Einzelnen wie der menschlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein, daß in der jeweiligen Gegenwart und Zukunft immer auch das Geschehene mitspricht. Die Griechen nannten die Kraft des Erinnerns „Mneme“. Der Hades ist bei Homer das Reich der „Lethe“, der Vergessenheit und des Vergessens, der schweigenden Toten<sup>2</sup>. „Mneme“ aber ist Rettung der Vergangenheit, die als vergangen-entzogene und behalten-aufgegebene auf uns zukommt als „das immer noch und immer wieder Wirkliche“<sup>3</sup>.

### Geschichte als Forderung und Aufgabe

So ist auch Geschichte nie lautloses Verstummen, sondern Gewesenes, das unser historisches Bewußtsein ausmacht, darin fortlebt und fortwirkt als Forderung und Aufgabe. Das „Sich-nicht-erinnern-Wollen“, die Löschung der Geschichte unterschlägt den dialektischen Zusammenhang von Vergangenheit-Gegenwart und Zukunft.

<sup>1</sup> A. Augustinus, *de trin.* XIII, 17 (PL 42, 982; CC Mountain 329 f.).

<sup>2</sup> Homer, *Od.* 11, 71. 97 ff. 140 ff. 147 ff.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 40.

Folgen solcher Ausblendung sind Wurzellosigkeit und geistiges Unbehautsein. In der Erinnerung ordnet sich der Mensch ein in einen übergreifenden Verstehensprozeß, in eine Überlieferung, denn sein Handlungsfeld ist immer schon mitbestimmt durch überliefertes Wissen, Fühlen, Glauben. H. Marcuse transponiert solches Erinnern auf die gesellschaftliche Ebene und sieht darin „eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück ... Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch — das Allgemeine im Besonderen“<sup>4</sup>. Die Wiederherstellung der Vergangenheit kann kritische Maßstäbe liefern für die Gegenwart, ja Hand in Hand gehen mit der „Wiederherstellung des erkennenden Gehalts der Phantasie“ und so „die recherche du temps perdu zum Vehikel der Befreiung“<sup>5</sup> werden. Erinnern ist so gesehen ein Vermittlungsge- schehen, Medium des Praktischwerdens der Vernunft als Freiheit. Die Überlieferung stellt so das kritische Bewußtsein wie das Gewissen des Menschen in einem erweiterten Feld auf die Probe<sup>6</sup>, denn der erinnerten Gleichzeitigkeit entspricht eine zweite Gegenwart und wiederhergestellte Ursprünglichkeit. Würde man sie gänzlich auslöschen, begäne der „Einmarsch in die Unmenschlichkeit“<sup>7</sup>. Personale Existenz ist wesenhaft dia- logische Existenz. Das „Ehren von Vater und Mutter“ im Dekalog als den Personifikationen von Herkunft und Tradition gewährleistet die Integrität des Humanum, Le- ben und Wohlergehen.

Zum menschlichen Dasein gehört eine existentielle Ver- störtheit. Der Mensch ist sich seinhalt ein homo abcon- ditus und homo abyssus, ein ungeheurer und abgründiger. „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“, heißt es in Hölderlins „Mnemosyne“. Der Mensch ist im Blick auf sein Woher, Wohin und Wozu immer neuem Fragen aus- geliefert, ja sich im Blick auf seine Herkunft und sein Ziel der Feststellbarkeit durch die eigene Rationalität entzogen. Franz Kafka hat in seiner Erzählung „Ein Landarzt“ (1919) die Grundbefindlichkeit einer ausweg- losen Existenz dargestellt. Alles kreist um die „große Wunde“ eines Jungen „in seiner rechten Seite, in der

<sup>4</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, 117 f.

<sup>5</sup> Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1965, 78—94 24.

<sup>6</sup> Vgl. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, 1958, 122.

<sup>7</sup> Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 34 f.

## Der fragwürdige Mensch

## Die Offenheit der Selbsterfahrung

## 2. Begründung der christlichen Hoffnung

Hüftgegend“, die dem Leser in einer Art Großaufnahme gezeigt wird. Ihre hintergründige Bedeutung kommt schon zum Ausdruck im Satz: „Armer Junge, dir ist nicht zu helfen. Ich habe deine große Wunde aufgefunden; an dieser Blume an deiner Seite gehst du zugrunde“<sup>8</sup>. Sie erweist sich für den ärztlichen Diagnostiker als Wunde von Geburt und Wunde zum Tode, also als Existenz-Wunde (= Frage), die in einer anderen Dimension als der des bloß Biologischen angesiedelt ist. Sie reicht in die Dimension der Religion. Auch Kant ordnet von den drei Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ die letzte der Religion zu und bezieht sie reziprok auf die eine: „Was ist der Mensch?“<sup>9</sup> In der Beantwortung der letzten haben die ersten drei ihren Sinn und Zweck *und* umgekehrt. Epigrammatisch steht über dem menschlichen Leben das Augustinische „*quaestio mihi factus sum/* zur Frage bin ich mir geworden“. Fragt der Mensch nach sich, so fragt er zugleich auf das hin, was er sein kann und sein soll und was er werden kann. Sein Bewußt-Sein ist bestimmt durch Erfahrungen, aber auch durch Entwürfe von Möglichkeiten (des Seinkönnens), wo das Gegebene distanziert und überschritten wird. Menschliche Erfahrung ist zunächst Selbsterfahrung des Menschen in der Weise, daß er mit keiner voll oder abschließend zur Selbstgegebenheit kommt. Diese wird immer wieder neu transzendifiert auf entworfene Möglichkeiten hin in Wünschen, Erwartungen, Phantasien, Hoffnungen. Drei Modi sind es, sich prinzipiell zur Zukunft zu verhalten: nämlich wissend, daß es so kommen werde; erwartend, daß dies so und so richtig sei; hoffend oder bangend, daß es so kommen möchte. Letzteres hat bis zu einem bestimmten Punkt Gründe für sich, ist aber weder garantiert noch zu fordern. Die Frage nach der Hoffnung kann auf verschiedenen Ebenen und Fragehinsichten verhandelt werden: als emotives *Apriori*, als unersättlicher, jede Erfüllung wieder transzender Affekt, als ontologische und metaphysische Kategorie, als Prinzip und evolutive Weltformel, als christliche Hoffnung in der östlichen Dimension der Freiheit vom und zum Tode.

Das Christentum versteht sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft. Es weiß sich rückgebunden an einen „ausgezeichneten“ Anfang, an ein Geschehen, daß Gott sich in Jesus Christus uns zu unserem Heile zugesagt hat.

<sup>8</sup> F. Kafka, Erzählungen, Frankfurt 1952, 151.

<sup>9</sup> I. Kant, Gesammelte Schriften Bd. IX (Logik 1800: A 25), Berlin—Leipzig 1923.

Bei Aristoteles kann der unbewegte Bewegter, der alles bewegt, nur sich lieben<sup>10</sup>, denn die Menschen lieben hieße, unvollkommen sein. Aristoteles geht es um die Autarkie im Gottesbegriff: das sich selbst denkende Denken — das ist Gott: nur er kann für sich selbst Gegenstand sein. Ein Gott, der Inbegriff der Weltordnung ist, kann nicht geschichtlich kontingent, (einmalig und unwiederholbar) handeln. In Platons „Gastmahl“ heißt es: „Gott vereinigt dem Menschen sich nicht“ (Symp 203a). Was der Mensch hier ist, kann kein Gott mehr ergänzen. Die Götter Griechenlands sind so etwas wie überbietende Projektionen der „platonischen Ideen“ an den Himmel, Nachahmung der absoluten Reflexion und Selbstabbildung des Unfaßbaren. Mit der Frage nach den Göttern fragen die Griechen nach dem Bleibenden, ewig Gegenwärtigen, und nicht nach dem Neuen und Künftigen. Das biblische Gottesverständnis erschließt sich hingegen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen. Das Neutrum, „das Andere“, erschließt sich durch ein Ich, als „der Andere“, der zugleich der Einzige ist. Sein Name „Jahwe“ wird als Zusage entfaltet: „Ich werde (für euch) sein — der ich sein werde“ (Ex 3,14). Das NT sieht diese Liebe Gottes zu den Menschen als eine das Geschick des Menschen rettende und wendende Liebe. Der Eingangshymnus des Hebräerbriefes sagt, daß Gott sich unüberbietbar und end-gültig in Jesus Christus uns zugesagt hat (Hebr 1,1). Diese Zusage ist nicht im Horizont des zeitlosen Guten gesehen, sondern als geschichtswirkende, den Anfang der Liebe setzende Macht, die sich personal ereignet hat. Dies bedeutet für den Menschen ein Seindürfen durch das Geliebtsein von Gott her. Der Eingang des 1. Johannesbriefes spricht vom Sehen-, Hören-, Betastenkönnen des erschienenen Lebens als einem Wendepunkt der Geschichte. Der das „Leben“ schlechthin verkörpert, das ewige Leben, das in sich keinen Anfang hat (1 Joh 1,1), ist erschienen. Der Ausdruck „erschienen“ weist auf einen Vorgang in der Geschichte hin. Das Unbedingte, „was von Anfang an war“, begibt sich in das Bedingte als Liebe. Die in Jesus Christus sich vollziehende Selbst-Offenbarung Gottes ist — wie Graf York es formuliert hat — das Ereignis „der grundlosen, reiner Gewähr und Huld entspringenden Zuneigung des Lebens“ selbst. Darin wird die Relation gestiftet: Jesus — Glaubender, und dieses Begegnungsgeschehen wird nun erzählt und ausgelegt in einer auf die Gegenwart aus-

<sup>10</sup> Aristoteles, Metaphysik 1072 b 3; Magn. Moral. 1208 b 28—30; Nik. Eth. 1158 b 35 ff.

gerichteten Weitergabe. Es schließt die Menschen zu einer Glaubens- und Erinnerungsgemeinschaft der von Gott her verbindlich gemachten Geschichte der Begegnung zusammen. Dieses Geschehen findet seinen Niederschlag in den vielfältigen schriftlichen Zeugnissen des NT, die dieses singuläre geschichtliche Ereignis spiegeln und bezeugen als ein den Menschen in der Geschichte und als konkrete Geschichte ansprechendes. In der frühchristlichen Didaché sagen die Gläubigen ihrem Gott für nichts anderes Dank als für seinen „heiligen Namen“. Er hätte der Unbekannte bleiben, als der Ungerufene über sie kommen können. Die neutestamentlichen Schriften sind „Memoria“ der Leiden und der Auferstehung des Herrn. Kierkegaard unterscheidet die christliche Erinnerung von der Anamnesislehre Platons, die eine Erinnerung an ein Wissen vorgewußter Ideen und Wahrheit ist (vgl. Menon) und die Kierkegaard „Wiederholung nach rückwärts“ bezeichnet. Christliche Memoria als eschatologische ist wiederholende „Erinnerung nach vorn“<sup>11</sup>. Sie ist hoffnungsvolle Auslegung des Menschen und darin befreiende Erinnerung, die ihn unter einen einzigartigen Anspruch des Sollens stellt.

## Hoffnung im Neuen Testament

Die Hoffnung ist im NT begründet durch die in Christus menschgewordene und menschliche Geschichte gewordene Liebe Gottes. Sie erwächst also nicht aus einer allgemeinen Existenzstruktur des Menschen, seinem Offensein nach vorn, sondern aus dem Glauben an die Heilstät Gottes in Christus. Sie ist also primär dankendes Eingedenken dieses Voraus der Liebe Gottes. Sie ist ein Strukturmoment des Glaubens. Sie hat sich den Menschen im Rufe Gottes aufgetan (Eph 1,18; vgl. 1 Petr 2,9; Tit 1,2f). Als Getaufte sind sie „zu lebendiger Hoffnung“ wiedergeboren (1 Petr 1,3) und müssen so „zeitlebens“ bereit sein, „über ihre Hoffnung Rede und Antwort zu stehen“ (1 Petr 3,15; vgl. 1,21). Sie dürfen „sich nicht abdrängen lassen von der Hoffnung des Evangeliums“ (Kol 1,23) und müssen „unbeugsam das Bekenntnis der Hoffnung bewahren“ (Hebr 10,23; vgl. 6,11.18). Es gilt: „Wenn wir als Feinde mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so gewisser als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben“ (Röm 5,10). Die „in Christus“ sind, können sagen: „Auf

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, hrsg. von E. Hirsch, S. 3 = Samlede Vaerker III, 173: „Wiederholung ist ein entscheidender Ausdruck für das, was Erinnerung bei den Griechen gewesen ist.... Wiederholung und Erinnerung stellen die gleiche Bewegung dar, nur in entgegengesetzter Richtung; denn woran man sich als Gewesenes erinnert, das wird in rückwärtiger Richtung wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung Erinnerung in Richtung nach vorn ist“.

Hoffnung sind wir gerettet“ (Röm 8,24). Ignatius von Antiochien beschreibt das Evangelium als „Evangelium der allgemeinen Hoffnung“. An den Anfang seines Buches „Tür zum Geheimnis der Hoffnung“ stellt Charles Péguy den Satz: „Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt, Gott ist die Hoffnung“. Theologie (und Kirche) haben diesen Satz erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seinen Utopien, Krisen, Ismen (und Zusammenbrüchen) einzuholen und zu verstehen versucht. Die Evangelien fixieren einen absoluten Zeitpunkt und Bezugspunkt, auf den hin die Zeit erfüllend zuläuft und von dem her sie sich zur Gnadenfrist erweitert. Mk 1,15 heißt es: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahegekommen. Kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft.“ Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet, ist untrennbar an ihn gebunden. In der Weise eines antiken Tragödienchores werden die Zeugen der durch Jesus bestimmten Gegenwart gepriesen: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht!“ (Lk 10,23; Mt 13,16). Mit Jesus bricht die Gottesherrschaft in der Gegenwart an und wird erfahrbar als Hoffnung für die Leidenden, Mühseligen und Beladenen. Die Gegenwart hat eine neue qualitative Bestimmung als „Zeit zu ...“. Sie wird dringlich gemacht als Gegenwart zur letzten Chance und Entscheidung. Die Frist wird verkürzt, der einzelne appellativ auf das Nächstliegende und unmittelbar Dringliche verwiesen. Die Geschichte wird zur End-Geschichte. Mahnworte rufen zum Wachen, Standhalten, Bereitsein auf, rufen zum Freisein von falscher Furcht und Sicherheit. Geht man zu Jesus, so geht man zum Heil. Die irdische Gemeinschaft, die Jesus gibt, wird der kommende Menschensohn vor Gott verbürgen. Das Bekenntnis zu Jesus in der Gegenwart verweist auf einen Sinn jenseits der Gegenwart. In der Gegenwart wird eine Zukunft eröffnet und antizipiert, zu der hin man sich „vorweg“ verhalten kann. Im Gericht (z. B. verdeutlicht am Dritten Knecht des Minen-Gleichnisses Lk 19,12—27/Mt 25,14—20) hat die Gegenwart ein (kein) letztes Ergebnis gezeigt. Zentral ist daher die Kategorie der „Umkehr“ (Metanoia) zu der von der Basileia-Predigt her eingeräumten Freiheit, die in die Entscheidung stellt und in existentieller Entschlossenheit ergriffen werden will. Sie ist die Freiheit, die der „Vater des Erbarmens“ (vgl. Lk 15,11 ff) einräumt über erfahrene Schuld hinaus. Dieses ist die äußerste und letzte Möglichkeit der Rettung des Menschen inmitten der Verneinungen seines Lebens.

Im Johannesevangelium wird Jesus als der Bringer der

## Die Heilsbotschaft vom Reich Gottes

Jesus, der Heilbringer

## Österliches Befreitsein

neuen Wirklichkeit Gottes dargestellt. Wer ihn an seinem bisherigen Selbst- und Weltverständnis zu messen sucht oder als Überhöhung seiner bisherigen Erfahrung von Wirklichkeit, muß ihn — wie dies die sog. Mißverständnis-Szenen (vgl. Joh 2,18—22; 3,1—13; 4,7—15 u.ö.) zeigen — verfehlen. Den prägnantesten sprachlichen Ausdruck findet dies in den sog. „Ich-bin-Worten“. Der Satz „Ich bin die Wahrheit“ hat exklusive Bedeutung. Er ist nicht ein erkenntnistheoretischer, sondern ein homologischer, bekenntnishafter Satz. Die Wahrheit ist in Person da und wird nicht in distanzierter *cognitio* oder *cogitatio*, sondern allein in der *imitatio* ergriffen.

Nach christlichem Verständnis hat die „Chiffre Mensch“ durch die Einholung in das Christusereignis von Gott her eine reale wie hoffnungsvolle Auslegung erhalten. Die geschichtlich variablen Möglichkeiten von Selbstverwirklichung und Selbstdeutung im Sinne „eigentlichen“ Menschseins erhalten darin ihre inhaltliche Festlegung. In der Geschichte gewordenen, erlösenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus ist christliche Hoffnung Strukturmoment an einer christologisch vermittelten Anthropologie.

Die christliche Hoffnung hat eine österliche Dimension mit der Freiheit vom und zum Tode. Damit ist diesem äußersten Grenzfall menschlicher Existenz der Verhängnischarakter genommen. Gestützt auf die Realverheißung des sich in der Lebenshingabe und Auferstehung Jesu als unvergänglich erwiesenen Lebens ist die christliche Hoffnung von der Gewißheit getragen, daß Gott das vollendende Ende wirkt, wo alle Beschränkungen und Widersprüche der Wirklichkeit endgültig aufgehoben und das menschliche Verlangen gestillt ist im vollkommenen Heil, der totalen Versöhnung und dem ewigen Frieden. Das Thema der Auferstehunghoffnung wird als Entfaltung des Christusgeschehens erörtert (vgl. 1 Kor 15,20 ff). Dieses Bewußtsein unaufkündbarer Befreiung stimmt die Hoffnung auf Freude. Das befreiende Lachen ist — wie H. Cox sein Buch „Fest der Narren“ untertitelt — der Hoffnung letzte und beste Waffe. Von Ostern her gilt in einer neuen Weise: „wer zuletzt lacht, lacht am besten.“ In diesem Horizont gewinnt auch das Leiden eine positive Wertigkeit und ist nicht mit Selbstverlust identisch (vgl. Röm 5,3 ff). Die Empirie der Freiheit wird paradox im Aufbrechen der Hoffnung inmitten von Leiden erfahren. In dem großen Hoffnungsentwurf im 8. Kapitel des Römerbriefes werden die Widerfahrnisse und Leiden als Überholung des Theodizee-

problems expliziert. Die ganze Schöpfung ist in Leiden verstrickt. Diese sind Geburtswehen des Neuen (Röm 8,19—22). Auch die Christen stehen in Solidarität mit dem Seufzen der Kreatur (Röm 8,23—25). Sogar der Geist tritt fürbittend für uns ein, daß wir hoffen können (Röm 8,26 f). Von ihrer Pneuma-Existenz her haben die Glaubenden und Hoffenden die Freiheit von der Bindung an das Welt-Sein: als Freiheit, Abba/Vater zu rufen, Erben zu sein, d.i. Söhne Gottes und Miterben Christi.

### 3. Hoffnung als Impuls zum Handeln

Der christliche Glaube hofft aufgrund eines geschenkten Könnens und Befreitseins zu einem geschichtsgestaltenden Tun. Die in aller Fragbarkeit sich zuletzt dokumentierende Relation auf das „ganz Andere“ (M. Horkheimer), das sich wider alle mögliche Absurdität als das „Tragende im Offenen“ (v. Oppen) erweist, empfängt im hoffenden Glauben an Jesus Christus Konkretion, Gewißheit und das in ihm zugängliche Ganze des Daseinsverständnisses. Jede Teilerfüllung steht im Vorschein des in ihm aufgetanen Heils als dem umfassenden Ziel menschlicher Existenz. Für M. Horkheimer ist Religion nur dann eine gute Möglichkeit des Lebens, wenn sie „der gegen die Wirklichkeit durchgehaltene, immer noch nicht erstickte Impuls (ist), daß es anders werden soll, daß der Bann gebrochen wird und es sich zum Rechten wendet“<sup>12</sup>. Theologie bedeutet für ihn „das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist — ich drücke mich bewußt vorsichtig aus — die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gezeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge ... (Theologie als) ... Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“<sup>13</sup>. Christliche Hoffnung muß daher mehr sein, als daß es irgendwie weitergehe. Sie muß Rückfragen stellen an überkommene und Voraus-Fragen an zukünftige Wirklichkeit. W. Benjamin sieht in seinen „geschichtsphilosophischen Thesen“ die Erinnerung der „Leidensgeschichte der Welt“ als Mittel einer Verwirklichung von Vernunft und Freiheit. Sie steht so kritisch gegen die Idee vom undialektischen „Fortschritt der Vernunft“<sup>14</sup>. Für die christliche Hoffnung bedeutet dies, daß sie über dem Eingedenken der Leidensgeschichte Jesu Christi nicht die anonyme Passion der Welt über-

<sup>12</sup> M. Horkheimer, Notizen, 92.

<sup>13</sup> Ders., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 61 f.

<sup>14</sup> W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, 78—94.

### Die Leidensgeschichte Jesu und die Passion der Menschheit

sehen und vergessen dürfe. Sie hat nichts mit einer „Jenseitsvertröstung“ zu tun, denn sie weiß um das Herzstück der Verkündigung Jesu, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wonach die positive Beziehung zum Menschen ein unerlässliches Wesensmoment, die absolut unersetzliche Vermittlung für die Beziehung zu Gott ist. Der Christ ist aufgerufen, in der aktivierenden Kraft der Hoffnung Verantwortung zu tragen für eine bessere, angstfrei und human gemachte Welt. Sie muß sich welterschließend, d. h. durch die in dem gesellschaftlichen Prozeß mögliche Tat verwirklichen. Die Hoffnung ist zwar mit der Willensrichtung nicht identisch, aber wesentlich mit ihr verbunden, weil diese zeigt, in welcher Weise der Hoffende in den Hoffnungen aufgeht. In dem inhaltlich offenen Selbstfindungsprozeß stellt die christliche Hoffnung den Menschen in eine kritische Freiheit zu allen totalitaristischen Daseinsentwürfen und ihren irrealen Utopien von Selbsterlösungsfähigkeit und einer immanennten letzten Vollendbarkeit des Menschen und seiner Verhältnisse. Das Wissen um die Unausweichlichkeit des Todes bedroht alle vorläufigen Bilder, so daß sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Hoffnung zuspitzt auf die Frage, ob es etwas über den Tod hinaus zu hoffen gibt und ob nicht nur das Tun (die Praxis), sondern auch das Erleiden seinen Sinn habe. Denn zur *conditio humana* gehören auch Betroffensein von Leid, Versagen, Schuld, Vergänglichkeit. Der Hoffnungsimpuls auf Humanisierung der Welt bezieht sich auf die Zielidee des mit Gott, mit sich und den Mitmenschen versöhnten Menschen. Es geht um die Verwirklichung der eschatologischen Rechtshoffnung, um Schalom in seiner ganzen Breite. In der gelassenen Distanz des „eschatologischen Vorbehalts“ weiß sich der Christ mit seiner Hoffnung zur aktiven Gestaltung der Aufgaben der Gegenwart und zur Realisierung der kleinen und großen Hoffnungen des Lebens gerufen. Im Vertrauen auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit seiner sozialethischen Aktivität im „Vorletzten“ steht er kritisch allen Zukunftsoptimismen gegenüber, die sich die Züge eines innerweltlichen Erlösungsmythos geben. Die visionäre Hoffnung will zu „rationaler“ Autorität werden: indem die Hoffnung über die marode Wirklichkeit hinausdenkt, begreift sie sie anders, sieht sie diese neu. Sie sucht die Daseinsnegative zu diagnostizieren, zu mindern und abzubauen, d. i. Not, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Feindschaft, Unfreiheit, inhumane Abhängigkeiten, soziale Benachteiligung, die Totalitarismen der Macht und des

## Humanisierung der Welt

Sozialdarwinismus, die Weisen der Selbstentfremdung und Idolisierung der Technik, der grenzenlosen technischen Ausbeutung und Manipulation von Kosmos und Bios. Es geht der christlichen Hoffnung um eine menschlichere Welt, um rechtlich normierte, an christlich-humanen Leitprinzipien orientierte Lösungen politischer, sozialer und rechtlicher Konflikte. Sie weiß sich um helfende Solidarität, soziale Gerechtigkeit und universale Liebe bemüht, um Achtung vor der Würde des Menschen, um Gewährleistung des Lebensrechtes für alle, um den Willen zu einem menschenwürdigen Fortgang der Geschichte. Das Konzilsdokument „Gaudium et spes“ spricht von der „Geburt eines neuen Humanismus“, in dem „der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“<sup>15</sup>.

#### „Solidarität nach vorn“

Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das „unendliche Gemeintsein“ jedes einzelnen und die Einholung des Menschen in das Christusereignis gibt auch noch dem abstoßendsten menschlichen Dasein unbedingte Achtung und unantastbare Werhaftigkeit. Die Hoffnung als wahrnehmbare, operative Realität muß trachten, in antagonistisch zugespitzten sozialen Situationen und Sachzwängen der gesellschaftlichen Entfremdung ein kritisches und befreidendes Korrektiv zu sein. Sie muß Zukunft zu eröffnen trachten für die Leidenden, Unterdrückten, Hoffnungslosen und Nutzlosen. Sie muß auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit achten und sich der Herausforderung der vereiterten und zerbrochenen Hoffnungen stellen sowie der der Toten. Es gibt nicht nur eine „Solidarität nach vorn“ (W. Benjamin: mit dem „Glück der Enkel“), sondern auch eine „Solidarität nach rückwärts“ (W. Benjamin: mit dem „Leid der Väter“). Es gibt einen unabgegoltenen Sinn der Toten und vergessene und verdrängte Hoffnungen. Gegenüber einem Leben, das sich mit der vordergründigen Befriedigung gesteigerter Lebensansprüche begnügt und die Frage nach dem letzten Sinnwert des Lebens und Handelns ausklammert, weiß sich die christliche Hoffnung begründet und bewegt in der freien und befreienden Selbstzusage Gottes in Jesus Christus. Hieraus schöpft sie die Kraft, allen Modi des Pessimismus, der Resignation und der Verzweiflung zu widerstehen. Sie weiß sich auf das vollendende Ziel hin gespannt und läßt die Zukunft des Menschen größer sein als das dem Menschen Real-Mögliche. Sie ist aufgetan in die absolute Zukunft des „Gott alles in allem (und in allen!)“ (1 Kor

<sup>15</sup> Gaudium et spes 55.

15,28), wo alle Beschränkungen und Widersprüche der Wirklichkeit endgültig aufgehoben und die Leidensgeschichte der Welt durch die Auferweckung auch der Verkrüppelten und Geschundenen zu ihrer Verherrlichung in ein vollendetes Leben hinein beendet wird. Gottes letztes Handeln an der Schöpfung ist eine Neubestimmung ihrer selbst.

## Ottmar Fuchs

### Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft

#### 1. Situation und Problem

*Mit den folgenden Ausführungen<sup>1</sup> will Fuchs zu einem Verständnis von Verkündigung, Gemeinde und Pastoral hinführen, bei dem auch die kirchlich Distanzierten mit ihren eigenen Erfahrungen und mit ihrer „Christlichkeit“ als Subjekte mit einbezogen sind. Er verlangt damit nicht nur eine Offenheit der offiziellen Predigt und der Mitglieder der Kerngemeinden für die Distanzierten, sondern auch ein Zugehen distanzierter Gruppen und einzelner auf die Gemeinde und auf die biblische und kirchliche Verkündigung.*

red

Die Wendung „distanzierte Hörerschaft“ erscheint auf den ersten Blick als ein Widerspruch in sich: Meint nämlich Distanz hier die räumliche Dimension, dann kommen die Entfernten ja gar nicht mehr zur gängigen Predigt im Gottesdienst: Sie sind dann keine „Hörerschaft“ im engen Sinn des Wortes. Meint Distanz aber die innere Dimension der Skepsis, so hören Anwesende zwar, aber sie hören kritisch und auswahlhaft, was für sie entscheidend und relevant sein mag.

Doch die Widersprüchlichkeit der zitierten Wendung zu behaupten, hieße von einem dogmatisch-ideal-typischen Verständnis des Verkündigungsprozesses und einer „totalen“ Hörerschaft ausgehen<sup>2</sup>. Will man an der Mündigkeit der Hörer festhalten, dann gehören beide Begriffe zusammen. Dies bezieht sich auf die innere wie auch auf die äußere Distanz: Die biographische und gegenwärtige soziale sowie existentielle Situation des Hörers gehen in den Verkündigungsprozeß qualitativ mit

<sup>1</sup> Der vorliegende Text war Grundlage einer Gastvorlesung zum gleichen Thema, die an der Theologischen Fakultät Würzburg gehalten wurde.

<sup>2</sup> Zum Begriff der Totalidentifikation bzw. im Gegensatz dazu zur partiellen Identifikation vgl. P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974, 54 ff; N. Mette, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Diakonia 8 (1977) 235–244; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Mainz 1977, 40–50; W. Zauner, Distanzierte Kirchlichkeit in der Gemeinde, in: Pastoraltheologische Informationen H. 8 (Distanzierte Kirchlichkeit), Frankfurt 1979, 29 f: „Die partielle Identifikation mit der Kirche ist nicht nur der faktische Normalfall des Verhaltens vieler Kirchenmitglieder, sondern zugleich die einzige theologisch vertretbare und sittlich erlaubte Form der Identifikation“ (29).

ein und bestimmen seine inhaltliche Distanz zum Gehörten, also die Hörerseitigkeiten, wie ja auch der Prediger in seinem Glauben seine charakteristischen Schlagseiten besitzt. Das Hörerinteresse provoziert die aktuelle Relevanzkraft der Verkündigung. Nun ist dies alles in den letzten Jahren genug reflektiert und in Richtung auf die gesteigerte Kompetenz des Predigers aktualisiert worden. Die innere Distanz nimmt man auch leichter in Kauf, solange die Genannten als aktuell Hörende anwesend sind.

### Die Distanzierten — eine potentielle Hörerschaft

Dies freilich ist bei der äußereren Distanz nicht mehr oder nur mehr selten (z. B. in Kasualien) der Fall. Und doch: Eine potentielle Hörerschaft von Gläubigen bleiben die sogenannten Distanzierten, ja vielleicht hören sie tatsächlich hin auf die Botschaft, aber nicht mehr bzw. noch nicht in der konventionellen gottesdienstlichen Verkündungsform. Auch sie hören womöglich kritisch und auswahlhaft, diesmal aber bezogen auf die sozialen Orte, in die sie sich hineinbegeben: beispielsweise ökumenische Kreise, Gebetsgruppen, Basisgemeinden, Schriftgespräche, politisch engagierte Gruppen und Initiativen, Lektüre spiritueller und theoretischer Schriften, auch massenmediale Verkündungsformen u.v.ä. Jedenfalls klingt die *These* plausibel: Problematisieren die innerlich Distanzierten die Relevanzkraft der Verkündungsinhalte, so befragen die „äußerlich Distanzierten“ — durch ihr Verhalten — die Relevanzkraft der *Sozialgestalt und -prozesse* der Verkündigung, also Gottesdienste, Kasualhandlungen, kirchliche Großversammlungen usw. Dabei geht es um mehr als nur den Gottesdienst: Die ganze verfilzte Exklusivität von Pfarrstruktur (mit der entsprechenden Organisation) und Verkündigung steht zur Debatte. Gezielter gefragt: Welche Sozialform braucht Verkündigung, damit räumlich distanzierte Hörer die *inhaltliche* Qualität ihrer sozialen Distanz innerhalb kirchlicher Kommunikationsprozesse als wertvolle Kritik und Bereicherung für sich wie auch für die Kirche einbringen können? Kirchlich institutionalisierte Gemeinde könnte so in Richtung auf diese „räumlich distanzierten Hörer“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Zulehner nannte sie „Auswahlchristen“, vgl. Zulehner, a. a. O. 23–50. Dabei ist aber zu bedenken, daß die positiv klingende Qualität „Auswahlchristentum“ nicht nur eine Eigenschaft kirchlich distanziierter, sondern auch integrierter Christen ist. Die räumlich „distanzierte Hörerschaft“ muß, grob gesehen, mindestens in zwei Gruppen eingeteilt werden, einmal sind es die religiös-inhaltlich indifferent gewordenen Christen (sei es durch Enttäuschungserfahrungen mit der Kirche, sei es durch eigene Trägheit und ihr Desinteresse), deren Kirchenkontakte meist kasualer und *formaler* Art sind. Dann die andere Gruppe der gerade *inhaltlich* qualitativ engagierten Christen, die in starker Spannung und auch im Gegensatz stehen zu vielen Realisationsweisen der bürgerlichen Pfarreien und die sich auch gesellschaftspolitisch und parteipolitisch anders engagieren als die Mehrheit der pfarrlich engagierten Christen. Die erstere

in Bewegung kommen und so etwas verhindern, was beide in die Spaltung hineintreibt: nämlich eine dauerhafte Gegenfixierung durch Vorurteile und Besserwisserei.

Voraussetzung dazu auf Seiten bisheriger pastoraler Institutionen (Pfarrgemeinden, Seelsorgestellen usw.) ist vor allem der Verzicht auf die Diffamierung distanzierter Hörer als Sonderfälle und Grenzfälle pastoralen Handelns, als wäre ihr Distanzverhalten Ausdruck eines generellen und nicht nur partiellen Abstandnehmens von kirchlichen Verkündigungsinhalten. In der Regel haben sie ja keine andere Möglichkeit, als durch Wegbleiben ihre Enttäuschung und Unzufriedenheit zu signalisieren und so bestehende Organisationen zu irritieren. Schuld an dieser Situation ist sicher auch die Tatsache, daß bislang noch kaum Kommunikationsstrukturen vorhanden sind, die die behauptete Mündigkeit solcher Christen nicht mehr im Schweigen beließen, sondern ihr eine Möglichkeit der Versprachlichung gönnen könnten. Das Bild voll integrierter Gemeindemitglieder ist eine Fiktion kerngemeindlicher Ideologie und stempelt den gesellschaftspolitischen und sozialpsychologischen Normalfall zum Extremfall und damit leicht zum Objekt „missionarischer“ Bemühungen.

## 2. Entscheidend: die Frage nach den Inhalten!

Das hier angesprochene Problem darf nicht zuerst erfolgs- und strategiebezogen angegangen werden, weil sonst die Größe der Verkündigung zu sehr in den Hintergrund geriete: Verkündigung nämlich meint *Inhalte*, genauer: den Kommunikationsprozeß, in dem die Erinnerung jüdisch-christlichen Traditionsgutes mit gegenwärtigen Menschen in Verbindung gebracht und in Richtung auf entsprechend kritisches (umkehrbezogenes) Relevantsein und -werden besprochen wird. So lautet die Frage nun: Welche Sozialgestalten gilt es neu zu entdecken, in denen solche Verkündungsprozesse möglich sind? Und wenn es richtig ist, daß Inhalt und soziale Methoden in Korrespondenz zueinander stehen müssen: Welche Sozialformen von Verkündungsprozessen sind mit den Verkündigungsinhalten verträglich? Konzentriert auf unsere Fragestellung: Gehört es zur christlichen Botschaft, eine Sozialform zu schaffen, die auf sogenannte Distanzierte, Außenseiter und Fremde zugeht und mit ihnen den „Austausch“<sup>4</sup> sucht? Daß diese Frage im

Gruppe der Distanzierten ist wohl meist bürgerlich relativ stark integriert, während die letztere Gruppe bürgerkritisch und gesamtgesellschaftlich mehr der Alternativszene zuzuordnen ist. Beiden bleibt gemeinsam, daß ihre Distanz zum Teil dem Defizit der Erfahrbarkeit christlicher Botschaft in den konventionellen kirchlichen Institutionen zu verdanken ist.

<sup>4</sup> Zur Konzeption einer „Pastoral des Austausches“ vgl. P. M. Zu-

Sinne Jesu und des missionarischen Charakters der neutestamentlichen Gemeinden positiv zu beantworten ist, kann hier begründungsfrei vorausgesetzt werden.

Damit ergibt sich eine Konvergenz der apostrophierten empfängerbezogenen pragmatischen Position zur inhaltlichen theologischen<sup>5</sup>. Distanzierte sind grundsätzlich die zur Verkündigung und in diesen Prozeß hinein Einladenen und damit die zur Gemeinde dazugehörige „Hörerschaft“. Werden sie tatsächlich in ihrer Subjekthaftigkeit und kritischen Qualität ernst genommen, dann kann sich vielleicht herausstellen, daß ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihre Liebe für die Kirche und ihre institutionalisierten Gemeindeformen sowie die darin ablaufenden Verkündigungsprozesse unentbehrlich sind. Institutionell kirchlich Integrierte müssen, an dem Inhalt des Evangeliums gemessen, nicht christlicher sein als Distanzierte (sie können es freilich und sind es oft auch: jede Diffamierung liegt hier fern). Denn die Insider sind potentiell gefährdet, ihren inhaltlichen Anspruch genau dann zu verspielen, wenn sie die distanzierten (getauften und gefirmten) Christen nicht mehr als zur Kirche zugehörig begreifen, sondern beispielsweise den Aktionskreis der Kerngemeinde als Paradigma für Gemeindeleben schlechthin behaupten<sup>6</sup>.

Fragwürdige  
Unterscheidung von  
„außen“ und „innen“

Eine Unterscheidung „außen“ und „innen“ wird so aus theologischer Perspektive fragwürdig. Jedenfalls entscheidet sie sich nicht formal nach Gruppenzugehörkeiten, sondern an der Intensität des jeweiligen Glaubens-

lehrer, Kirche — Anwalt des Menschen, Wien 1980. Zur ekklesiologischen Begründung der wesentlichen wechselseitigen Einheit von sozialer Identität und dem Auftrag, sich selbst immer wieder auf die „Fremden“ zu zu überschreiten vgl. M. Kehl, Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen? in: Lebendige Seelsorge 32 (1981) 57—65: „Ich optiere eher für ein wechselseitiges Begründungsverhältnis dieser beiden Seiten von Kirche. Einfach deswegen . . ., weil mir dadurch die missionarische Dimension der Kirche stärker in ihre Wesensidentität hineinverwoben scheint. Eine Kirche, die ihre soziale Identität gerade durch ihre universale Sendung gewinnt, scheint mir eine gesprächsfähigere, begegnungsfreudigere, schlicht: offenere Kirche zu sein“ (59).

<sup>5</sup> Zu solcher Konvergenzarbeit vgl. H. Peukert, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik biblischer Rede, in: F. Kamphaus — R. Zerfaß (Hrsg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München—Mainz 1977, 44—75.

<sup>6</sup> Es geht also nicht nur darum, die „Distanzierten“ zu bearbeiten, sie „in die inneren Kreise hereinzuholen“, es geht vielmehr auch darum, sich in die Lebensbereiche der sogenannten Distanzierten „herausholen zu lassen“; vgl. dazu auch die Konzeption von Gemeinde weniger als Konkurs denn als „Diskurs“ bei R. Schloz, Gemeinde als konziliare Gemeinschaft, in: N. Greinacher — N. Mette — W. Möhler (Hrsg.), Gemeindepraxis, Analysen und Aufgaben, München—Mainz 1979, 158—169: „Seitdem aber die Divergenz der Lebensbereiche und folglich auch der ‚Lebenswelt‘ diese Symbiose und die in ihr liegende Kommunikationsbasis (sc. des Konkurses nämlich) mehr und mehr auflöst, gewinnt für die Herstellung von Gemeinsamkeit ein anderes Modell an Bedeutung. der „Diskurs“, und zwar sowohl im räumlichen wie auch im übertragenen Sinn. Die Sammlung der Gemeinde in der volkskirchlichen Diaspora kann nicht einfach auf dem Boden der Kerngemeinde stattfinden, sondern ist wesentlich durch die vielfältigen Standpunkte derer bestimmt, die gesammelt werden sollen“ (160).

und Verkündigungslebens. Darüber freilich ist nicht leicht zu urteilen (vgl. Lk 18,9—14). Dies gilt besonders für solche nach außen hin distanziert Erscheinende, die aufgrund von Enttäuschungen hinsichtlich ihrer Heilserwartungen und Solidaritätshoffnungen der „offiziellen Kirche“ fernbleiben bis hin zu denen, die „auf eigene Faust“ neben den (oder auch innerhalb der) traditionellen Pfarreien eigene Sozialformen christlicher Inhalte und Identität suchen und schaffen. Denn dies ist schon bedenklich: Wer sagt denn, ob nicht eine gut funktionierende bürgerliche Pfarrei in ihrer Vereinsbetriebsamkeit sich selbst bereits in erheblicher Distanz zur Botschaft und zum nötigen kritischen Auftreten in der Gesellschaft gebracht hat?<sup>7</sup> Wäre dies der Fall, so müßte man auch dort eine „distanzierte Hörerschaft“ des Evangeliums annehmen. Kirche ist nicht in formaler Übereinstimmung mit konventionellen Pfarreistrukturen zu beurteilen, sondern kann erst dort behauptet werden, wo sich Träger christlichen Lebens eine ihrem Inhalt entsprechende Sozialgestalt zu schaffen versuchen.

### 3. Ort der Predigt im Sozialraum der Verkündigung

Stillschweigend wurde bisher vorausgesetzt, daß Verkündigung ohne *entsprechende Sozialgestalt* weder sozialpsychologisch noch theologisch gedacht werden kann<sup>8</sup>. Zwar ist Verkündigung in ihrer profiliertesten Art, nämlich der Predigt, in ihrer aktuellen Erscheinungsform monologische Rede, doch ist diese als solche nur vertretbar, wenn sie innerhalb des gesamten kommunikativen Gemeindeprozesses Bestandteil eines Dialoggeschehens ist und diesen auch aufrecht erhält. Andernfalls wäre auch heute monologische Rede Ausdruck der autoritativen Rede im feudalen Sozialmodell des Oben—Unten-, des Anweisung—Gehorsam-, des Reden—Schweigen—Verhältnisses. Solche Predigt wäre dann nicht mehr Äußerung einer an den Charismen orientierten „Öffentlichkeit“ der Gemeinde, sondern der „repräsentativen Öffentlichkeit“, wonach eine staatliche oder kirchliche Amtsbefugnis nichts weiteres zu tun hat, als nur sich selbst (und nicht etwa auch den „sensus fidelium“) der Kommunität gegenüber zu repräsentieren. Die monologische Rede für sich kann deshalb noch nicht als eine negative und anachronistische Verkündigungsform eingeschätzt werden, wenn sie innerhalb der Sozialform

<sup>7</sup> Vgl. die kritischen Anmerkungen von N. Mette, Gemeinde — wo zu? Zielvorstellungen im Widerstreit, in: Greinacher u. a., Gemeindepraxis, 91—107.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die christologisch-ekklesiologische Begründung bei Kehl, a. a. O., 62 ff; vgl. auch N. Glatzel, Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens, Paderborn 1976, 149—194; O. Fuchs, Die lebendige Predigt, München 1978, 25—43.

passiert, die gegenwärtigen humanisiert-gesellschaftlichen sowie ekklesiologisch vertretbaren Lebensformen entspricht.

Theologisch gesehen gelten beide Ansätze gleichzeitig und in Spannung zueinander: Charismatologisch baut die Gemeinde die Predigt auf, ärmertheologisch (das kirchliche Amt verstanden als struktureller Ausdruck der grundsätzlichen Vorgegebenheit christlicher Botschaft gegenüber der Gemeinde, auch ihrer demokratischen Selbstbestimmung gegenüber: vorgegeben freilich dominant in der Beziehung des „Gegebenseins“, was etwas mit Geschenk, dem Indikativ des Glaubens zu tun hat und nicht leicht den Verdacht riskieren darf, weniger die Behauptung der Frohen Botschaft als die Selbstbehauptung des Verkünders zu fördern) baut die Predigt die Gemeinde auf, freilich so, daß die Charismen der Glieder zusammen mit dem Verkünder Subjekt des Glaubensprozesses bleiben dürfen und als solche in ihrer Freiheit angesprochen, provoziert und kritisiert werden<sup>9</sup>. Insofern gilt, daß die Gemeinde Ursprung und Ziel der Verkündigung ist. Deshalb kann Verkündigung aus anthropologischen wie theologischen Gründen nicht ohne eine sich in die Kommunikation hineinbegebende Subjekthaftigkeit aller Gläubigen geschehen: Dies freilich fordert nun ebenfalls die Frage nach dem Verhältnis von Verkündigung und konkreter Sozialgestalt der frohen Botschaft heraus!

Was die Sozialform christlicher Gemeinde ausmachen sollte, ist der Inhalt des jüdisch-christlichen Traditionsgutes im Zusammenhang gegenwärtiger Situationen und Erfahrungen, insofern dieser Inhalt in solidarischen Begegnungen besprochen wird und zur Wirkung kommt. Der gegenseitige Austauschprozeß dieses Inhalts im Erinnern, Erzählen und Argumentieren und in den Versuchen seiner Realisierung ist und konstituiert Gemeinde. Verkündigung im weiteren Sinn ist also identisch mit Gemeinde. Wo ein solcher Verkündigungsprozeß erfolgt (z. B. durch Hausbesuche, in thematischen Kreisen, in zufälligen Gesprächen u. ä.), geschieht implizit Kommunikation um der Botschaft des Evangeliums willen und damit gemeindliche bzw. kirchliche Wirklichkeit.

<sup>9</sup> Zum Indikativ als Heilsansage an einen freien und mündigen Hörer gerade im Zusammenhang mit der ethisch-appellativen Rede vgl. Peukert, a. a. O., 65–68; vgl. Kehl, a. a. O., 57–65: Kehl vertritt eine „grundsätzliche Gleichwertigkeit“ der (die soziale Identität der Kirche ausmachenden) gelungenen Vermittlung des Glaubens einzelner Christen mit dem Glauben der Gemeinschaft als ganzer; „denn beide Seiten können sich nur gegenseitig *aneinander* identifizieren und *ineinander* wiedererkennen: die Kirche *in* den einzelnen Gläubigen – die Gläubigen *als* Kirche“ (58).

#### 4. Verkündigung im Vollzug „schrankenloser“ Gemeinde

## Zur Christlichkeit von Distanzierten

Diese gilt also nicht nur für geschichtlich relativ konstante territoriale Pfarreistrukturen, sondern auch für Kommunikationsbemühungen, die sich noch keine festen Strukturen herausgearbeitet haben, ja selbst für flüchtige und zufällige Begegnungen und Gespräche<sup>10</sup>. Gemeinde ist demnach nicht nur eine lokale und zeitlich relativ konstante Größe, sie ist vielmehr auch, will man sie inhaltlich und zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart definieren, eine prozeßhaft-dynamische und aktuelle Größe, die sich durch die Verkündigung des Evangeliums in mitmenschlicher Kommunikation konstituiert. Nicht jede Pfarrei ist ohne weiteres eine christliche Gemeinde wie auch nicht jede Gemeinde sich in Pfarrstrukturen zu zeitigen hat. Umgekehrt gilt auch: Nicht jede sich von „bürokratischen auf Betreuung und Service hin orientierten Pfarrstrukturen“ absetzende Gruppe hat schon deshalb gemeindlichen Charakter gepachtet, weil sie sich negativ zur herrschenden Struktur definiert: Denn auch sie hat ja die Subjekte des Raumes, den sie verlassen hat, als die „Distanzierten“ zu betrachten, auf die sie zuzugehen hat, wie sie das ja von der konventionellen Gemeinde für sich erwartet hatte.

Von gemeindedistanzierten Christen zu sprechen ist insgesamt keine leicht zu treffende Feststellung: Wo Menschen auf christliche Inhalte (und wenn auch nur partiell) hören, erfolgt momentan Gemeinde. Es spricht also eher für eine ungerechtfertigte Monopolisierung des Gemeindebegriffs als für eine christliche Einstellung, wenn beispielsweise Mitglieder von Kerngemeinden von „Nur-Gottesdienst-Besuchern“ sprechen, die sich nicht „engagieren“: Was weiß man denn, wie diese angeblichen „Defizitchristen“ zuhause in der Familie, im Handeln, in ihrem Beten, in ihrem unauffälligen Verhalten oft christliche Gemeinde realisieren und deshalb keine Zeit für den Pfarreibetrieb haben? Die Latte kann noch eine Stufe „tiefer“ gelegt werden: Was wissen denn die zuverlässigen Kirchgänger, ob die, die selten oder fast gar nicht in die Gottesdienste der Lokalgemeinde kommen,

<sup>10</sup> Die zeitliche Begrenzung einer Interaktion im Horizont der Verkündigung (z. B. nur ein kurzes Gespräch) spricht nicht gegen dessen Gemeindequalität. Umgekehrt garantieren nicht festere und dauerhafte Strukturen, daß auch inhaltlich Verkündigung vor sich geht. (In Kohelet ist gerade das Flüchtige der Ort, wo Gott den Menschen sucht: Koh 3, 15.) Insgesamt geht es dabei nicht um eine formale Etikettenausweitung, derart, daß der Begriff der Gemeinde über den Pfarrbezirk hinaus nun einfachhin auf alle möglichen Interaktionen übertragen wird, in denen „von Gott und der Welt“ die Rede ist. Vielmehr geht es um die praktische Qualität einer ekclesiologischen Perspektive, als deren neutestamentliche Grundlegung der Satz gelesen werden kann: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter Ihnen!“ (Mt 18, 20). Altbekannt ist dies ja eigentlich, doch gilt es, sich dies neu bewußt und geltend zu machen im Horizont der hier angestellten Nachdenklichkeiten.

nicht anderswo den Gottesdienst besuchen, zuhause beten oder überhaupt die Sehnsucht nach Gott und besserem Leben in sich haben, aber die oft zärtlichen Berührungs-punkte dieser Sehnsucht mit den realen Sozialformen der Botschaft, die diese Sehnsucht beantworten könnte, verweigert bekommen? Ihre hoffende Erwartung und kritische Einstellung könnten, kommen sie durch die entsprechende kirchliche Sozialgestalt (Gruppen, Hausbesuche, Gesprächskreise usw.) mit der Perspektive des kirchlichen Evangeliums in Korrespondenz, gemeindebauen-den Charakter haben. Voraussetzung dafür ist, daß die Fernstehenden für bestehende kirchliche Verkündigung nicht taub und stumm bleiben (müssen). Letzteres aber ist nicht nur *deren* Schuld bzw. Aufgabe und Problem, sondern auch die Verantwortung der Kirche, insofern sie Sozialgestalten schaffen müßte, in denen solcher Austausch in kommunikativer Erfahrbarkeit möglich wird. Andernfalls werden überschaubarere, den einzelnen und seine Anliegen mehr ernstnehmende religiöse bzw. politische Gruppierungen die Aufgaben übernehmen bzw. für sich in Beschlag nehmen, die eigentlich die Kirche von ihrem inhaltlichen Auftrag her wahrnehmen müßte bzw. kritisch mitvertreten könnte<sup>11</sup>.

## 5. Begegnungsräume des Evangeliums

Verkündigung im Horizont des Gottes Israels und Jesu und der kommenden Gottesherrschaft an die „distanzierten Hörer“ hat sich auf die christliche Gemeinde als Prozeß zu konzentrieren, in dem sich Verkündigung und schwesterlich-brüderliche Kommunikation gegenseitig vermitteln. Negativ formuliert bedeutet dies: Verkündigung an die ferne Stehenden kann sich nicht isoliert auf die Verkündigerrollen, die Predigtstruktur, die Gottesdienstgrammatik und die Organisationszentren der Pfarreien kaprizieren und nur diese optimieren und (durch Massenmedien) multiplizieren wollen<sup>12</sup>. Eine nur quantitative Medienpolitik, die die hergebrachten Formen in die vielen Kanäle hinein vervielfältigt (einschließlich „Wort zum Sonntag“ als Predigt), schafft keine submediären Räume, in denen durch Vis-a-Vis-Beggegnung christliche Botschaft als solche erfahrbar kommuniziert wird, in denen sich also soziale Methode und inhaltlicher Anspruch entsprechen.

<sup>11</sup> Vgl. M. Schibitsky, Religiöse Erfahrungen und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, bes. 174 ff.

<sup>12</sup> Vgl. dazu P. Pawlowsky, Das Publikum religiöser TV-Sendungen, Wien 1980 (= ORF-Berichte zur Medienforschung 15), bes. 42–50, wo er darauf hinweist, daß gerade das Medium den ohnehin schon amtlichen und offiziellen Charakter innerkirchlicher Rede potenziert und damit die Kommunikationshindernisse hinsichtlich einer existentiellen Anrede des Hörers verstärkt. Vgl. auch M. Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie, München 1974, 41–57.

Praktisch bedeutet dies, daß pastorales Handeln neue Interaktionsformen der Verkündigung zu erschließen hat, in denen sogenannte Distanzierte ermuntert und ermutigt werden, eigene Erfahrungen, Enttäuschungen und Hoffnungen zu artikulieren; in denen ein offenes Gruppenklima mit erfahrbarem Begegnungsvertrauen entsteht, so daß Biographien, Lebenskrisen und Konflikte im Horizont der Geschichten des Alten und Neuen Bundes realitätswahrnehmend und realitätsverändernd eingebracht und besprochen werden können<sup>13</sup>. Dabei kann es nicht um insuläre Gruppierungen inner- bzw. außerhalb der Gesellschaft und der Großkirchen gehen, sondern um christliche soziale Identitätsräume, die auch die zunehmenden kollektiven Ängste vor dem Feind „drüben“, dem Atomtod, der wirtschaftlichen Katastrophe usw. aussprechen und aus der Perspektive christlicher Verheißungsgeschichte in gesellschaftskritisches Handeln und großkirchliche Auseinandersetzung und Solidarisierung umsetzen. Individualisierende Schlagseiten der Verinnerlichung oder der Abspaltung und Gettoisierung in selbstgenügsame „Basis“-Gruppen hinein können und müssen deshalb durch die solidarische Anbindung an traditionelle kirchliche Gemeindeformen und deren Verkündigungsdominanzen sowie durch ihre ebenso solidarische Eingliederung in die Geschichtlichkeit des Christentums und der Kirche verhindert werden<sup>14</sup>. Eine sich als christlich verstehende Basis, die die Treue und Loyalität zu den geschichtlichen Trägern verliert, denen sie ihre Inhalte verdankt, ist ebenso fragwürdig und von diesen Inhalten kritisierbar wie eine rein auf gegenwärtige Kommunikation und Erfahrung abzielende Gemeinschaft, die die Glaubenserfahrungen und Gedanken sowie kirchlichen Kommunikationsmodelle der gestorbenen Christen und damit die Tradition der Kirche vergißt. Die Toten sind nicht deswegen unwichtiger als die Lebenden, weil sie gestorben sind!

Um keine Mißverständnisse zu provozieren, bleibt frei-

<sup>13</sup> Zur gruppenorientierten Verkündigungsarbeit vgl. Schibilsky, a. a. O., 174 ff.; Mette, a. a. O., 98–103, 105 Anm. 28; K.-H. Bieritz, Der Öffentlichkeitsanspruch des Gottesdienstes in einer „Nicht-mehr-Volkskirche“, in: Pastoraltheologische Informationen 1/1981, 38–56, bes. 46 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Schloz, a. a. O., 165 ff.: „In verstärktem Maße kommt es dabei auf die Verwirklichung konziliärer Gemeinschaft an, damit die Gruppen in der Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums in konkreten Situationen nicht positionellen Verhärtungen verfallen, sondern diese Auseinandersetzung produktiv führen und zur Konsensbildung fähig werden. Differenzierter Gemeindeaufbau bedeutet permanente Transformation, nicht um der Veränderung und Neuerung willen, sondern – im Bilde des Bauens – weil die Gemeinde nicht irgendwann „steht“. Alle Beteiligten unterliegen so einem fortwährenden Lernprozeß, denn die Entwicklungen des einen können den anderen nicht unberührt lassen.“

## 6. Kritische Vermittlungsarbeit der Verkündiger

Eine erfahrungsnahen Sprache ausbilden!

lich noch ein Problem anzusprechen: Welche Funktion und Kompetenz hat in der eben dargestellten ekklesiologischen und pastoralen Konzeption über das Verhältnis von Verkündigung und distanzierter Hörerschaft die Institution der Predigt und des öffentlichen Verkündigers? Zuerst ist klarzustellen: Auf die Institution der offiziellen Predigt im Kontext des Gottesdienstes kann aus ämter-, sakramententheologischen und ekklesiologischen Gründen nicht verzichtet werden; doch ist mit diesem systematischen Postulat noch lange nicht geklärt, welche konkrete Wirklichkeit und welchen sozialen Ort die Predigt im Kontext qualifizierter Gemeindevollzüge in gegenwärtiger Gesellschaft einnehmen müßte. So kann die Verantwortung der Gemeindeleitung und der damit verbundenen Einheitsstiftung (Verkündigung und Eucharistie) weder im soziologischen Modell der Feudalherrschaft, noch in dem der Serviceinstitution, noch in dem der sozialstaatlichen Betreuungsstruktur realisiert werden. Jedenfalls sind diese Interaktionsmomente nicht die Kerngestalten christlicher Gemeinde, sofern letztere als Kommunikation verstanden wird, in der christliche Inhalte Identität und Gemeinschaft schaffen. Diesen Inhalten entsprechend geht es nicht um eine Bevormundung, auch nicht zuerst um einen Service und auch nicht dominant um Betreuung. Im oben angedeuteten Kontext hat die gemeindeleitende und einheitsstiftende Predigt vielmehr die Aufgabe, Kommunikations- und inhaltsrelevante Initiativen aufkommen zu lassen, anzuerkennen, zueinander ins Gespräch und in Auseinandersetzung zu bringen. Voraussetzung dazu ist, daß der Prediger selbst in erfahrungsoffener Verbindung steht mit den Lebensbereichen der Zeitgenossen. Freilich wäre ein solches Postulat eine hoffnungslose Überforderung, könnte es nicht auf die weitesten Strecken hin durch die Offenheit zum Hören von Seiten des Predigers eingelöst werden: zum Hinhören auf das, was die Menschen von ihrem Leben, ihren Ängsten und Problemen, ihren Hoffnungen und ihrem Glauben erzählen und ins Gespräch bringen wollen. Diese „Hörerschaft“ ist konstitutiv für gemeindliche Predigt, wollen die Prediger selbst sich nicht vom Lebensprozeß der Christen distanzieren und isolieren. Dies hat natürlich auch seine Konsequenzen auf die Lebens- und Redeform hauptamtlicher Seelsorger.

Damit ändert sich auch die *theologische Arbeit an der Wirklichkeit*. Statt einer homiletischen Expertenkultur, die in einem „semantischen Glaskasten“ eine basisferne Theologie reproduziert (so daß möglicherweise eine geist-

lich verarmte Basis zurückbleibt) und keine Möglichkeiten besitzt, mit ihrer Sprache konkrete Erfahrungen theologisch relevant auszudrücken, wird der Prediger im Lebens- und Erzählkontext seiner Gemeinde und ihrer Initiativen zum Hermeneuten und Sprachhelfer, um Alltags- und Grenzerfahrungen im Horizont christlicher Erzählbotschaft sinnschaffend und mutmachend einzusehen. Die dabei entstehende „Basistheologie“, die im Grunde jeder Seelsorger im Lauf der Jahre aus den Ingredienzen seines Studiums und seinen Gemeinde- und existentiellen Erfahrungen heraus ausbildet, muß nicht gegen die universitäre Theologie sprechen: Vielmehr ist es nötig, das an der Universität erlernte Material theologischer Denkkraft aus der Geschichte und Gegenwart für die Erfahrungen der Basis und deren Lernprozesse als die jeweiligen Erfahrungen noch einmal überschreitende Innovation fruchtbar zu machen. In solcher Hinsicht gestaltet sich im Horizont der Einheitsstiftung eine wichtige Vermittlerrolle des Verkündigers in der Gemeinde: Er vermittelt zwischen der kritischen universitären Theologie (und dem darin aufgehobenen biblischen und geschichtlichen Traditionss- und Reflexionsschatz) und einer auch durch ihn mitzuverwirklichenden „Volkstheologie“, die Ausdruck von mit dem christlichen Glaubensgut vermittelten Lebens- und Erfahrungsprozessen sein müßte (wobei als Subjekt solcher Theologie die einzelnen Gemeindemitglieder sowie ihre Initiativen und Gruppen zu gelten haben). Wo Verkündiger solches Leben, Denken und Sprechen in Glaube, Hoffnung und Liebe riskieren, wird ihre Predigt situationsbezogen, erfahrungshaltig und glaubensstärkend zugleich, insofern die Erzählungen biblischer Tradition in gegenwärtiger Situation erinnert und im Zusammenhang mit der eschatologischen Botschaft auf Solidarität und Zukunft hin erschlossen werden. Solche Predigt verhindert die ekklesiogenen Ursachen der Distanzierung von kirchlicher Verkündigung und wird, kann sie von sich reden machen, auch wieder attraktiv für die Fernstehenden.

Solche Verkündigungsarbeit auf dem institutionellen Feld der Predigt wie auch auf dem Feld informeller Verkündigungsinteraktionen ist geeignet, daß distanzierte Gruppen und einzelne durch kommunikative Erfahrungen auch wieder in Kontakt kommen mit der theologisch ausgewiesenen Verkündigung der Hauptamtlichen und der offiziellen Verkündigung des Amtes und sich von dieser her kritisieren und bereichern lassen. Dies schützt Initiativen und Gruppen davor, in Vereinzelung zu ge-

## 7. Ergänzung und Entgrenzung

ratzen und den Kontakt zur Geschichte christlicher Botschaft aufzugeben. Freilich ist dabei von Seiten der Hauptamtlichen das fast schon mythisch gewordene Schema aufzugeben, als seien sie Subjekt der Verkündigung im Zentrum von Kirche, während die anderen sich an der Peripherie befinden und Objekt der Botschaft zu sein hätten. Grundsätzlich gilt, mag das Glaubensprofil eines Gesprächspartners noch so defizient erscheinen, daß er gerade auch darin gewichtiger Partner des gesamten Verkündigungsprozesses sein darf. In dem nämlich, was er als Gesprächspartner an Verkündigungshalten abruft, wird er zum „virtuellen Verkündiger“ in einer konkreten gemeindlichen Situation. Dies hat zur Folge, daß gemeindliche Grenzen nie abschließend zu ziehen sind, sondern ständig neuer Entgrenzung offengehalten werden müssen<sup>15</sup>.

Etwas grob formuliert, wird sich die gegenseitige Ergänzung von institutioneller und informeller Glaubensvermittlung unter folgenden Dominanzen ereignen: Die amtliche Verkündigung steht meist unter dem Verdacht, um sich selbst zu kreisen und die Erfahrbarkeit und damit die Relevanz ihrer Inhalte zu verkaufen, während die informellen Verkündigungsprozesse sich den Verdacht gefallen lassen müssen, über sie hinausgehende Geschichte (sowohl in die Vergangenheit hineinreichend wie auch in die gesellschaftliche Zukunft) und die traditionellen Inhalte jüdisch-christlicher Botschaft zu vergessen. Meiden sich beide Bereiche, so verletzen sie das christliche Angebot und Gebot der Selbstentgrenzung und Solidarität mit denen, die „um des Evangeliums willen“ anders denken.

Mancher Hauptamtliche wird sich bei der Lektüre dieses Artikels fragen: Was ist denn noch alles zu tun? Was hier jedoch vorgeschlagen wurde, konzentriert sich nicht darauf, *mehr* zu tun, sondern aufgrund eines *inhaltlichen Standortwechsels* das *Wichtigere* und *Bessere* zu tun. Das Ergebnis kann durchaus eine Erleichterung in der gegenwärtigen Verkündigungsarbeit sein. Ohne hier ins Einzelne gehen zu können (dies könnte etwa durch Supervision vor Ort einer Gemeinderealität geschehen), möchte ich behaupten, daß viele Pfarreien eine „*Abrüstung*“ von dem nötig haben, was inhaltlich leergelaufen ist und leerläuft. Es gilt auch nicht, die mehr flächen-deckende Betreuungs- und Servicearbeit in den Pfarreien einfach aufzugeben, sondern sie *vielmehr* auf solche Auf-

<sup>15</sup> Vgl. O. Fuchs, Zu Gert Ottos Predigtverständnis, in: Rhetorisch predigen. Wahrheit als Mitteilung: Beispiele zur Predigtpraxis von Gert Otto, Gütersloh 1981, 107–140, bes. 116 ff., 124 ff.

## 8. Inhaltsorientierte Gemeindepastoral

gaben zu reduzieren, die sich um des Evangeliums willen um Menschen bemühen. (Dies gilt vor allem für eine entsprechende kommunikative und innovationsoffene Gestaltung des „Kasualservice“, der für viele Fernstehende ein möglicher Zugangsweg zur Kirche ist). So dürfte wieder zeitlicher Raum frei werden für die Intensivarbeit mit Gruppen und einzelnen. Eine neue Sichtung der Aufgaben und Verantwortungen brächte wohl den Auswurf vieler Betriebsamkeiten und bürokratischer Verfestigungen, die sich so nicht mehr legitimieren lassen. Lokal entscheidend ist dabei, ob nicht andere Vereine und Gruppierungen am Ort manche Initiativen besser leisten könnten und womöglich bereits leisten, so daß es sich erübrigt, ihnen gegenüber in Pfarrstrukturen noch einmal verdoppelte Angebote zu bringen. Dies brächte auch eine Vernetzung unterschiedlicher Gruppen (Vereine, Bürgerinitiativen, städtische Freizeitangebote, Selbsthilfegruppen, politische Parteien u.ä.) dadurch, daß auch Christen sich dort engagieren. Der vereinsideologische Totalanspruch von Gemeinde auf den einzelnen kann so getrost fallengelassen werden.

Heimatrecht für  
vielfältige Initiativen  
bieten!

Umgekehrt braucht christliche Gemeinde die Offenheit, den aufgrund aktueller Anlässe aufbrechenden Initiativen Heimatrecht zu verschaffen, die innerhalb der Gesellschaft mehr Menschlichkeit, Solidarität und Verantwortung für die Natur und für die Zukunft der Erde vertreten. Auf diese Weise verschafft sich christliche Gemeinde eine inhaltlich qualifizierte Öffentlichkeit in der Gesellschaft. Auch jede neue Bauinitiative müßte nicht nur wegen finanzieller Knappheit sich der inhaltlichen Frage stellen, ob sie tatsächlich der Verkündigungsgemeinschaft als solcher zugutekommt: ob es nicht ratsam wäre, mehr in der seelsorglichen Personalplanung zu investieren (z. B. durch mehr Planstellen für Pastoral- und Gemeindeassistenten)<sup>16</sup>. Umgekehrt wird man nicht zögern, bestehende Kommunikationsfiguren und -strukturen dann auszubauen, wenn sie der gemeindlichen Verkündigung dienlich sind: z. B. das in vielen Pfarreien bestehende Wohnviertelapostolat.

Insgesamt gilt für die Hauptamtlichen und Nebenamtlichen sowie für die, die sich in der Kerngemeinde glauben, zunächst einmal von einem vorschnellen Aktivismus abzustehen und sich auf eine frustrationsoffene und sensible Entdeckungsreise einzulassen auf all die Orte zu, wo im Umkreis (und wenn auch nur im Ansatz)

<sup>16</sup> Vgl. R. Zerfaß, Gemeindezentrum auf Kosten der Gemeindearbeit, in: Diakonia 5 (1974) 237–244.

christliche Inhalte implizit und explizit gelebt, sowie thematisch besprochen und gefeiert werden. Dabei ist wichtig, daß die Verkündigung im Sinn des „Deutens“ der „Zeichen der Zeit“ kirchenferne Initiativen von einzelnen und Gruppen für die Gemeinde *nach innen* als Handlungsbereicherung und Solidarisierungsangebote kritisch zur Sprache bringt, sofern christliche Inhalte im Spiele sind (beispielsweise die Anliegen der Friedensbewegung).

#### Gemeinde entdecken und verstärken!

Die Gemeindevorstandlichen stehen nicht zuerst unter dem Druck, Gemeinde zu „machen“, sondern Gemeinde zu entdecken, aufzunehmen, zu verstärken und in Richtung auf eine wachsende christliche Identitätserfahrung zu versprachlichen und weiterzubauen, die dann die innere Kraft aufbringen kann, gegen die gesellschaftlichen Zulassungsbestimmungen von Menschlichkeit und Solidarität das von deren Denkhorizont (des Profits bzw. der argumentativen Einholbarkeit) nicht mehr einsehbare Humanum des Kreuzes zu behaupten und ansatzhaft zu leben. Bürgerliche Gemeinde wird dann transformiert in den Bereich der Gemeinde, die Nachfolge Jesu signalisiert.

## Andreas Heller

### „Berühre mich!“ — Gemeinde als lebenstiftender Berührungsraum

Der Autor skizziert im folgenden Beitrag ein Verständnis von Gemeinde als einem lebenstiftenden Berührungsraum. Damit sie dies werden kann, muß die Kirche Entfremdungs- und Distanzerfahrungen in sich selbst wie in der Gesellschaft wahrnehmen und gegen die herrschenden Verhältnisse selbstkritisch und kritisch Widerstand leisten. Wie dies geschehen kann, zeigt Heller am Umgang Jesu mit dem Aussätzigen. Solche Leidensgeschichte des „Ins-Aus-Gesetzten“ ist aber nicht nur eine Identifikationsgeschichte mit den Geächteten aller Art, sondern letztlich auch eine Auferstehungsgeschichte. — Der Beitrag ist eine Konkretisierung der vorausgehenden Überlegungen von O. Fuchs.

red

#### 1. Entfremdungserfahrungen in und mit der Kirche

Die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten einer mittelständischen und bürgerlich-bürokratischen Konsumgesellschaft prägen nachhaltig das private und öffentliche religiös-kirchliche Leben. Es sei hier nur auf einige wenige Aspekte hingewiesen.

##### 1.1 Distanzerfahrung durch Bürokratisierungs- und Zentralisierungstendenzen

Die Aufblähung und Zentralisierung der bürokratischen Apparate erzeugt überall, auch in den Kirchen, eine wachsende Distanzierung der Menschen bzw. der Christen und fördert Uniformität, Anonymität und Opportunismus<sup>1</sup>. Die Anpassung an die Bedürfnisse moderner Großorganisationen erfordert für das Personal immer umfangreichere Kenntnisse der Verwaltung und des Managements. Die sozialpsychologischen Eigenschaften eines Klerikers, der in der Kirche solche Leitungsaufgaben übernehmen soll, gehorchen den Notwen-

<sup>1</sup> Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979, bes. 111; A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngabe. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1974.

digkeiten bürokratischer Großorganisationen: „er ist aktivistisch, pragmatisch, wenig zu administrativ irrelevanter Reflexion geneigt, geschult im Umgang mit Menschen, ‚dynamisch‘ und konservativ zugleich“<sup>2</sup>. Der Umgang der Menschen mit einer verbürokratisierten Kirche gestaltet sich nach der Eigengesetzlichkeit der Konsumorientierung und des Wirtschaftssystems. Für Investitionen (Kirchensteuer) erwartet man Dienstleistungen und wenigstens Wohlverhalten der Kirche, eine Segnung der bürgerlichen Lebensverhältnisse und eine Befriedigung der religiösen Bedürfnisse<sup>3</sup>.

Da im Alltagsbewußtsein der Menschen zudem Kirche oft mit Amtskirche identifiziert wird, erhöht sich die Erfahrung eines scherenhaften Auseinanderklaffens von Kirche und eigener Lebenswelt.

#### 1.2 Ohnmachtserfahrung durch verordnete Passivität

Die innerkirchliche Situation ist charakterisiert von einer Teilung des Volkes in diejenigen, die sprechen, lehren und geben, und die, die zuhören, lernen und nehmen. Hier erzeugt die Wortgewaltigkeit der „religiösen Virtuosen“ (M. Weber) stumme und ohnmächtige Menschen, deren leidvolle Lebenserfahrungen, Freuden und Hoffnungen, Tränen und Ängste für den kirchlichen Betrieb folgelos bleiben. Eine so erzeugte passive Empfängerhaltung entmündigt einen Großteil der Christen zu Objekten amtlicher Versorgung.

Allzuoft dominiert ein entindividualisiertes Denken und ein Sprechen, das nur an der Richtigkeit und Reinheit dogmatischer Sätze und an der wiederholbaren Genauigkeit ritueller Formeln interessiert zu sein scheint. P. Handke macht diese Erfahrung beim Begräbnis seiner Mutter. „Das Begräbnisritual entpersönlichte sie endgültig und erleichterte alle ... In den religiösen

<sup>2</sup> P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, 135.

<sup>3</sup> Vgl. N. Mette, Chancen einer Basiskirche in der Bundesrepublik Deutschland? in: H. Franke-Möller (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, München—Mainz 1981, 17; ders., Volkskirche. Eine Problemzeige, in: StDZ 195 (1977) 191—205. Vgl. auch A. Erteler — N. Mette, Theologie des Volkes, Mainz 1978.

Formeln brauchte nur ihr Name eingesetzt werden. Unsere Mitschwester ...“<sup>4</sup>. Die Teilung des Volkes wiederholt sich noch einmal in der Patenschaftsmentalität gegenüber den Ortskirchen der 3. Welt, die ein partnerschaftliches Miteinander, die Möglichkeit, voneinander zu lernen, verhindert.

### 1.3 Die Erfahrung der prophetischen Verarmung und Bedeutungslosigkeit der Kirche

In nicht wenigen Pfarreien reduziert sich das Leben auf eine Verlängerung und Wiederholung des zerstörerischen Lebens einer Konsum- und Tauschgesellschaft. Man begnügt sich damit, den Erwartungen des Klientels zu entsprechen und den folkloristischen, da folgeloßen unpolitischen Rahmen für bürgerliche Lebensfeiern zur Verfügung zu stellen<sup>5</sup>. Man leistet zu wenig Widerstand gegen die Inhumanität in der Gesellschaft, die der Erfahrung der Begrenztheit und Bedrohung menschlichen Lebens keinen Platz mehr läßt und für deren Bewältigung keine Zeit hat. Die Sorge um die Kranken, Alten und Sterbenden, die Opfer der Leistungsgesellschaft wird nicht ergänzt durch ein kollektives Engagement gegen gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen, durch die Menschen krank gemacht und ums Leben gebracht werden. In dem Maße wie die Kirche einflußreich und finanziell potent wurde, verarmte sie in der Aktualisierung ihrer prophetischen Tradition bis zur Bedeutungslosigkeit.

## 2. Der Weg der Umkehr: prophetischer Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse

Das Leben geht nur dann sinnvoll weiter, wenn Widerstand dagegen wächst, daß alles so (zerstörerisch und entfremdend) weitergehen muß wie bisher. Die notwendige tiefgreifende Umkehr nimmt Maß an

<sup>4</sup> P. Handke, Wunschloses Unglück (suhrkamp Taschenbuch 146), Frankfurt 1974, 98.

<sup>5</sup> J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz 1981, ders.: Unterbrechungen. Theologisch-politische Profile (GTB/Siebenstern 1041), Gütersloh 1981.

der Lebenspraxis Jesu. In seiner Verkündigung ging es nie zuerst um theologische Durchsetzungskraft, sondern um ein neues Handeln, einen lebensstiftenden Umgang mit den Menschen. Jesus scheute sich nicht, Vorschriften und Gesetze, Traditionen und Konventionen der damaligen Gesellschaft und der herrschenden Religion zu unterlaufen, um neues Leben zu provozieren.

Jesus wendet sich gegen die gesellschaftlich produzierte und religiös reproduzierte und legitimierte Zerstörung des Menschen, indem er dieser Wirklichkeit in der heilenden Hinwendung zum Leben entgegentritt. Diese Praxis Jesu kann paradigmatisch für die in seiner Nachfolge Lebenden an der Aussätzigenheilung entwickelt und aktualisiert werden, denn Jesu Handeln ist Auftrag der christlichen Gemeinden<sup>6</sup>.

### 2.1 Das traditionelle, diskriminierende Umgangsverbot mit den Aussätzigen

Das Gedankengut der Thora prägte die gesellschaftliche Wirklichkeit zur Zeit Jesu. Dort finden sich auch Handlungsanweisungen für den Aussätzigen. Der Aussätzige soll eingerissene Kleider tragen, das Kopfhaar ungepflegt lassen und, solange das Übel besteht, durch lautes Rufen warnend die Menschen von sich abhalten (Lev 13,45—46).

Das Schicksal des Aussätzigen (=Toten)<sup>7</sup> bestand in der gesellschaftlichen und religiösen Beziehungslosigkeit, einer entfremdenden Existenz, die am Rande vegetierte, als wert- und bedeutungslos abgestempelt, „kaputtgeschrieben“ von den priesterlichen „Amtsärzten“. Von einem Tag auf den anderen war der Aussätzige förmlich ein „Ins-Aus-Gesetzter“, dazu verurteilt, einen langsamem psychischen, sozia-

<sup>6</sup> Vgl. zu diesem Grundanliegen auch: J. Brandner — P. M. Zulehner, Lebe! Das Anliegen Gottes als Schwerpunkt der Pastoral seiner Kirche = Offene Zeit 12, Freising 1981.

<sup>7</sup> Vgl. zur gesellschaftlichen und religiösen Stellung des Aussätzigen: R. Pesch, Das Markusevangelium 1 (HthKNT, hrsg. von A. Wikenhauser u. a.), Freiburg 1976, 143; G. Prause, Die kleine Welt des Jesus Christus. Was Theologen, Philologen, Historiker und Archäologen erforschten, Hamburg 1981; R. Schnackenburg, Das Evangelium nach Markus 1 (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die geistliche Lesung, hrsg. von K. H. Schelkle — H. Schürmann — W. Trilling), Düsseldorf 1966.

len und oft auch physischen Tod zu sterben. Dieser Tod aber wird gesellschaftlich verordnet und durch die herrschende Religion abgesegnet: Weniger um der Ansteckungsgefahr vorzubeugen, als vielmehr um die formale Aufrechterhaltung des Kultes zu gewährleisten, dessen Vollzug durch die Berührung mit „Ins-Aus-Gesetzten“ bedroht wurde.

2.2 „Es geht nicht mehr so weiter!“ — Ein Aussätziger kam zu Jesus (Mk 1,40 a)

Ein von den gesellschaftlichen Lebensbedingungen und Zwängen Entwerteter und von der herrschenden Religion „Ins-Aus-Gesetzter“ findet sich nicht länger mit seiner verordneten Isolation ab und leistet Widerstand gegen die lebensfeindlichen Vorschriften und todbringenden Verlautbarungen der Machthaber und Herrschenden. Keinen Augenblick länger will er das stigmatisierte Objekt fremder Interessen bleiben, um sein Leben betrogen werden. Auch hat sich seine fatalistische Lebenseinstellung geändert.

Daß sein Leben unveränderlich ist, wie es ihm die ökonomisch, politisch und religiös Einflußreichen in ihrem eigenen Interesse zu verstehen gegeben haben, nimmt er nicht mehr länger als Wahrheit hin. Der qualvolle Leidensdruck hat ihn an den Abgrund des Todes gebracht. Deshalb handelt er. Entgegen den an ihn gerichteten Erwartungen weigert er sich, so weiterzuleben wie bisher. Denn Leben muß mehr sein, darf nicht mehr länger in Distanz, Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit enden.

2.3 „Allein(e so weiter-) leben ist tödlich!“ — und bat ihn um Hilfe (Mk 1,40 b)

Ein „Mehr“ an Leben bedeutet vor allem: nicht mehr länger allein leben. Denn bloß so weiterzuleben würde das totsichere Ende sein. Ein solches Leben an den leblosen Rändern der Gesellschaft, in der unmenschlichen Vereinsamung, ohne lebendigen Austausch und liebende Beziehungen, stigmatisiert und gemieden von den durch Berührungsängste blockierten Menschen, das ist der Tod. Leben hingegen heißt immer: mit anderen leben, seine eigene tiefe Schwäche, nämlich das Angewiesensein auf

den Bruder, offenzulegen. Die Wunden fehlender Liebe und mangelnder wärmender Nähe zeigen, den Lebenshunger und -durst herauschreien, um Menschen zu finden, die den Lebensweg mitgehen, die Weggefährten sind auf dem dialogischen Weg der Wahrheitsfindung.

2.4 „Lebe mit mir!“ — er fiel vor ihm auf die Knie und sagte: Wenn du willst, kannst du machen, daß ich rein werde (Mk 1,40 c)

Alles steht auf dem Spiel. Die Heilung eines kranken Menschen und die Veränderung einer kranken Menschen produzierenden Gesellschaft und Religion. Im bittenden Gestus fällt er auf die Knie, macht er sich klein, ein Elendshaufen, am Boden zerstört, in seinem Selbstvertrauen zerbrochen, abgesunken ins Bodenlose. Sagten doch die Menschen zu ihm: „Du bist für uns gestorben!“ „Du kannst dich begraben lassen!“ Diese Sätze haben ihn zerschlagen, ihm alle Lebenschancen geraubt. Das war seine Vergangenheit. Und die Zukunft soll nicht ihre höllische Verlängerung sein.

2.5 „Ich leide mit dir!“ — Jesus hatte Mitleid mit ihm (Mk 1,41 a)

Jesus leidet mit diesem gequälten Mann, diesem gesellschaftlich diskriminierten und ohnmächtigen „outsider“. Und Jesus leidet an den gesellschaftlichen und religiösen Verhältnissen, den sündhaften Strukturen, unter denen Menschen derart leiden müssen. Tiefstes Mitleid empfindet er mit dem Elend dieser Randexistenz, die ein hilfloses Opfer des strukturgewordenen Elends der Gesellschaft geworden ist. So nah läßt er es an sich heran, daß es ihn in den Magen hinein trifft, ihm die Eingeweide umdreht<sup>8</sup>. Jesus leidet mit an diesem verwundeten Leben, er zeigt seine Schwäche für diesen Schwachen, der seine sympathische Solidarität braucht, sein Mitgehen, seine nährende Begleitung. Auf diese Worte des „Ins-Aus-Gesetzten“ antwortet Jesus

<sup>8</sup> R. Zerfaß (Die Verantwortung der Kirche für den Einzelnen. Ms. Würzburg, WS 1979/80) hat darauf aufmerksam gemacht, daß das griech. Wort *splagchnizomai* („Mitleid empfinden“) etymologisch von *splagchna* („Eingeweide, Magen“) abgeleitet wird und an zentralen Stellen des NT (Gleichnisse des barmherzigen Samariters und Vaters) das von „Erbarmen-überwältigt-werden Gottes“ meint.

mit der Hinwendung seiner ganzen Person; so wird er wieder Boden unter die Füße bekommen, Ansehen haben. Jesus könnte etwa sprechen: „Dir will ich das Gefühl geben, daß du nicht länger im Tod bist. Denn du bist mit deinem Leben berechtigt. Du bist es wert, geliebt zu sein, weil es dich gibt, weil du einmalig bist mit deinen Gaben, deinen Erfahrungen, deiner lebensgeschichtlichen Vergangenheit und Zukunft.“

2.6 „Ich bin bei dir!“ — er streckte die Hand aus (Mk 1,41 b)

Jesus streckt seine Hand, seine ganze Person nach diesem Menschen aus<sup>9</sup>. Mit seiner ganzen Kraft, seiner Liebesfähigkeit geht er über sich hinaus, gleichgültig, was er sich dabei „einhandelt“. „Sich aushändigen“ heißt das lebengewinnende Prinzip. Nicht länger soll dieser den Mächtigen in die Hände Gefallene alleine bleiben, zum Aufstand, zur Auferstehung soll er kommen. Die ausgestreckte Hand, zeichenhaftes Angebot eines bei ihm bleibenden Menschen, wird ihn aus dem Tod reißen und in ein neues Leben hinein begleiten.

2.7 „Ich lasse nicht von dir ab!“ — berührte ihn (Mk 1,41 c)

Ungebunden und befreit von den lähmenden und entwürdigenden Reinheitsvorschriften, berührt Jesus den „Ins-Aus-Gesetzten“. Berührungsängste kennt er nicht, so daß er das herrschende Gesetz, die geltenden gesellschaftlichen und religiösen Konventionen und Normen unterlaufen kann. Ja, er ist sogar bereit, sich von der individuellen und sozialen Krankheit der Verachtung und erdrückenden leidvollen Diskriminierung, die ums Leben bringt, anstecken zu lassen<sup>10</sup>. Durch diese lebens-

<sup>9</sup> In den Lebensweisheiten, die dem Volk in den Mund gelegt werden, versinnbildlicht die Hand immer den ganzen Menschen. Da ist die Rede davon, daß die ganze Hand, der ganze Mensch genommen werde, reiche man nur den kleinen Finger. Von dem, der seine Hände in Unschuld wäscht, weiß jeder, daß er für sich leibliche und geistige Integrität behauptet. Mit der ganzen sittlichen und moralischen Autorität seines Daseins bürgt, wer die Hand für einen anderen ins Feuer legt.

<sup>10</sup> R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in: R. M. Rilke Werke, Bd. 3, 1, ausgew. und hrsg. vom Insel Verlag, Frankfurt 1974, 175: „Es kommt mir vor, als wäre das das Entscheidende: ob einer es über sich bringt, sich zu dem Aussätzigen zu legen und ihn zu

stiftende Berührung will er sagen: „Dein Schicksal sehe ich mit deinen Augen und mache es zu meinem<sup>11</sup>. Dein Joch nehme ich auf mich, deine Last trage ich mit, um dich zu ent-lasten von dem, was dir aufgebürdet worden ist. Dich Zerbrochenen richte ich auf. Dein glimmendes Leben bringe ich zum Entflammen, wenn du dich von mir anstecken läßt, von meinem Lebensfeuer. Deine ungerechten Fesseln werde ich lösen, damit du Chancenloser entfesselt deine Lebenschancen wahrnehmen kannst“ (vgl. Jes 61,1—2; Lk 4,18—19; Jes 58,6—7).

2.8 „Ich will mit dir leben!“ — und sagte: „Ich will es, werde rein!“ (Mk 1,41 d)

„Deine Lebensentfaltung will ich. Durch dein Wachsen und Reifen werden auch die ‚Geschwister‘ bereichert. Miteinander werden wir Lebensmöglichkeiten entdecken, die wir im Augenblick gar nicht alle sehen und ahnen können. Geteiltes Leben verwandelt. Auch du bist ein anderer geworden, ein Gewandelter. Du bist ein (eucharistisches) Zeichen geteilten und verwandelten Lebens und wirst nun selber zum Sakrament für andere werden können.“

### 3. Die Erzählung des „Ins-Aus-Gesetzten“ als Leidensgeschichte

Wir erinnern uns einer solchen Erzählung auf dem Hintergrund einer bürokratisch und konsumistisch orientierten Gesellschaft, die Menschen ins Aus setzt, und einer „ex-kommunizierenden“ Kirche, die ihre prophetische Funktion vernachlässigt hat und sich dadurch selbst bei nicht wenigen Menschen „ins Aus gesetzt“ hat.

3.1 Die Leidensgeschichte des „Ins-Aus-Gesetzten“ ist eine Identifikationsgeschichte der gesellschaftlich Zukurzgekommenen und Geächteten;

all der physisch und psychisch und sozial Stigmatisierten, der Behinderten und der Arbeitslosen; all derer, die noch nichts

erwärmten mit der Herzwärme der Liebesnächte, das kann nicht anders als gut aussehen.“

<sup>11</sup> Vgl. M. Schulz, Wenn du mit meinen Augen siehst. Christliche Gemeinde und Minderheiten, Mainz 1980.

bringen oder nichts mehr bringen, der Kinder und alten Menschen; all derer, die vom Frieden bewegt neue Wege suchen, den Gesetzen des Leistens und Produzierens nicht mehr gehorchen wollen, den Friedensbewegten, den Aussteigern in die Welt der Drogen, Jugendsektoren oder der Kriminalität; all derer, deren Lebensschicksal es ist, heimatlos zu sein, mit der Verweigerung von Lebensräumen ein isoliertes Dasein fristen zu müssen, der Nichtseßhaften, der ethnischen Minderheiten, der Ausländer und anderer.

3.2 Die Leidensgeschichte des „Ins-Aus-Gesetzten“ ist eine Identifikationsgeschichte der kirchlich Entfremdeten;

all derer in und außerhalb der Kirche, die aufgehört haben, Veränderung und Wandlung zu erwarten; der erwartungslosen Jugendlichen, der im eucharistielosen Abseits lebenden wiederverheirateten Geschiedenen, der ehemaligen Priester, die in die Sterbezimmer des Kirchenrechts abgeschoben sind, der Frauen, die sich resigniert zurückgezogen haben, der homosexuell veranlagten Menschen, die kein Wort und keine Geste des Verstehens spüren. Es ist dies aber auch eine Identifikationsgeschichte all derer, die die Veränderungen in der Kirche nicht verkraftet haben, die verhärtet und verstört die bergende Mutterhöhle suchen und sich voller Angst weigern, zu wachsen, um das „Licht der Welt“ zu erblicken und vieler anderer.

3.3 Die Leidensgeschichte des „Ins-Aus-Gesetzten“ ist eine Identifikationsgeschichte der Kirche selbst,

die sich als sündige Kirche in ihrer Geschichte bis heute selbst oft ins Aus gesetzt hat, weil sie zu leidenschaftslos die Berührung mit den Menschen gesucht hat. Allzusehr hat sie sich um sich selbst gekümmert, war besorgt um ihren Einfluß und um die Aufrechterhaltung ihrer Macht, um das zöllnerhafte Eintreiben der Steuern, um die Verbesserung ihres Etats, den Ausbau ihrer bürokratischen Zentren, so daß sie sich nicht scheute, Kompromisse mit den Mächtigen und Unterdrückern zu schließen und so das Evangelium zu verraten.

4. Die Geschichte des „Ins-Aus-Gesetzten“ ist aber als Leidensgeschichte auch eine Auferstehungsgeschichte

und so eine zukunftweisende und hoffnungsgeladene Erzählung. Handelt sie doch von der Weise, wie uns Jesus heute begegnet: als verwundeter und heilender, als Hilfloser und Helfer, als „Ins-Aus-Gesetzter“ und „Ins-Leben-Holender“. Berührung mit Jesus ereignet sich immer in dieser doppelten Begegnungsweise. Indem die Erzählung des „Ins-Aus-Gesetzten“ eine Leidens- und Auferstehungsgeschichte ist, enthält sie das lebenstiftende Handlungsprinzip, den lebenförderlichen Auftrag einer christlichen Gemeinde: Raum der Berührung mit diesem Jesus zu sein. Denn die (das) „ins-Aus-Gesetzte(n)“ heute gehören zur Wahrheit menschlichen und christlichen Lebens, zu der Wahrheit, die Jesus selber von sich behauptet. Nur dann wächst eine Gemeinde von unten zusammen, wenn sie die abgetrennten und abgespaltenen Teile der eigenen Lebens-, Leidens- und Gemeindegeschichte, die Entfremdungs- und Exkommunikationstradition der Kirchen, die Leiderfahrungen der unterdrückten Opfer illegitimer Herrschaftsansprüche wahrnimmt; wenn der Konsens darin besteht, daß es nicht mehr so weiter gehen darf (2.2), daß im Widerstand gegen diese zerstörerischen Traditionen nur gemeinsam (2.3) heilende Gegenwart und Zukunft wächst (2.4), in grenzenlosem Verbundensein eines mitleidenden (2.5), begleitenden (2.6) und teilenden (2.7) Lebens eine Änderung, eine Wandlung (2.8) möglich ist, die der Herrschaft Gottes, die keine Herrschaft des Menschen über den Menschen kennt, Raum gibt.

## Wolfgang Krzianowski

### 20 Jahre „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden“ (CEP)

Vor über 20 Jahren haben sich europäische Pfarrer zusammengetan, um alle zwei Jahre einen Kongreß über ein aktuelles pastorales Thema abzuhalten. Auf den letzten Veranstaltungen hat sich der Name, „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden“ immer stärker auch in der Struktur der Tagung durchgesetzt: der Kongreß bildet eine Gelegenheit zum Gespräch, zum Erfahrungsaustausch und zur kritischen Reflexion der eigenen Praxis wie der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Auf dem nächsten Kongreß 1983 werden Pfarrgemeinden in Ludwigshafen und Mannheim mitwirken. *red*

„In der Treue zu Christus lade ich Sie ein, Ihre Überlegungen und Ihren Erfahrungsaustausch fortzusetzen über die aktuelle Lage der Kirche im Gehorsam gegenüber dem Geist, der uns zur Freiheit ruft. Der Glaube sagt mir, daß der Herr bei Ihnen ist, wenn Sie sich ernsthaft mit der Zukunft seiner Kirche befassen.“ Kardinal Antonio Ribeiro, Patriarch von Lissabon, sagte diese Worte auf dem 8. Kongreß des Colloquiums Europäischer Pfarrgemeinden am 8. Juli 1975 in der Hauptstadt Portugals.

#### 1. Seelsorger-Kongresse seit über 20 Jahren

Es sind Seelsorgepriester, Ordensleute, haupt- und nebenamtliche Laien und immer wieder eine Anzahl von Bischöfen, die auf den Kongressen ihre Erfahrungen austauschen, sich Sorgen machen um die Zukunft der Kirche, der Ortsgemeinden. Einige Tage feiern sie trotz Sprachschwierigkeiten und mancher sachlichen Differenzen ihren gemeinsamen Glauben in ungezwungener, oft fröhlicher Gemeinschaft.

\* Kontaktadressen: für die Bundesrepublik Deutschland: Pfarrer Wolfgang Krzianowski, Färberstraße 3, 2820 Bremen 70, für Österreich: Dechant Henk Landman, Schedifkaplitz 3, 1120 Wien, für die Schweiz: François Butty, Valentin 3, CH-1004 Lausanne.

#### Wer kam auf diese Idee?

Kanonikus *Francis Connan*, der im Jahr 1944 die Pfarrei St. Severin in Paris übernahm und mit seinem Team diese Gemeinde zu einem Zentrum geistlichen Lebens machte. Hier wurden neue Wege gesucht in der Liturgie, in Caritas, Katechese und Ökumene. St. Severin wurde zu einem Treffpunkt für Pfarrer aus ganz Frankreich und weit über das Land hinaus. 1958 gab Connan dem Wiener Erzbischof, Kardinal König, die Anregung zu einer Begegnung von Bischöfen auf europäischer Ebene, analog zur Zusammenarbeit auf politischem und ökonomischem Gebiet. Der Kardinal meinte damals, daß eine solche Bischofskonferenz für Rom noch nicht opportun sei. Ein Jahr später machte Connan den Vorschlag, daß Pfarrer in Europa das vielleicht verwirklichen könnten, was den Bischöfen noch nicht möglich sei. Kardinal König begrüßte den Vorschlag und ermutigte Connan zu diesem Versuch.

#### Was wurde aus diesem Versuch?

Der 1. Kongreß war 1961 mit 54 Teilnehmern aus 8 Ländern in *Lausanne*. Es folgte *Wien*, wo 1963 116 Priester die Probleme um die Fernstehenden besprachen. Dann folgte *Köln* 1965 mit dem Thema: Die Randgruppen in der Kirche. Der Kongreß in *Barcelona* beschäftigte sich 1967 mit Fragen der priesterlichen Existenz. In *Turin* lautete 1969 das Thema: Funktion und Struktur der Kirche in einer säkularisierten Welt. 1971 versammelten sich 300 Priester und einige evangelische Pfarrer in *Strasbourg* unter dem Thema: Die Glaubwürdigkeit der Kirche. Der 7. Kongreß fand 1973 in *Heerlen NL* statt, wo 250 Priester und Laien an Hand von Modellen aus der Praxis das Thema behandelten: Gemeinden im Aufbau; Erfahrungen und Ausblicke. 1975 versammelten sich 225 Priester und Laien in *Lissabon* und dachten nach über: Neue Dienste und Ämter in der Kirche. Zwei Jahre später stand die Frage nach dem Verhältnis der Jugend zur Pfarrgemeinde im Mittelpunkt des Dialogs. Das Priesterseminar in *Namur/Belgien* bot einen kommunikativen Ort. Und 1979 in

*Marseille* bekannten die Seelsorger voreinander, wie schwer es ist, mit Unterschieden und Konflikten zu leben. Sie suchten Wege und gaben Anregungen, wie Kirche als Raum der Freiheit für die vielen Unterschiedlichen besser erfahrbar werden könne. Über den Kongreß 1981 berichten wir ausführlicher im 2. Abschnitt.

Was soll dabei herauskommen? — Charakteristik

Das CEP ist ein freier Zusammenschluß von Priestern und Laien aus der Pastoral an der Basis, dort, wo Kirche alltägliches Leben ist. Seit über 20 Jahren tragen sie diese Idee, finanzieren die Arbeit allein mit persönlichen Mitteln und bieten einen Ort des Dialogs allen, denen Pfarrei am Herzen liegt. Immer wird der Kontakt zur Kirchenleitung gesucht, und die Bischöfe der Tagungsstädte werden zum Kongreß eingeladen. Viele von ihnen haben sich brüderlich in das Gespräch hineingegeben. Gegenüber kritischen Gruppen will das CEP offen bleiben für die positiven Werte, die sie vertreten. Ziel ist das Gespräch über Probleme der Pfarrei in einer sich ständig wandelnden Umwelt. Und das Spezifische des CEP, das durch keine Literatur ersetzt werden kann, ist eben das Colloquium, das Gespräch, der Erfahrungsaustausch über die Kirche am Ort, die Pfarrei, auf *Europäischer Ebene*.

## 2. Das Gespräch in Assisi — der 11. Kongreß 1981

„Der Mensch ist der Weg der Kirche.“ Dieses Wort aus der Enzyklika *Redemptor hominis* gab den Impuls für das Thema dieser Versammlung.

In der Stadt des hl. Franziskus

Kein Ort wäre so geeignet wie Assisi, nach der Sehnsucht und den Bedürfnissen des Menschen zu fragen und eine Antwort zu suchen. „Das grüne Herz“ Italiens, Umbrien, die sanfte, leuchtende Landschaft lud die über 300 Teilnehmer freundlich ein. Die alten Kirchen, Zeugen des großen Heiligen und seiner Bewegung, gaben den Gottesdiensten jeden Tag einen eigenen Charak-

ter und machten sie zu besonderen Erlebnissen.

„Der Mensch auf der Suche — wie hilft ihm die Kirche?“

Dieser Frage stellten sich die Männer und Frauen, denen die Arbeit in der Pfarrei aus Sorge um den Menschen wichtig ist. Zum ersten Mal wurde ein völlig offenes Colloquium, ein Gespräch ohne Vorgabe, gewagt. Hatte sich der Stil der Kongresse in den 20 Jahren mehrfach gewandelt, weg vom Vortrag anerkannter Experten, hin zur Auseinandersetzung mit persönlichen Erfahrungsberichten, die den Teilnehmern in den vier Kongreßsprachen (Französisch, Italienisch, Spanisch und Deutsch) vorgelegt wurden, so beschränkte sich der derzeitige Präsident, Dompfarrer Pierre Bokkel aus Straßburg, in Assisi darauf, den Rahmen des Gesprächs abzustecken. In 23 Gruppen erläuterten und begründeten die Seelsorger voreinander ihre seelsorglichen Schwerpunkte und Ziele.

Es war ein Experiment, in einem zweiten Schritt einfach die Frage zu stellen: Welches waren die fünf letzten Anliegen, die Ihnen vor Ihrer Abreise nach Assisi genannt wurden? Es mag manchem banal erschienen sein, nicht hohe Theologie und wissenschaftliche Analyse zu hören, sondern aus seinem seelsorglichen Alltag erzählen zu sollen, von dem Bittsteller an der Pfarrhaustür oder dem Krach im Pfarrgemeinderat.

Aber die Analyse dieser Gespräche durch die Soziologin Liane Voyé von der Universität Leuven und den Theologen Prof. Charles Wackenheim aus Straßburg erbrachte erstaunliche Ergebnisse. Durchgehend wurde die Gefahr der Lebensferne auch bei „bewährten Praktikern“ festgestellt. Die Sorgen der Menschen, ihre alltäglichen Probleme und Nöte, die sie beschäftigen und quälen, sind nur allzu selten auch die Anliegen unserer Seelsorgearbeit. Durchgehend wurde in allen Sprachen die Klage laut, daß es die Kirchenleitungen noch schwerer hätten als die Seelsorger in der Gemeinde, den Menschen als den Weg der Kirche zu entdecken. Wackenheim wies als einzige gültige Richtung den Weg der

Kirche zu den Armen, zu denen, die in ihrer Ohnmacht und Schwäche einen Anwalt brauchen. (Unmißverständlich begründet ist dieser Appell in *Lumen gentium* I, 8). Leidenschaftlich unterstrich der Wiener Pastoraltheologe Prof. Ferdinand Klostermann, einer der Teilnehmer, diese Forderung. Theologie und Pastoral müßten wieder zu der Sprache der Menschen finden.

Die Schlußerklärung der deutschsprachigen Gruppe — und sie stimmt im Tenor mit den anderen völlig überein — weist auf die Diskrepanz zwischen dem Angebot der Kirche und den Erwartungen der Menschen hin. Eine auffällige Realitätsferne des innerkirchlichen Denkens, Sprechens und Handelns wird festgestellt.

Wo anders als in der Pfarrgemeinde, dem Ort der Begegnung zwischen Mensch und Kirche, könne diese Diskrepanz überwunden werden, damit die Leuchtkraft des Evangeliums neu hervortrete. Dazu brauche jede Gemeinde lebendige Gemeinschaft mit anderen Gemeinden und ständige, offene Kommunikation mit der Bistumsleitung.

### *3. Ein Blick in die Zukunft — Ludwigshafen 1983*

Deutlich kam aus allen Sprachgruppen in Assisi der Wunsch, der nächste Kongreß möge in der Bundesrepublik Deutschland stattfinden. Das Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigshafen wird der Ort der Begegnung sein, wenn am 4. Juli 1983 die Teilnehmer aus den Benelux-Staaten, der Schweiz, Portugal, Spanien, Frankreich, Italien, Österreich und der Bundesrepublik anreisen.

Bisher ist es trotz mancher Bemühungen kaum gelungen, die Kirche der Britischen Insel zu interessieren. Auch die Kontakte zu den Skandinavischen Ländern sind zur Zeit nur schwach. Trotz aller Enttäuschungen wird auch immer wieder versucht, Teilnehmern aus Osteuropäischen Staaten den Zugang zu öffnen.

Interessant wird die Begegnung mit Pfarrgemeinden und vor allem Christen nicht-deutscher Muttersprache im Raum Ludwigshafen, Mannheim, Heidelberg sein. Ausländerseelsorger in der Bundesrepublik

werden verstärkt eingeladen, um die Sprachgrenzen in Diskussionen und Einzelgesprächen zu überwinden. Die Verantwortlichen hoffen auf die Offenheit der Pfarrgemeinden, daß sie Quartiere für die Tage vom 4. bis 8. Juli 1983 zur Verfügung stellen werden.

### *„Wie hilft die Pfarrgemeinde den Menschen hoffen?“*

Dies ist der vorläufige Arbeitstitel für die Tagung. In Gesprächsgruppen werden die Seelsorger zusammentragen, welchen Nöten, Ängsten und Verzweiflungen sie in ihrer Gemeinde begegnen. Soziologen und Theologen werden helfen, diese gesammelten Erfahrungen zu analysieren. Der Schwerpunkt des Kongresses aber soll das *Zeugnis der Hoffnung* sein, der vielen kleinen konkreten Hoffnungen, erlebt in den vielen so unterschiedlichen Pfarreien in Europa. Gerade hier werden die begleitenden Wissenschaftler ein wichtiges, klärendes, deutendes Wort mitzureden haben.

Dieses Treffen von Priestern, Ordensleuten und sogenannten „Laien“ in der Pastoral möchte selbst ein Zeugnis der Hoffnung werden für all diejenigen, die resigniert oder in ängstlicher Unruhe in der Heilssorge am Menschen, in der Verantwortung einer Pfarrgemeinde stehen.

Die Veranstalter sind überzeugt — und die 20jährige Geschichte ihres Colloquiums gibt ihnen recht —, daß der prophetische Geist der Kirche in vielen Gemeinden lebendig ist. Darum bereiten sie diesen Dialog der Seelsorger vor. Darum erbitten und erhoffen sie in diesen Tagen auch das brüderliche Gespräch mit den Bischöfen, wie es vor allem in Heerlen, Lissabon, Namur und Marseille erlebt wurde. Im Jahr des 500. Geburtstages von Martin Luther kann natürlich der ökumenische Aspekt gerade in Deutschland nicht fehlen.

Das 12. Colloquium Europäischer Pfarrgemeinden möchte versuchen, die Glaubhaftigkeit einer Pastoral der Hoffnung dadurch sichtbar werden zu lassen, daß aus vielen Pfarreien Zeugnisse der Hoffnung dargeboten werden, daß diese Zeugnisse kritischer Nachfrage standhalten, daß sie sich gegenseitig stärken und beleben und

daß so die eine Heilsbotschaft unseres Herrn Jesus Christus in unserer desorientierten Welt erlebbar wird. Bei diesem Anliegen kann auch eine „Liturgie der Hoffnung“ nicht fehlen, die überleitet in die Feier der Gemeinschaft des Glaubens für die Teilnehmer, deren Sprache und Mentalität eher gemeinschaftshindernd sind.

Wer sich einmal auf das Experiment einer solchen internationalen Begegnung eingelassen hat und dort seine persönlichen Erfahrungen mit Pfarrgemeinde auszusprechen wagte, der erfährt einen Hauch von katholischer Kirche, von Weltweite und gemeinsamer Glaubensfreude.

## Klemens Richter

### Zur konfessionsverschiedenen Trauung

*Der folgende Beitrag bietet einen knappen Überblick über die in den deutschsprachigen Ländern unterschiedliche Situation auf diesem Gebiet.*

red

Ende Oktober 1981 trafen sich Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Liturgiewissenschaftler, um erstmals gemeinsam an einem Beispiel — dem Ritus der Trauung — über die Liturgie der Sakramentenspendung zu sprechen. Tatsächlich sind die Riten im deutschsprachigen Raum weitgehend ohne Beteiligung der Pastoraltheologie erneuert worden. Wenn aber heute an sich klar ist, daß Sakramentenpastoral und Sakramentenspendung untrennbar sind, daß Liturgie zeichenhaft nur das zum Ausdruck bringen kann, was wirklich in der jeweiligen Gemeinde geschieht, dann hätte diese Zusammenarbeit wohl schon vor 18 Jahren, unmittelbar nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution durch das Konzil, beginnen müssen. Nun sind sich Pastoraltheologen und Liturgiewissenschaftler einig, daß es manches zu revidieren gibt und dabei die Pastoral Beachtung finden muß. Ein Beispiel dafür ist die sogenannte Ökumenische Trauung. Das liturgische Buch „Die Feier der Trauung“ macht dazu bislang keine konkreten Angaben. Dabei be-

gründen heute „etwa 30% aller Eheschließenden in der Bundesrepublik Deutschland eine konfessionsverschiedene Ehe“, wie die „nicht zuletzt wegen der steigenden Zahl konfessionsverschiedener Ehen“ am 10. Dezember 1981 vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“ feststellen. Dieses neue ökumenische Dokument bietet einen eigenen Abschnitt für „Traugespräch und Trauung“, denn der „Vorbereitung und Gestaltung der Trauung sollte bei einem konfessionsverschiedenen Brautpaar besondere Beachtung geschenkt werden“. Für diese Trauung hieß es schon in den „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner“ vom März 1974, sie „soll in der Regel von einem Pfarrer vorgenommen werden. Auf besonderen Wunsch der Brautleute können sich auch beide Pfarrer an der Trauung beteiligen ... Beide Kirchen lehnen eine Doppeltrauung (erst katholisch, dann evangelisch oder umgekehrt) ab. Sie nähme das Handeln der anderen Kirche nicht ernst und widerspräche darum ökumenischem Denken.“ Aber die Trauung unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen hat in den letzten zehn Jahren, seit es eine „Gemeinsame kirchliche Trauung“<sup>1</sup> gibt, auch zu mancherlei Unbehagen geführt. Das kommt z. B. in pastoralen Folgerungen zum Ausdruck, wie sie etwa im Kreis Ludwigsburg getroffen wurden:

In einer Übereinkunft der dortigen katholischen und evangelischen Dekanate laden die katholischen und evangelischen Seelsorger konfessionsverschiedene Paare ein, sich vor der Trauung auch beim Pfarrer der anderen Konfession vorzustellen. Dabei soll deutlich werden, daß die Trauung in der evangelischen Kirche auch von der katholischen als gültig anerkannt wird, wenn beim katholischen Pfarrer Dispens

<sup>1</sup> *Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Regensburg—Kassel 1971, 41977.*

eingeholt wurde. Nach der Trauung unterrichten sich die Pfarrer beider Konfessionen<sup>2</sup>.

Es gibt aber nicht nur positive Erfahrungen, zumal die Beteiligung beider Pfarrer manchmal auch aus Gründen größerer Feierlichkeit gewünscht wird. Das neue ökumenische Dokument setzt daher voraus, daß der Wunsch nach Beteiligung beider Pfarrer „nicht nur aus äußerer Gründen ausgesprochen wird, etwa um dadurch mehr „Feierlichkeit“ zu erreichen“. Wenn allerdings wirkliche „religiöse Gründe hinter ihm stehen, wenn z. B. die Brautleute damit zeigen wollen, daß jedes von ihnen in seiner Kirche beheimatet bleiben will“, dann „soll nach Möglichkeit diesem Wunsch entsprochen werden ... In diesem Fall wird die zwischen den Kirchen verabredete Ordnung für die „Gemeinsame kirchliche Trauung“ verwendet“.

Daß die neuen Empfehlungen wiederum auf die Agende von 1971 verweisen, bringt zumindest für die Trauungsliturgie in der katholischen Kirche unter Beteiligung eines evangelischen Pfarrers Probleme mit sich. Denn diese Vereinbarung fußt noch auf der *Collectio Rituum* von 1950, in die zwar „das eine oder andere Element aus dem am 19. März 1969 veröffentlichten Trauungsritus des nachkonziliaren *Rituale Romanum*“<sup>3</sup> eingefügt wurde, die aber insgesamt keineswegs der erst 1974 approbierten „Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ entspricht. So gibt es in Deutschland also zwei Ordnungen für die Liturgie der Trauung: für katholische Brautpaare wie übrigens auch für die Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften die neue „Feier der Trauung“ und für konfessionsverschiedene Paare die „Gemeinsame kirchliche Trauung“, bei der alle Mängel dieser inzwischen faktisch anachronistischen Ordnung in Kauf genommen werden müssen. Im Unterschied zu den anderen Sakramenten gibt es hier also zwei verschiedene Riten, wobei der eine an sich durch die Neuordnung schon überholt ist. Würde ein

Pfarrer aber von sich aus die „Feier der Trauung“ auch für die konfessionsverschiedene Eheschließung benutzen, so vermißt er jeden Hinweis darauf, wie denn nun der evangelische Pfarrer in diese Trauung einbezogen werden könnte.

Daher kann es nicht überraschen, daß seit dem Erscheinen der „Gemeinsamen kirchlichen Trauung“ verschiedene Verbesserungsvorschläge gemacht wurden. Dazu gehört die schon 1973 durch „die evangelisch-katholische Arbeitsgemeinschaft für Misch-elen-Seelsorge der deutschen Schweiz“ mit drei Formularen herausgegebene „Ökumenische Trauung“<sup>4</sup>. Doch haben diese Formulare „den Charakter von Versuchen“, nehmen also nicht das neue katholische Trauungsrituale zum Ausgangspunkt. 1977 geht ein Mitglied der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz davon aus, daß die „Gemeinsame kirchliche Trauung“ unmittelbar vor einer Anpassung stünde<sup>5</sup>. Trotz dieses Votums hat sich bis heute in Deutschland nichts geändert.

Anders hingegen in Österreich. Hier hat die Liturgische Kommission 1979 eine „Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen“ in Übereinstimmung mit dem evangelischen Partner herausgegeben<sup>6</sup>, die konsequent von der erneuerten katholischen „Feier der Trauung“ für die Eheschließung eines konfessionsverschiedenen Paars in einer katholischen Kirche ausgeht. Diese Ordnung könnte auch für die anderen deutschen Sprachgebiete gelten, so die jeweiligen evangelischen Partner zustimmen. Kritisch anzumerken ist allerdings, daß sie keine Ausführungen zu Eröffnung und Gottesdienst macht, sondern lediglich allgemeine Hinweise gibt. Nicht genügend deutlich wird vor allem, wie bei der Trauung in einer katholischen Kirche der evangelische Pfarrer einbezogen werden könnte. Ausdrücklich gesagt wird lediglich, daß „jenem Geistlichen, der nach der genannten Ordnung die Trauung vornimmt, folgende Teile des Trauungsri-

<sup>4</sup> Zürich 1973.

<sup>5</sup> B. Kleinheyer, *Noch deutlichere Gemeinsamkeit*, in: *Liturg. Jahrb.* 27 (1977) 107–123.

<sup>6</sup> Texte der Liturg. Kommission für Österreich, Heft 4.

<sup>2</sup> KNA. Ökumen. Information Nr. 30 v. 27. 7. 1977, 4.

<sup>3</sup> Hinweise, in: *Gemeinsame kirchliche Trauung*, 8.

tus vorbehalten“ sind: „die Begrüßung, die Trauungsfragen (Konsenserklärung), die Ringübergabe und das Segensgebet zur Entlassung ... Alle anderen Teile des Trauungsgottesdienstes können nach freier Vereinbarung von dem Geistlichen der einen oder anderen Kirche übernommen werden, wobei jedoch Verdoppelungen (z. B. zwei Predigten) zu vermeiden sind.“ Merkwürdig scheint aber, daß ausgerechnet das Segensgebet zur Segnung der Neuvermählten, das nach der „Feier der Trauung“ richtig zu den Hauptelementen der Feier gezählt wird<sup>7</sup>, auch vom Pfarrer der anderen Kirche ganz übernommen werden kann. Gerade dieses Segensgebet ist den Weihegebeten der anderen Sakramente vergleichbar und bricht damit die Verengung auf Materie und Form als Minimum der Gültigkeit auf, so wie es in der Struktur der Erneuerung aller liturgischen Vollzüge angelegt ist<sup>8</sup>. Die eigentliche Trauung — Fragen nach der Bereitschaft zur Ehe, Segnung der Ringe, Eheerklärung, Segnung der Neuvermählten (allerdings nur das Segensgebet I) und Fürbitten — ist im Wortlaut und in der Nummerierung der neuen „Feier der Trauung“ entnommen. Hinzu kommen unter dem Titel „Segen und Entlassung“ Angebote zu einem Feierlichen Schlußsegen, die bislang nur im Meßbuch stehen.

Es scheint erforderlich, daß auch für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz eine Anpassung der konfessionsverschiedenen Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung eines evangelischen Pfarrers an die neue „Feier der Trauung“ herbeigeführt wird. Am besten wäre es, wenn dieser Ritus in dem Buch „Feier der Trauung“ selbst stehen würde, vorausgesetzt, daß sich auch die Schweiz anschließen könnte. Da die „Feier der Trauung“ ohnedies überarbeitet werden soll — hier haben gerade die Pastoraltheologen manche Wünsche geäußert —, wäre dies auch möglich. Dabei ist zu beachten, daß der evangelische Pfarrer genügend berücksich-

<sup>7</sup> Pastorale Einführung Nr. 11, in: Feier der Trauung, 12.

<sup>8</sup> B. Kleinheyer, Das Große Segensgebet zur Feier der Trauung: Erbe und Auftrag 53 (1977) 94—107.

tigt wird und nicht nur zur Staffage dient. Das ist möglich sicher an folgenden Stellen: bei der Begrüßung im Anschluß an den katholischen Pfarrer, bei der Wortverkündigung z. B. zur Homilie, bei einem ersten Teil des Segensgebetes im Anschluß an die Gebetseinladung, bei Einleitung und Schlußgebet der Fürbitten und wohl auch bei der Entlassung. Ein Problem bleibt allerdings, das die Trennung der Konfessionen schmerzlich deutlich werden läßt: die Sakramente sind auf die Eucharistie hingeordnet, doch müssen die neuen Empfehlungen sagen: „Ob es angebracht ist, eine Trauung konfessionsverschiedener Partner mit einer ‚Brautmesse‘ zu verbinden, ist kritisch zu prüfen. Aus Rücksicht auf den nichtkatholischen Partner ist sie in der katholischen Trauungsordnung in der Regel nicht vorgesehen.“

## Praxis

Paul Weß

### Tauferneuerungsfeier im Rahmen der Hinführung zur Erstkommunion

Im folgenden Bericht schildert Pfarrer Weß die Erfahrungen der Pfarrgemeinde Wien-Machstraße mit einer seit 3 Jahren durchgeführten verpflichtenden Tauferneuerungsfeier. Dieser Bericht ist auch für jene Pfarrgemeinden anregend, die das theologische Selbstverständnis der „Machstraße“ \* vielleicht nicht in allen Punkten teilen. red

Seit drei Jahren wird in unserer Pfarre (Wien, Machstraße) im Jänner eine eigene Tauferneuerungsfeier der Erstkommunionkinder gehalten. Darauf soll hier berichtet werden.

#### I. Überlegungen, die dazu geführt haben

1. Wie in vielen Pfarren zeigte sich auch bei uns immer deutlicher das Bedürfnis, die Erstkommunionvorbereitung nicht nur \* Vgl. dazu den Beitrag von Paul Weß in Heft 2/82.

als Wissensvermittlung, sondern auch durch gesamt menschliche Erfahrungen zu gestalten. Eine Feier bietet dazu viele Möglichkeiten. Freilich wäre es unrichtig, nur deshalb zu feiern, damit die Kinder, die oft zu Hause wenige Feste erleben, das Feiern einüben. Dann würde aus der Feier ein Mittel zum Zweck. Aber das, was an Inhalten des Evangeliums den Kindern im Laufe der Vorbereitung zu vermitteln ist, gibt selbst Grund genug für eine solche Feier; etwa am Ende eines bestimmten Abschnittes, in dem ein wichtiges Thema behandelt wurde. Wenn dieses Anlaß für den Dank an Gott und gemeinsame Freude wird, kann es durch die Feier in verdichteter Form von den Kindern erfahren werden. — Ein solcher wesentlicher Abschnitt ist bei uns der ganze erste Teil der Erstkommunionvorbereitung, der den meist sehr fernstehenden Kindern nahebringen will, was es heißt, als Christ zu leben: so wie Jesus auf Gott zu vertrauen, dadurch zur Liebe fähig zu werden und diese in der Gemeinschaft der Christen zu verwirklichen, in die man durch die Taufe aufgenommen wird<sup>1</sup>.

2. Die Taufe im Kleinkindalter hat, auch wenn sie unter entsprechenden Voraussetzungen berechtigt ist, wesentliche Schattenseiten. Diese werden noch viel bedrohlicher, wenn die Eltern selbst nicht gläubig sind, sondern nur aus Tradition („damit das Kind keinen Nachteil hat“) die Taufe wünschten. Um diesen negativen Auswirkungen der Kindertaufe entgegenzuwirken, müßte bei gewissen Alters- oder Reifestufen eine persönliche Tauferneuerung erfolgen, vor allem an der Schwelle zur Mündigkeit im Glauben des Erwachsenen<sup>2</sup>, aber auch schon am Beginn der zweiten Phase der Kindheit und des Jugendalters. Jedenfalls setzt die Erstkommunion eine altersgemäße bewußte Zugehörigkeit zur Kirche voraus und damit ein entsprechendes Taufbewußtsein. Dieses zu vertiefen

<sup>1</sup> Vgl. die Stundenbilder 1—8 in: Paul Weß, Erstkommunion und Beichte. Hinführung in der Pfarrgemeinde, Graz 1978, 63—91.

<sup>2</sup> Zu dem Versuch, in einer Pfarrgemeinde die entsprechenden Gemeinschaften mündiger Christen zu bilden, vgl. Paul Weß, Mit oder ohne Entscheidung? Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden, in: Diakonia 13 (1982) 118—125.

und zu vermitteln ist das zweite Anliegen einer solchen Tauferneuerungsfeier. Denn die bisher übliche Tauferneuerung im Rahmen der Erstkommunionfeier war dafür viel zu kurz und ging bei diesem Fest einfach unter. Zugleich ist diese Tauferneuerung eine gute Gelegenheit zur Taufe jener Kinder, die bisher noch nicht getauft wurden<sup>3</sup>.

3. Die kirchlichen Vorschriften verlangen die Erstbeichte vor der Erstkommunion. Einige Gründe sprechen durchaus dafür, wenn auch ein tieferes Verständnis des Sakramentes der Wiederversöhnung wohl erst in einem höheren Alter möglich ist<sup>4</sup>. Das Sakrament der Buße ist jedoch im Grunde nichts anderes als die Stärkung bzw. Wiederherstellung der in der Taufe gestifteten Liebesbeziehung mit Gott und seiner Kirche. Die Sünde bedeutet, daß das dort gegebene Versprechen der Treue nicht ganz gehalten bzw. — bei schwerer Schuld, die natürlich bei einem Kind nicht anzunehmen ist — gebrochen wurde. Das wird in der Versöhnung verziehen, und der Willen zur Gemeinschaft mit Gott und den Schwestern und Brüdern in der Gemeinde wird erneuert. Die Sünde als Verstoß gegen die Taufe und das Sakrament der Buße als die Wiederherstellung derselben können also nur verstanden werden, wenn ein entsprechendes Taufbewußtsein vorhanden ist. Dieses kommt für die Kinder durch eine

<sup>3</sup> Bei uns wurden einmal zwei Kinder, einmal ein Kind im Rahmen dieser Feier getauft. Eines davon war ein Ausländerkind, eines war kurz vorher aus einem Heim von einer Familie der Pfarre aufgenommen worden (gerade dieses erlebte die Taufe als Aufnahme in eine neue Gemeinschaft), das dritte hatte am Religionsunterricht teilnehmen dürfen, ohne getauft zu sein, und gegen die ursprüngliche Absicht seiner alleinerziehenden Mutter, es nicht vor dem Alter von 18 Jahren zur Taufe gehen zu lassen, den Empfang dieses Sakramentes gewünscht und erreicht. Dieses Kind, ein Mädchen, strahlte bei seiner Taufe soviel innere Überzeugung aus, daß die ganze Feier davon geprägt wurde, wie mehrere ausdrücklich feststellten. Die anderen Kinder, die anwesende Religionslehrerin und der Leiter der Vorbereitungsgruppe überreichten ihr am Ende der Feier Geschenke. Alle waren sehr tief beeindruckt. Diese Erfahrung bestätigte uns, daß es richtig ist, eine Kindertaufe in diesem Alter in den Rahmen einer solchen Feier zu stellen. Darüber hinaus machte sie uns wieder aufmerksam auf die Fragwürdigkeit der Taufe zu einem Zeitpunkt, in dem kein bewußter Empfang dieses Sakramentes möglich ist.

<sup>4</sup> Vgl. das Modell einer Beichterziehung für die 4. Schulstufe in Paul Weß, Erstkommunion..., 134—224.

solche Tauferneuerungsfeier erst richtig zu-  
stande und kann dann die Grundlage bil-  
den für die folgenden Stunden über das  
Leben aus dem Glauben, die Sünde und  
die Versöhnung im Bußsakrament.

4. Zugleich ist eine solche Tauferneuerung  
auch ein Beitrag zu einem bewußten Her-  
einnehmen der Kinder in die Pfarrgemein-  
de und daher gleichermaßen für sie und  
für die Erwachsenen von Bedeutung. Den  
Eltern und den übrigen Pfarrangehörigen  
kann die Verantwortung für diese Kinder  
damit auch besser bewußt werden. Die Kin-  
der können zumindest ein wenig ihre Zu-  
gehörigkeit zu einer Pfarrgemeinde erle-  
ben. Das ist vor allem dort wichtig, wo  
ungünstige volkskirchliche Strukturen vor-  
handen sind. Bei uns etwa nehmen höch-  
stens 10% der Kinder am Sonntagsgottes-  
dienst teil. Viele erlebten früher bei der  
Erstkommunion zum ersten Mal eine Meß-  
feier (jetzt ist es wenigstens die zweite).  
In einer solchen Lage ist eine Teilnahme  
aller Erstkommunionkinder an einer Tauf-  
erneuerungsfeier im Rahmen eines Pfarr-  
gottesdienstes erfahrungsgemäß nur er-  
reichbar, wenn sie nicht nur für verpflich-  
tend erklärt, sondern zur unerlässlichen  
Voraussetzung für die Teilnahme des Kin-  
des an der Erstkommunion gemacht wird  
(freilich unter Anbieten von Nachholtermi-  
nen für jene, die krank waren oder deren  
Eltern meinten, um diese Voraussetzung  
herumzukommen)<sup>5</sup>. — Wenn sehr viele  
Kinder auf die Erstkommunion vorbereitet  
werden, empfiehlt es sich, zwei Gottesdien-  
ste in dieser Weise zu gestalten (etwa eine  
Vorabendmesse und einen späteren Vor-  
mittagsgottesdienst), wobei die Kinder nach  
Gruppen bzw. Schulen aufgeteilt werden.

## II. Vorbereitungen

1. Die Kinder werden in den betreffenden  
Stunden mit dem Thema der Feier ver-  
traut gemacht und üben auch die dafür vor-  
gesehenen Lieder ein.

<sup>5</sup> Dies bestätigt sich für uns auch dadurch, daß an einer für die Erstkommunionkinder und ihre Familien eigens gestalteten Adventfeier, die den Eltern am Beginn der Vorbereitung schon als ein Bestandteil derselben erklärt wurde, höch-  
stens die Hälfte der Kinder teilnimmt.

2. Die geistige Vorbereitung der Eltern auf  
diese Tauferneuerung ist mindestens eben-  
so wichtig wie die der Kinder in den Vor-  
bereitungsstunden. Daher wird schon beim  
ersten Elterngespräch, bei dem auch die  
Anmeldung der Kinder erfolgt, auf diese  
Tauferneuerung hingewiesen und ihr Sinn  
erklärt. Der Termin wird bekanntgegeben  
und auch, daß der Taufpate des Kindes  
daran teilnehmen soll. Mit der Anmeldung  
übernehmen die Eltern auch die Verpflich-  
tung zur Teilnahme des Kindes an dieser  
Feier. In einem weiteren (bei uns im dritten)  
Elterngespräch<sup>6</sup> zum Thema Kirche  
und Taufe werden den Eltern und womög-  
lich auch den Paten der Zusammenhang  
beider mit dem Glauben nahegebracht so-  
wie der Ablauf der Tauferneuerungsfeier  
erklärt. Auch die vorgesehenen Lieder kön-  
nen geprobt werden. Jenen Eltern, die zu  
diesem Gespräch nicht erscheinen, muß das  
Wichtigste brieflich mitgeteilt werden, wo-  
durch sie auch nochmals an diesen Termin  
erinnert werden. Wichtig ist immer der  
Hinweis, daß der Pate (bzw. im Notfall ein  
Elternteil) bei der Feier neben dem Kind  
sitzen wird und daß die Taufkerze mitge-  
bracht werden soll.

3. Mit einer Kindergruppe der Pfarre wird  
ein Spiel einstudiert, das den Erstkommu-  
nionkindern die Bedeutung Jesu und den  
Sinn der Taufe deutlich machen kann (Text  
und Verlauf siehe unten). Einige Erstkommu-  
nionkinder, die ebenfalls daran betei-  
ligt sind, werden auf ihre Aufgabe vorbe-  
reitet (ebenso die Erwachsenen, die neben  
diesen Kindern sitzen, damit sie im rich-  
tigen Moment die Kinder aufmerksam ma-  
chen, ihre Frage zu stellen; vgl. unten).

4. An technischen Vorbereitungen haben  
wir bei unserer Feier folgendes benötigt:

— Eine große Scheibe aus Holz (bei uns  
im Durchmesser von 1,5 m), welche auf

<sup>6</sup> Zu diesen Elterngesprächen vgl. Paul Weß,  
Erstkommunion..., 19-54. An diesen Gesprä-  
chen, die wir für gleich wichtig halten wie die  
Vorbereitungsstunden der Kinder, nehmen trotz  
ausdrücklicher Verpflichtung nur beim ersten,  
das die Voraussetzung für die Anmeldung der  
Kinder ist, alle Eltern teil (auch das nur mit  
vielen Nachholterminen und Einzelgesprächen  
nach den angebotenen fünf Möglichkeiten zu  
verschiedenen Tageszeiten und an mehreren  
Orten). Zu den weiteren Elterngesprächen  
kommt von durchschnittlich ca. 50% der Kinder  
je ein Elternteil.

einer Seite mit einem (grünen) Filz überzogen wird (auf der Rückseite der Scheibe mit einer in den Saum eingezogenen Schnur fixiert). Dieser Filz muß so beschaffen sein, daß Tuchtafelhaftpapier darauf haften bleibt. Diese Scheibe wird vor dem Altar aufgestellt. Etwas seitlich wird eine zweite Möglichkeit der Aufstellung vorbereitet, damit sie bei der Gabenbereitung dorthin gebracht werden kann, um nicht die Sicht zu verdecken.

— Aus Styropor werden zwei Balken angefertigt, die man so zusammenfügen kann, daß sie auf der Scheibe ein großes Kreuz ergeben. Auf der Rückseite werden sie ebenfalls mit Tuchtafelhaftpapier beklebt, auf der Vorderseite mit hellem Papier. Auf dem Querbalken wird groß geschrieben „ZUSAMMEN“, auf dem Längsbalken von oben nach unten „GOTT RUFT UNS“.

— Für jedes Erstkommunionkind wird eine Namenskarte aus Tuchtafelhaftpapier etwa 10 cm breit und 5 cm hoch ausgeschnitten und mit Filzstift in der unteren Hälfte der Familienname des Kindes daraufgeschrieben. Ebensolche Namenskarten, allerdings auch mit dem Vornamen der Kinder (in roter Schrift), werden für jene Kinder vorbereitet, die an dem Spiel beteiligt sind.

— Diese Namenskarten der Erstkommunionkinder werden in die ersten Bänke der Kirche so verteilt, daß jeweils ein Kind mit einem Erwachsenen Platz hat; und zwar in genau der Reihenfolge, in der die Kinder später vom Gruppenleiter aufgerufen werden. Für diesen muß daher eine entsprechende Liste vorbereitet werden.

— Zu jedem Platz eines Kindes wird ein (roter) Bleistift gelegt.

— Reservetaufkerzen für jene, die keine (mehr) haben, und einfache Ersatzkerzen für die, welche ihre daheim vergessen haben, müssen ebenfalls vorbereitet werden.

— In der Nähe der Scheibe müssen sich eine oder mehrere brennende Kerzen befinden, an denen die Taufkerzen der Kinder entzündet werden können.

— Falls im Rahmen der Feier die Taufe eines Kindes stattfindet, wird je nach den örtlichen Gegebenheiten vorne beim Altar oder (falls einsichtig) beim Taufbecken alles dafür vorbereitet.

### III. Ablauf

Die Gruppenleiter empfangen die Kinder und ihre Begleiter und führen jedes mit seinem Paten (bzw. einem Elternteil) auf seinen Platz. Wer keine Taufkerze mithat, erhält eine neue bzw. eine Ersatzkerze. Die Eltern (bzw. der zweite Elternteil) und weitere Verwandte setzen sich weiter hinten hin. In der Begrüßung werden nochmals der Grund und der Sinn des Festes erklärt. Nach dem Evangelium (in dem zu dieser Zeit meist ohnehin von einer Jüngerberufung die Rede ist, woran man gut anschließen kann) folgt nach einer kurzen Überleitung das vorbereitete Spiel der Kinder (E = Erstkommunionkind, K = mitspielendes Kind).

*Die mitspielenden Kinder stehen in der Kirche hinten und halten die Kreuzesbalken in den Händen. Sie werden namentlich aufgerufen und antworten mit „Hier bin ich“ oder „Ich bin da“ o. ä. Dann kommen sie durch den Mittelgang nach vorne und legen die Kreuzesbalken vor der Filzscheibe auf den Boden. Sie selbst stellen sich links und rechts davon auf, und zwar in der Reihenfolge, wie sie nachher ihre Sätze sagen werden (von links nach rechts). Sobald sie so stehen, beginnt das erste Erstkommunionkind mit seiner Frage.*

E 1: „Sagt, was habt ihr denn da getragen?  
Wo kommt ihr denn her?“

E 2: „Jetzt ist doch eine Messe, bei der wir Erstkommunionkinder für unsere Taufe danken wollen.“

E 3: „Erklärt doch genauer, wer ihr seid.“

K 1: „Wir kommen aus verschiedenen Häusern.“

K 2: „Wir kommen aus verschiedenen Klassen.“

K 3: „Wir kommen aus verschiedenen Schulen.“

K 4: „Wir treffen einander jeden Sonntag in der Kirche.“

K 5: „Wir kommen auch öfters während der Woche zusammen.“

K 6: „Jeder von uns kennt den anderen schon recht gut.“

K 7: „Unsere Gruppe hat sich auch einen Namen gegeben.“

K 8: „Wir heißen . . . (hier wird der Name der Kindergruppe eingesetzt).“

Beim folgenden Teil legt jedes Kind, nachdem es seinen Satz gesagt hat, seinem rechten Nachbarn die Hand auf die Schulter.

E 4: „Was macht ihr denn, wenn ihr beisammen seid?“

K 1: „Wir spielen miteinander.“

K 2: „Wir wandern miteinander.“

K 3: „Wir helfen einander.“

K 4: „Wir singen miteinander.“

K 5: „Wir beten miteinander.“

K 6: „Wir feiern miteinander.“

K 7: „Wir lachen miteinander.“

K 8: „Wir halten zusammen.“

Nach diesem Teil heften die beiden äußersten Kinder den Querbalken auf die Filzscheibe. Beim folgenden Abschnitt streckt jedes Kind, nachdem es seinen Satz gesagt hat, die Hände in die Höhe.

E 5: „Wieso habt ihr denn zusammengefunden?“

K 1: „Weil unsere Eltern an Gott glauben.“

K 2: „Weil sie uns viel von ihm erzählen.“

K 3: „Daß er uns Menschen das Leben geschenkt hat.“

K 4: „Daß er immer bei uns ist.“

K 5: „Daß wir ihm immer vertrauen können.“

K 6: „Wir glauben, daß Gott uns liebt.“

K 7: „Er kennt jeden von uns beim Namen.“

K 8: „Gott hat uns zusammengerufen.“

Am Ende dieses Teiles wird der Längsbalken auf die Tuchtafel geheftet. Beim folgenden Abschnitt macht jedes Kind, nachdem es seinen Satz gesagt hat, mit den Armen ein Kreuz.

E 6: „Da ist ja ein Kreuz daraus geworden!“

K 1: „Ja, das ist richtig! Das Kreuz besteht aus zwei Balken.“

K 2: „Der eine Balken geht von oben nach unten.“

K 3: „So wie Gott auf uns schaut und uns ruft.“

K 4: „So wie Gott uns beschenkt und wir ihm dafür danken wollen.“

K 5: „Der andere Balken geht von rechts nach links.“

K 6: „Von einem zum anderen.“

K 7: „So wie wir untereinander verbunden sind.“

K 8: „Aus beiden Balken zusammen wird das Kreuz.“

Beim folgenden Teil zeigt jedes Kind, nachdem es seinen Satz gesagt hat, mit der betreffenden Hand zum Kreuz hin.

E 7: „Ist das Kreuz nicht das Zeichen für Jesus?“

K 1: „Ja, er ist der Bote, den Gott uns geschickt hat.“

K 2: „Er ist der Mensch, durch den uns Gott ruft.“

K 3: „Von ihm wissen wir, daß uns Gott liebt . . .“

K 4: „. . . und daß wir auf Gott vertrauen können.“

K 5: „Von Jesus erfahren wir, daß wir zu Gott gehören.“

K 6: „Jesus hat alle, die wie er an Gott glauben, zusammengeführt . . .“

K 7: „. . . zu einer Gemeinschaft, in der wir einander lieben.“

K 8: „Durch Jesus sind wir miteinander verbunden.“

Beim folgenden Teil gibt jedes Kind, nachdem es seinen Satz gesagt hat, dem vorherigen die Hand und hebt sie in Schulterhöhe.

E 8: „Wer gehört da dazu?“

K 1: „Alle, die getauft sind.“

K 2: „Alle, die wie Jesus an Gott glauben.“

K 3: „Bei der Taufe wurde uns das Kreuz auf die Stirne gezeichnet.“

K 4: „Jedes Kreuzzeichen erinnert uns daran.“

K 5: „Bei der Taufe hat Gott uns beim Namen gerufen . . .“

K 6: „. . . und uns zu seinen Kindern gemacht. Er ist unser Vater.“

K 7: „Daher sind wir zueinander Schwestern und Brüder.“

K 8: „Durch die Taufe gehören wir zur Gemeinschaft der Christen.“

Nach dem Spiel erhalten die Spieler (K 1—K 8) vom Leiter der Kindergruppe oder vom Priester ihre vorbereiteten Namenskarten, um sie rund um das Kreuz auf die Scheibe heften zu können. Dabei wird die Bedeutung dieses Vorganges erklärt: Sie drücken damit aus, daß sie — jeder per-

söhnlich — zu Jesus gehören wollen und zu der Gemeinschaft, die er zwischen uns und Gott und unter uns gestiftet hat. Dann werden die Erstkommunionkinder aufgefordert, mit dem roten Bleistift auf ihre Namenskarten den Vornamen dazuschreiben. Es wird erklärt, daß sie nach dem Glaubensbekenntnis einzeln aufgerufen werden und dann zusammen mit ihrem Begleiter nach vorne gehen, wobei sie ihre Namenskarten mitnehmen und die Begleiter die Taufkerze. Es wird auch gesagt, daß sie dann vom Priester ein Kreuzzeichen erhalten, die Namenskarte auf die Tuchtafel heften und die Begleiter die Taufkerze entzünden und dem Kind übergeben werden. Falls ein Kind erst im Rahmen dieser Feier getauft wird, wird es als erstes aufgerufen (das muß schon bei der Sitzordnung beachtet werden) und kommt nach vorne bzw. zum Taufbecken.

Nun stehen alle auf zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Anschließend erfolgt gegebenenfalls — unter entsprechender mystagogischer Erklärung — die Taufe. Dann werden die Kinder namentlich vom jeweiligen Gruppenleiter aufgerufen. Sie gehen mit ihrem Begleiter nach vorne, erhalten vom Priester ein Kreuzzeichen (mit den Worten „Gott segne dich“ oder „Gott liebt dich“) und heften dann ihre Namenskarte zum Kreuz. Der Priester begrüßt auch den Taufpaten bzw. Elternteil, und dieser zündet die Taufkerze an einer vorbereiteten brennenden Kerze an und gibt sie dem Kind. Dann gehen beide (von außen) wieder auf ihren Platz zurück. Es folgen ein Lied zur Tauferneuerung und die Fürbitten. Bei der Gabenbereitung wird die Scheibe auf die Seite gestellt. Es folgt die Eucharistiefeier in möglichst kindgerechter Form.

#### IV. Erfahrungen

Die bisherigen Erfahrungen haben die grundsätzlichen Überlegungen bestätigt, welche zur Einführung dieser Tauferneuerungsfeier geführt haben. Allerdings gibt es immer wieder gewisse Schwierigkeiten mit der Teilnahme aller Kinder. So kamen heuer von den insgesamt 115 Erstkommu-

nionkindern zehn nicht zum vorgesehenen Termin, von denen nur zwei entschuldigt waren. Sieben Kinder kamen auf Grund einer eigenen Aufforderung zum ersten Nachholtermin. Bei diesem nehmen sie und ihre erwachsenen Begleiter zuerst am Wortgottesdienst der Kinder teil, der eigens gestaltet wird, wo besonders auf den Anlaß ihres Kommens Bezug genommen wird. Dann kommen sie mit den anderen Kindern — gleichsam von diesen begleitet — in die Kirche und erneuern an der Stelle des Glaubensbekenntnisses ihr Taufversprechen. Anschließend werden sie namentlich aufgerufen und geben ebenfalls ihre Namenskarten, die sie zuvor schon ausgefüllt haben, auf die wieder seitlich aufgestellte Scheibe (noch mit den Namenskarten der anderen Kinder). Auch die Taufkerzen werden an einer brennenden Kerze angezündet und den Kindern überreicht. Beim zweiten Nachholtermin erschien heuer trotz weiterer Hausbesuche bzw. Telefon Gespräche nur eines von den übrigen drei Kindern, die restlichen zwei kamen erst nach weiteren Besuchen und schwierigen Gesprächen zu einem dritten Nachholtermin. Bei diesen zusätzlichen Terminen erfolgt die Tauferneuerung im kleinen Rahmen vor Beginn des Gottesdienstes. Für zwei Kinder war diese Tauferneuerungsfeier der Anlaß, in einer anderen Pfarre zur Erstkommunion zu gehen. Vor zwei Jahren wurde die Verpflichtung zur Teilnahme an dieser Tauferneuerungsfeier der Grund, daß ein Kind überhaupt nicht an der Erstkommunion teilnahm. Die Eltern weigerten sich strikt, das Kind ein zweites Mal außer bei der Erstkommunion zur Kirche zu begleiten oder gehen zu lassen. Dieses Kind hatte selbst jedoch kein Interesse an der Teilnahme. Heuer wäre es wieder zu derselben Situation gekommen, wenn nicht das betreffende Kind seine Eltern so flehentlich gebeten hätte, doch zu dieser Tauferneuerung gehen zu dürfen, um an der Erstkommunion teilnehmen zu können. Hier wird die ganze Tragweite der Verantwortung der Eltern besonders deutlich.

Positiv erfahren wir immer wieder, wie stark auch völlig fernstehende Erwachsene

und Kinder durch diese Feier erleben, was Zugehörigkeit zur Kirche in der von Jesus Christus gestifteten Verbindung mit Gott und untereinander bedeutet. Viele kommen von selbst und bringen zum Ausdruck, „wie schön es war und daß sie so etwas noch nie erlebt haben“. Eine Lehrerin, die der Kirche eher reserviert gegenübersteht, aber den Kindern zuliebe auch daran teilgenommen hatte, äußerte sich ähnlich. Das Verständnis für diesen Gottesdienst wird von Jahr zu Jahr besser, weil sich auch die guten Erfahrungen herumsprechen. Auch die Kinder verstehen offensichtlich gut, was der Grund und der Sinn dieser Feier sind. Ein Bub formulierte es sehr treffend: „Wir haben die Taufe aufgefrischt.“ Sie werden mit den Personen und den Gegebenheiten der Pfarre zumindest ein wenig vertraut, was eine wichtige Voraussetzung für die Erstkommunionfeier ist. Die Erinnerung an diese Tauferneuerung und das in ihr vertiefte Taufbewußtsein sind eine gute Grundlage für die weiteren Vorbereitungsstunden — für das Verständnis der Beichte als Wiederversöhnung und für die Eucharistie als Mahlfeier in der Gemeinschaft der Christen — und geben Anlaß zur Vorfreude auf das Fest der Erstkommunion.

*aufgeschlossenen älteren — anregen kann, sich an das Godspell oder an ähnliche Theaterstücke heranzuwagen.*  
red

„David und das ganze Haus Israel zogen tanzend vor dem Herrn her, sangen und spielten auf Zithern, Harfen und Handpauken, mit Rasseln und Zimbeln.“ (2 Sam 6,5)

### 1. Theater als Verkündigung

Wir hatten in der Studentengemeinde Pfeilgasse in Wien Theaterspielen als Mittel zur Kommunikation und Auseinandersetzung entdeckt: Nach Woody Allens „Gott“, einem Stück, das sich in lustiger, aber sehr eindringlicher Weise mit der Frage nach dem Sinn des Lebens beschäftigt, und Eugène Ionescos „Großem Massakerspiel“ zum Thema Sterben und Tod war für uns klar, daß durch Theateraufführungen ein größeres Publikum erreicht werden kann als mit Seminaren oder Vorträgen. Dabei konnten sowohl die Gruppe der aktiv Mitwirkenden (Schauspieler und technisches Personal) wie auch die zahlreichen Zuschauer intensiv mit Themen konfrontiert werden, die sonst nicht leicht „ins Gespräch zu bringen“ waren.

Das Musical „Godspell“ hatte ich in Amerika gesehen und war damals unmittelbar davon beeindruckt. So lag es für mich auf der Hand, selbst den Versuch zu unternehmen, dieses Stück zu inszenieren. Die einzelnen Beteiligten kamen von ganz verschiedenen Ausgangssituationen dazu: die einen sahen mehr die Möglichkeit zum Theaterspielen, andere die gemeinsame Arbeit in einer Gruppe, wieder andere die Thematik des Stücks im Vordergrund.

Das Wort „Godspell“ ist eine angelsächsische Vorform des englischen Wortes „Gospel“ (=Evangelium). Die Originalfassung (John-Michael Tebelak, Text, und Steven Schwartz, Songs) wurde 1971 off-Broadway in New York uraufgeführt und war von Anfang an ein riesiger Publikumserfolg; inzwischen wurde sie verfilmt, weltweit gespielt und auch in Österreich mehrfach aufgeführt. Wenngleich der Textautor von der Theologie Harvey Cox' beeinflußt war, ist

## Peter F. Schmid

### Evangelium zum Mitsingen

Bericht über die Musicalaufführung von „Godspell '81“ durch eine Studentengemeinde

*Im folgenden Beitrag wird über einen interessanten Versuch berichtet, mit der Studentengemeinde des größten Wiener Studentenheimes Theater zu spielen und dadurch zur Auseinandersetzung mit grundlegenden Inhalten biblischer Botschaft anzuregen und zu neuen Formen der Gemeinschaft und des christlichen Lebens hinzuführen. Die Erfahrungen sind so positiv, daß man nicht nur Studentengemeinden, sondern auch andere Gruppen und Gemeinden — und wohl nicht nur solche mit vielen jungen Menschen, sondern auch mit*

die Originalfassung von Aufbau und Text her theologisch unbefriedigend. Allzuoft bilden falsche Interpretationen von Bibelstellen und ein moralisierendes Verständnis des Christentums unbesehen die Grundlage des Handlungssablaufes, der teilweise geeignet erscheint, Vorschub zu einem als Lohn-Moral karikierten Christentum zu leisten.

Aus diesem Grund habe ich eine völlige Neufassung des Textes erstellt, in der versucht wird, konsequent der ursprünglichen Botschaft Jesu, wie sie vom Matthäus- und Lukas-Evangelium dargestellt wird, zu folgen: der Einladung ins Reich Gottes. Der Text besteht weitgehend aus der Originalfassung der Bergpredigt und der Reich-Gottes-Gleichnisse nach Matthäus, sowie vieler lukanischer Gleichnisse, und dient als Grundlage für die Vermittlung von Johannes 10,10 („Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben“). Die Songs — viele von ihnen (etwa das bekannte „Day by Day“) laden unmittelbar zum Mitsingen ein — haben wir absichtlich englisch belassen, eine Übersetzung in guter Qualität schien uns unmöglich. Die Zuschauer erhielten eine Kurzzusammenfassung der Inhalte bzw. eine Nachdichtung im Programmheft mitgeliefert.

## 2. Musical als Evangelium

Das Stück beginnt mitten im Publikum. Studenten beim Aufstehen, Studieren, beim Fußballmatch im Fernsehen. Sie sind mit herrschenden und gängigen Weltanschauungen und Meinungen konfrontiert: Die Philosophen, Theologen und Wissenschaftler von Sokrates und Thomas über Marx und Freud bis Papst Johannes Paul II. treten auf. Sie alle beeinflussen unser Denken und Handeln. Dabei entsteht Verwirrung vor all dem Durcheinander an Lebenserklärungen und Verhaltensrezepten. Mitten in das Chaos, mitten in die Frage nach dem Sinn, bricht sich eine Melodie Bahn. Zuerst leise, unklar, dann deutlicher und begeisternd: „Prepare ye the way of the Lord“ („Bereitet dem Herrn den Weg“, Mt 3,3). Es ist eine Melodie, die die Studenten ergreift und die sie aufgreifen, und nicht eine Phi-

losophie oder ein politisches Programm. Es ist der leise Ton einer Flöte, der sie zusammenführt und in eine alte Tradition stellt. Und beim Versuch, dieses Lied zu singen, geschieht es: Der Geist des Herrn hat von ihnen Besitz ergriffen, und Jesus wird unter ihnen lebendig. Sie spielen seinen Weg nach und erfahren dabei, worauf es ankommt: Wie Menschen miteinander leben und handeln, wird für sie bedeuter als alle großen Worte und Weltanschauungen.

Nacheinander wird gezeigt, wie Jesus die Jünger zur Nachfolge beruft, das Reich Gottes in Gleichnissen verkündet (selbstwachsende Saat, Senfkorn, Aussaat), von den Pharisäern angegriffen wird, ihnen mit dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, vom gütigen Arbeitgeber und vom liebenden Vater entgegnet. Texte aus der Bergpredigt, die Gleichnisse vom grausamen Knecht und vom barmherzigen Samariter u. a. zeigen, wie Menschen im Reich Gottes miteinander umgehen und wie der Glaube im Alltag gelebt wird („Weltgericht“, Mt 25). Im zweiten Teil spitzt sich die Auseinandersetzung zwischen Jesus und der herrschenden Macht zu; die Gleichnisse vom armen Lazarus und vom Reichen, vom Festmahl und vom Festgewand, sowie die Weherufe (Mt 23) bringen Jesus in scharfen Gegensatz zu den Pharisäern. Er ruft zur Wachsamkeit auf (Gleichnisse vom wachsamen Hausherrn, vom mit der Aufsicht betrauten Knecht, von den zehn Mädchen), verabschiedet sich nach dem letzten Abendmahl von den Aposteln, wird gefangen genommen und gekreuzigt. Am Schluß tragen die Schauspieler den toten Jesus auf ihren Schultern durch das Publikum und, während sie „Prepare ye the way of the Lord“, die Melodie vom Anfang, wiederholen, kommen sie, Jesus an ihrer Spitze, durch das Publikum wieder hereingelaufen und fordern alle auf mitzusingen und mitzutanzen.

Das Stück soll das Evangelium vom Reich Gottes in faszinierender, d. h. ansprechender und begeisternder Form darstellen. Der Gegensatz zwischen frommen Worten und Ideologien einerseits, sowie dem konkreten Handeln am Mitmenschen andererseits wird

dargestellt. Unsere Bearbeitung ist der Versuch, wesentliche Botschaften des Evangeliums in der Lebenssituation von Studenten (bzw. Jugendlichen) im Jahre 1981 zu verstehen und verständlich zu machen. Man könnte es auch ein modernes Passionsspiel nennen.

In Anlehnung an Harvey Cox' „Fest der Narren“ tritt Jesus als eine Art „Clown“ auf. Seine Freunde sind bunte, lebendige, spaßige Typen. Das mag für manche blasphemisch klingen<sup>1</sup>. Für die Zuschauer und das Publikum aber wurde diese Darstellung ein neuer Zugang zu seiner Person, frei von vielen belastenden Vorurteilen.

Im Programmheft heißt es dazu: „Der Zuschauer wird vielleicht eine Spur von der Be-Geisterung spüren können, die wir dabei haben, wenn wir im Geist dieses Jesus von Nazareth singen, tanzen, spielen und — blödeln. Ja, es wird geblödelt. Spaß und Gags sind nicht nur am Rand dabei, sie bilden einen wesentlichen Bestandteil von Godspell '81. Das ist unkonventionell und mag aufs erste schockierend oder fremd sein oder vielleicht naiv und kindisch wirken. Wem dies eine ungemäße Art der Auseinandersetzung zu sein scheint, der übersieht, daß, was wir spielen, das Evangelium Jesu, zu deutsch seine ‚freudige Botschaft‘ ist, und wir finden es nicht nur legitim, sondern sogar angemessen, dabei auszuflippen, wenn man sich ansieht, worum es in diesem Evangelium geht.“

„Der Geist des Herrn hat von mir Besitz ergriffen: Er hat mich gesandt, den Armen die freudige Botschaft zu bringen; er hat mich gesandt, den Gefangenen zu verkünden, daß sie frei sein sollen, den Blinden, daß sie sehen werden; den Unterdrückten soll ich die Freiheit bringen und die Stunde ausrufen, in der Gott seine Menschen retten wird“ (Lk 4,18 f; Jes 61,1 f).

Nach Lukas bezieht Jesus diese Jesaja-Worte auf sich. Etwas von diesem Geist

hat auch uns gepackt — für uns Grund genug auszuflippen.“

### 3. Kreativität als „Be-geisterung“

Viele hatten von Anfang an Zweifel gehabt, ob das ehrgeizige Projekt in ansprechender Weise verwirklicht werden könnte. Kaum jemand hatte an einen Erfolg geglaubt. Die Ergebnisse haben unsere Erwartungen bei weitem übertroffen.

Unser Plan war es, einen direkten Bezug zur Situation der Gemeinde durch eine möglichst lebendige, die Zuschauer unmittelbar ansprechende Aufführung zustande zu bringen. Das Publikum wird zum Mitmachen aufgefordert: Durch die Inszenierung ohne Bühne, mitten im Publikum, das auf drei Seiten der Spielfläche auf dem Boden sitzt; durch den direkten Kontakt der Schauspieler zum Publikum während des Stücks, in der Pause und nach dem Schluß; durch Mitsingen bei den Songs (von den Schauspielern werden Plakate mit den Refrains, für alle lesbar, gehalten); durch die Einladung, in der Pause auf die Spielfläche zu kommen und mit den Schauspielern ein Glas Wein zu trinken; durch die Aufforderung der Schauspieler an das Publikum am Schluß mitzutanzen und vieles andere. Mit möglichst einfachen Mitteln, aber viel persönlichem Engagement sollte eine ungezwungene und anregende Atmosphäre geschaffen werden. Tatsächlich ging das Publikum begeistert mit, und es geschah so etwas wie ein Überspringen des Funkens der Begeisterung von den Schauspielern auf die Zuschauer.

In der Einladung hieß es dazu: „Christ sein ist für manche — so seltsam es auch klingen mag — eine attraktive, ausgelassene, fröhliche, g'spaßige, begeisternde Sache, was man ins Griechische übersetzt wohl am besten mit ‚Evangelium‘ wiedergeben würde.“ Und so dienten uns auch Parodie, Showeinlagen, Klamauk, Tanz, Freude an Spaß und Action, an Rhythmen, die ins Ohr gehen (und doch, wie wir bei den Proben merkten, nicht ganz anspruchslos sind), Freude an Clownerie und Pantomime als Mittel zur Darstellung. Alles in allem, wie ein Kritiker schrieb, eine „lust-

<sup>1</sup> Teilweise waren die Veranstaltungen nicht unproblematisch durchzuführen, so wurden wegen Blasphemie Sühnegottesdienste angedroht und Bischof und erzbischöfliches Ordinariat mit der Angelegenheit beschäftigt.

Dazu ist anzumerken, daß die Spannung zwischen Spiel und Wirklichkeit fruchtbar für die weitere Arbeit mit den Studenten genutzt werden konnte.

volle Darstellung, eine unmittelbar sinnliche Gefühlsvermittlung in Körpераusdruck und Choreographie". Ungekünstelt und unbekümmert versuchten die Darsteller, in bunten Bildern ihre Fröhlichkeit aber auch ihren Respekt und besonders gegen Schluß des Stückes, den radikalen Ernst zum Ausdruck zu bringen.

Von allem Anfang an war die Arbeit an dem Stück eine gemeinsame Sache. Schauspieler, Band und „technisches Personal“ trafen einander ein- bis zweimal wöchentlich durch zweieinhalb Monate zu etwa vierstündigen Proben. Wir spielten mit einfachsten Requisiten, vor einem selbstgemalten Bühnenbild, das einen städtischen Hinterhof darstellt. Alle Requisiten, das Bühnenbild, die Kostüme wurden von der Gruppe gemeinsam angefertigt bzw. zusammengetragen, die Choreographie gemeinsam erstellt und das Stück Textzeile für Textzeile, Gleichnis für Gleichnis, Song für Song miteinander besprochen und erarbeitet. Alle Beteiligten waren sich von Anfang an darüber einig, nicht für Geld zu spielen. Die Veranstaltungen waren meist kostenlos, nachher wurde gesammelt. Reinerträge kamen beispielsweise der Polenhilfe zu.

Die Werbung für die Aufführungen hielt sich in sehr bescheidenen Grenzen. Trotzdem erreichten unsere Aufführungen einen großen Kreis von Zuschauern, die besonders durch Mundpropaganda von solchen, die das Stück gesehen hatten, erreicht wurden. Dabei stellte sich heraus, daß nicht nur jugendliches Publikum (wir spielten vor Oberstufen von Mittelschulen und Studenten ebenso wie vor erwachsenem Publikum) begeistert war, sondern auch Erwachsene, ja ein die Generationen überschreitendes, gemeinsames Erlebnis bei den Aufführungen möglich war.

Dieses Stück hat die Botschaft vom Reich Gottes, das Evangelium bei vielen wieder „zum Thema gemacht“ und einen neuen Zugang eröffnet und war Anstoß für eine große Reihe weiterer Veranstaltungen, Initiativen und Aktivitäten in der Studentengemeinde. In der Vorbereitungsphase wurden die Texte aus verwandten Stücken (z. B. „Jesus Christ Superstar“) und andere Tex-

te, die sich mit der Thematik auseinandersetzen, diskutiert. Während der Spielzeit kam es zu einer Eucharistiefeier mit den Texten und Liedern aus „Godspell '81“. In regelmäßigen Diskussionsrunden („Glaube im Gespräch“) werden die von den im Vorspiel auftretenden Philosophen vertretenen Weltanschauungen in Auseinandersetzung mit dem Christentum besprochen. Zwei Nummern der Studentenzeitschrift „maulzirkel“ beschäftigten sich mit dem Stück und brachten Kritik, Kommentare und Artikel, und im kommenden Sommer findet ein Bibelseminar der Studentengemeinde in Israel statt.

Es besteht die Absicht, einen Film zu drehen. Außerdem haben wir uns entschlossen, über die ursprünglich vorgesehene Zeit hinaus eine leicht veränderte Fassung („Godspell '82“) weiterzuspielen, weil Einladungen zu Aufführungen in großer Zahl vorliegen<sup>2</sup>.

#### 4. Spiel als Glaubenserfahrung

Während der intensiven und manchmal ganz schön anstrengenden Probenarbeit sind wir, wenn auch teilweise unter Streit und beträchtlichen Konflikten, draufgekommen, daß wir uns auf einen nicht mehr umkehrbaren Weg eingelassen haben. Der Inhalt des Stücks färbte auf unsere Vorstellungen, wie wir miteinander arbeiten und umgehen, ab. Etwas von dem Anspruch Jesu an die Menschen und etwas von dem Geist des Evangeliums fing an, uns zu beschäftigen und ließ uns nicht mehr los. Etwas von dem Samen des Gleichnisses von der Aussaat, das wir schon zig-male geprobt hatten, war bei uns auf fruchtbaren Boden gefallen: Jesus und seine Freunde waren mehr geworden als Figuren eines Theaterstückes oder Bilder aus dem Katechismus — sie begannen uns in Anspruch zu nehmen ... Wenn der Zuschauer auch nicht viel merkt, was sich in unseren Beziehungen und in unserem Verständnis von „miteinander leben“ so al-

<sup>2</sup> Weitere Aufführungen sind in Graz, Linz, St. Pölten, Tirol und Wien geplant. Anfragen zur Aufführung können gerichtet werden an Mag. Peter F. Schmid, A-1080 Wien, Pfellergasse 4–6.

les abgespielt hat, wird er doch die Identifikation und Betroffenheit spüren.

Diese Veranstaltungen zeigen offensichtlich, wie ansteckend Begeisterung sein kann. Menschen, die einander zum ersten Mal sehen, tanzen und singen miteinander, fallen einander um den Hals, stimmen in dieselbe Melodie ein. Dieses Stück zeigt, wie mit einfachen Mitteln, aber viel persönlichem Engagement, wenige mit wenigem vieles erreichen können. Dieses Stück zeigt auch, daß Jesus, Evangelium, Christentum sehr wohl ein Gesprächsthema sind und etwas, das die Menschen bewegen und begeistern kann, wenn es durch persönliche Erfahrung vermittelt wird, wenn es von Mensch zu Mensch glaubhaft verkündet wird. Christentum wird plötzlich nicht mehr als Lehre und Moral, sondern als faszinierende Lebensform verstanden. Lachen, Applaus, Freude und Hoffnung stehen im Vordergrund. In der gemeinsamen Arbeit mit diesem Stück begegneten einander die Beteiligten und das Publikum in offener und direkter Weise — beim Streiten und Feiern, mit Liebe, Zuneigung und allen menschlichen Gefühlen. Wir lernten dadurch, einander anzunehmen und zu verstehen. Ohne die Illusion zu haben, das Reich Gottes von einem Tag auf den anderen verwirklichen zu können, erlebten wir uns auf dem Weg. Menschen mit unterschiedlichen Einstellungen und Motivationen fanden sich zu einer gemeinsamen Tätigkeit.

Allerdings sind auch kritische Vorbehalte angebracht: Das Stück bringt offensichtlich auch Massenphänomene hervor. Hunderte Zuschauer flippten gemeinsam aus, skandierten und brüllten. Manche werden von dem Stück wie von einer emotionalen Dampfwalze überrollt, wobei sie sich wohl schwer differenziert und kritisch auseinandersetzen und Stellung nehmen können, wenn andere in Massen begeistert sind. Kritisches Denken und rationale Argumente stehen in einem affektiven Klima im Hintergrund. Auch waren die Darsteller von der Versuchung, sich von Fans bejubeln zu lassen, und damit vom Starkult zeitweise nicht ganz frei.

Insgesamt scheint es mir jedoch ein inter-

essanter Weg zu sein, mit Theater und Tanz einerseits die kreativen Kräfte zu wecken und andererseits auch zu Themen des Glaubens einen besseren Zugang zu ermöglichen. Höchst lebendige Äußerungen, wie Spiel, Clownerie und Rockmusik durchbrechen traditionelle religiöse Denk- und Handlungsstrukturen. Was wir in Szene gesetzt haben, sollte möglichst frei von traditionellen religiösen Klischees und belastenden Vorurteilen die Grundlagen dafür schaffen, sich in ungewohnter Umgebung neu mit dem Evangelium auseinanderzusetzen. Wie weit das beim Einzelnen gelungen ist, muß dahingestellt bleiben. Die vielen Einladungen, die wir erhielten, an anderen Orten zu spielen, einzelne Versuche zur Nachahmung und die Publikumsreaktionen sprechen aber dafür, daß der Same auf fruchtbaren Boden gefallen ist. Als Beispiel dafür soll einer von vielen Leserbriefen zitiert werden:

„Vor drei Jahren hatte ich Gott, Jesus, die Bibel, den ganzen unrealistischen Ramsch zur Seite gelegt. Bis auf weiteres. Bis jetzt? Hat ein neuer, alter Geist von mir Besitz ergriffen? Fast glaube ich es. „Folge mir nach! Vergiß Deine täglichen, kleinlichen Sorgen, Deine Wehwehchen, Deinen auch so argen Streß! Vergiß Deine kleinkarierte Vernunft! Vertraue auf mich! Was ist schon Deine Vernunft gegen meinen Geist!“ Unrealistisch, naiv? Warum eigentlich? Warum soll es für mich kein Pfingsten geben?“

„Godspell '81“ zeigt, wie Menschen dem leisen Ton einer Flöte folgen und nicht den lauten Worten der Weltanschauungen und Ideologien, wie ein Lied aufhorchen läßt und nicht ein Gottesbeweis und wie sich Menschen aufmachen, um miteinander zu singen und nicht um einander in Diskussionen zu überzeugen. Im Einladungstext heißt es dazu „... weil sie einen gefunden haben, dem's nicht auf große Worte und nicht auf den Sabbat ankam, sondern einen, der lebte und dadurch die Welt veränderte, statt sie mit bösen Worten anzuprangern oder mit weisen Worten zu erklären. Und als sie sein Lied sangen, zuerst nur zögernd, leise, zaghaft und als die Begeisterung über sie kam und sie die Schranken fallen ließen, die sie voneinander

trennten, und als sie tanzten und gemeinsam ihrer Freude freien Lauf ließen, da gingen ihnen plötzlich die Augen auf und sie erkannten ihn, wie er in ihrer Mitte sang und tanzte.“

## Forum

### Zum Beruf des Seelsorgers

Im vergangenen Jahr hat die Redaktion auf einer ihrer Konferenzen beschlossen, die Regenten der deutschsprachigen Priesterseminare nochmals ausdrücklich auf den Leitartikel von Bernhard Honsel\*, „Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen“ hinzuweisen und sie zu bitten, besonders auch ihre Studenten auf diesen unseres Erachtens überzeugenden Beitrag eines Pfarrers aufmerksam zu machen. Zudem wurden die Regenten eingeladen, eventuell auch schriftlich zu den Ausführungen Honsels Stellung zu beziehen und uns mitzuteilen, ob sie diesem Beitrag insgesamt zustimmen können oder ob sie dagegen erhebliche Bedenken haben, welcher Art diese Bedenken sind und welche Aspekte ihrer Meinung nach zu kurz kommen oder überhaupt nicht angesprochen wurden. Wir veröffentlichen im folgenden die eingegangenen Stellungnahmen\*\*.

red

### Paul Christian, Huysburg (DDR)

#### Mein Wunsch für die Neupriester: gute Freunde

Der Artikel nimmt eine aktuelle Frage der priesterlichen Existenz auf und gibt viele

Anstöße für das Gespräch und die Besinnung. In vielen Punkten kann ich ihm voll zustimmen, möchte das aber nicht einzeln erläutern, da ich nur auf ein Problem eingehen will, das mir zwar das wichtigste scheint, das aber in diesem Artikel nur gestreift wird. Das ist die *gemeinschaftliche Dimension* des priesterlichen Amtes.

Den Neupriestern wünsche ich jedesmal bei der Priesterweihe: gute Freunde. Dieser Wunsch kommt einmal aus der Sorge um die Gefahren des Alleinseins, andererseits aus dem Wissen um die Kreativität der stets neugesuchten Gemeinschaft. Der Nutzeffekt ist nur das sekundäre Element des ganzen. Wir realisieren als Priester ja nur das, was wir sind, wenn wir die Gemeinschaft suchen. Denn seit dem II. Vatikanum wissen wir, daß wir als Presbyterium sakramental miteinander verbunden sind, ähnlich wie die Eheleute im Sakrament der Ehe, stärker als der Mönch mit seinem Abt. So steht nicht so sehr die Frage, ob wir Gemeinschaft wollen, sondern wir müssen sie suchen und realisieren. Wenn wir es nicht tun, fehlen uns lebenswichtige Stoffe für unsere priesterliche Existenz. Wenn wir sie aber suchen, kommt die Erfahrung zustande, die Bernhard Honsel beschreibt. Man beobachtet dasselbe allerorten: Es kann in unserer Pastoral noch so schwer sein — wenn wir in einer guten Gemeinschaft geboren sind, überstehen wir alles und wachsen sogar an den Schwierigkeiten. Wenn uns aber die Schwierigkeiten allein antreffen, suchen wir falsche Auswege und Tröstungen und laufen Gefahr, Irrwege zu gehen.

Es ist an der Zeit, einmal festzustellen, daß das Leben des Priesters in manchem dem eines Junggesellen gleicht. Wenn wir aber, wie gesagt, in der Priesterweihe miteinander in eine Gemeinschaft sakramental gebunden sind, mit welchem Recht unterscheiden wir uns dann so viel von Eheleuten? Welcher Ehemann entscheidet z. B. ganz allein über sein Geld? Welcher Ehemann weiß nur allein um sein Geld? Wie steht es diesbezüglich mit der Wohnung der des Presbyteriums untereinander oft nur wie bürgerliche Privatleute verkehren können, sich also auf Heil und Unheil ihres Lebens hin nicht so dienen, wie es zeugnishaft nötig wäre.“

\* In Heft 1, 1981, S. 1.

\*\* Vgl. dazu auch das Forum „Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger“ im Schwerpunkttheft „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter“ (1. Teil), Heft 6/1980, S. 421—427. Ein Regens aus Süddeutschland möchte zwar nichts veröffentlichten, bringt aber in seinem Brief einen wichtigen Gedanken, der — mit seiner Zustimmung — zitiert werden soll: „... so glaube ich für die auszubildende Generation sagen zu können, daß hier vieles bereits (von den Juniors wie von den Ausbildnern) gesehnt und angelegt wird, wozu ältere Priester sich erst mühsam durchringen und befreien müssten bzw. noch müssten. Ein wunder Punkt dabei ist u. a., daß die Mitglie-

und der Kleidung? Auch Erholung und Freizeit ist im letzten unserer alleinigen Entscheidung überlassen. Wenn wir unsere pastorale Tätigkeit mit anderen Priestern absprechen, ist das nichts besonderes, sondern nur eine Realisierung dessen, was wir einander schuldig sind.

In diese und ähnliche Richtungen wird die Ausbildung im Priesterseminar neu zu bedenken sein.

**Walter Dürig, München**

**Unverkürzt vom „Priesterberuf“ sprechen!**

B. Honsel erweist sich in seinem Leitartikel als erfahrener Seelsorger. Die von ihm genannten Gründe für den Verlust der Freude am Beruf des Seelsorgers muß man anerkennen. Das Gleiche gilt für die aufgezählten Möglichkeiten, die Freude am Beruf zu erhalten oder wiederzugewinnen. Ich beanstante jedoch die bereits in der Formulierung „Beruf des Seelsorgers“ liegende Verkürzung. In meiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Regens und als Theologieprofessor habe ich es stets vorgezogen, von „Priesterberuf“ zu sprechen. Sonst gerät man in jene deprimierende Nivellierung hinein, wie sie in dem früher veröffentlichten Artikel „Von Beruf Seelsorger“ (vgl. Diakonia 11, 1980, 306—316) zum Ausdruck kommt. Auf der Basis dieses Artikels, so sagten mir eine Anzahl von Studenten, wüßten sie nicht, weshalb sie Priester und nicht Pastoralassistenten, Gemeindereferenten oder ähnliches werden sollten. Auch Honsel hat nicht klar herausgearbeitet, daß der „Beruf Priester“ und der „Beruf Seelsorger“ nur zum Teil identisch sind. Was er über die Möglichkeiten sagt, die Freude am Beruf des Seelsorgers zu erhalten oder wiederzufinden, gilt sowohl für den Priester als auch für jeden Laien, der hauptberuflich seelsorglich tätig ist. Dazu, die weitgehend verlorengegangene Freude am „Priesterberuf“ zu erhalten oder wiederzugewinnen, gehört, nach meiner Auffassung vom katholischen Priestertum, einiges mehr als das, was in Honsels Leitartikel zu finden ist.

**Helmut Gfrerer, Salzburg—Klagenfurt**

**Die selbstverständliche Last der Nachfolge und das Geschenk der Freude**

Auf die Lektüre des Artikels von Bernhard Honsel gab es in meinem Inneren eine erste Reaktion: frohe Dankbarkeit dafür, daß ein 54jähriger Pfarrer glaubwürdig von derselben Freude am Priesterberuf spricht, mit der ich junge Männer heute den Weg zum Weihealtar wagen sehe; und Verständnis für den fragenden Theologiestudenten, weil dies leider nicht häufig zu beobachten ist. In einer zweiten Reaktion habe ich mich darüber gefreut, daß Honsel nicht wie ein Neugeweihter von seiner Freude spricht, sondern abgeklärter, nüchtern, und doch dieselbe tragende Grundhaltung meint.

Eigentlich wollte ich nur Honsels Gedanken bejahren und zur Besinnung weiterempfehlen. Weil ich aber darum gebeten wurde, möchte ich aus der Sicht meines siebenten Jahres in der Priesterausbildung unserer Diözese etwas vom Gesagten hervorheben und etwas zum Gesagten ergänzen.

Bemerkenswert in ihrer Nüchternheit scheint mir die Aussage, daß „bei jeder Berufswahl Projektionen im Spiel sind“, daß also ein Anfangsidealismus oft „nur“ im Kern die Freude enthält, die später tragen kann. In dieselbe nüchterne Erfahrungsskerbe schlägt für mich die Bemerkung, daß der rechte Umgang mit den eigenen Möglichkeiten und den eigenen Grenzen zur Qualität eines entfalteten Lebens gehört. — Die Sehnsucht nach Geborgenheit ist rundum nicht zu übersehen. Aber „Geborgenheit“ ist, wie Honsel es entfaltet, eben nicht nur eine emotionale und erotische Lebenskomponente, sondern auch die Frage nach gelungener Lebens- und Berufsidentität.

Hier möchte ich aus meinem Umgang mit Priesteramtskandidaten eine erste Ergänzung anfügen: Das Erleben von Geborgenheit und Liebe im emotionalen Bereich der Kinder- und Jugendzeit ist oft weniger vorauszusetzen, als man meint. Ein jahrelanges bis lebenslanges Nachlaufen hinter dieser Erfahrung kann zu resignativer Er schöpfung führen. Zudem führt die studentische Lebens- und Denkweise mit ihren

Entscheidungs- und Bindungsproblemen oft erst relativ spät zu der beschriebenen Erfahrung von Lebensidentität.

Eine zweite Ergänzung stammt aus der Überlegung, wie ich selbst und wie andere mit Belastung und mit Freude im Beruf umgehen. Belastung müßte eigentlich selbst-verständlicher sein, gerade in der Nachfolge Jesu, und nicht bloß ein destruktives Lebenselement. Freude dürfte oft weniger selbstverständlich genommen werden, mehr als geschenktes Erleben, das ich dankbar annehmen, weitergeben und -sagen sollte. Wenn dies so wäre — bei mir und bei allen Betroffenen —, könnte eine Grundaussage unserer Lebensgestalt klarer werden: „Macht euch keine Sorgen, denn die Freude am Herrn ist eure Stärke“ (Neh 8,10).

### Hermann Nagele, Innsbruck

#### Frage nach der „Zweiten Bekehrung“

Zu meiner Beschämung muß ich gestehen, daß ich erst durch Ihren Brief auf den Honsel-Artikel in der Diakonia aufmerksam wurde. Ich danke Ihnen, daß Sie mir zu dieser Entdeckung verholfen haben — vor allem wegen der ehrlichen Beantwortung der Frage nach der Freude im Seelsorger-Beruf.

Aus der Sicht der Vorbereitung der Seminaristen auf die seelsorgliche Tätigkeit finde ich, daß Honsel neuralgische Punkte angesprochen hat (besonders: Identität in Beruf und Leben, Ordnung der äußeren Bedingungen, Suche nach der inneren Balance...).

Ich würde mir noch eine Fortsetzung wünschen, in der Honsel weiterführt, was er unter den Stichworten der „2. Bekehrung“, Evangelium und Gebet, anspricht. Erst da kommt der Artikel über die Frage nach der Berufserfüllung, die sich in jedem Beruf stellt — und für jeden Beruf ähnlich zu beantworten ist — hinaus.

Interessant wäre auch eine Konfrontation der Frage nach der Freude in der Seelsorge mit der diesbezüglichen Situation der Menschen, zu denen wir als „Diener der Freude“ gesandt sind. Wie sieht die Antwort auf die Frage nach der Freude in der

Kirche außerhalb unserer saturierten Wohlstandskirche aus? Immerhin leuchtet uns tiefe Freude gerade aus den Zeugnissen verfolgter Christen entgegen. — Schließlich verbindet sich für mich die Thematik auch noch mit der Frage nach der Freude am Priestersein für jene, die nicht mehr priesterliche Mitglieder der Leistungsgesellschaft sind (Krankheit, Alter...).

Solche Fragen hat der Artikel bei mir ausgelöst.

### Aladár Richter, Wien—Stotzing

#### Das innere Gleichgewicht suchen!

Mich freut vor allem, daß die Frage bzgl. Berufsfreude im Rahmen eines Gespräches mit einem *Theologen* gestellt und behandelt wird. (Trifft auch meine persönliche Situation ganz genau.)

Ganz wichtig erscheint mir die Formulierung „Kann man in Ihrem Beruf *als Mensch unter Freunden* leben?“ Die Pflege der „menschlichen Dimensionen“ und die Bejahung echter Freundschaften sind m. E. zwei wichtige Voraussetzungen priesterlicher Berufsfreude. Es ist richtig, daß die Frage über die Berufsfreude „nicht mit einem kurzen Ja oder Nein“ beantwortet wird. Dementsprechend finde ich auch den Schlußsatz des Artikels ein wenig zu kategorisch; er sollte vielleicht doch noch etwas vorsichtiger formuliert werden. (Auch gegen jene Festpredigt habe ich gewisse Bedenken, wo der Redner vor versammelter Gemeinde sein Glücklich-Sein verkündet und beteuert...)

Der Hinweis auf die *Projektionen* ist sehr gut. Ihre Korrektur setzt die kritische Distanz zu den eigenen Vorstellungen, Erwartungen und Illusionen voraus. Und gerade dazu brauchen wir die Hilfe des *Evangeliums*, des *Gebetes und guter Freunde*.

Noch zwei Stichworte möchte ich erwähnen: sie heißen *Ordnung* und *innere Balance zwischen Möglichkeiten und Grenzen*. Wenn früher mehr die vorgegebene Ordnung (und die Treue zu ihr) des priesterlichen Lebens im Vordergrund standen, so muß heute die eigene Ordnung immer neu gesucht und sich selbst auferlegt werden. — Und was das innere Gleichgewicht betrifft,

dieses scheint mir die unerlässliche goldene Mitte zu sein zwischen der Über- und Unterschätzung der eigenen Möglichkeiten sowie zwischen der Nichtbeachtung der Grenzen und der Kapitulation vor ihnen.

### Rudolf Schmid, Luzern

#### Heute gängigen Grundrichtungen wider-leben!

Von der Schriftleitung nach einer Reaktion auf den Beitrag von Bernhard Honsel „Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen“ gefragt, kann ich den Überlegungen nur dankbar zustimmen. Aus eigener Erfahrung möchte ich höchstens drei Felder ergänzen oder verdeutlichend ansprechen; denn es gilt m. E. als Seelsorger auch heute gängigen Grundrichtungen zu wider-leben (nicht bloß widersprechen!), wenn wir unsere Freude am Beruf erhalten wollen.

Wie Honsel erwähnt, verlieren manche Seelsorger ihre Freude unter der Last der Überforderung. Eine vernünftige Einteilung ist ohne Zweifel erstes Gebot. Überdies scheint es mir von Nöten, die positive Seite dabei nicht zu übersehen. Wer darum weiß, wie viele Menschen schwer daran tragen, daß man sie nicht braucht, daß sie nicht gefragt sind, vermag wohl leichter nicht bloß die Überforderung zu sehen, sondern auch die Herausforderung dankbar anzunehmen. Allerdings muß er sich freizumachen versuchen, von der gängigen Vorstellung, Forderungen der Mitmenschen schränken bloß die eigene Freiheit ein. Ein zweiter Feind der Freude ist die weitverbreitete, aber tödliche Vorstellung, Alltägliches sei selbstverständlich. Wer seinen Alltag als Seelsorger überschaut, und nicht bloß registriert, wo jemand auf die Hühneraugen tritt, lernt dankbar staunen, daß Menschen da sind, die mit bereitwilliger Selbstverständlichkeit zusammenarbeiten und im Gebet stützen. Dankbares Staunen ist Wurzelgrund der Freude.

Schließlich wird auch der Seelsorger darauf zu achten haben, daß er vom Schlagwort der Selbstentfaltung nicht erschlagen wird. Wer wählt, läßt Gutes bei Seite, weil ihm etwas anderes wichtig ist. Freude oh-

ne Sorgfalt, daß das Wichtigere wichtig und bedeutsam bleibt, gibt es nicht. Dann erschüttern auch die Vorstellungen, etwas verpaßt zu haben, nicht. Die Meinung, alles haben zu müssen, verhilft zur Unersättlichkeit, nicht zur Freude, läßt zum Hansdampf in allen Gassen werden und beraubt uns der Möglichkeit, uns wirklich zu entfalten, wo wir leben — und wo wir glauben dürfen, von Gott hingestellt und geführt zu sein.

Wie erwähnt, so denkt „man“ nicht; aber ich sehe darin einen alternativen Lebensstil, der zwar keine Schlagzeilen macht, aber deswegen nicht weniger in der Linie Christi liegt und einem Seelsorger wohl ansteht. Jedenfalls fällt so das doppelte Ja auf die Fragen des Studenten nicht schwer.

### Hans Wagenhammer, Passau

#### Die mitvollzogene Erneuerung der Kirche als ein Grund der Freude

Die Frage, ob man nach Jahren und Jahrzehnten noch Freude an der Seelsorge haben kann, treibt wohl alle Theologiestudenten um. Zu oft begegnen ihnen gehetzte und verdrossen wirkende Priester. Deshalb ist das Bekenntnis von Pfarrer Honsel, daß er trotz aller Krisen und Konflikte sich seines Berufes freut, eine echte Wohltat.

Die Schlußbemerkung, er habe nach dem langen Gespräch mit dem Studenten das „noch“ in ein „wieder“ verwandelt, wirkt freilich etwas irritierend. Aber sie ist doch recht einsichtig. So ergeht es einem, der sich auf ein solches Gespräch einläßt. Da drängt sich zunächst Ärger und Lästiges auf, langsamer zeigt sich das meist selbstverständlich hingenommene Schöne, und so stellt sich schließlich Freude neu ein. Das praktizierte Ja wird wieder reflektierter und echter gerade auf dem Hintergrund der Unannehmlichkeiten.

Pfarrer Honsel schreibt davon in beeindruckender Ehrlichkeit. Dabei fällt mir auf, daß er offensichtlich mit den Neuerungen des Konzils und der Synode, die ja nicht nur Erwartungen enttäuscht, sondern manchem zu viel beschert haben, keine Schwierigkeiten hatte. Dies verdient eine besondere Erwähnung. Bei 27 Berufsjahren hat-

te er immerhin zehn Jahre die Tridentinische Messe gefeiert und als junger Kaplan allenfalls in der Jugendbewegung leise von manchem geträumt, was inzwischen in seiner Pfarrgemeinde Ibbenbüren realisiert werden konnte. Daß er und viele mit ihm diesen Umbruch gerne mitvollzogen haben, läßt auf einen tieferen Grund der Freude schließen, nämlich eine Offenheit, die aus Gottvertrauen und Liebe zu den Menschen kommt und für erstaunliche Überraschungen bereit ist. Wer so Seelsorger betreibt, kann täglich Wunder erfahren, die alle Last der Arbeit überstrahlen.

Dies setzt jedoch geordnete äußere Bedingungen und eine innere Balance zwischen Möglichkeiten und Grenzen voraus. Bernhard Honsel setzt hier zurecht einen starken Akzent. Bleibende Freude muß im Unterschied zur momentanen Hochstimmung kultiviert werden. Ein Seelsorger, der beim Gebot der Nächstenliebe das „wie dich selbst“ vergißt, wird sicher enttäuscht werden und versauern. Nur wenn er selbst Heil findet, wird er die Frohbotschaft so verkünden können, daß das Echo ihn in seiner Freude stärkt und daß er wie Pfarrer Honsel trotz aller Ärgerlichkeiten sagen kann: „Eigentlich freue ich mich doch!“ Ein in sich selbst froher Priester hat dazu zweifelsohne Anlässe genug. Ich meine, er sollte dies auch kundtun, weil viele auf ein solches Zeugnis warten.

sichtig und zurückhaltend: Im Original ist programmatisch von einer „Ekklesiogenes“ die Rede. In der Tat reflektiert diese Schrift nicht nur jene Neuentdeckung der (alten) Kirche, wie sie beispielsweise von den hiesigen kirchlichen Reformbewegungen in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gemacht worden ist. Sondern Boff meint, daß mit dem Aufkommen und raschen Ausbreiten von kirchlichen Basisgemeinden zunächst in Brasilien und im übrigen Lateinamerika etwas Neues geschieht, das sich mit der traditionellen ekklesiologischen Begrifflichkeit nicht angemessen erfassen läßt. Insofern wird in diesem Buch alles andere als eine bloße theologische Legitimation der Basisgemeinden geleistet. Boff spürt zuallererst die Provokation auf und benennt sie, die diese neue Form kirchlicher Praxis für die theologische Reflexion und auch die herkömmlichen kirchlichen Strukturen darstellt. So lassen sich nach Auffassung von Boff beispielsweise die kirchlichen Basisgemeinden als Ausdruck einer vom Heiligen Geist getragenen lebendigen Gemeinschaft nicht einfach mit der institutionellen Gestalt der Kirche versöhnen, sondern bilden deren (notwendigen) Gegenpunkt. Vor allem aber stellt die Praxis der Basisgemeinden vor die Notwendigkeit, die sozioökonomische Dimension konstitutiv in die theologische Reflexion einzubeziehen. So bleiben die herkömmlichen „notae ecclesiae“, die einer Kirche auf der Seite der herrschenden Klasse entsprochen haben, nicht unberührt, wenn sich die Kirche auf die Seite der unterprivilegierten Klassen begibt.

In einer Rezension kann der theologische Gehalt dieses Buches nicht annähernd zur Sprache gebracht werden. Es beeindruckt immer wieder die Präzision, mit der Boff die Probleme benennt und einer theologischen Lösung zuführt bzw. zur Diskussion stellt. Welche Brisanz in den Überlegungen Boffs für die hiesige Kirche steckt, mag folgendem (gekürzten) Zitat entnommen werden: „... treten derzeit zwei ekklesiologische Modelle in der einen Kirche deutlich zutage. Das eine tendiert in Richtung Institution/Großkirche und verfügt über institutionell eingerichtete Werke, die den

## Bücher

### Ein „Netz von Basisgemeinden“

**Leonardo Boff**, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 140 Seiten.

Im Vergleich zur portugiesischen Originalausgabe ist der Titel der deutschen Übersetzung dieses Buches aus der Feder des mittlerweile auch hierzulande bekannten markanten Vertreters lateinamerikanischer Befreiungstheologie L. Boff sehr vor-

Bedürfnissen der Weltkirche, der Diözesen und der Pfarreien entsprechen sollen. Dieses Modell hat sein soziologisches und kulturelles Zentrum in der Regel in den wohlhabenden Bereichen der Gesellschaft, verfügt über gesellschaftliche Macht und stellt für die Mächtigen in der Gesellschaft den alleinigen Gesprächspartner dar. Das andere Modell konzentriert sich auf ein Netz von Basisgemeinden und hat seinen Ort in den unterprivilegierten Schichten und armen Mehrheiten der Bevölkerung, die von der Macht und den Öffentlichkeitsmedien ausgeschlossen sind und die horizontalen Beziehungen von Brüderlichkeit und Mitverantwortung ganz tief erleben ... Für die institutionelle Großkirche wird ... folgende Entscheidung jeden Tag drängender: Entweder pflegt sie weiterhin gute Beziehungen zum Staat und den ihn darstellenden reichen Klassen, oder sie nimmt das Netz von Basisgemeinden samt ihren Forderungen nach Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Veränderung ernst. Entscheidet sich die Institution Großkirche für die erste Möglichkeit, kann sie davon ausgehen, daß ihre persönliche und institutionelle Sicherheit garantiert ist und sie mit Unterstützung für ihre fürsorgerischen Hilfswerke rechnen kann. Allerdings muß sie dann auf den Anspruch verzichten, die großen Volksmassen der Armen wirksam zu evangelisieren. Geht ihre Entscheidung aber in die andere Richtung, wird sie ihrer prophetischen Aufgabe wieder gerecht und entspricht den berechtigten Forderungen, die von der Erde zu Gott emporsteigen. Freilich muß sie sich dann darauf einstellen, in Unsicherheit zu leben, von offizieller Seite diffamiert zu werden und das Schicksal der Jünger Jesu zu erleiden“ (19 f.).

*Günter Hartmann, Christliche Basisgruppen und ihre befreende Praxis. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz — Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 216 Seiten.*

Nicht jeder Interessierte hat die Gelegenheit, kirchliche Basisgemeinden dort zu studieren, wo sie entstanden sind und mitt-

lerweile das kirchliche Leben nachhaltig prägen: in Lateinamerika. Dabei lassen sie sich angemessen nur von ihrer eigenen Praxis her verstehen. Von daher ist es hilfreich, daß in diesem Buch der Verfasser sehr detailliert über seine sechsjährigen Erfahrungen des Prozesses der Bewußtwerdung und der Kirchwerdung, wie er sie im Nordosten Brasiliens gemacht hat, berichtet und im zweiten Gang theologisch reflektiert. Eingangs wird die Bewegung der Basisgemeinden in ihrem umfassenderen soziohistorischen Kontext verortet und für den mit der brasilianischen Situation nicht vertrauten Leser verständlich gemacht. Im 2. Kapitel wird sehr anschaulich von den verschiedenen Aktivitäten berichtet, die den Alltag von Basisgemeinden ausmachen: Die Pastoral dort ist in einem für hiesige Verhältnisse unvorstellbaren Ausmaß mit der Tatsache konfrontiert, daß die Bevölkerung weitgehend nicht über die elementaren Lebensbedingungen verfügt. Hier einzusetzen und Hilfe zur Selbsthilfe zu initiieren, verbunden mit entsprechender politischer Bewußtseinsbildung, ist wichtiger Teil der befreien Arbeit von Basisgemeinden. Diese Praxis wird in den abschließenden Abschnitten des Buches auf ihre verschiedenen Dimensionen hin untersucht, wobei weitere Perspektiven eröffnet werden. Die Lektüre dieses Buches ist aufgrund seiner anschaulichkeit sehr lohnend und empfiehlt sich für jeden, der sich ein genaueres Bild über den Alltag von Basisgemeinden in Lateinamerika verschaffen — und sich möglicherweise für die eigene Praxis inspirieren lassen möchte.

*Norbert Mette, Münster*

### **Mühsame Erneuerung der Diakonie**

Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, hrsg. von Josef G. Plöger und Hermann J. Weber, Verlag Herder, Freiburg 1980, 325 Seiten.

*Richard Ziegert, Der neue Diakonat. Das fremde Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959—1977, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1980, 244 Seiten.*

Eine der Neuerungen des II. Vatikanums, der auch von vielen (durchaus der Fortführung dieses Reformkonzils verpflichteten Theologen und insbesondere) Pastoraltheologen wenig Aufmerksamkeit und Liebe zugewandt wurde und wird, ist die Erneuerung des Ständigen Diakonats. Wohl hat sich der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen auf einem seiner Symposien im Rahmen der neuen kirchlichen Dienste auch mit dem Diakonat befaßt; aber die eigentlichen pastoraltheologischen Beiträge zu diesem erneuerten kirchlichen Amt sind doch relativ gering. Dabei wurden seit der ersten, von Weihbischof Frotz von Köln 1968 vorgenommenen Diakonatsweihe auf der ganzen Welt weit über 8.000 Diakone geweiht, in Deutschland allein etwa 700 (1981) und in Österreich immerhin über 100. Die Bedenken gegen den Diakonat gehen in zwei Richtungen: Einerseits sieht man im neuen Kirchenverständnis die Laien wieder als volle Christen anerkannt und glaubt, daß das meiste, was Diakone tun, auch Laien tun und tun können; zudem sei die Diakonie Aufgabe aller, auch der Bischöfe und Priester; anderseits hält man die Wiedereinführung des Diakonats für einen ungeeigneten Ersatz für die als viel dringlicher empfundene Weihe von *viri probati*, da die Gemeinden ja Vorsteher brauchen, um uneingeschränkt als christliche Gemeinde leben und wirken zu können.

So berechtigt diese Sorgen und die Forderung nach einer Lösung des Problems des Priestermangels sind, sollte doch die Bedeutung der Erneuerung des Diakonats insbesondere für die Erneuerung und Verlebendigung der Diakonie der Kirche erkannt und in ihrer praktischen Verwirklichung auch von den Pastoraltheologen begleitet werden. Als eine wichtige Unterlage gerade auch für eine wissenschaftliche Behandlung der Thematik dient die vorliegende, Weihbischof Frotz gewidmete Sammlung von Aufsätzen. Zur Geschichte des Diakonats (Teil I), Ständiger Diakonat nach dem II. Vatikanischen Konzil (Teil II) und zur Ausbildung und geistlichen Lebensform der Diakone (Teil III). Obwohl die einzelnen Aufsätze nur spezielle Themen behandeln

— der I. Teil enthält 4 geschichtliche Themen: Der altorientalische Hintergrund des urchristlichen Diakonats, Timotheus und Titus, römische Diakone im 4. Jahrhundert sowie eine interessante Abhandlung über die Zölibatsverpflichtung der westlichen Kleriker, in die auch der Diakon eingeschlossen wurde — wird jeweils eine solche Fülle von Fachliteratur verarbeitet, daß man für sehr viele Probleme Aussagen und weiterführende Informationen findet. Der II. Teil bietet eine theologische Ortsbestimmung, Aussagen über die Diakonenweihe, die Liturgischen Dienste (bis hin zum Gesang) und drei für die Stellung und praktische Orientierung wichtige Überlegungen: über Diakonat und Caritas, der Diakon als Leiter einer Gemeinde? sowie der Diakonat im Kontext der pastoralen Dienste. Ein Personen- und Sachregister erleichtern insbesondere auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Thematik. Man muß allerdings auch erwähnen, worüber das Sammelwerk nichts bringt: so sind z. B. keinerlei Erfahrungsberichte von Diakonen enthalten, und man findet auch nur wenig darüber, wie durch den Diakonat konkret die Diakonie gefördert wird. Von einer Weiterentwicklung in Richtung auf den Diakonat der Frau ist auch in Ansätzen nichts zu finden. Aber das Buch heißt „Der Diakon“; und über die angegebenen Themen finden sich für Pastoraltheologie und Praxis wichtige Beiträge.

Die konkrete Geschichte der Erneuerung des Diakonats wird im zweiten Werk am Beispiel der französischen Diakonatsbewegung geschildert. Ziegert stellt die Erneuerung des Diakonats in Frankreich in den Zusammenhang des französischen Reformkatholizismus. Mit Diakonie und Diakonat wollten französische Christen die Öffnung kirchlicher Strukturen auf die Menschen hin erreichen und liegen damit in besonderer Weise auf der Linie der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums. Zugleich sehen sie den Diakonat als Ökumenisches Thema und Anliegen. Das Buch verfolgt die Entstehung des Problembeußtseins seit dem Konzil von Trient, beschreibt praktische Versuche zur Mission in Frankreich, etwa durch die Mission de France

und die Arbeiterpriester bis hin zu den Bemühungen von René Schaller — der 1976 die bedeutsame ökumenische Begegnung „Koinonia — Diakonia“ in l'Arbresle organisiert hat — über die vorkonkiliaren Diakonatsbestrebungen bis hin zur Diskussion auf dem Konzil und der Interpretation seiner Ergebnisse. Nach dem Konzil war gerade in Frankreich das Ringen um die theologische Konzeption und praktische Verwirklichung des Diakonats besonders groß. Der missionarische und therapeutische Dienst an den Menschen und an der Welt, in der Nachfolge Christi, ist für den Diakon entscheidend. Immer wieder wendet sich die Zeitschrift „Diacres Aujourd'hui“ gegen jede Form einer Klerikalisierung des Diakonats. Der Diakon repräsentiert in eigenständiger Weise Christus in der Welt, damit aber zugleich die Kirche. Solche Zuwendung zur Welt verlangt ein immer neues Nachdenken über die Aufgaben der Kirche, aller ihrer Mitglieder und aller Amtsträger, auch der Priester und Bischöfe. René Schaller sieht den Diakonat als „dynamische Schöpfung, die die bestehenden Strukturen verändert“ und als „ein neues Amt, das nicht locker läßt, an festgefrorenen Gewohnheiten zu rütteln, um eine authentische Erneuerung der Ämter anzuregen“; er ruft auf zur „radikaleren Bekehrung unserer Einstellungen, Denk- und Verhaltensweisen zur Diakonie“ (193). Ohne volle spirituelle Tiefe einer Christusbeziehung, ohne Diakonie im echten theologischen Sinn gibt es für ihn kein Diakonat. Solche radikale Erneuerung ist am ehesten von einer Basisgemeinde her möglich, da die kirchlichen Strukturen nur langsam verändert werden können. Mit innerer Konsequenz kommt man bei solchen Fragestellungen auch zur Frage nach der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft, und auch nach dem Amt der Frau. — Wenn Spannungen solchen Ausmaßes sichtbar gemacht und diskutiert werden, wird auch eine Dissertation fast „spannend“ zu lesen.

Wer am Diakonat und mit ihm an der Erneuerung der Kirche interessiert ist, sollte die beiden besprochenen Bücher gründlich durchstudieren.

Helmut Erharter, Südstadt—Wien

## Christliches Handeln in der Gesellschaft

Fritz Oser, „Moralisches Urteil in Gruppen. Soziales Handeln. Verteilungsgerechtigkeit“. Stufen der interaktiven Entwicklung und ihre erzieherische Stimulation, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 335, Frankfurt a. M. 1981, 544 Seiten.

Mit dieser hervorragenden Habilitationschrift an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich wurde Oser Ordinarius für Pädagogik und psychologische Didaktik an der Universität Fribourg. Sein Forschungsprojekt in 42 Schulklassen von mindestens je 24, aufgeteilt in 8 Kleingruppen von 3 oder 4 14—15jährigen Schülern, insgesamt 1136, hat der Schweizerische Nationalfonds gefördert. Zu seinen Studien der Pädagogik, pädagogischen Psychologie, Theologie und Musikwissenschaft in Europa konnte Oser sich an der University of California in Los Angeles und an der Harvard University mit der Aktionstheorie von Chris Argyris und den auch bei uns diskutierten sechs Stufen des moralischen Urteils von Lawrence Kohlberg gründlich auseinandersetzen. Oser hat 1976 ein Interview mit Kohlberg und Argyris aufgenommen, ihre theoretischen Ansätze kreativ korreliert, kritisch diskutiert, originell transformiert zu seinem eigenständigen, weiterführenden Vorhaben, Gruppen von Schülern auf einer höheren Stufe moralischen Urteilens miteinander interagieren zu lassen.

Auf der Grundlage gründlicher Studien, zahlreicher Gespräche und vieler miterlebter Schulmeetings, bei denen sich die Schüler durch Geräusche, „Ablenkungsmanöver, unsinnige Witzeleien, verletzende Bemerkungen“, einander nicht zu Wort kommen lassen u. ä. ärgerten und die „rationalistische und liberalistische Theorie von Kohlberg“ (24) praktisch immer wieder zunichtemachten, stellt Oser fest, „daß bei den höheren Stufen Kohlbergs das sozial-religiöse Moment nicht genügend integriert ist und damit zur offenen Frage wird“ (342). Durch Kohlbergs Bezug auf Spinoza ist für ihn Glaube = „faith etwas Pantheistisches“ (341).

Die entwicklungstheoretischen Ansätze Piagets und Kohlbergs bleiben für Oser zwar lerntheoretisch fundamental, werden aber in seinen großangelegten Untersuchungen mit Schweizer Schülergruppen durch gemeinsames Arbeiten an der Lösung von drei Problemen distributiver Gerechtigkeit von der Individual- auf die sozial-moralische Ebene der Gruppeninteraktion transformiert. Sein neues Modell zum Lösen von moralischen Problemen sieht vier aufsteigende Stufen der Gruppeninteraktion vor.

1. Auf der funktionalen, ergebnisorientierten Stufe kommt es den Schülern auf „funktionierende Lösungen“ an, ohne zu wissen, warum.

2. Auf der analytischen, faktenorientierten Stufe herrscht ein naiver Realitätsoptimismus vor: „Wenn Du alles weißt, kannst Du auch richtig entscheiden“.

3. Auf der normativen, regelorientierten Stufe diskutieren die Schüler grundlegende moralische Regeln und Prinzipien und versuchen, danach gerecht zu entscheiden.

4. Auf der authentischen, gerechtigkeitsorientierten Stufe reflektieren die Gruppenmitglieder zunächst über die Grundsätze gerechten gesellschaftlichen Handelns und versuchen, die konkreten moralischen Konflikte zu lösen. Den Problemlöseprozeß in der Gruppe kann der Lehrer dadurch stimulieren, daß er vollständigere Informationen einführt, an die unserem Denken zugrundeliegende fundamentale Regel der Gerechtigkeit erinnert und zu einem handlungsstrukturierenden, strategisch schrittweisen Vorgehen, Entscheiden und Begründen auffordert.

Das wichtige Kapitel I. über die kognitiven Stufen der personalen Interaktion mit Komplexität, Adäquatheit, Affinität als Parameter der Strukturen (83—201) beschreibt das neue Modell der Interaktionsstufen in Gruppen. Die zahlreichen Testprotokolle werden statistisch ausgewertet, gründlich analysiert und anschaulich graphisch dargestellt. Die Ergebnisse und pädagogischen Konsequenzen Oser sind bedeutsam, auch für eine bessere Lehrerbildung. Denn jeder hat erfahren, wie in den Gruppendiskussionen von Schülern, Jugendlichen oder

Kollegen Angst, Geltungsdrang, Ich-Stärke oder -Schwäche, Machtstreben, Frustration, Interesse, Engagement, Verantwortungsbewußtsein oder Gleichgültigkeit, Trägheit, Passivität u.v.a.m. eine große, weithin unkontrollierte Rolle spielen. Das neue Modell der erzieherischen Stimulation der stufenweisen interaktiven Entwicklung von besseren moralischen Urteilen und von gerechterem sozialen Handeln in Gruppen verspricht den damit vertrauten Lehrern und Schülern, „daß die organisatorischen und selektiven Zwänge der Schule abgebaut würden und es möglich wäre, einen kleinen Schritt zur Humanisierung der schulischen Bedingungen für ein besseres interaktives Handeln zu leisten“ (466).

Heinz Loduschowski, Eichstätt

*Franz Furger, Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik, Imba Verlag, Freiburg/Schweiz 1978, 150 Seiten.*

Auf 150 Seiten legt der Luzerner Moraltheologe einen Überblick über die Schwerpunkte einer christlichen Sozialethik angesichts einer immer näher zusammenrückenden Welt vor, in der christliche Maßstäbe an Relevanz einbüßen.

Zunächst erläutert er die Grundbegriffe Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Weltgesellschaft im Rahmen der Wesensnatur des Menschen. Aus der biblischen Geschichte des AT und NT werden hierauf sieben Grundhaltungen formuliert. Das spezifisch Christliche ist aber nie eindeutig beweisbar und linear in konkrete politische Vorschläge umzumünzen. Wo dies dennoch versucht würde, stünde die christliche Soziallehre in der Gefahr der Ideologisierung und würde dem Evangelium widersprechen, das zur Entäußerung des demütigen Dienstes an allen Menschen auffordert.

An den Grundprinzipien der traditionellen christlichen Soziallehre (der Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Bereichsformen, des Gemeinwohls, der Subsidiarität und der Solidarität), die mit einer Menge aktueller Hinweise aus dem modernen gesellschafts-

politischen Leben inhaltlich gefüllt werden, wird gezeigt, daß sie notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für die ethische Gestaltung der Gesellschaft darstellen.

Wirkungsvoller für die konkrete Verwirklichung der Gerechtigkeit sind die Menschenrechte, deren geschichtliche Wurzeln im Dekalog (der wesentliche Grundrechte enthält) und der Stoa aufgezeigt werden. Als Menschenrechte wurden sie erstmals in der Aufklärung allgemein erklärt. Die Geschichte der Menschenrechtserklärungen und ihre Stoßrichtungen seit der französischen Revolution bis heute wird in präzis geraffter Form geboten und ihr Inhalt detailliert nach Gruppen entfaltet. Kritisch werden die Fragwürdigkeit der Begründung, die Tatsache, daß die Forderungen des einzelnen an die Gesellschaft Utopie bleiben müssen, solange nicht auch die entsprechenden Grundpflichten eingehalten werden, und die mangelnde Durchsetzbarkeit vermerkt.

Im Rahmen der Notwendigkeit der ethischen Gestaltung der Institutionen der menschlichen Gesellschaft werden ausgewogen die Themenkreise Macht, Gewalt, Autorität und Autoritätskritik behandelt. Der Kritik an bestehenden Machtstrukturen durch die politische Theologie und die sogenannte Theologie der Befreiung geht der Autor in zwei sehr instruktiven Exkursen nach (78—95).

Eine Zusammenfassung der allgemeinen soziaethischen Prinzipien und eine Geschichte des soziaethischen Engagements der Kirche ohne Beschönigungen sowie die Folgerungen aus dieser Erfahrung beschließen den theoretischen Teil des Buches.

Der praktische Teil bringt zunächst eine Analyse der modernen Gesellschaft, des modernen Staates und Zielsetzungen eines ständig aufgegebenen Demokratisierungsprozesses. Daraus werden spezifische Tugenden, die vom Bürger zum Gelingen des modernen Gesellschaftslebens gefordert werden, abgeleitet und beschrieben: Toleranz, Kooperationsbereitschaft und Partnerschaft, Dienstbereitschaft, kritische Weltoffenheit, Verzichtsbereitschaft und Bereitschaft zur Übernahme von Aufgaben werden so beschrieben, daß jeder Leser

sich daran bilden kann. — In einem Anhang werden die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 und wertvolle Literaturhinweise beigefügt.

Dieses verständlich geschriebene Buch, das christliche Soziallehre und die Menschenrechte in ihren Zusammenhang bringt, kann bewußt lebenden und am modernen Gesellschaftsleben engagierten Christen zu einem kritischen Urteil helfen; es vermittelt zwischen Tradition und Gegenwart und gibt Impulse für das politische Handeln und zur Bildung politischer Tugenden und ist aus diesen Gründen jedem zu empfehlen.

Günter Virt, Paderborn

### Zur Bußkatechese

Paul Weß, Erstkommunion und Beichte, Hinführung in der Pfarrgemeinde, Verlag Styria, Graz 1978, 224 Seiten.

In die nun schon lange Reihe der Vorschläge zur Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion und zur Beichte in der Gemeinde reiht sich dieses Buch mit unübersehbarer Akzentsetzung ein. Das erste Arbeitsbuch des Verfassers mit demselben Anliegen ist bereits 1972 in 2. Auflage erschienen. Dieser Entwurf ist „sowohl inhaltlich als auch methodisch vollständig neu verfaßt und durch mehrere Jahre erprobt und laufend verbessert“ (9).

Die lange Erfahrung läßt neben dem konstanten Grundanliegen aber auch kritische — zu kritische? — Töne im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit den sogenannten Tischmüttern lautwerden. Daher werden nicht mehr für jeden Fall die üblichen Tischgruppen empfohlen. Vielmehr sollen die Verantwortlichen entsprechend ihren Möglichkeiten entscheiden, welche Form der Gruppe am besten ist. Daher kann man auch über die Größe einer solchen Gruppe keine Festlegungen treffen.

Der Handreichung liegen mehrere Grundanliegen zugrunde, die der Verfasser an anderer Stelle schon formuliert hat 1.

<sup>1</sup> Befreit von Angst und Einsamkeit. Der Glaube der Gemeinde, Graz 1973.

Diese Erfahrung der Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe kann nach Weß nur in der „Gemeinde“ gemacht werden. Unter Gemeinde versteht er die Gemeinschaft von Christen, die innerhalb einer Pfarre im lebendigen Glauben und in intensiver Kommunikation den christlichen Glauben erlebbar machen. Eine volkskirchlich strukturierte Pfarre ist dazu nicht in der Lage. „Wien-Machstraße“ ist für diesen Weg zur lebendigen Gemeinde bekannt geworden. „In unserer anonymen Massenkirche ... kann auch der Sinn der Beichte nicht mehr erfahren werden“ (149). Nur in der lebendigen Gemeinde können die Kinder auch Kirche und Kommunion im eigentlichen Sinn erfahren.

Daher ist es selbstverständlich, daß der Arbeit mit den Eltern der Erstkommunionkinder eine bedeutende Rolle zugeteilt wird. Der Teil „Elterngespräche“ ist dem Teil „Kinderstunden“ vorgeordnet. Die Erstkommunion ihres Kindes ist für die oft abständigen Eltern eine Möglichkeit, erneut über den christlichen Glauben nachzudenken. Besuch der Elterngespräche wird den Eltern zur Pflicht und zur Bedingung für die Zulassung ihres Kindes gemacht. In 5 Abenden wird in der Form eines Glaubensseminars über die Schwerpunkte des Glaubens gesprochen: Gott—Christus—Kirche—Meßfeier.

Auf eine kurze Aussage gebracht, könnte der Inhalt der 16 Kinderstunden so zusammengefaßt werden: Wir erfahren die von Angst und Einsamkeit befreende Liebe Gottes im Glauben an Jesus in seiner Gemeinde. Die Zeichen der Liebe — Brot und Wein — liegen dem Mahl zugrunde. Bei der Eucharistiefeier wird das Mahl zum Zeichen der Liebe Jesu zu uns und der Liebe der Christen untereinander.

Jede Kinderstunde hat denselben Aufbau: Vorbereitungen — Zielsetzung — Verlauf. Man merkt diesen Entwürfen die praktische Erprobung an. Sie sind katechetisch und pädagogisch gut aufgebaut und somit eine große Hilfe für den Katecheten. Bei der Durchführung des konsequent gestellten Themas kommen andere Anliegen im Laufe des Jahres etwas zu kurz, so z. B. die Möglichkeiten des Kirchenjahres.

Der Leiter des Erstkommunionkurses findet eine Fülle von guten Anregungen und konkreten Arbeitsmöglichkeiten. Kritisch ist aber zu bedenken: wegen ebendieser Fülle und auch wegen der manchmal anspruchsvollen Sprache kann theologisch nicht vorgebildeten Tischmüttern ein solches Buch nicht direkt als Werkbuch in die Hand gegeben werden. Der Leiter müßte also Übersetzungsaarbeit leisten und den Tischmüttern, den Gruppenleiterinnen eine ihrer Situation entsprechende Handreichung erarbeiten. Anders ausgedrückt: es wäre ein weiterer Arbeitsgang wünschenswert, in dem ein Werkbuch für Gruppenleiterinnen entsteht, so daß die Stunden methodisch leichter vollziehbar sind. Wünschenswert wäre auch vorbereitetes Arbeitsmaterial für die Hand der Kinder in Form von Arbeitsblättern oder einer Arbeitsmappe.

Im zweiten Teil des Buches wird sehr ausführlich die Vorbereitung der Beichte dargestellt. Den neuen Verfügungen entsprechend, ist die Beichte vor der Kommunion vorgesehen. Dies geschieht aber in kürzester Form: Bereits nach zwei Stunden soll die Einzelbeichte der Kinder stattfinden. Die eigentliche und gründliche Vorbereitung geschieht dann in der vierten Schulstufe. Dieser Vorschlag könnte eine intensive Diskussion auslösen. Kann man wirklich Kinder der 2./3. Schulstufe in zwei Stunden auf die Erstbeichte vorbereiten? Das gewichtigere Argument: Kommen die Kinder nach der Erstkommunion wieder in die Gemeinde, um die Beichtvorbereitung mitzumachen? <sup>2</sup>

So muß überlegt werden, ob nicht doch die „Hinführung der Kinder zum Bußsakrament“ <sup>3</sup> unter den gegebenen Bedingungen im Erstkommunionjahr eine intensive Behandlung erfahren müßte.

Insgesamt findet der Leser eine sehr intensive und ausgewogene Bußkatechese. Auch die vielen guten Geschichten in diesem

<sup>2</sup> P. Weß hat in seinem Aufsatz: Erstbeichte vor Erstkommunion? in: Diakonia 8 (1977) 141 f. darüber Rechenschaft gegeben. Hier sieht er auch vor allem das Problem der Beteiligung. Vgl. dazu auch den Beitrag von Paul Weß in diesem Heft.

<sup>3</sup> So das Buch von A. Kalteyer, Frankfurt / Main 1979.

Buch mögen erwähnt werden, besonders Gleichnisse der Bibel, die in heutige Situationen übersetzt worden sind. Hingegen fehlt das „Gotteslob“ als Arbeitshilfe.

Hans-Andreas Egenolf, Eisenach

## Büchereinlauf

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

**Bauer Anton** — *Groß Werner* (Hrsg.), Lauda Sion. Betrachtungen und Bilder zu eucharistischen Hymnen, mit Dias, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH, Stuttgart 1981, 75 Seiten, DM 22,80, S 173,30.

**Baumgartner Konrad**, Johann Michael Sailer, Geistliche Texte, Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1981, 176 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

**Biemer Günther** — *Kochanek Hermann* (Hrsg.), Menschenbild und Gottesbild in der Bibel. Schauen, lernen und meditieren mit Bildern von Roland Peter Litzenburger, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1981, 148 Seiten, DM 26,80, S 203,70.

**Bösen Willibald**, Vom Jesusmahl zur Messe heute. Eine Unterrichtsreihe für die Sekundarstufe 1, Lehrerkommentar, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 112 Seiten, DM 12,80, S 97,30.

**Büchele Herwig**, Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit, Europa Verlag GesmbH, Wien-München-Zürich 1982, 148 Seiten, DM 14,—, sfr 14,—, S 98,—.

**Das Brot**, das wir brechen. Kommunionfeiern mit Kranken, mit Beiträgen von Anton Bauer, Heribert Feifel, Hubert Götz, Werner Groß, Otto Schneider, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH, Stuttgart 1981, 112 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

**Exeler Adolf**, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote, Verlag Herder, Freiburg 1981, 208 Seiten, DM 18,80, S 141,35.

**Giglinger Friedrich** — *Bledl Hedwig*, Leben ins Leben bringen, Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1982, 240 Seiten, S 230,—.

**Gordan Paulus** (Hrsg.), Die Kirche Christi — Enttäuschung und Hoffnung, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, und Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, 356 Seiten, DM 16,80, S 120,—.

**Horstmann Johannes** (Hrsg.), Erfolgreiche — nicht-erfolgreiche Gemeinde. Zur Erfolgskontrolle pastoraler Tätigkeit, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 116 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

**Johannes Paul II.**, Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, mit einem Kommentar von Franz Böckle, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 208 Seiten, DM 10,80, S 82,10.

**Kirche in Not XXIX/1981**. Flüchtlinge in der Welt — eine Herausforderung für die Kirche, Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung, Königstein/Taunus 1981, 240 Seiten, S 105,— DM 15,30.

**Köster Wilhelm**, Abendland, woher und wo hin? Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute, Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1982, 141 Seiten, DM 18,80, S 142,90.

**Limbeck Meinrad**, Aus Liebe zum Leben. Die Zehn Gebote als Weisungen für heute, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH, Stuttgart 1981, 144 Seiten, DM 17,80, S 185,30.

**Rommel Kurt**, ... heute noch wirst du bei mir sein. Die sieben Worte Jesu am Kreuz, Verlag am Eschbach GmbH, Eschbach 1982, 21 Seiten, DM 3,80, S 28,90.

**Scherer Alice** (Hrsg.), Ostern entgegensehen. Geistlicher Begleiter für jeden Tag der

Fastenzeit, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, 112 Seiten, DM 11,60, S 88,15. **Steinwede Dietrich**, Kommt und schaut die Taten Gottes. Mit Bildern aus dem ersten Jahrtausend christlicher Kunst, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, 208 Seiten, DM 38,—, S 288,80.

**Sr. Marie Therese**, Das Wort Gottes als Offenbarung. Meine Erfahrungen, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1980, 214 Seiten, ca. DM 24,—, S 184,—.

**Wegan Martha**, Ehescheidung — Auswege mit der Kirche, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1982, 211 Seiten, S 220,—, DM 29,80.

**Weß Paul**, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1982, 256 Seiten, S 220,—/DM 29,80.

**Wockel Manfred** — *Schellmann Hans-Joachim W. E.* (Zusammenstellung u. Herausgabe), Who's Who in the Catholic World, Intercontinental Book and Publishing GesmbH, Wien 1981, 605 Seiten, S 1.018,—, DM 145,—.

**Zink Jörg**, Gott schauen. Christusbegegnungen nach Bildern des italienischen Malers Duccio di Buoninsegna, Verlag am Eschbach GmbH, Eschbach 1982, 105 Seiten, DM 19,90, S 151,25.

## Mitarbeiter dieses Heftes

**Alois Müller** ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der theologischen Fakultät Luzern.

**Karl Rahner** ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.

**Karl Matthäus Woschitz** war Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft in Klagenfurt und wirkt derzeit in diesem Fach als Univ.-Dozent in Graz. Er ist Studentenseelsorger in Klagenfurt.

**Ottmar Fuchs** ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik in Bamberg.

**Andreas Heller**, Dipl. theol., ist Religionslehrer und Lehrbeauftragter für christliche Ethik an der Krankenpflegeschule in Passau, Doktorand der Pastoraltheologie in Passau.

**Wolfgang Krzianowski** ist Pfarrer in Bremen. **Klemens Richter** ist Akademischer Oberrat für Curriculumsrevision und Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.

**Paul Weß**, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Machstraße.

**Peter F. Schmid** ist Pastoralassistent in der Studentengemeinde Pfeilgasse, Wien.

## DIAKONIA-Schwerpunkte ab 1980

- |             |  |
|-------------|--|
| 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 | Weitverantwortung als pastorale Aufgabe              |
| Heft 5/1981 | Jugend und Kirche                                    |
| Heft 1/1982 | Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit  |

## Information

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker (Domerschulstr. 18, D-8700 Würzburg) lädt alle, die im Bereich der Aus- und Fortbildung mit der Verkündigung befaßt sind, zu ihrer 16. Jahrestagung vom 4. bis 8. Oktober 1982 in Stuttgart ein. Thema: „Neue Wege der Schriftauslegung“.

# Leitartikel

Norbert  
Greinacher

Menschenrechte —  
Christenrechte —  
Kirchenrechte

In einem Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* über „Die Kirche und die Menschenrechte“ aus dem Jahre 1974 heißt es: „Wenn ihre evangelische Sendung wirksam erfolgen soll, so muß die Kirche an erster und vorderster Stelle sich dafür einsetzen, daß die Rechte der menschlichen Person in der Welt anerkannt und gewahrt, geschützt und gefördert werden, und dabei mit einem Akt der Selbstprüfung beginnen, mit einem strengen Blick darauf, wie und wieweit diese Grundrechte in ihrer eigenen Organisation gewahrt und in die Praxis umgesetzt werden“<sup>1</sup>. Die Glaubwürdigkeit der Kirche in der heutigen Gesellschaft, insbesondere ihre Glaubwürdigkeit, für die Menschenrechte und für Gerechtigkeit in der Gesellschaft einzutreten, hängt tatsächlich in entscheidendem Maße davon ab, ob sie in ihrem Inneren die Christenrechte<sup>2</sup> verwirklicht.

Aber: Hat der Christ Rechte? „Ist es denn überhaupt vertretbar, ist es nicht vielmehr überheblich, mit Ansprüchen vor den Altar zu treten? Ist nicht Demut die einzige Haltung, die an diesem Ort angemessen ist?“<sup>3</sup> Wenn es aber solche Christenrechte gibt, gegenüber wem soll der Christ denn Rechte geltend machen: gegenüber Gott, den Mitchristen, den kirchlichen Amtsträgern, den kirchlichen Institutionen? Und in welchem Sinn können wir von Christenrechten sprechen, wenn wir die Praxis der christlichen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart betrachten?

Theologische Grundlage für die Menschen- und Christenrechte — die Würde des Menschen

Tatsächlich gibt es solche Christenrechte! Theologische Grundlage für diese Rechte ist die Würde des Menschen, wie sie sich aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ergibt. Was immer diese Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott im einzelnen bedeuten mag (vgl. Gen 1,27), klar wird daraus, daß die Würde des Menschen und die sich aus ihr ergebenden Rechte auf kaum zu überbietende Weise hervorgehoben sind. Eine Verletzung von Würde und Rechten des Menschen ist nicht nur ein Vergehen

<sup>1</sup> Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, München 1976, Nr. 62, 28 f.

<sup>2</sup> Der Begriff Christenrechte ist relativ neu. Meines Wissens wurde er zum ersten Male benutzt in der „Gründungserklärung des Komitees zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche vom 19. Dezember 1979“, das sich in der Bundesrepublik Deutschland konstituierte aus Anlaß des Entzuges der Lehrbefugnis für Hans Küng. Vgl. N. Greinacher — I. Jens (Hrsg.), *Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht*, München 1980, 39 f.

<sup>3</sup> W. Dirks, *Menschen- und Christenrechte in der Kirche. Überlegungen zu ihrer nachkonkiliären Begründung*: a.a.O. 9—14, hier 11.

## Deutlicheres Profil durch Jesus von Nazareth

gegenüber den Mitmenschen, sondern eine Blasphemie, eine Herausforderung Gottes selbst.

Auf dieser alttestamentlichen Grundlage hat Jesus von Nazareth aufgebaut, ja er hat die Würde des Menschen noch deutlicher und klarer profiliert. Er gibt den Christen eine umfassende, unveräußerliche Würde, aus der sich auch die Rechte eines Christen ergeben.

Dadurch, daß Jesus von Nazareth in seinem Leben und in seinen Reden bezeugte, daß die alles umgreifende Wirklichkeit ein menschenfreundlicher Gott ist, hat er den Menschen die Angst vor Gott genommen. Er hat gleichzeitig den jüdischen Klerikern das Herrschaftsinstrument des Angstmachens mit Gott aus der Hand geschlagen.

Dadurch, daß Jesus die mütterliche und väterliche Liebe Gottes bezeugte und Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit beispielhaft vorlebte, hat er die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen gefordert.

Dadurch, daß Gott sich in Jesus als derjenige offenbarte, der alle Menschen grundsätzlich und unwiderruflich angenommen hat, sein Ja zu den Menschen gesagt hat, erhielt jeder Mensch eine Würde, die ihm niemand sonst geben, die ihm aber auch niemand nehmen kann.

Dadurch, daß im Zentrum der Verkündigung Jesu die Wirklichkeit der Gottesherrschaft steht, wird jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen die Begründung entzogen.

Dadurch, daß Jesus es als eine zentrale Aufgabe ansah, „für uns Menschen und um unseres Heiles willen“ da zu sein, brachte er zum Ausdruck, daß das Streben des Menschen nach Glück und Wohl identisch ist mit dem Interesse Gottes am Menschen. Damit wird jeder Heteronomie des Menschen, jeder Fremdbestimmung und auch Entfremdung des Menschen durch Gott der Boden entzogen.

Dadurch, daß Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. 1 Tim 2,5) unterstehen die Christen nicht mehr der Vormundschaft von vermittelnden Sakralinstitutionen. Weder sind sie der Gesetzesherrschaft des alten Bundes unterworfen noch irgendwelchen vermittelnden Personen oder Institutionen. Die Christen erhalten im Neuen Bund eine freie Unmittelbarkeit zu Gott und seinem Heil.

Dadurch, daß Jesus sich vor allem für diejenigen einsetzte, denen die grundlegenden Freiheiten vorenthalten wurden, hat er die Forderung nach Anerkennung der Würde eines jeden Menschen radikaliert.

Dadurch, daß Jesus diejenigen, die sich auf ihn und seine

Sache einließen, nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (vgl. Joh 15,15), entläßt er die Christen aus ihrer Unmündigkeit. Aus Objekten der Herrschaft werden Subjekte ihres eigenen Lebens und ihrer eigenen Geschichte. Zwar ist der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung und Realisierung der klassischen, individuell geprägten Menschenrechte umstritten. Dennoch wird man feststellen können, daß zentrale Aussagen des christlichen Glaubens in engstem Zusammenhang mit den Menschenrechten stehen. Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte mit ihren Emanzipationsbewegungen ist in Begründung und konkretem Verlauf ohne die Wirkung der christlichen Freiheitsidee nicht denkbar. Verhängnisvoll war es allerdings, daß die kirchlichen Amtssträger vor allem im 18. und 19. Jahrhundert nicht erkannt haben, daß die in der neuzeitlichen Freiheitsbewegung vertretenen Werte Fleisch von ihrem Fleisch waren.

Zu den spezifischen Christenrechten

Stellt man sich nun die Frage nach dem Verhältnis von allgemeinen Menschenrechten zu den Christenrechten, dann wird man ganz klar dies feststellen müssen: Die allgemeinen Menschenrechte sind auch Christenrechte. Denn alles, was menschlich ist, ist auch christlich, und alles, was der Würde und Freiheit aller Menschen entspricht, trifft natürlich auch auf die Christen zu.

Zusätzlich gibt es nun aber auch spezifische Christenrechte, die sich aus der befreienden Botschaft des Neuen Testamentes für die Mitglieder der Kirche ergeben<sup>4</sup>. Es ist leider bezeichnend, daß über diese spezifischen Christenrechte noch nicht viel nachgedacht wurde. Allerdings ist es bemerkenswert, daß völlig unabhängig voneinander in den letzten Jahren in einzelnen nationalen Kirchen Initiativen zur Verteidigung der Christenrechte entstanden sind<sup>5</sup>. Das Komitee „Christenrechte in der Kirche“ in der Bundesrepublik Deutschland hat sich mit Datum vom 24. 4. 1982 an die katholischen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland und an die Leitung der Gliedkirchen der evangelischen Kirche in Deutschland mit einem Memorandum gewandt, in dem einerseits eine theologische Grundlegung der Christenrechte versucht

<sup>4</sup> Vgl. dazu N. Greinacher, Menschenrechte — Kirchenrechte, in: Concilium 18 (1982) 328—337, hier 333 f.

<sup>5</sup> So sei hingewiesen auf die „Association for the Rights of Catholics in the Church“. Sie wurde im März 1980 in den USA mit dem Ziel gegründet, eine strukturelle Veränderung in der katholischen Kirche zu bewirken. Auf diese Vereinigung geht auch ein Entwurf zu einer „Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche“ zurück (vgl. Greinacher — Jens, a.a.O. 39—79). In Frankreich konstituierte sich an Pfingsten 1981 ein Komitee „Droits et libertés dans les Eglises“. Es wandte sich in einem Aufruf an alle Christen Frankreichs im Hinblick auf die Abfassung einer Charta der Rechte in der katholischen Kirche. Ähnliche Initiativen entstanden in der Schweiz, in Österreich, in Polen und in Italien.

wurde, andererseits auf einige wichtige Verstöße der christlichen Kirchen gegen die Christenrechte hingewiesen wurde<sup>6</sup>.

## Die Christenrechte und das neue Kirchenrecht

Vergleicht man nun allerdings diese Bemühungen um die theologische Grundlegung und Formulierung von Christenrechten mit dem Entwurf der „Lex fundamentalis ecclesiae“ von 1976<sup>7</sup> und auch mit dem „Schema Codicis Iuris Canonici“, so wird man sehr enttäuscht sein<sup>8</sup>. Denn an die Stelle der theologischen Aussagen über die Kirche als Volk Gottes tritt wieder die Vorstellung der Kirche als einer „societas perfecta“.

Demgegenüber hätte man sich gewünscht, daß das Grundgesetz der Kirche von folgenden zwei Prinzipien ausginge:

„Die Freiheit der Christgläubigen, zu der Christus sie befreit hat, wird von der Kirche in höchstem Maße gefördert und geschützt. Da der Heilige Geist als das neue Gesetz in ihnen wohnt, ist es Zweck der kirchlichen Rechtsvorschriften, diesem Gesetz zu dienen, indem sie festlegen und bekräftigen, was es erfordert.“

„Die in der Kirche bestehenden Ämter sind gehalten, bei ihrer Zusammenarbeit zum Wohl der Kirche so vorzugehen, daß die höhere Instanz für die niedrige nur dann handelt, wenn diese das in Betracht kommende Ziel nicht verfolgen kann“<sup>9</sup>.

Das neue Kirchenrecht scheint also weit davon entfernt zu sein — ob es nun mit einer Lex fundamentalis veröffentlicht wird oder ohne sie —, exemplarisch die Menschenrechte und die Christenrechte zu sichern und insofern ein vorbildliches Recht zu sein, und es scheint hinter die Entwicklung und Formulierung der Menschenrechte zurückzufallen, wie wir sie etwa aus den Grunddokumenten der Vereinten Nationen kennen — auch wenn der beste Menschenrechtskatalog nicht ihre Einhaltung garantiert.

<sup>6</sup> In diesem Memorandum wurden folgende Problemkreise genannt: die Frauen in der Kirche; wiederverheiratete geschiedene Frauen und Männer; Homosexualen in der Kirche; Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst; laiserte Priester; Frauen und Männer, die in kirchlicher Lehre und theologischer Forschung tätig sind.

<sup>7</sup> Herder-Korrespondenz 32 (1978) 617—632.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die unterschiedlichen Akzente in den Beiträgen von H. Heimel und von K. Wulf in diesem Heft; außerdem: Das revisierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance? in: Concilium 17 (1981) Heft 8/9.

<sup>9</sup> So Alberto Abelli, Ein Grundgesetz der Restauration, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 36—43, hier 38 f.

# Artikel

Franz-Xaver  
Kaufmann

Kirchenrecht  
und Kirchen-  
organisation

Wie bei der Entstehung der modernen Verwaltungsstaaten und ihrer Bürokratie gibt es auch im Bereich der kirchlichen Entwicklung einen engen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Organisationsstruktur und derjenigen des Kirchenrechts, zwischen der Bürokratisierung und der Verrechtlichung. Im folgenden Beitrag geht Kaufmann der Frage nach, inwieweit der Typus hierarchisch-bürokratischer Organisation, wie er sich in der katholischen Kirche seit Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, unter den gewandelten gesellschaftlichen Voraussetzungen noch der Tradierung des Christentums förderlich ist. Nach Kaufmann sollte die Kirche die Vorbehalte gegen diesen Organisationstypus viel ernster nehmen und die bürokratische Organisation auf jene Gebiete beschränken, wo sie auch dem Gesamtziel der Kirche wirklich dienlich ist; sonst aber soll sie, in konsequenter Anwendung und Weiterentwicklung der Ekklesiologie des II. Vatikanums, möglichst unbürokratisch alles fördern, was an der Basis wächst — wie Gruppen und Basisgemeinden, Formen der Selbstorganisation in den Gemeinden, Strukturen für dauerhafte Sozialkontakte und Identifikationsprozesse usw.

red

I. Notwendige Regeln  
für das Zusammen-  
leben

Alles menschliche Zusammenleben beruht auf mehr oder weniger ausdrücklichen Regeln, die die Erwartungen formen, unter denen Menschen mit ihren Mitmenschen einigermaßen selbstverständlich verkehren können. In schriftlosen Kulturen bestehen solche Regeln nur in der Form mündlicher Tradition; die Entwicklung der Schrift scheint in engem Zusammenhang mit dem Wunsch gestanden zu haben, solche Traditionen verlässlicher zu machen, indem sie in die Form des geschriebenen Rechts gebracht wurden. Lediglich im Abendland wurde — zuerst im römischen Recht und erneut seit dem 18. Jahrhundert — ein Zug zur Systematisierung des Rechts wirksam, der das lateinische Kirchenrecht nachhaltig beeinflusst hat. Das römisch-katholische Kirchenrecht steht heute in einem engen Zusammenhang mit der kontinental-europäischen Rechtskultur, deren spezifische Rationalität in der Positivierung des Rechts, seiner Gesetzesförmigkeit und Systematik liegt. Es unterscheidet sich damit sowohl von der angelsächsischen Tradition des Richterrechts als auch von den traditionalen Regelungsformen, an denen

Das katholische (und  
evangelisch-lutheri-  
sche) Kirchenrecht —  
eine partikulare  
Rechtstradition

sich die Ostkirchen orientieren; lediglich das evangelisch-lutherische Kirchenrecht ist ihm in etwa ähnlich. Man wird schon von daher die Frage stellen dürfen, inwieweit diese partikulare Rechtstradition, deren Grenzen angesichts der zunehmenden Komplexität regelungsbedürftiger Zusammenhänge heute bereits sichtbar werden, mit dem Auftrag einer universalen Kirche vereinbar ist.

Die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren sich auf einen spezifischen Aspekt des Rationalisierungstrends, der in der bisherigen Geschichte des Kirchenrechts sichtbar geworden und auch von der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches zu erwarten ist: Wie die Positivierung des europäischen Rechts in engem Zusammenhang mit der Entstehung des kontinentaleuropäischen Verwaltungsstaats stand (seine Prototypen bildeten Preußen und Frankreich), können wir auch im Bereich der kirchlichen Entwicklung einen engen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Organisationsstruktur und derjenigen des Kirchenrechts feststellen. Auch im Bereich der kirchlichen Entwicklung lässt sich der *Zusammenhang von Verrechtlichung und Bürokratisierung* nachweisen, der für die Entstehung des modernen, leistungsfähigen Verwaltungsstaats charakteristisch ist. Wenn in diesem Zusammenhang von Bürokratie und Bürokratisierung die Rede ist, so geschieht dies allerdings nicht in abschätzigen Sinne, sondern in der Form, in der zuerst der Soziologe Max Weber von der legalen Herrschaft durch die Bürokratie gesprochen hat. Der Begriff Bürokratie meint hier nicht nur den Mißbrauch oder unerfreuliche Nebenerscheinungen von Verwaltungsmacht, sondern den Typus der hierarchisch-verwaltungsförmigen Organisation selbst<sup>1</sup>. Diese wird als unpersönlich, rücksichtslos und geistlos beschrieben. Um Menschen zum Glauben zu bringen, bedarf es jedoch der mitmenschlichen Glaubenserfahrung. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit der Typus hierarchischer Organisation, wie er sich durch die kirchenrechtlichen Auffassungen und die organisatorischen Zweckmäßigkeitkeiten des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, unter gewandelten gesellschaftlichen Voraussetzungen noch der Tradierung des Christentums förderlich ist<sup>2</sup>.

## Der Zusammenhang zwischen Organisationsstruktur und Kirchenrecht

## II. Strukturelemente bürokratisierter Kirchen

<sup>1</sup> Einen guten Überblick gibt Wolfgang Schluchter, Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft, München (List) 1972.

<sup>2</sup> Das Argument kann im folgenden der erforderlichen Kürze wegen nur thesenhaft entwickelt werden. Für eine ausführlichere Erörterung vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. (Herder) 1979.

nicht jedoch in allen katholischen Teilkirchen) in hohem Umfange auf die „Amtskirchen“ zu:

- 1. Hauptamtliches Personal** Alle wesentlichen Manifestationen von „Kirche“ werden von *hauptamtlichem* Personal durchgeführt, das aufgrund bestimmter fachlicher Eigenschaften ausgewählt und angestellt wird. Um mögliche Alternativen zu sehen, denke man etwa an den früheren bischöflichen Landesfürsten, den nebenamtlichen (z. B. Arbeiter-)Priester oder Diakon, an das ehrenamtliche Engagement (heute meist auf Laien beschränkt) oder an das lebenslange umfassende Engagement in der Form der Orden.
- 2. Amtshierarchie mit zentralisierter Organisation** Amtshierarchie: Es herrschen eindeutige Über- und Unterordnungsverhältnisse. Untere Stellen haben Kompetenzen nur aufgrund von Delegation. Die Entscheidungskompetenz liegt bei der Verwaltungsspitze, daher *zentralisierte* Organisation. Für das Personal ergeben sich aufgrund der hierarchischen Organisation charakteristische Laufbahnen. Der soziale Aufstieg erfolgt durch *Ernennung* zu einem höheren Amt. Früher dagegen wurden Pfarrer und Bischöfe häufig vom Volk (oder Domkapitel) gewählt. Zahlreiche Orden sind „von unten nach oben“ organisiert. In jüngster Zeit scheint sich vor allem im Modell der sog. Basisgemeinde eine neue, nicht zentralistische Form religiöser Organisation herauszukristallisieren.
- 3. Feste Kompetenzverteilung** Genaue Abgrenzung von Zuständigkeiten im Rahmen einer arbeitsteiligen Organisation, d. h. *Stellenförmigkeit* der Organisation. Dies setzt schriftliche Regeln der Amtsführung und Aktenförmigkeit des Verfahrens voraus, wenn die zielgerichtete Organisation gelingen soll. Als Alternative wäre hier an teamförmige Kooperationsstrukturen oder an das Vertrauen auf improvisierte Problemlösungen durch situationsspezifisches Handeln zu denken.
- 4. Zentralisierte Mittelbeschaffung und Zuweisung der Betriebsmittel** Zuweisung der Betriebsmittel: Die einzelnen „Stellen“ beschaffen sich die benötigten Mittel nicht selbst, sondern sie werden ihnen „von oben“ zugewiesen. Das setzt ein zentralisiertes Verfahren der Mittelbeschaffung — *Kirchensteuer* — voraus. Alternative Finanzierungsmodelle stellten früher die sog. Pfarrpfründen dar, heute wäre an die Alternative freiwilliger oder vereinbarter Beiträge der Gemeindemitglieder zu denken, wie sie für die meisten westlichen Staaten charakteristisch sind.
- Bei aller Sympathie, die man für einige der erwähnten Alternativen hegen mag, sollte nicht übersehen werden, daß die vier Strukturmerkmale — Hauptamtlichkeit des Personals, Amtshierarchie, feste Kompetenzverteilung

und Zentralisierung der Mittelbeschaffung eine stabile und in vielerlei Hinsicht effektive Konfiguration darstellen, d. h. sie tragen sich gegenseitig und ermöglichen damit die charakteristische Rationalität und Leistungsfähigkeit moderner Verwaltung: „Die rein bürokratische, also: die bürokratisch-monokratische aktenmäßige Verwaltung ist nach allen Erfahrungen die an Präzision, Stetigkeit, Disziplin, Straffheit und Verlässlichkeit, also: Berechenbarkeit für den Herrn wie für den Interessenten ... rein technisch zu einem Höchstmaß der Leistung vervollkommenbare, in all diesen Bedeutungen: formal *rationalistische* Form der Herrschaftsausübung“<sup>3</sup>. Man beachte, daß selbst Max Weber den formalen Charakter dieses Organisationstypus betont: Unter Zugrundelegung eines bestimmten Verständnisses von Rationalität — nämlich Klarheit der Ziele und der Mittel — erweist sich die bürokratische Herrschaft auf der Basis gesetzten Rechts als ein überaus wirksames Instrument des Mitteleinsatzes und der Zielerreichung. Neuere Organisationstheorien zweifeln allerdings daran, ob solch klare Zweck-Mittel-Beziehungen die Regel darstellen und stellen daher auch das Webersche Bürokratiemodell in Frage. In unserem Zusammenhang mag die Frage gerechtfertigt sein, welcher Art denn diejenigen Ziele sind, welche die Kirche mit Hilfe des bürokratischen Organisationstypus effektiv verfolgen und erreichen kann<sup>4</sup>.

### III. Die zentralistisch-hierarchische Struktur — erst seit dem 19. Jh.

Die zentralistisch-hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche ist den meisten unter uns selbstverständlich und wird häufig auch als für die römische Tradition wesentlich dargestellt. Demgegenüber ist zu betonen, daß der Gedanke der Hierarchie im geistlich-theologischen Sinn zwar alt, seine Realisierung als Zentralisierung und Bürokratisierung der Kirchenorganisation dagegen vergleichsweise jungen Datums ist: Erst nach der Zerschlagung der sehr dezentralen feudalen Kirchenstrukturen durch Napoleon (um 1800) wurde — zunächst vor allem vorangetrieben durch die Politik des damaligen päpstlichen Staatssekretärs Consalvi — eine völlig neue Organisationsstruktur geschaffen: Während in vor-napoleonischer Zeit Bischöfe und Äbte zugleich Landesfürsten waren, blieb nunmehr der Kirchenstaat als einziger „Priesterstaat“ übrig, der mit den weltlichen Staaten über Konkordate die Rechtsstellung der Bischöfe fest-

<sup>3</sup> Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Köln und Berlin (Kiepenheuer & Witsch) 1964, S. 164.

<sup>4</sup> Für differenzierte Überlegungen hierzu vgl. F. Hegner, Planung — Verwaltung — Selbstbestimmung, in: F. Böckle u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 11, Freiburg i. Br. (Herder) 1980, 79—125.

legte. Dabei wurden die früheren kirchlichen Mittelinstanzen, welche ein starkes Gegengewicht zur päpstlichen Macht gebildet hatten, beseitigt und die Bischöfe in staatsrechtlicher wie in kirchenrechtlicher Form weit stärker als zuvor von Rom abhängig gemacht. Gleichzeitig wurde das bis dahin weitgehend dem Adel vorbehaltene Bischofsamt allen Ständen geöffnet und damit „Aufstiegsposition“. Dabei führte der Verlust weltlichen Einflusses zu einer Konzentration des bischöflichen Handelns auf das innerkirchliche Feld.

Pfarrer als

Angestellte der Diözesen

Ähnliche Veränderungen ergaben sich auf der Ebene der Pfarrei: Durch den Verlust des Kirchenguts wurden die Pfarrer und Kapläne zu „Angestellten der Diözesen“, wobei gleichzeitig ihre Qualifikation durch die allgemeine Verwirklichung der schon vom tridentinischen Konzil geforderten Seminarausbildung verbessert wurde. Endlich wurden auch durch Reformen der römischen Kurie wiederholt Anpassungen der organisatorischen Struktur der kirchlichen Zentrale vorgenommen, so insbesondere unter Gregor XVI., Pius X. und zuletzt unter Paul VI.

Parallel zur Kurienreform unter Pius X. wurde die Systematisierung des Kirchenrechts durch die Erarbeitung eines kirchlichen Gesetzbuches vorangetrieben. In rund einem Jahrhundert (von 1815 bis 1918) wurden damit die römischen Kirchenstrukturen vollständig umgeändert und modernisiert, was sich in einer bemerkenswerten Leistungssteigerung der kirchlichen Führung ausdrückte: Unter Gregor XVI. wurde 1825 dem straff hierarchisch organisierten Jesuitenorden eine Schlüsselstellung in der Entwicklung der Theologie (Neuscholastik) und der Priesterausbildung (Gregoriana) eingeräumt.

Verschärfte Kontrollen

für die Bischöfe

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurden auch die Bischöfe verschärften Kontrollen unterworfen, durch die Einführung der visitatio ad limina sowie durch die Nuntiaturen. Die Diözesanverwaltungen wurden ausgebaut, und die Organisation der Diözesen wurde mit Hilfe der Dekanate und durch regelmäßige Visitationen des Bischofs gestrafft. Einen besonders charakteristischen Ausdruck der zunehmenden Verwaltungsförmigkeit der Bistumsleitung stellt das Aufkommen der kirchlichen Amtsblätter dar. Neben und über dieser organisatorischen Disziplinierung ist eine zunehmende geistig-ethische Formung des Klerus durch die Seminarausbildung, durch Exerzitien und durch Diözesan-, Dekanats- und Pastoralkonferenzen zu beobachten. Es entsteht in Europa ein im Vergleich zu früheren Jahrhunderten hoch qualifizierter und im „kirchlichen Gehorsam“ erzogener Klerus, der

Qualifizierter und  
„gehorsamer“ Klerus

gegenüber den Gläubigen durch das Weihecharisma ausgezeichnet wird. Mit der Erklärung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) kam die Durchsetzung der monokratischen Struktur der katholischen Kirche zum Abschluß. Die breite Missionsbewegung zwischen 1850 und 1950 zeugt ebenso wie die in diesem Jahrhundert vielerorts unvergleichlich hohe Beteiligung der Katholiken am kirchlichen Leben vom praktischen Erfolg dieser neuen Führungsstruktur<sup>5</sup>.

#### IV. Vorbehalte gegen den bürokratischen Organisationstypus

Ähnlich wie im staatlichen Bereich werden neuerdings auch im kirchlichen Bereich Vorbehalte und Kritiken gegen den herrschenden bürokratischen Organisationstypus laut. Fassen wir die bisherige Diskussion im Bereich von Soziologie und Politikwissenschaft zusammen, so scheinen es vor allem drei Gründe zu sein, aus denen der bürokratische Organisationstypus als drückend empfunden werden kann:

- Weil die Herrschaftsformen, die sich der bürokratischen Organisation bedienen, ihre Legitimität verlieren;
- weil eine bürokratische Organisation nicht aufgabengerecht durchgebildet ist, nicht effektiv arbeitet und/oder nicht genügend kontrolliert wird;
- weil bürokratische Organisationsformen zur Lösung von Aufgaben eingesetzt werden, die sich ihrem Charakter nach einer bürokratischen Steuerung entziehen.

Ich vermute, daß es dieselben Gründe sind, welche heute in der Bundesrepublik auch zur Kritik an Bürokratisierungstendenzen innerhalb der Kirche führen:

##### 1. Legitimitätsverlust

Für den heutigen, an den Normen der Rechtsstaatlichkeit gebildeten Menschen wirkt die Kombination von geistlicher und bürokratischer Herrschaftsform, d. h. die völlige Unkontrollierbarkeit und fehlende Appellationsmöglichkeit gegen Entscheidungen der kirchlichen Hierarchie (bzw. ihres Verwaltungsstabs) in Dingen, die mit dem sakralen Leben und dem göttlichen Auftrag der Kirche nur in einem sehr mittelbaren Zusammenhang stehen, als zunehmend illegitim.

Die Legitimität einer absolutistischen kirchlichen Herrschaftsausübung mit bürokratischen Mitteln, wie sie für die Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil charakteristisch war, beruhte auf sehr spezifischen sozialen Voraussetzungen: Ihre Plausibilität be-

<sup>5</sup> Für einen ersten Versuch zur Aufarbeitung der hier nur angedeutenden komplexen Zusammenhänge vgl. K. Gabriel u. F.-X. Kaufmann, Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz (Grünwald) 1980.

schränkte sich auf die Katholiken und ging mit einer weitgehenden Ablehnung der kirchlichen Autorität bei allen *Nicht-Katholiken* einher. Die Katholiken waren in jener Zeit in vielen Ländern politisch und sozial diskriminiert, deshalb schlossen sie sich um ihren geistigen Führer zusammen (Ultramontanismus). Die Katholiken bildeten unter der Führung des Papstes eine internationale „Subgesellschaft“, die sich von der herrschenden Kultur trennte.

### Öffnung der Kirche statt Abgrenzungsstrategie

Die Wandlungen des Kirchenbewußtseins, die in den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren Ausdruck fanden, sind Ausdruck einer gewandelten gesellschaftlichen Stellung der Kirche: Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es (außerhalb des Ostblocks) kaum mehr eine Kirchenfeindlichkeit. Die neuen Möglichkeiten eines über den katholischen Bereich *hinausgehenden* kirchlichen Einflusses setzte eine Abkehr der Kirche vom Antimodernismus und Integralismus und eine deutliche Beschränkung des kirchlichen Bereichs voraus. *Die „Öffnung der Kirche zur Welt“ löst die ältere Abgrenzungsstrategie ab.* In dem Umfange jedoch, als Katholiken nicht mehr nur unter ihresgleichen verkehrten, sondern mit anderen, von Kirche und Klerus nicht mehr kontrollierbaren

Auffassungen wieder in Kontakt gerieten, schwächte sich die Plausibilität der Papst- und Kirchenfrömmigkeit ab, und man begann deutlicher zwischen den religiös-spirituellen und profan-materiellen Aspekten des Kirchentums zu unterscheiden. Damit wurde erst das bürokratische Element der Kirche sichtbar, das vorher durch das „Amtscharisma“ verborgen blieb.

### 2. Ineffektivität

Die Leistungsfähigkeit der bürokratischen Organisation beruht auf ihrer Sachlichkeit und Berechenbarkeit. Ihre Grundlage besteht in für alle Beteiligten grundsätzlich einsehbaren Rechtsnormen, in überprüfbaren Verfahren sowie im Ausschluß von Motiven für die Entscheidungsfindung, die in den rechtlichen Grundlagen nicht enthalten sind. Wie uns ein Blick über östliche Grenzen schnell belehrt, bedarf bürokratische Organisation nicht nur der Kontrolle von oben, sondern auch der externen Kontrolle durch diejenigen, welche von den Leistungen oder Eingriffen betroffen sind. Der moderne Verwaltungsstaat konnte sich nur als Rechtsstaat etablieren, d. h. durch die Kontrolle der Verwaltung mittels Gesetz und Gericht.

### Unkontrollierbarkeit bei patriarchalischer Herrschaftsform

Demgegenüber ist in der traditionellen Auffassung von der Ausübung des kirchlichen (Bischofs-)Amtes nur wenig von legal-bürokratischer Herrschaft zu verspüren, man könnte eher von einer patriarchalen Herrschaftsform

sprechen. Diese patriarchale Herrschaftsform ist so lange effektiver als die tendenziell anonyme bürokratische Entscheidung, als die Verhältnisse, in die die Entscheidungen eingreifen, für den Entscheidenden tatsächlich noch überschaubar sind. Geht die Überschaubarkeit verloren, so werden „patriarchalische“ Entscheidungen tendenziell willkürlich. Hier erscheinen dann *kontrollierbare* bürokratische Entscheidungen als tendenziell effektiver. Allein der Umstand, daß durch die Bevölkerungsvermehrung des letzten Jahrhunderts die Diözesen sehr stark gewachsen sind, macht bereits erklärlich, weshalb unter dem Mantel des „Hirtenamtes“ die bischöflichen Kurien immer größeres Gewicht gewonnen haben. Kirchliche Verwaltung entzieht sich jedoch aufgrund ihrer hierokratischen Legitimation weitgehend öffentlicher Kontrolle. Das Fehlen kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit sowie die geringe Öffentlichkeit kirchlicher Verwaltungsvorgänge wirken sich vermutlich effektivitätsmindernd aus. In der gegenwärtigen Situation hat m. E. die Kirche nur noch die Wahl, entweder die für bischöfliche Entscheidungen relevanten Verhältnisse wieder überschaubar zu machen (z. B. durch Verkleinerung von Diözesen) oder auf kontrollierbare Verfahren der Entscheidungsfindung „umzustellen“.

### 3. Unangemessenheit

Notwendigkeit von  
Identifikations-  
prozessen für  
Glaubensaneignung

Bürokratische Organisationsformen erweisen sich nicht für die Erfüllung aller Aufgaben als gleich geeignet. Auf Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit wird heute vor allem im Bereich der personenbezogenen Dienstleistungen hingewiesen, denen ein Großteil der spezifisch kirchlichen Handlungen (Kult, Seelsorge, Erziehung, Katechese, Diaconie) zuzuordnen ist. Das sei an einem zentralen Problem verdeutlicht:

Tradierung des Christentums setzt die Aneignung des christlichen Glaubens durch die jeweils nachwachsenden Generationen voraus. Eine motivkräftige Aneignung, die aus persönlicher Überzeugung auch in Konkurrenz zu anderen Motiven noch ihre Kraft behält, setzt nach heutiger psychologischer Auffassung *Identifikationsprozesse* mit konkreten, geschätzten Personen voraus (Vorbildernen). Das Entstehen persönlicher Bindungen und Identifikationen setzt i. d. R. *dauerhafte* Sozialkontakte voraus. Glaubensaneignung ist ohne *Glaubenserfahrung* nicht möglich. Diese entsteht jedoch im Regelfall nicht als mystisches Erlebnis, sondern als lebensweltliche Erfahrung, daß der „Glaube sich bewährt“. Solche Erfahrungen setzen eine „Gemeinschaft der Glaubenden“ voraus, d. h. die Beziehung zu Menschen, die mit mir meinen Alltag

teilen und meine lebensweltlichen Erfahrungen „im Lichte des Glaubens“ interpretieren<sup>6</sup>.

Diese lebensweltlich vermittelte katholische Glaubenserfahrung war solange selbstverständlich, als das „katholische Milieu“ intakt war. Heute dagegen, wo auch Katholiken in einem vornehmlich mit Massenmedien „gedeuteten“ (und gerade deshalb oft nicht begriffenen) Alltag leben, setzt die Tradierung des Christentums in weit höherem Maße bewußt gestaltete Anlässe und bewußt gesuchte Sozialbeziehungen voraus. Dabei wird heute eine Initiative von „den Kirchen“ erwartet, die sie aufgrund ihrer amtskirchlichen Struktur um so weniger zu leisten vermögen, als der Priestermangel spürbarer wird. Eine „Selbstorganisation der Christen“, d. h. eine Intensivierung der Kommunikation unter Gleichgesinnten und deren Aufwertung im kirchlichen Kontext könnte hier als äquivalent wirken. Derartige Initiativen scheinen zwar

mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils unvereinbar, nicht jedoch mit den hierdurch kaum geänderten und kirchenrechtlich zementierten faktischen Strukturen. Hier böte das neue kirchliche Gesetzbuch grundsätzlich die Gelegenheit zu einer innerkirchlichen Reform, aber angesichts der hierfür notwendigen Selbstbeschränkung der kirchlichen Hierarchie und der geringen Wirklichkeitsorientierung der Kanonistik scheint dies eher unwahrscheinlich.

- V. Unterschiedliche Organisationsformen für unterschiedliche Aufgaben und Probleme** Eine primär vernunft- (und erst sekundär traditions-) bestimmte Auseinandersetzung mit dem Problem der kirchlichen Organisation hätte zu prüfen, für welche Aufgaben unterschiedliche Organisationsformen am ehesten geeignet sind. Bürokratische Organisationsformen bewähren sich bei der Lösung von im Zeitablauf relativ gleichbleibenden Problemen, bei denen die Umstände des Einzelfalles oder konkrete Situationsmerkmale nur eine untergeordnete Rolle spielen, also überall dort, wo Probleme durch generelle Regeln angemessen gelöst werden können. Bürokratische Formen der Problembearbeitung empfehlen sich weiterhin dort, wo die Kirchen gezwungen sind, mit anderen bürokratisch verfahrenden Organisationen (z. B. staatlichen Verwaltungen) in Kontakt zu treten.
- Begrenzung von Recht und Bürokratie** Anders formuliert: Bürokratische Organisationsformen bewähren sich überall dort, wo auch die spezifische Leistungsfähigkeit des positiven Rechts gegeben ist. Das

<sup>6</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, Erfahrung und Glaube, sowie F.-X. Kaufmann und G. Stachel, Religiöse Sozialisation, beide in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, a. a. O. Teilband 25, 1980, S. 73—116 bzw. 117—164.

eigentliche Problem besteht nicht in der Beseitigung von Recht und Bürokratie, sondern in ihrer Begrenzung auf das, was damit zu leisten ist.

Bürokratische Organisationsformen versagen in dem Maße, als es in erster Linie auf die dienst- und personenorientierte Motivation hauptamtlicher Mitarbeiter oder gar auf die Gewinnung ehrenamtlicher Mitarbeiter sowie auf die Aktivierung der Gläubigen ankommt. Hier muß „aus der Situation heraus“ gehandelt werden können, und die Gewährung hoher Selbständigkeit dürfte hier mehr erreichen als „Kontrolle von oben“. Dies allerdings setzte ein Vertrauen der kirchlichen Amtsträger in Formen kirchlicher Aktivität voraus, die sich nicht mehr hierarchisch kontrollieren lassen. D. h. nicht, daß die Situationen unkontrolliert wären. Vielmehr operiert hier Kontrolle als wechselseitige Beeinflussung der miteinander lebenden und handelnden Menschen auf der Suche nach einem christlichen Leben.

#### Konsequente Arbeitsteiligkeit

Kirchliche Organisation wird also darauf hin zu bedenken und ggf. zu ändern sein, daß sie imstande ist, auf unterschiedlichen Ebenen und Handlungsgebieten verschiedenen Anforderungen zu genügen und störende Interferenzen zu verhindern. Kirchliches Handeln wird seine Arbeitsteiligkeit konsequenter durchdenken müssen. Vermutlich empfiehlt es sich, den Bereich des verwaltungsmäßig-bürokratisch Bearbeitbaren deutlich vom pastoralen Bereich zu trennen und letzteren stärker von hierarchischen Formen der Kontrolle zu entlasten. Insbesondere empfiehlt es sich, die profanen Dimensionen des Organisationsproblems unbefangener zu erörtern und nicht mit dem Problem der Jurisdiktion zu vermengen. *Die herkömmliche kirchliche Ämterlehre enthält eine allzu kurzsinnige Vermischung theologischer Interpretationen und organisatorischer Erwägungen.*

#### Autoritätskrise aufgrund mangelnder Legitimation

Das, was dem Glauben dient, muß auch in der Kirche an der Basis geschehen, und hier muß sich eine Autorität manifestieren, die Vertrauen verdient, oder es muß eine selbstverständliche Gruppenbeziehung vorliegen, die den Glauben „trägt“. Gemeinhin wird aber das Autoritätsproblem heute als ein solches der *kirchlichen Führung* betrachtet und dann ist nicht selten von einer „Autoritätskrise“ die Rede. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die katholische Kirche im Gegensatz zu allen modernen Staaten auf eine demokratische Legitimation der legalen Ordnung bisher verzichtet hat. Der Jurisdiktionsprimat des Papstes stellt hier eine mit dem modernen Bewußtsein — und auch mit der Ekkle-

siologie des Zweiten Vatikanums, wie die nota praevia zur Kirchenkonstitution zeigt — schwer vermittelbares Hindernis dar.

Mögliche  
Selbstbeschränkung  
der päpstlichen und  
bischöflichen Macht

Dennoch ist zu betonen: *Der dogmatisch verfestigte Jurisdiktionsprimat des Papstes legt zwar eine streng hierarchische Kirchenorganisation nahe, macht sie aber nicht zwingend.* Der Papst kann die Kompetenzen seiner Kurie durchaus einschränken und — sich selbst bindend — eine stärkere Kompetenzdelegation vornehmen; er kann z. B. die Autonomie der Orden stützen oder beschränken. Dasselbe gilt für die Bischöfe und Generalvikare, ja auch für den Pfarr „herrn“ alter Schule. Es sind neue Formen kirchenrechtlicher Regelung denkbar, die das Problem der Machtkontrolle, welches für den modernen Verfassungsstaat charakteristisch ist, anders als durch Zentralisierung der Macht (wie es für den absolutistischen Staat charakteristisch war) zu lösen versuchen.

Unterwegs zu einer  
glaubwürdigeren  
Kirche

Das Problem der Autorität in der Kirche ist gleichzeitig das Problem der Glaubwürdigkeit der Kirche. Solche Glaubwürdigkeit kann vermutlich auf Dauer nicht dadurch erhalten werden, daß man Probleme wie die hier angesprochenen einfach verdrängt. Es ist recht beeindruckend, wenn man einmal die unterschiedlichen Begründungen für die Glaubwürdigkeit der Kirche auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil vergleicht: Während Vatikanum I von der Selbstgewißheit päpstlicher Herrschaft her argumentiert und damit auch die skizzierten Formen hierarchischer Organisation als selbstverständliche Bestandteile der Kirche als „societas perfecta“ deklariert, ist von solchem Anspruch in den Texten von Vatikanum II kaum mehr etwas zu finden. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils will die Glaubwürdigkeit der Kirche unmittelbarer begründen, aber sie tut es um den Preis, daß sie die tatsächlich vorhandenen Herrschaftsphänomene im kirchlichen Bereich ausblendet. Man darf gespannt sein, inwieweit im zu erwartenden neuen kirchlichen Gesetzbuch ein Niederschlag der neuen Ekklesiologie zu entdecken ist. Es wäre dies nicht zuletzt um der hier betonten Gesichtspunkte willen zu wünschen.

## Der neue Codex Iuris Canonici in pastoraler Sicht

In der nächsten Zeit ist die Promulgation des neuen CIC zu erwarten. So wenig ein Pastoralkonzil wie das II. Vatikanum auf Rechtsnormen zusammengepreßt werden kann, so wünschenswert ist es, daß die wichtigen Ergebnisse des Konzils auch im Kirchenrecht ihren eindeutigen Niederschlag finden. Im folgenden Beitrag wird dargelegt, wie es zum neuen Codex gekommen ist, ob und wie weit das Konzil und die nachkonziliare Entwicklung darin deutlich zum Ausdruck kommen oder ob etwa hinter das Konzil zurückgegriffen wird, welche Akzente der neue CIC gegenüber dem bisherigen setzt, welche Lücken er läßt und wie sie zu interpretieren sind. red

### 1. Alter und neuer CIC

#### 1.1 Der „alte“ CIC — im Geist des I. Vatikanums

Der CIC von 1917/18 wollte die bis dahin unübersichtlich verstreuten Rechtsmaterien in einem Gesetzbuch zusammenfassend regeln. Er sollte vor allem das alte Recht formell neu wiedergeben (c. 6), gegenüber diesem, aber auch gegenüber zukünftigen Normen möglichst ausschließlich sein und war auch deshalb einem rechtlichen Immobilismus verhaftet. Als abstrakte Norm stand er dem Leben ferner als das von der Lösung konkreter Fälle bestimmte alte Dekretalenrecht. Durch das I. Vatikanum geprägt, zeigte er eine zentralistische und autoritäre Tendenz. Der in der lateinischen Kirche schon vorhandene Juridismus wurde durch ihn verstärkt und führte zum Eindruck, daß das Leben der Kirche vorrangig und als ganzes durch den CIC geregelt werde. Das Kirchenrecht war in gefährliche Nähe zur Moral gerückt, die Erfüllung der Kirchengebote galt vielen als vorzülicher Heilsweg. Nicht ganz zu Unrecht sahen Kritiker den CIC als Machtinstrument in den Händen der kirchlichen, vorab der römischen, Autorität.

#### 1.2 Der „neue“ CIC — Ähnlichkeiten

Der „neue“ CIC<sup>1</sup> erscheint dem „alten“ nach Inhalt und formaler Gestaltung zunächst weitgehend ähnlich: Der Detailaufbau und Einzelbestimmungen, ja sogar Einzelformulierungen, stimmen zum großen Teil überein; auch er will das gesamte Recht der lateinischen Kirche erfassen, auch er der Unübersichtlichkeit des Kirchenrechts ein Ende bereiten.

#### 1.3 Große Unterschiede

Doch sind die Unterschiede groß: Das Recht, das der CIC von 1917/18 zusammenfaßte, hatte sich im Laufe von Jahrhunderten gesammelt, der neue CIC aber bringt hauptsächlich die konziliare und nachkonziliare Rechtsentwicklung ein, die nicht einmal zwei Jahrzehnte um-

<sup>1</sup> Hier nach dem Schema 1980 unter Berücksichtigung bekannt gewordener Korrekturen zitiert. — Außer auf Berichte und Stellungnahmen in den kanonistischen Fachzeitschriften sei auf Concilium 17 (1981) Heft 8/9 verwiesen.

faßt, und ist dadurch um vieles aktueller. Er ist dem Subsidiaritätsprinzip verpflichtet und rückt etwas vom Zentralismus ab. Er findet in der Kirche pastorale Ausrichtung, wenn nicht gar Antijuridismus, vor. Er läßt Freiräume und bietet in seinen Bestimmungen viel Elastizität, pastorale Weisungen und theologische Grundsätze. Durch all das ist er für die Anpassung an die Situation um einiges offener.

2. Der Weg vom Konzil zum neuen CIC Es war erklärtes Ziel des neuen CIC, die Ergebnisse des Konzils zum neuen CIC in das Kirchenrecht einzubringen. Da und dort wird bezweifelt, daß ihm dies treu gelungen sei.

2.1 Zum Problem: Keines der Konzilsdokumente<sup>2</sup> ist von vornherein als Konzil — Kirchenrecht juridische, disziplinäre Norm abgefaßt; manche sind mehr lehrhaft, andere wieder pastoral orientiert, jedes sucht seine Materie umfassend zu behandeln. Nur an einigen

Stellen finden sich ausdrücklich Anweisungen für die künftige Gesetzgebung, an anderen sind solche unschwer zu erschließen, manche Passagen sind rechtlicher Formulierungen oder Konsequenzen fähig, ohne sie direkt zu verlangen. Die Verwirklichung des Konzils in einem Gesetzbuch war daher in relativ wenigen Punkten eindeutig vorgezeichnet, in vielen Bestimmungen stellt sie einen eigenständigen, z. T. neuschöpferischen Nachvollzug dar. Dazu kommt, daß die kanonistische Sicht aus der umfassenden Behandlung eines Themas durch das Konzil nur ihren Sektor herausschneidet und damit notwendig die Gesamtschau einengt; ferner, daß die juristische Sprache eine andere ist als die lehrhafte oder pastorale. So mit geschieht schon bei der Umsetzung der Konzilstexte in den Gesetzestext eine gewisse Veränderung. Man darf also nicht von der Erwartung ausgehen, im CIC ein wohl abgewogenes Summum des Konzils für den pastoralen Gebrauch zur Verfügung zu haben. Die Arbeit, das II. Vatikanum in seinen Quellen kennen zu lernen und auf das kirchliche Leben anzuwenden, wird durch den CIC niemandem erspart.

2.2 Treue zum Konzil Unter diesen Voraussetzungen aber muß man dem neuen Gesetzbuch weitgehende Treue zum Konzil bescheinigen. Vom Konzil geforderte oder angeregte Rechtsinstitute oder rechtliche Reformen sind eingeführt, es übernimmt pastorale Weisungen des Konzils und formt aus ihnen rechtlich verbindliche Normen, es macht sich auch theologische Formulierungen des Konzils zu eigen.

2.3 Nachkonziliare Rechtsentwicklung Anderseits sind nicht unbedeutende inhaltliche Veränderungen festzustellen, die großenteils daher röhren, daß

<sup>2</sup> Nach den abgekürzten Anfangsworten zitiert: AA = Laienapostolat, CD = Bischöfe, LG = Kirche, PO = Priester.

der CIC nicht das Konzil in seinem seinerzeitigen Status quo beläßt, sondern es durch die *nachkonziliare Rechtsentwicklung* verändert sieht und rezipiert. Die zahlreichen nachkonziliaren, in ihrer Qualität als Rechtsnormen oft unklaren und vielfach als Übergangslösung gedachten Dekrete, Direktorien, Rundschreiben, Interpretationen und eigentlichen Gesetze erhalten durch die Aufnahme ihrer wesentlichen Inhalte in den CIC eine einheitliche formale Geltung und Dauerhaftigkeit, während sie als solche gemäß c. 6 aufgehoben sind.

## 2.4 Eigenständige Akzentsetzungen

Beispiele:

### Pfarre und Pfarrgemeinde

Im neuen CIC gibt es aber auch eigenständige Akzentsetzungen, durch die manche Konzilsbestimmungen und nachkonziliare Normen teils fortentwickelnd, teils zurücksteckend abgeändert werden.

Als Beispiele mögen Neuerungen im Bereich der Pfarre und bezüglich der Beratungsgremien dienen.

Während die Pfarre im alten CIC vorwiegend durch sachliche Elemente (Territorium, Kirche) und durch das Amt des Pfarrers bestimmt wurde, die Pfarrgemeinde aber in den Hintergrund trat (c. 216), findet sich im neuen c. 454, § 1 die beständige Gemeinschaft von Christgläubigen innerhalb der Teilkirche (Diözese) zusammen mit dem Pfarrer, ihrem Seelsorger, als Definition der Pfarre. Dies bedeutet einen Fortschritt gegenüber dem Konzil, das zwar von Pfarr- bzw. Ortsgemeinden als Objekt der priesterlichen Seelsorge spricht (CD 30; LG 28), jedoch keine entsprechende Definition der Pfarre gibt (wohl aber eine der Diözesse CD 11, vgl. c. 336). Die Pfarre ist darum auch der neuen Kategorie juristischer Personen, der des nichtkollegialen Personenverbandes, zuzuordnen (c. 112).

### Pfarrbesetzung

Für die Pfarrbesetzung verfügt das Konzil zur größeren Freiheit des Bischofs die künftige Abschaffung von Vorschlagsrechten (z. B. Präsentation) sowie des Pfarrkurses, die Durchführungsbestimmung dazu<sup>3</sup> urgiert auch nach Möglichkeit die Aufhebung von etwa bestehenden Rechten der Wahl des Pfarrers durch das Volk; c. 463 öffnet jedoch neu den Weg zu einer begrenzten Einflussnahme von Laien: Der Bischof soll bei der Beurteilung der Eignung zum Pfarrer nicht nur den Dechant (Dekan), sondern, wo es sinnvoll ist, auch bestimmte Priester und Laien anhören.

### Aufgaben des Pfarrers

Die Aufgaben des Pfarrers werden in c. 467 und 468 in freier Anlehnung an CD 30 neu formuliert. Manches aus diesem Konzilstext wird dabei weggelassen: Zusammenarbeit mit Priestern, die eine überpfarrliche Aufgabe zu

<sup>3</sup> Motu Proprio Ecclesiae Sanctae v. 6. 8. 1966, I, n. 18.

erfüllen haben; Beiziehung fremdsprachlicher Beichtväter; die besondere Erwähnung von Vereinigungen, die sich dem Apostolat widmen; die besondere Sorge um die Arbeiter. Manches wird an anderer Stelle behandelt: die Katechese c. 731, die Pflicht zum Beichthören c. 940. Zusätzlich zum Konzilstext scheinen als Zielgruppen auf Bedrängte, Einsame und Flüchtlinge, Nichtpraktizierende und Nichtkatholiken. Gegenstand der pfarrlichen Seelsorge sind über CD hinaus auch Familiengebet, Leitung und Überwachung der Liturgie sowie die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Pfarrgemeinschaft.

#### Teampfarre

Eine gemeinrechtliche Neueinführung ist die Möglichkeit, die Pfarrseelsorge einem *Priesterteam* oder — bei Priestermangel — einem oder mehreren *Nichtpriestern* (Diaconen oder Laien) unter Leitung eines Priesters anzuvertrauen (c. 456).

#### Priesterrat

Die Einrichtung des Priesterrates wird vom Konzil (PO 70) treu übernommen, ebenso die Norm der Durchführungsbestimmungen, wonach dem Priesterrat nur beratende Stimme zukommt<sup>4</sup>; bewußt weggelassen wird die durch eine Weisung der Klerikerkongregation<sup>5</sup> ausgedrückte Möglichkeit, daß der Bischof dem Priesterrat in Einzelfällen beschließende Stimme verleihen kann (c. 420).

#### Pastoralrat

Der diözesane Pastoralrat wurde vom Konzil (CD 27) und seinen Durchführungsbestimmungen<sup>6</sup> nachdrücklich empfohlen; c. 431 bedeutet demgegenüber eine gewisse Abschwächung: Er soll errichtet werden, soweit es die pastoralen Umstände raten<sup>7</sup>. Gleich bleibt die bloß beratende Funktion (c. 434, § 1), neu ist die Pflicht des Bischofs, ihn wenigstens einmal jährlich einzuberufen (c. 434, § 2).

#### Pfarrgemeinderat

Der Pfarrgemeinderat, vom Konzil nur im Rahmen des Laienapostolates andeutungsweise vorgesehen (AA 26), wird nun als pastorales Gremium der Pfarre eingeführt, wenn der Bischof es für opportun hält, und nur mit konsultativer Funktion (c. 475). — Überdiözesane Beratungskörper (AA 26) werden vom neuen CIC mit Absicht übergangen.

#### Diözesansynode

Beachtlich ist der neue Teilnehmerkreis der *Diözesansynode*, der im Konzil und in der römischen Gesetzgebung nicht, wohl aber im Partikularrecht Vorbilder hat: Synodenalen sind auch vom Pastoralrat zu wählende Laien, der Bischof kann zusätzlich Laien in die Synode berufen;

<sup>4</sup> Ebd. n. 15, § 3.

<sup>5</sup> Rundschreiben v. 10. 10. 1969, n. 9 (AAS 1970, 463).

<sup>6</sup> Ecclesiae Sanctae n. 16. So auch das Pastoreale Direktorium für die Bischöfe von 1973, n. 204.

<sup>7</sup> So schon die Tendenz des Rundschreibens der Klerikerkongregation vom 25. 1. 1973, n. 6 (vgl. Arch. für kath. Kirchenrecht, 1973, 483 ff.).

er kann überdies Beobachter aus nichtkatholischen Kirchen einladen (c. 382).

**2.5 Lücken** Diese Beispiele zeigen, was man auch in anderen Teilen des neuen CIC feststellen kann: Seine Tendenz ist nicht einheitlich, neben Konzilstreue und relativ mutigen Neuerungen stehen deutliche Halt-Zeichen gegenüber Entwicklungen seit dem Konzil. Gerade im Vergleich mit dem Konzil und der nachkonziliaren Gesetzgebung fällt eine Besonderheit des neuen CIC auf: seine Lücken.

**Keine neuen Stoffgebiete — stiefmütterliche Behandlung entsprechender Konzilsdokumente ...**

Die Anlehnung an den alten CIC erstreckt sich auch darauf, daß zwar einige neue rechtliche Einrichtungen, nicht aber neue Stoffgebiete zu finden sind. So erklärt es sich, daß Konzilsdokumente, die sich mit Anliegen beschäftigen, welche dem CIC fremd waren oder von ihm nur am Rand behandelt wurden, im neuen CIC eine recht stiefmütterliche Berücksichtigung erfahren. Dies gilt von so bedeutsamen Materien wie Massenmedien, Ökumenismus, Laienapostolat und Missionen. Gewiß beschäftigen sich damit einige Bestimmungen, aber es geht die umfassende Darstellung und Weisung der entsprechenden Konzilsdekrete ab.

**... der nachkonziliaren Gesetzgebung ...**

Auch die *nachkonziliare* Gesetzgebung erhält nicht in allen Belangen in den CIC Aufnahme. Nicht oder kaum hier geregelt sind etwa: Tourismusseelsorge, Auswandererseelsorge, Lehrbeanstandungsverfahren, Laisierungsverfahren, Dialog mit Nichtglaubenden. Die Normen darüber haben neben dem CIC weiterhin Geltung (c. 6).

**... und anderer Bereiche**

Schließlich gibt es Bereiche der Pastoral, die weder durch fortgeltende nachkonziliare Gesetze noch durch den CIC gesamtkirchlich geregelt sind, wie etwa die Caritas (nur als Aufgabe der Missionen c. 740, § 1, als Vereinszweck c. 673, als Vermögenszweck c. 1205, § 2), Entwicklungshilfe, Erwachsenenbildung (nur Erwachsenenkatechese c. 781; 732,5), Seelsorge an Arbeitern, Alten und Behinderten (nur Katechese c. 732, 4, allgemeinere Kategorien der Bedrängten und Einsamen c. 468, § 1); Laien im kirchlichen Dienst (nur sehr allgemein c. 273; 275 f.). Erwartet man vom CIC, ein rechtlicher Reflex des gesamten Lebens der Kirche zu sein, und bedenkt man, daß beispielsweise einem Detail wie den Diözesanarchiven 6 zusammenhängende canones, dem kirchlichen Begräbnis 10 canones gewidmet sind, so erhält man den Eindruck eines Mißverhältnisses in der Dichte der Behandlung verschiedener kirchlicher Bereiche.

Wie sind diese Lücken zu werten? Die Antwort führt uns schon zur pastoralen Beurteilung.

3. Der neue CIC vor der gegenwärtigen Situation

3.1 Rechtslücken: Raum für Eigenverantwortung

Die Lücken des CIC sind nicht durchwegs echte Rechtslücken; sie müssen auch nicht als gegenüber dem Konzil verengter Blickwinkel aufgefaßt werden. Sie zeigen vielmehr, daß der CIC nicht beanspruchen kann, ein Gesamtbild der Kirche, ihres Lebens oder auch nur ihres Rechtes zu geben und aufzuerlegen. Daraus ergibt sich, daß er Raum läßt für das eigenverantwortliche sittliche und pastorale Handeln. Im Fluß befindliche Entwicklungen regelt und lenkt er wenig. Er fordert also statt bloßem Nachblättern in seinen canones eigene Überlegung und Entscheidung, Kenntnis der Situation und auch der kanonischen und entstehen. Pastoral bedeutet ja nicht Willkür.

3.2 Gestärktes

Partikularrecht

Der vom CIC gelassene Freiraum kann durch Partikularrecht ausgefüllt sein, das an die besondere Lage des Gebietes (Diözese, Nation) oder der Gemeinschaft (Orden) angepaßt ist. Die vollere Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips gehörte zu den Leitsätzen für die CIC-Reform. Wenn auch im neuen CIC ein leichtes Zurückdrängen der Bischofskonferenzen zu beobachten ist, so überwiegt doch die Zuweisung der Gesetzgebung über bedeutsame Materien an die Bischofskonferenz oder an den einzelnen Ortsordinarius: z. B. die Detailordnung der Ausbildung von ständigen Diakonen (c. 207) und Priestern (c. 213), Festsetzung gebotener Feiertage (c. 1197), Fastenordnung (c. 1202—1204), Festlegung der Wertgrenzen für Veräußerungen (c. 1243) und der Bestimmungen über Verpachtung (c. 1248), Reform des Benefizialwesens (c. 1233), Ordnung des Verlöbnisses und der rechtlichen Ehevorbereitungen (c. 1020), Ausführungsbestimmungen zum Mischehenrecht (1080; 1081, § 2).

3.3 Offenheit für

Neben die örtliche Anpassung tritt die zeitliche. Die alte Entwicklungen Vorstellung von der „ewigen“ Gültigkeit der Gesetze ist zwar nicht formell geändert, wohl aber wurde sie durch die konziliare Neuerung und durch nachkonziliare Gesetze, die ausdrücklich nur interimistische Geltung beanspruchten, erschüttert. Der CIC öffnet durch stärkeren Einbau des leichter abänderbaren Partikularrechtes, dessen Anpassung er mitunter sogar vorschreibt (c. 213, § 1), einen gewissen Weg für zeitgemäße Veränderungen.

3.4 Elastizität von

Einzelnormen

Die Rücksichtnahme auf die pastorale Situation zeigt sich auch in der Elastizität oder Disponibilität vieler Einzelnormen. Verpflichtungen lassen oft Ausnahmen aus entsprechenden Gründen oder mit Rücksicht auf die Umstände („nach Möglichkeit“) zu, die entweder der Anwender selbst zu beurteilen hat oder über die der Ordinarius

entscheiden muß. (Beispiele allein im Titel über die Täufe: c. 800, § 1; 803; 804; 806, § 2.3; 807; 811, § 1; 813; 814; 815; 816; 820; 826; 828, 2). Mitunter wird die Norm dadurch sachlich oder sogar ausdrücklich zu einer Empfehlung abgeschwächt. Man könnte meinen, daß der rechtliche Verpflichtungscharakter dadurch zu sehr aufgeweicht werde; doch wird man darin auch einen Appell an die persönliche Mündigkeit und an die pastorale Verantwortung sehen dürfen. — Darüber hinaus verleiht die Allgemeinheit und Unbestimmtheit von Formulierungen manchen Normen den Charakter von Richtlinien, die für verschiedene Realisierungen Spielraum lassen. Daneben bleiben freilich auch minutiose Detailregelungen.

### 3.5 Verbesserte Rechte der Personen

Alles pastorale Handeln kann nur dann echt und fruchtbar sein, wenn es auch gerecht ist. Darum war für die CIC-Reform auch der Leitsatz maßgebend, daß die Rechte der Personen besser zu formulieren und zu schützen sind. Der aus dem Entwurf zur *Lex Ecclesiae Fundamentalis* entnommene Grundrechtskatalog entspricht dem trotz einschränkender Klauseln weitgehend. Neue Regeln über Verwaltungsakte bzw. über das Verwaltungsverfahren (bes. c. 37; 48—58) sowie über Anfechtungsmöglichkeiten (1688—1715) können bei tatsächlicher Anwendung Überreste eines absolutistischen Verwaltungsstils beseitigen. Gefährdungen von Rechten könnten sich u. U. aus der oben beschriebenen Elastizität sowie aus den Unbestimmtheiten in der Strafvollmacht ergeben (c. 1267; 1278; 1294; 1351).

### 3.6 Weiterschleppen alten Rechts

Nicht verschwiegen sei, daß der CIC auch einiges an altem, *pastoral ineffizientem Recht* weiterschleppt. Das gilt von manchen Einzelnormen, an deren fällige Reform man sich nicht gewagt hat. Darüber hinaus muß die pastorale Aktualität ganzer Abschnitte bezweifelt werden. Das Eheprozeßrecht ist entsprechend der nachkonziliaren Gesetzgebung erneuert, doch ist es auch in dieser Form wenig geeignet, das aus verschiedenen Gründen bestehende Unbehagen an der Arbeitsweise und Wirksamkeit der kirchlichen Gerichte zu beheben. — Das Strafrecht (und Strafprozeßrecht) ist einer radikal erscheinenden Reform unterzogen worden, ob seine pastorale Brauchbarkeit im kirchlichen Leben aber namhaft zugenommen hat, wird sich erst erweisen müssen; vermutlich nicht.

### 3.7 Theologisch-pastorale Orientierung

Ein gewisser innerer Wandel des Kirchenrechts hat sich in seiner stärker theologisch-pastoralen Orientierung formaler Art, die aber auch inhaltliche Rückwirkungen hat, vollzogen. Die Übernahme konziliärer Formulierungen

bedeutet zwar deren „Juridifizierung“, zugleich aber wird dadurch die juridische Struktur ihrerseits verändert. Sicherlich kannte auch der alte CIC theologisch geprägte Grundsatzzerklärungen oder Definitionen und pastorale Leitlinien, doch ihre Zahl und ihr Gewicht sind nun gewachsen, sie bringen in beträchtlichem Maße den „Geist“ des Konzils ein. Meist sind solche Aussagen nicht bloß in lockerem Zusammenhang, gleichsam als Alibi, den rechtlichen Dispositionen vorangestellt, vielmehr ist ihr Einfluß in der ganzen betreffenden Materie bemerkbar. — Daß da und dort veraltete Denk- und Ausdrucksweisen verblieben sind, nimmt angesichts der formellen und inhaltlichen Grundlegung auf dem alten CIC nicht wunder.

#### 4. Die Funktion des neuen CIC

##### 4.1 Ein sehnlich erwartetes Recht?

Die Schöpfer des neuen CIC betonen, er sei sehnlichst erwartet worden, um der nachkonziliaren Rechtsunsicherheit ein Ende zu bereiten. Wie verbreitet dieser Wunsch tatsächlich war, sei dahingestellt. Sicherlich wird der CIC von manchen als ein neues Instrument zur Wiederherstellung einer strafferen Ordnung in der Kirche gewollt oder empfunden werden. Aber er ist dies zweifellos nicht in gleichem Maße wie sein Vorgänger, denn er kann schon wegen seiner „Lücken“ keinen Totalitätsanspruch erheben; er ist durch stärker subsidiär gestufte Ordnung und durch Festigung der Rechte der Kirchenglieder einem *acies-ordinata*-Denken weniger günstig; sein Stellenwert in Kirche und Gesellschaft ist geringer.

##### Überwindung formaler Unsicherheit

Wahr bleibt, daß der neue CIC gegenüber dem nachkonziliaren Recht einen echten *Fortschritt* bedeutet, weil er die formale Unsicherheit verschiedener Normentypen mit ihren fließenden Grenzen durch die Kodifikation löst und weil er die *inhaltliche Unübersichtlichkeit* durch größtenteils klare und erneuerte Normen überwindet. Dadurch wird vielen (oft auch pastoral motivierten) Eigengewaltigkeiten der Boden entzogen.

##### Orientierung für pastorales Handeln

Der neue CIC bietet Ordnung und Orientierung für das planmäßige pastorale Handeln. Er sagt, welche wesentlichen Rechte und Pflichten die Träger der Pastoral haben, er gibt den rechtlichen Rahmen für das Heilshandeln der Kirche. — Eine neue und bessere Lösung trifft er auch in vielen Einzelproblemen; dies gilt insbesondere für das Eherecht. — Pastorale *Impulse* gehen von ihm kaum aus, aber er deckt Initiativen der Träger der Pastoral und bietet ein Instrument zur Durchsetzung von Impulsen, die von den Bischöfen gesetzt werden (z. B. c. 727; 730; 732; 737; 1016; 1017).

## Bessere Lösung in Konfliktfällen

### 4.2 Ein Kompromiß als Aggiornamento — kein Sprung nach vorne

### 5. Und das künftige Schicksal des neuen CIC?

#### 5.1 Gegenläufige Tendenzen

#### 5.2 Das Recht laufend der Entwicklung anpassen

Der neue CIC dient um einiges besser der Lösung von Konfliktfällen: Durch Übersichtlichkeit fördert er die Rechtsklarheit — man weiß eher, woran man ist; durch zeitgemäßere Regelungen vermindert er die Konfliktstoffe; durch Verfahrensnormen (Verwaltungsverfahren, Schlichtungsstelle c. 1693) hilft er, Streitfälle beizulegen.

Die hier vorgebrachte Beurteilung des CIC mag sich den Vorwurf zu großer Ausgewogenheit zuziehen: Jedem „einerseits“ steht ein „anderseits“ gegenüber, so daß eine eindeutige Prägung zu fehlen scheint. Aber dies liegt in einem Gesetzeswerk wie dem CIC selbst, der auch einen Kompromiß aus verschiedenen Strömungen, Richtungen und Stellungnahmen darstellt. Im großen und ganzen ist er doch eher ein Aggiornamento im Sinn des Verarbeitens bereits geschehener Veränderungen sowie einiger vorsichtiger Fortschritte, aber kein Sprung nach vorne. Soll man abschließend noch eine Prognose über das künftige Schicksal des CIC wagen?

Von der Basis her wird er sicherlich auf fortdauernde antijuridische Affekte stoßen, doch haben diese wohl ihren Höhepunkt überschritten. Wie in der Welt werden sich gegenläufige Law-and-Order-Tendenzen bemerkbar machen, vielleicht wird auch eine gewisse naive Autoritätsgläubigkeit um sich greifen. Die Hierarchie wäre schlecht beraten, wenn sie solche Strömungen begrüßen würde, die die mühsam errungene Mündigkeit und Freiheit des Christen wieder in Frage stellen.

Jedenfalls wird es einige Jahre dauern, bis der neue CIC sich im Bewußtsein der kirchlichen Amtsträger und der theologisch Gebildeten gefestigt hat: Lehr- und Handbücher sind zu verfassen und zu drucken, eine Theologen-generation muß heranwachsen, die ihn schon in ihrer Grundausbildung kennengelernt hat. Inzwischen aber bleibt die Entwicklung der Kirche und ihres Rechtes nicht stehen. Es bedarf eines konsequenten Einbaues des nachkodikarischen Rechtes in den CIC selbst durch dessen Novellierung, um nicht das nebenkodikarische Recht überwuchern und die überwundene Unübersichtlichkeit wieder aufleben zu lassen. Vor allem muß für pastoral brennende Probleme, die im CIC offen geblieben sind oder unbefriedigend gelöst wurden, eine adäquate Regelung gesucht werden. Inzwischen können und sollen auch die Ideen zu einer tiefgreifenden Kirchenrechtsreform ausreifen.

## Günter Virt

### Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit

Die Anpassung und Weiterentwicklung der Gesetze, das Mitverstehen des Mitmenschen in der konkreten Situation, das Bemühen um die „größere“ Gerechtigkeit, unabhängig vom Gesetz — alle diese mit Epikie zum Ausdruck gebrachten Erfordernisse für ein sittliches Leben des einzelnen und der menschlichen Gesellschaft werden gerade in der heute oft schwierigen Situation in Kirche und Staat zunehmend bedeutsam. Der Mensch soll ja einerseits das Allgemeine anerkennen und ernstnehmen, anderseits aber doch zu letzter Eigenständigkeit und Freiheit kommen. Die Einübung und Verwirklichung der Tugend der Epikie kann zudem dazu beitragen, die notwendige Anpassung auch des kirchlichen Rechts zu gewährleisten.

„Epikie ist die Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner generellen Fassung lückenhaft ist.“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 14)

„Epikie ist gleichsam die höhere Regel der menschlichen Handlungen.“ (Thomas v. Aquin, Summa Theologiae II-II, 120, 2 c)

### Die Spannung zwischen Gesetz und gelebter Überzeugung

Gesetze, Vorschriften und Weisungen in Kirche und Staat sind unübersehbar geworden und nehmen ständig zu. In diesem Dickicht können sich nur mehr wenige Fachleute orientieren. Das einzelne Gewissen ist sowohl durch die Unübersichtlichkeit als auch durch die vielfältigen Lasten der Gesetze nur zu oft überfordert. Ähnlich wie im rechtlichen lässt sich auch im sittlichen Bereich die gleiche Problematik feststellen, zumal eine intensive Wechselwirkung zwischen diesen beiden Dimensionen besteht. Diese Schwierigkeiten finden sich in zugespitzter Weise in der Kirche wieder. Das Spannungsfeld zwischen kirchenrechtlichen und sittlichen Weisungen des Lehramtes und der faktisch gelebten Überzeugung vieler Christen wird größer. Der Umgang mit Gesetzen und Normen ist nicht nur eine Frage der Pastoral, sondern fundamentaler noch eine der Ethik.

Wie kann der nicht spezialisierte „Laie“, der von einem ehrlichen Ethos der Gerechtigkeit motiviert ist, da das Rechte finden? Das Problem ist sehr alt. Es lohnt sich, in einem ersten Schritt den Wandlungen des Verständnisses jener Tugend nachzugehen, mit Hilfe derer die abendländische Tradition eine Lösung suchte<sup>1</sup>, und in

<sup>1</sup> Vgl. dazu die im Druck befindliche Arbeit des Autors: G. Virt, Epikie. Eine historisch systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und F. Suarez, Tübinger Theolog. Studien, Band 22, Matthias Grünewald Verlag, Mainz.

einem zweiten Schritt daraus dann die Konsequenzen für die heutige Situation zu ziehen.

## 1. Wandlungen im Epikie-Verständnis — Die „Leidensgeschichte“ einer Tugend

### Generelle Norm und Einzelfall

### Verzicht auf Durchsetzung ererbter Rechte

Wenn man, ausgehend vom alltäglichen Sprachgebrauch, seit Aristoteles Gerechtigkeit zunächst einmal als eine Orientierung des Handelns am Gesetz versteht, dann stellt sich unausweichlich die Frage ein, woher es denn kommt, daß Menschen sich wohl an Gesetze halten und dennoch ungerecht werden können, wie auch umgekehrt, daß Menschen gegen die Normen handeln und sich dennoch als durchaus gerecht erweisen können. Besteht doch die Problematik jeder konkreten Normformulierung gerade darin, daß sie wohl typische Handlungskonstellationen regeln muß, nie aber alle Situationen, die das Leben nun einmal mit sich bringt, berücksichtigen kann. Die Grenze solcher Normformulierungen liegt in ihrem generellen Charakter. Normen gelten im allgemeinen (*epi to poly*), wie Aristoteles mehrfach wiederholt. Sie können nie so genau formuliert sein, daß sie nicht in bestimmten Fällen noch genauer formuliert werden müßten. Doch, wer soll die generelle Norm verbessern? Woher stammt die Legitimation dazu?

Aristoteles greift zur Beantwortung dieser Frage auf eines der ältesten Worte unserer abendländischen Kultur für die Bezeichnung des Ethischen zurück: Das Eigenschaftswort *epieikes* bezeichnet schon bei Homer eine Haltung, die sich an der anerkannten Sitte orientiert, und findet sich von da ab in fast allen großen Werken griechischer Denker und Redner. In diesem Begriff spiegeln sich alle Wandlungen des griechischen Ethos, das ein Ethos der Freiheit und des Maßes zugleich war, wieder. In den Parteienstreitigkeiten, in denen die Ordnung zu zerbrechen drohte, eine Situation, die immer wieder zur Regierungsform des Tyrannis führte, dürften es die Weisen von Delphi gewesen sein, die unter Hinweis auf „Epikie“ alle Beteiligten dazu mahnten, auf die radikale Durchsetzung der eigenen ererbten Rechte zu verzichten, und anderen Rechte einzuräumen, die sie bislang nicht hatten. Klangen doch gerade im Wort *epieikes* die Momente des Augenmaßes und der Großzügigkeit an. Die Geburtsstunde der ersten Demokratie der Welt hängt also eng mit dem Begriff der Epikie zusammen. Die Athener bezeichneten sich als „*epieikes*“ schlechthin, also als „recht-schaffen“.

Politisch motivierte Mißbräuche mit der Epikie aber führten dazu, daß bestimmte Kreise diese Tugend zu einer

Instanz außerhalb des Rechtes, ja sogar gegen das Recht pervertierten. Solche Verwirrungen machten eine grundsätzliche Reflexion auf das Verhältnis von allgemeiner Gesetzesnorm und besonderer Handlungssituation nötig. Plato löste das Problem dadurch, daß nur ein weiser Philosophenkönig die Gerechtigkeit für den Einzelfall schaffen durfte und mußte. Für Aristoteles<sup>2</sup> hingegen sollte jeder freie Bürger — sittlicher Erkenntnis fähig und selbst potentieller Gesetzgeber — imstande sein, in der Situation unabhängig von der allgemeinen Gesetzesnorm bessere Gerechtigkeit zu schaffen, d. h. dem Mitmenschen in seiner konkreten Lage gerecht zu werden, wo dies nötig ist. Die Tugend der Epikie besteht auch für Aristoteles in der Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist. Der Hinweis, daß der Gesetzgeber, selbst wenn er anwesend wäre, diese Berichtigung in der konkreten Situation vornehmen würde, ist bei ihm allerdings keine Bedingung, sondern eine Bekräftigung dieser Aussage. Epikie ist keine Instanz außerhalb der Gerechtigkeit, sondern selbst eine Form der Gerechtigkeit, und zwar die bessere Gerechtigkeit. Die Pointe besteht nicht in einem Handeln *gegen* das Gesetz, sondern in der sittlichen Optimierung des gerechten Handelns *unabhängig* vom Gesetz. Die Leistung der praktischen Vernunft, die den Menschen dazu befähigt, nennt Aristoteles *syngnome*, die das Mitverstehen des Mitmenschen in der Situation bedeutet. Mit dem Untergang der athenischen Demokratie fielen die gesellschaftlichen Grundlagen dieser Epikie-Konzeption des Aristoteles aber dahin. Es gab keine freien Bürger mehr, die ihre Gesetzgebung selbst verantworteten, sondern nur mehr einen Freien, den Herrscher. Die Epikie wurde zu einer Tugend bloß dieses Herrschers. In den Fürstenspiegeln wurde sie auf den rechtsfremden Aspekt der Milde reduziert und degenerierte zu einer Haltung der Heraablassung von oben.

Die Synthese des Thomas von Aquin: Anpassung, Abwägen, Person-Gerechtigkeit

Erst Albert der Große griff wieder auf die Vollgestalt der Tugend der Epikie des Aristoteles zurück, und sein Schüler Thomas v. Aquin<sup>3</sup> integrierte in das präzise systematische Konzept des Aristoteles durch die Gleichsetzung von Epikie und dem lateinischen Begriff „aequitas“ christliches und römisches Rechtsgut. Mit Aristoteles erblickte Thomas in der Epikie das dynamische Prinzip der Gerechtigkeit für Anpassung und

<sup>2</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 5. Buch, Kapitel 14.

<sup>3</sup> Thomas v. Aquin, Summa Theologiae II-II, 120 und eine Menge — vor allem in den Bibelkommentaren — verstreute Hinweise auf *aequitas* und Epikie.

Weiterentwicklung der Gesetze. Von der Rechtspragmatik der Römer übernimmt der Aquinate die Methode des Abwägens (aequitas als Waagegerechtigkeit) zur Verfeinerung der Gerechtigkeit; doch das entscheidende Plus bei Thomas liegt in der christlichen Perspektive der Person-Gerechtigkeit. Letztlich kann nur Gott selbst dem Menschen als Person ganz und gar gerecht werden. Aber der Mensch nimmt als Gottes Ebenbild in analoger Weise an der aequitas Gottes und der Epikie Christi (2 Kor 10,1) teil. Epikie bedeutet für Thomas den Rückgriff auf die höheren naturgesetzlichen Regeln menschlicher Handlungen und die Interpretation der besonderen Handlungssituation in ihrem Licht, unabhängig vom Gesetz.

Die spekulative Begründung, die Methode zur Findung konkreter sittlicher Urteile und das christliche Motiv zunehmender Personalisierung menschlichen Lebens wurden von Thomas in seiner Epikielehre zu einer Synthese geformt, die es vor ihm und auch nach ihm nicht mehr gab. Denn vielerlei Ursachen führten sehr bald nach dem Tod des Aquinaten zum Zerfall und zur Entartung seiner großartigen Synthese. Im Zusammenhang mit den Konflikten zwischen staatlicher und päpstlicher Autorität, vollends aber im abendländischen Schisma, dessen vertrauenszerstörender Effekt gar nicht überschätzt werden kann, wurde die Epikie als politisches Instrument missbraucht, und zwar in folgender Weise: Unter den verschiedenen Vorschlägen zur Überwindung des Schismas gewann der des Konzils immer mehr an Boden. Aber wer sollte das Konzil einberufen? Der Legitimität des Konzils standen die gesetzlichen Bestimmungen entgegen, nach denen nur der Papst selbst gültig die allgemeine Kirchenversammlung einberufen konnte. In diesem Kontext wurde die Epikie zum Schlachtruf der Konziliaristen. Von da ab bekam man in der Kirche Angst vor dieser Tugend und versuchte, sie möglichst einzuengen.

#### Domestizierung der Epikie als bloße Interpretationskunst

Diese Angst ist auch im Domestizierungsversuch der Epikie durch Franz Suarez (gest. 1617) spürbar, dessen Epikiekonzeption für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag bestimmend wurde. Dieser spanische Spätscholastiker war Berater und Günstling Philips II. und später Philips III. Da er von den Interessen im Zusammenhang mit dem Aufbau des ersten neuzeitlichen Staatsapparates durchdrungen war, gewann bei ihm die Rechtssicherheit als sittliche Rechtsidee Oberhand über die Gerechtigkeit. Bei diesem Jesuitentheologen an der Schwelle zur Neuzeit

zeichnet sich aber durchaus auch neuzeitliches Freiheitsethos ab. In der Spannung dieser beiden Interessen ist auch seine Epikielehre zu interpretieren.

Franz Suarez zerstörte die Eigenständigkeit der Epikie dadurch, daß er die Momente dieser Tugend auf verschiedene andere Haltungen, vorwiegend aber auf den Gehorsam aufteilte. Aus der Tugend der Epikie wurde bei ihm eine Interpretationskunst für Juristen. Die Pointe der Epikie als eines Handelns *unabhängig* vom Gesetz wird bei Franz Suarez unversehens eingeschränkt auf ein Handeln *gegen* das Gesetz. Der Theoretiker der perfekten Verwaltung versucht das Unfaßbare dingfest zu machen und die Epikie durch möglichst taxative Aufzählung der Fallgruppen einzuengen<sup>4</sup>: Epikie ist geboten, wenn die Befolgung eines Gesetzes zu unsittlichen Konsequenzen führen würde. Epikie ist erlaubt, wenn die Gesetzesbefolgung unzumutbar Schweres vom Untertan verlangen würde, und schließlich, wenn der Gesetzgeber für diesen Fall nicht verpflichten wollte, was eindeutig aus den normalerweise zu erkennenden Intentionen des Gesetzgebers nachweisbar sein muß. Die Momente der Zivilcourage und der Großzügigkeit, die für das griechische Epikedenken charakteristisch waren und bei Thomas personal vertieft wurden, fallen seither aus und verschwinden in der „Interpretationstechnik“.

#### Lächerliche Ausnahmefälle

Ein Blick in die moraltheologischen Handbücher des 19. u. 20. Jahrhunderts genügt, um festzustellen, daß diese Form von Epikie keinerlei Bedeutung mehr hatte. Lächerliche, meist im Zusammenhang mit liturgischen Vorschriften stehende Fälle oder ganz besonderen Heroismus erfordern Ausnahmefälle, die alle paar hundert Jahre vielleicht einmal vorkommen, werden dort nunmehr kolportiert<sup>5</sup>. In der engen Verflechtung zwischen Moraltheologie und Kirchenrecht ging der genuin ethische Aspekt der Epikie völlig unter. Trotz einiger Erinnerungsversuche seit dem 2. Weltkrieg spielte die Epikie kaum eine Rolle. Viele, aber nicht alle Momente der klassischen sittlichen Tugend der Epikie, wie wir sie bei Aristoteles und Thomas kennengelernt haben, finden sich neuerdings wieder in der modernen Diskussion um die Begründung sittlicher Normen.

<sup>4</sup> Vgl. Franz Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Buch 6, Kapitel 2–8.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. J. Schwane, *Allgemeine Moraltheologie*, Freiburg 1885, 89 f.: „So kann in einzelnen dringenden Fällen das Gebot der Nüchternheit vor der Hl. Communion Kraft der Epikie als aufgehoben betrachtet werden; wie wenn ein alleinstehender Pfarrer bei der zweiten Hl. Messe am Weihnachtstage aus Versehen statt Wein Wasser genommen, und nun nicht nur diese zweite Hl. Messe infolge eines göttlichen Gebotes vervollständigen müßte, sondern auch die dritte Hl. Messe lesen dürfte, wenn diese das Hochamt wäre.“

## 2. Konsequenzen für die heutige Situation

Die Bewußtmachung der Vollgestalt der Tugend der Epikie könnte für die heute oft schwierigen Situationen in Kirche und Staat hilfreich sein. Je komplizierter und vielfältiger Gesetze und Verordnungen werden und je unüberschaubarer die Lebensumstände, desto dringlicher erscheint diese Haltung. Karl Rahner<sup>6</sup> forderte kürzlich die Einübung in eine „namenlose Tugend“, die die theoretische Rationalität (also das Allgemeine) ernstnimmt und doch eine letzte Eigenständigkeit und Unableitbarkeit der Freiheit und der Praxis (also des Besonderen) anerkennt. Manches von dem, was Rahner in diesem Zusammenhang fordert, weist in die Richtung dessen, was in der großen Tradition Epikie hieß. Sie ist ja die Tugend für den Einzelfall, für die Konkretion und ständige Verbesserung der Gerechtigkeit in der Verantwortung des Einzelnen, die durch nichts ersetzt werden kann. Ohne diese Tugend ist auf die Dauer großer Schaden nicht nur für den Einzelnen zu befürchten. Der Gemeinschaftsbezug und damit im weitesten Sinn die politische Dimension dieser Tugend ist nicht zu leugnen. Die Epikie war nicht nur eine geistige Grundlage der ersten Demokratie des Abendlandes, sie könnte es auch heute noch sein. Politik *aus* Epikie aber darf nie und nimmer entarten zu einer Politik *mit* der Epikie. Die Lehre der Geschichte ist zu deutlich. Die Angst vor dieser Tugend, die sich aus deren Mißbrauch erklärt, ist nur zu verständlich.

### Gerechtigkeit als sittliche Grundidee des Rechtes

### Rechtszweck in der Kirche: Dienst am Heil aller Menschen

Epikie setzt voraus, daß die sittliche Grundidee des Rechtes die Gerechtigkeit bleibt, die nicht der Rechtssicherheit geopfert werden darf. Mag möglichst genaue Kontrolle im Dienst der Rechtssicherheit für das staatliche Recht auch notwendig sein, das kirchliche Recht kann sich letztlich nicht am staatlichen orientieren, wenn es um die Frage der existenziellen Konkretisierung geht.

In Notfällen, auch in solchen, in denen das Scheitern einer christlichen Lebensform durch Schuld verursacht wurde, kann das Kirchenrecht keinen Rechtsbeistand leisten, ohne seine im Evangelium verwurzelte Klarheit zu kompromittieren<sup>7</sup>. Der an der Vollform christlicher Lebensmöglichkeiten gescheiterte christliche Gläubige muß

<sup>6</sup> Vgl. Karl Rahner, *Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken. Plädoyer für eine namenlose Tugend*, in: K. Rahner — B. Weite (Hrsg.), *Mut zur Tugend*, Freiburg—Basel—Wien 1979, 17.

<sup>7</sup> Vgl. R. Potz, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, in: Kirche und Recht, Beihefte zum ÖAKR hrsg. v. M. Plöchl, Band 15, Wien 1978, bes. 66 f; K. Demmer, *Die Dispens von der Lebenswahl, Rechtstheologische und moraltheologische Erwägungen*, in: *Gregorianum* 61 (1980) 207—251; ders., *Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht kirchlicher Dispenspraxis*; ebd. 56 (1975) 681—731; H. Schürmann, *Die neubündliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche*, in: *ThQ* 152 (1972) 303—316.

auf die Beistandsfunktion des Rechtes daher verzichten, darf aber durch das Kirchenrecht wohl nicht aus den Grundvollzügen der Kirche hinausgedrängt werden. Lückenlose Kontrolle, unter deren Räder der Einzelne in seiner besonderen Situation dann gerät, kann nicht der Sinn der Kirchenordnung sein. Nicht möglichst umfassende Sozialkontrolle kann der Rechtszweck in der geistlichen Gemeinschaft der Kirche sein, sondern der Dienst am Heil aller Menschen, auch der Sünder. Für die konkreten Einzelsituationen mit ihren außergewöhnlichen Umständen sind daher nicht bloß sogen. „pastorale“ Lösungen zu suchen, die sich der sittlichen Reflexion entziehen. Dies ergäbe eine doppelte Moral, eine offizielle

kirchenamtliche und eine pastoral unreflektierte. Es ist vielmehr das sittliche Optimum für die konkrete Situation zu suchen, und zwar unabhängig vom Gesetz, auch vom Kirchengesetz, wo dieses wegen seines generellen Charakters nicht hinträgt. Dies sollte für eine Gemeinschaft, in deren Tradition es einen hl. Thomas gegeben hat, eigentlich selbstverständlich sein. Mit der Häufung außerordentlich gelagerter Notfälle für ein Kirchenrecht zu argumentieren, das dem Evangelium nicht entspricht (beispielsweise also die kirchenrechtliche Möglichkeit einer sakramentalen Zweitehe zu fordern, ohne daß dies auch theologisch hinreichend begründet würde), hieße mit der Epikie Politik treiben. Politik ist mit dieser Tugend der Epikie jedenfalls keine zu machen. Das Unabsehbare der inneren und äußeren Umstände des Handelns, dem nur die Epikie in ihrer klassischen Vollgestalt gerecht wird, läßt sich durch keine Politik, aber auch durch kein Kirchengesetz einfangen.

**Johann Weber**

**Cura animarum —**  
**suprema lex**

Im folgenden Beitrag nimmt Bischof Weber Stellung zu einigen bedenklichen Entwicklungen in der Kirche und warnt vor falschen Alternativen; vor allem aber setzt er einige Akzente, die in anderen Beiträgen dieses Heftes weniger deutlich ausgesprochen werden. red

In der Themensetzung dieses vorliegenden Heftes geht es um menschenfreundliche Pastoral und Kirchenrecht. Eine solche Gegenüberstellung könnte sofort einige Mechanismen einrasten lassen: Da muß wohl ein Gegensatz sein zwischen „menschenfreundlich“ und „Recht“. Und außerdem: Wenn es eine „menschenfreundliche“ Pastoral

## Wandlungen im Lebensgefühl

gibt, dann muß es auch eine „menschenfeindliche“ geben. Doch: Wer oder was ist damit gemeint? Man müßte also Vorfragen stellen, etwa was denn eine Pastoral menschenfreundlich oder menschenfeindlich mache.

Nun, wie immer es sei, es hat sicher Jahrzehnte gegeben, die im Umfeld politischer Ideen und allgemeiner Lebensgefühle sehr viel für Gesetz und Gesetzestreue übrig hatten. In den letzten Jahren wird eher von Selbstverwirklichung, Herrschaftsfreiheit, Gewaltlosigkeit geredet. Aber auch das scheint nicht mehr so sicher; die geistigen Ströme gehen wirr durcheinander, und die Zahl jener dürfte nicht ganz gering sein, die mit autoritätsloser Freiheit keine Freude mehr haben und wiederum in Gefahr sind, das Kind mit dem Bad auszugeßen.

Sicher ist es oft publikumswirksam und bringt Beifall, wenn man der Ordnung in der Kirche das eine oder andere abtrotzt, sich einfach über sie hinwegsetzt und sich wie im Märchen vom Kaiser ohne Kleider fühlt: Wir haben's probiert und siehe da — es ist gegangen. Doch was zunächst als Befreiung aussieht, wandelt sich oft sehr rasch in die Freiheit der öden und leeren Steppe. Denn nie wächst etwas Bleibendes aus der Lust am Widerstand allein. Die großen Gehorsamen unserer Kirche, wie Franziskus, Ignatius und Theresia von Ávila, haben gerade aus diesem Gehorsam tragfähig Neues geschaffen.

So meine ich, daß es in der Kirche so lange gut geht, als nicht bloß einfachhin Pastoral betrieben wird, die vor allem dorthin äugt, was gerade ankommt, und dann aber entdecken muß, daß sich die Gunst von ihr sehr rasch wieder abwendet. Es wird gut gehen, wenn es die Leidenschaft der Bemühung gibt. Die Leidenschaft des angestrengten Nachdenkens, der pastoralen Sorge, des Hinhörens auf das wirkliche Leben der Menschen, der Treue und die Leidenschaft des Gebetes. Dann wird die kirchliche Gemeinschaft auch eine erstaunliche Haltbarkeit haben, und der Gegensatz zwischen menschenfreundlicher Pastoral und Kirchenrecht wird sich eher als eine tragfähige Brücke erweisen, damit zwischen zwei Ufern im gleichen Land ein guter Verkehr herrschen kann.

Ich möchte nun drei, wie mir scheint unabdingbare Ausgangspunkte nennen, die die Dinge am ehesten im Lot halten können: Nämlich die Ausgangspunkte Normalseelsorge, Reich Gottes und Leib Christi.

Es wird Zeit, daß die pastoralen Ämter, Einrichtungen, Gremien, Lehrstühle, Publikationen eine gewisse Gefährdung zur Kenntnis nehmen, die aus einer Entfremdung

## Notwendige Leidenschaft der pastoralen Sorge

### 1. Ausgangspunkt Normalseelsorge

von der normalen täglichen Seelsorge kommen könnte. Niemand wird bestreiten, wieviel Phantasie, Anregung, Hilfe von den genannten Einrichtungen ausgegangen sind. Pastoral ist aber nicht bloß eine Betreuung anderer, sondern das Volk Gottes selbst ist Träger der Pastoral, es macht Kirche, macht Seelsorge wirklich.

Dieses Volk Gottes wirklich zur Kenntnis zu nehmen, braucht ein großes Maß an Demut.

Beinahe jeder Pfarrer scheitert, der mit einem in Studien, Tagungen oder aus Büchern erworbenen Konzept unter dem Arm eine Pfarre übernimmt und das Leben der Gemeinde nun in dieses Korsett hineinpressen will.

Die Dinge laufen dann anders. Es ist gut und anregend, wenn es die bunten Ausnahmspfarren gibt, mit besonderen Personen, Methoden und Verhältnissen. Aber es geht nach wie vor um die Normalseelsorge. Versuchsfelder in der Landwirtschaft sind unentbehrlich für die Entwicklung und manche Verbesserung; die Massen aber werden von den normalen Feldern ernährt.

Das ernstgenommene Volk als Motor der Entwicklung

Es muß daher auch eine Frage der Kompetenz gestellt werden. Ich meine, daß ein wirkliches Voranführen der Pastoral geschieht, wenn sie von Personen und Einrichtungen gefördert wird, die tatsächlich mit der Normalseelsorge lebendig verbunden sind, ihre Last, ihre Kleinigkeiten, ihre geduldige Treue und auch ihre Dummheiten teilen. Es wird wichtig sein, daß du als Priester zelebrierst, unausgesuchte Täuflinge taufst, Beichte hörst, als Laie nicht zu gut bist, eine ganz gewöhnliche Firmgruppe zu betreuen oder treppauf-treppab mit dem Pfarrblatt zu gehen und mit kirchlich distanzierten Menschen zu reden.

Rückgang des Laienelementes ...

Es werden besorgte Stimmen laut, daß das Laienelement in der Kirche wieder zurückginge. Ich glaube, da ist einiges dran, und darüber müßte noch viel gedacht und geendet werden. Mir scheinen jedoch zwei Ursachen, die nicht im Vordergrund sichtbar sind, besonders maßgebend zu sein: Nach der Verwüstung des Priesteramtes, die vielerorts in Theorie und Praxis geschehen ist, kann es gar nicht anders sein, als daß nach den Gesetzmäßigkeiten des Leibes der Kirche zugleich auch der Laie seinen Boden verliert. Auch und gerade dann, wenn diese Schmälerung des Priesteramtes unter der Parole geschieht, nun müßten die Laien endlich ihren gebührenden Platz erhalten.

... infolge von Klerikalisierungstendenzen

Ein zweiter Grund scheint mir in einer Klerikalisierung mancher Laien zu liegen. Klerus bedeutet, herausgenommen sein. Es ist wirklich zu fragen, ob nicht in Diözesan-

kurien und anderen Ämtern und Einrichtungen ein Zuviel an beamteten Funktionären da ist, die in ihren Dienststellen einen Dienst tun müssen, der von manchen Pfarren beinahe schon als Herrschaft gefühlt wird, oder die in einem immer undurchdringlicheren Gestüpp von Schulungen, Tagungen, Konferenzen stecken. Ich glaube, daß so etwas wie das gute alte Prinzip der Aktivistenrunde, des Apostolates am konkreten Platz gerade für Laien mit einem kirchlichen Auftrag unabdingbar notwendig ist, sonst verliert er trotz aller Strukturdebatten, trotz aller Überlegungen, was denn nun seine Stellung sei, das Ureigentlichste der Laien — Salz in seinem Stück Erde zu sein.

## 2. Seelsorge vom Reich Gottes her

Unsere Pastoral hat in den letzten Jahrzehnten ungeahnte Aufstiege genommen. Es wurden so viele Dinge erkannt, in die Wege geleitet und auch durchgeführt, denen man sich vor einigen Jahrzehnten noch kaum zu nähern vermochte. Mit einher geht jedoch das gefährliche Grundgefühl, man könne alles erreichen, machen, ja es sei alles machbar, hätte man nur mehr Leute, klügere Vorgesetzte und mehr Mittel.

## Spannung zwischen Anstrengung und Geschenk

Pastoral wird aber immer in der Spanne der menschlichen Anstrengung und des gegebenen, unverfügaren, ungeschuldeten Reiches Gottes leben. Es ist geschehen, daß Jesus Christus durch seinen Tod, seine Auferstehung und seine Erhöhung dieses Reich begründet hat, daß es also nicht bloß in unserem Ermessen und Können liegt, wie sehr das Heil von Menschen erfaßt wird.

## Das Reich Gottes und die ihm entsprechenden Ordnungen

Da es nun aber dieses objektive Reich Gottes gibt, wird es auch und muß es objektive Ordnungen geben, denen wir zu dienen haben.

Das heißt unter anderem, daß die Messe eben nicht Privateigentum des Zelebranten ist, daß sie nicht die Summe von Gemeinschaft und Gestaltung ist, sondern unverfügbar mehr, nämlich das sakramentale Geheimnis der Nähe Gottes in seinem Volk.

Von dort her ist es zu verstehen, daß es Sakramente gibt, daß es das Amt der Kirche gibt und daß es schließlich auch Ordnungen gibt. In einem mühseligen Ringen wird die ganze Kirche immer wieder versuchen, diese Ordnungen nachzutasten und nachzuzeichnen. Und ich denke, daß sie im Großen und Ganzen noch nicht allzu viele Zeichenfehler gemacht hat.

Einem Fragesteller mit einem „heißen Thema“ soll vor kurzem der Papst nachdenklich geantwortet haben: „Was glauben Sie eigentlich, wieviel der Papst kann?“ Allzu sehr ist durch unbedarfte weltliche und kirchliche Publi-

zistik der Eindruck entstanden, es könnte alles mögliche mit einem Federstrich geordnet werden, wenn nur irgendwelche Hierarchen es tatsächlich wollten.

Amt als In-Dienst-genommen-werden

Immer wieder spitzen sich die Dinge vor allem auf das Amt zu. Wer den Priester als einen betrachtet, der eben bloß etwas gelernt hat und bestimmte Fähigkeiten besitzt und daher das Recht hat — und die Gemeinde hätte dann ebenso das Recht — angestellt und bestellt zu werden, geht am eigentlichen katholischen Denken vorbei. Das angebrochene Himmelreich nimmt uns in Pflicht. Deshalb wird die Kirche unverdrossen gegen Wind und Wetter festhalten müssen, daß jene Menschen, die der Mitte gläubigen Tuns dienen, wirklich in Dienst genommen sind und als Geschenk erfahren, mit dieser Berufung betraut zu sein.

3. Seelsorge vom

Leib Christi her

Wer die Sprache hat, hat auch den Menschen. Ein bri-  
santer, aber weithin wahrer Satz! Man spricht von Basis,  
von Amtskirche, von Legalismus, ja eben von menschen-  
freundlich oder nicht. So aber wird man dem Geheimnis  
Christi und der Kirche nicht auf die Spur kommen. So-  
lange man dies in einer Art geistlichem Klassenkampf  
ansieht, mit oben und unten, mit Aufmüpfigen und  
Starren, wird man eine Zeitlang die Medien unterhalten,  
denen es mittlerweile aber auch zu fad geworden ist.  
Man wird Gesprächsthemen für Insider liefern, aber das  
Antlitz Christi wird verhüllt bleiben.

Die bekannte Stelle vom 1. Korintherbrief im 12. Kapitel spricht vom Leib mit den Gliedern. Ein bloßer Macht-  
kampf zwischen Laien und Priestern, oben und unten,  
Institutionen und Charisma — das ist nicht der adäquate  
Ausdruck für die Wirklichkeit des fortlebenden Herrn.  
Bis in die Sauberkeit der Sprache und der Argumentation  
hinein muß sich dies auswirken.

Denn sonst haben einmal die einen und dann die anderen  
gesiegt. Auf der Strecke geblieben aber ist ein Stück  
Hoffnung.

So möchte ich behaupten:

Gesetze muß es geben, nicht bloß als mißmutig hingenommene, aber notwendige Übel, sondern als die mühsame Übersetzung, daß es Unberührbares und Unverfügbares, nämlich das Reich Gottes gibt.

Kein Gegensatz

zwischen Pastoral und Kirchenrecht, wenn man entsprechend tief ansetzt und vom Geist der Einheit  
aber Spannungsfelder getragen ist.

Nüchtern werden wir weiter festhalten, daß es Spannungsfelder zwischen Pastoral und Kirchenrecht immer

geben wird. Einmal wird die eine Seite, dann die andere zu wenig auf die Stimme der Zeit und auf die Rede Gottes hören. Auch hier haben wir mit aller Konsequenz die Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen, daß wir tatsächlich miteinander ein pilgerndes Volk Gottes sind und keiner in der Loge zu sitzen das Recht hat, um kopfschüttelnd die Bemühungen der anderen auf der Rennbahn zu verfolgen.

Ferner ist festzustellen, daß die Menschenfreundlichkeit oder Menschenfeindlichkeit sich besonders durch die jeweiligen Personen — Laien und Priester —, die am Werk sind, entscheidet, daß aber der „nette Mensch“, der alle fünf grad sein läßt, am Ende vor den Trümmern seiner Bemühungen und vor dem Faktum der Unbehaustheit seiner Leute stehen wird.

Schließlich wäre es ein fataler Gegensatz, würden wir unbedacht in lauten Forderungen stehen bleiben, man möge doch endlich dieses oder jenes aufgeben, man solle doch dieses oder jenes tun, und wenn auf der anderen Seite die Menschen mit Ernst und Hartnäckigkeit uns fragen: Was zählt wirklich, was ist da wirklich dran? Eines der leidvollsten Kapitel, nämlich wie es mit der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten stünde, scheint mir hier als wichtiges Beispiel am Platz. Man gebe sich keiner Illusion hin: Viele Dauert Themen wie Zölibat, die genannten wiederverheirateten Geschiedenen, liturgische Vorschriften und noch vieles andere, die manchen mit einem Federstrich lösbar schienen, werden so in Wirklichkeit nicht gelöst und würden bei zu kurz greifenden Lösungen neue Fragen und neue Ratlosigkeiten hervorrufen.

#### Gottes Rechte und Menschenrechte

Man kann mit grämlichen Mienen die Menschenrechte in der Kirche einklagen. Selbstverständlich wird auch öfter etwas danebengehen. Gottes Rechte und Menschenrechte werden aber nur dann im Gegensatz stehen, wenn es Sünde gibt. Und deshalb sollte man zunächst mit aller Ernsthaftigkeit und mit viel Gebet nach den Gottesrechten fragen und die Sünden der eigenen Seele suchen.

Der von der Redaktion vorgegebene Titel für diese Überlegungen heißt *Cura animarum — suprema lex*, zu deutsch: Seelsorge — oberstes Gesetz. Vielleicht sollte dieser Titel etwas relativiert werden, denn gebräuchlich ist der andere Satz: „*Salus animarum — suprema lex*“ — also „Heil der Seelen — oberstes Gesetz“. Diese Redewendung dürfte wiederum auf Cicero zurückgehen.

#### Dem Heil der Menschen ...

Nach diesem Heil haben die Fachleute mit demütiger Verantwortung zu fragen, diesem Heil muß sich die Kirche,

zumal in ihren Verantwortlichen verpflichtet wissen, bis dahin, daß sie sich nicht scheuen, von den Wunden Christi stigmatisiert zu werden, und diese Suche nach dem Heil wird vor allem vom Volke Gottes selber vorangetrieben, das doch immer wieder erstaunliche Zeichen seiner Lebendigkeit und seines Glaubens hervorbringt, die gar nicht geplant und vorausgesehen waren. So denke ich, daß im Aufkommen der Wallfahrten in den letzten Jahren viel mehr enthalten ist als die Belebung einer bloßen Frömmigkeitsform von den einfachen Menschen her.

... und dem Gehorsam Christi verpflichtet

Vielerorts scheinen charismatische Bewegungen immer größer zu werden. Viele Bedenken können hier angemeldet werden. Sei's drum! Aber sind sie nicht auch ein Signal, daß Menschen immer wieder und immer neu einfach fromm sein möchten? Es ist erstaunlich, wie wenig Probleme sie oft dann mit dem Gehorsam haben. Vielleicht zu emotionell, vielleicht zu einseitig, zu unreflektiert, aber dennoch haben sie vielleicht manches neu vom Gehorsam Christi gelernt, wovon wir alle zu lernen haben.

Leonhard  
Rüster —  
Knut Walf

Fragen aus der  
Praxis an den  
(neuen) CIC und  
Antworten eines  
Kirchenrechtlers

Als die Redaktion das vorliegende Schwerpunkttheft konzipierte, war eine der ersten Problemstellungen die, ob und in welcher Weise der neue CIC für den Seelsorger eine Hilfe zur Lösung konkreter pastoraler Probleme sein werde. Wir beschlossen daher, einen Pfarrer zu bitten, an einen Kirchenrechtler alle jene Fragen zu stellen, die für ihn im Laufe der Zeit zum Problem geworden sind. Im folgenden stellt Pfarrer Rüster die Fragen und der Kirchenrechtler Walf gibt die Antworten, wobei er sich auf ausgewählte Probleme beschränken mußte. In manchen Fragen (z. B. Subsidiaritätsprinzip, Zentralismus, Verwaltungsgerichtsbarkeit u. a.) bezieht Walf eine kritischere, weniger positive Stellung als Heimerl. Die beiden Artikel können sich also gegenseitig ergänzen. Pfarrer Rüster konkretisiert im nachfolgenden Beitrag (siehe S. 266) eine seiner Fragen.

red

Eine Antwort mit  
Einschränkungen

Ein Pfarrer macht sich die Mühe, einem Kirchenrechtler Fragen zu stellen. Das geschieht nicht häufig. Deshalb will ich den Versuch unternehmen, einige seiner Fragen zu beantworten. Damit lasse ich bereits zu Beginn anklingen, daß ich mit Vorsicht und mit gewissen, genauer-

hin mit drei Einschränkungen ans Werk gehen werde. Diese Einschränkungen sind die folgenden:

Ich kann nicht auf alle Fragen von Pfarrer Rüster eingehen. Einige können nur jene beantworten, die die Rechtsnormen der Kirche anwenden oder gar außerhalb des gesetzten Rechts „Recht“ handhaben. Zudem lebe ich seit fünf Jahren in einer Teilkirche, in der gerade die Rechtswirklichkeit deutlich von der in den deutschsprachigen Ländern unterschieden ist.

Meine Antworten erheben zudem natürlich nicht den Anspruch allgemeiner Gültigkeit. Das hängt nicht zuletzt mit der dritten Einschränkung zusammen:

In vielen Punkten, die Pfarrer Rüster anschneidet und auf die ich eingehen will, repräsentiere ich sicher nicht die Mehrheitsmeinung der Kirchenrechtler, insbesondere nicht jener im deutschsprachigen Bereich.

## Zum 1. Fragenkomplex

1. Welche theologischen und rechtlichen Akzente sind von den deutschen KirchenrechtlerInnen in die Reformen (Kodex, Lex Fundamentalis) eingebracht worden? Wie haben sich andere Länder beteiligt? Auf welche Weise waren Wissenschaftler, Kirchenleitungen, Gemeinden beteiligt? Kann man feststellen, daß seelsorglich als notwendig erscheinende Entwicklungen durch das Kirchenrecht nicht mehr weiterhin verboten wurden, wo vom göttlichen Recht keine Schranken aufgestellt sind? Hat es Diskussionen gegeben über Kriterien, welche Kirchenrecht von göttlichem Recht unterscheiden lassen? Welche Kriterien für das seelsorgliche Handeln ergeben sich aus der „Rechtsentwicklung“? Gab es Auseinandersetzungen, die sich mit Auseinandersetzungen in anderen Zweigen der Theologie (Exegese, Moral, Liturgik, Dogmenentwicklung, Pastoral, Ökumene) vergleichen lassen? Kann man Einflüsse bemerken aus profanen Wissenschaften? Wie verflochten sind beide Zweige der Jurisprudenz? Ist Kirchenrecht vorbildliches Recht?

## Der Anteil deutschsprachiger Kirchenrechtler ...

... weiterführende, aber systemimmanente Kritik ...

Deutsche (bzw. deutschsprachige) Kirchenrechtler haben sich in den letzten Jahren relativ häufig zu den offiziellen kirchenrechtlichen Reformunternehmen geäußert, natürlich zunächst in eigenen Beiträgen, aber auch durch kollektive Erklärungen<sup>1</sup>. Was die letzteren betrifft, ist zweierlei anzumerken: Derartige Erklärungen, die zu meist von der Mehrheit der deutschsprachigen Kirchenrechtler getragen waren, haben einerseits in der Regel kluge und weiterführende Kritik geleistet. Dies kann gar nicht verkannt werden. Andererseits wird man unter-

<sup>1</sup> Als Beispiele nenne ich lediglich die wissenschaftlich hervorragenden Arbeiten der durch die Initiative des evangelischen Kirchenrechtlers Hans Dombois entstandenen und ökumenisch zusammengestellten Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft in Heidelberg sowie der Münchner Kanonistischen Symposia; vgl. etwa den Bericht von W. Aymans, H. Heinemann, K. Mörsdorf und R. Strigl, in AfK 140 (1971) 407–506.

streichen müssen, daß es fast ausnahmslos eine systemimmanente Kritik war, d. h. es wurde nicht grundsätzlich die Frage nach Kirchenrecht oder Kirchenordnung in dieser Zeit gestellt. Dies verwundert nicht, da die große Mehrheit der Kanonisten in den deutschsprachigen Ländern — im Gegensatz etwa zu ihren Kollegen in den USA — selten über die Mauern ihres Faches schaut. Selbst exzellige und somit auch bekannte Kanonisten scheue ich mich nicht, Nur-Fachleute zu nennen, die keine oder allenfalls geringe Kenntnisse auf soziokulturellem Gebiet, insbesondere aber im Bereich der modernen Literatur und der Philosophie oder gar von anderen Kulturen und Religionen besitzen. Fatal wird es aber, wenn auch ihre theologischen Kenntnisse nicht auf dem Stand der Zeit sind und sie praktische Seelsorgserfahrungen neueren Datums kaum vorweisen können.

... wenig lebensnah

Es darf also deshalb nicht erstaunen lassen, wenn die heutige kirchenrechtliche Literatur in den deutschsprachigen Ländern einerseits zwar interessante rechtstheoretische Erörterungen in relativ großer Zahl (im Vergleich zu anderen Sprachräumen) vorweisen kann, andererseits jedoch ausgesprochen praxisfern und wenig lebensnah ist. Sieht man einmal von den beiden unbedeutenden Außenseitern Herrmann und Neumann ab, wird man die Kanonisten in Deutschland, in Österreich und der Schweiz eher als einen nach stabiler Harmonie strebenden Club von Insidern charakterisieren dürfen. Dieses Harmoniebedürfnis hatte und hat natürlich seinen Preis. Virulente Probleme, seien es nun Grundsatz- oder nur Detailfragen, werden entweder überhaupt nicht aufgegriffen oder bis zur Unkenntlichkeit geglättet. Nur wenige meiner Fachkollegen wagten und wagen gelegentlich ein kritisches, mutiges Wort. Taten oder tun sie es, haben sie mit persönlichen Konsequenzen zu rechnen, werden sie von der Mehrheit ihrer Fachkollegen geschnitten. Wer besser verstehen will, was gemeint ist, muß sich die Mühe machen, die beiden neuesten kirchenrechtlichen Standardwerke in deutscher Sprache zu studieren und miteinander zu vergleichen. Vom „Club von Insidern“ geschrieben wurde der „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts“, vom „Außenseiter“ Neumann der „Grundriß des katholischen Kirchenrechts“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl, H. Müller und H. Schmitz, Regensburg 1980 (F. Pustet, 969 Seiten, DM 68,—). Die von den Herausgebern gewählte Abk. lautet: GrNKirchR. Ich verwende sie deshalb im weiteren Textteil.  
J. Neumann, Grundriß des katholischen Kirchenrechts, Darmstadt 1981 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 375 Seiten, Preis für wbb-Mitglieder DM 57,—, über den Buchhandel DM 97,—).

Vergleich unterschiedlicher Kirchenrechts-Bücher

Ich vermute, daß sich die meisten der von Pfarrer Rüster im ersten Komplex angeschnittenen Fragen durch eine vergleichende Konsultation dieser beiden Bücher beantworten lassen können. Der Vergleich kann aber auch beweisen, daß es dann, wenn es um heikle Grundsatzfragen des Kirchenrechts geht, der theorieüberfrachtete GrNKirchR schweigt, ja Probleme verschweigt. So wird Pfarrer Rüster dort etwa keine Antwort auf die ihn offensichtlich bedrängende und mir sehr verständliche Frage finden, wie es sich denn mit dem Unterschied zwischen göttlichem und kirchlichem Recht verhält. Es ist kaum zu glauben, aber es ist so: Im beinahe 1000seitigen GrNKirchR wird dieses Thema nicht einmal angeschnitten, geschweige denn behandelt. Neumann hingegen macht es sich in seinem Buch mit einer Lösung dieser Grundsatzfrage des Kirchenrechts nicht leicht (bes. 90 ff.).

2. Andere Wissenschaftsbereiche der Theologie haben sich immer mit den Pfarrern und Gemeinden „herumgeschlagen“. Wie kommt es, daß das Kirchenrecht so wenig Spuren von Auseinandersetzung in den Gemeinden hinterlassen hat? Waren Kirchenrechtler mehr in Auseinandersetzungen mit Leitungsinstanzen verwickelt?

3. Manchmal taucht die Frage auf: „Dürfen die das überhaupt?“ Es werden Anordnungen getroffen über „Laienpredigt“ — „Verbot von ökumenischen Gottesdiensten an Sonntagen“ — „Vorschriften über Gottesdienstgestaltung“ — „Vorschriften über das Verbot des Gebrauches von selbstgebackenem Brot in der Messe, wenn es nicht die überlieferte Form von Hostien hat“ — „Meßweinverordnung“ — „Rubriken“ — „Beichte vor der Erstkommunion“ — „Abstinenz der Priester von Parteipolitik“ — „Verlesung von Hirtenbriefen zur politischen Lage“.

Im Falle eines Konfliktes — oder wenn man auch nur nachfragen möchte — immer trifft man dieselben Gesichter. Wie soll ein wirksamer Rechtsschutz in unserer Kirche realisiert werden, wenn alles zusammenläuft: Legislative, Exekutive, Judikative. Die Gewaltenteilung im staatlichem Bereich scheint da im Vorteil gegenüber der kirchlichen Praxis zu sein.

Zum 2. und 3. Fragenkomplex

Die Frage der Gewalteneinheit

Hier greift Pfarrer Rüster einen der wundesten Punkte des katholischen Kirchenrechts überhaupt auf, die Frage der sogenannten Gewalteneinheit. Während der moderne Rechtsstaat ohne das Prinzip der Trennung der drei Gewalten (Gesetzgebung — Rechtsprechung — Verwaltung) undenkbar ist und dessen Verletzung den Weg zum Unrechtsstaat eröffnet, kennt das Recht der katholischen Kirche wohl eine formale Unterscheidung der drei genannten Gewalten, jedoch nicht deren strikte Trennung (bezeichnenderweise geht der dickleibige GrNKirchR auch auf diese, Pfarrer Rüster bewegende Frage überhaupt

nicht ein, wohl Neumann, 17 f). Das katholische Kirchenrecht betrachtet die drei Gewalten lediglich als Funktionen der Hirtengewalt (potestas iurisdictionis bzw. — im neuen Codex — potestas regiminis). Vollberechtigte Träger der Hirtengewalt sind allein Papst und Bischöfe. Da sie jedoch — jeweils für ihren Zuständigkeitsbereich — nicht alle Funktionen selbst ausüben können, delegieren sie die Hirtengewalt im Bereich der Rechtsprechung (Ofizial) und der Verwaltung (Generalvikar), jedoch nur in Ausnahmefällen im Bereich der Gesetzgebung. Daß es dann zu für moderne Menschen unglaublichen Verflechtungen und Verstrickungen kommen kann, liegt auf der Hand. Aber auch die altehrwürdige Rechtsregel, wonach niemand Richter in eigener Sache sein dürfe, wird nur zu oft tangiert. Letztlich und in praxi kommt die haarspalterische Distinktion der Gewaltenunterscheidung der Quadratur des Kreises gleich.

Die Folgen der Kompetenz-überschreitungen) Die Kirchenrechtler kennen natürlich seit langem die Folgen dieser Kompetenzüberschreitungen. Da die kirchliche Rechtsprechung außerhalb der Ehegerichtsbarkeit eine Quantité négligeable, also ohne nennenswerte Bedeutung und dementsprechend verkümmert ist, stellt innerhalb der katholischen Kirche — mehr noch als im Staat — eine effektive Kontrolle der ausufernden Verwaltung ein bedrängendes, aktuelles Problem dar. Dem sucht man in einigen Teilkirchen, aber auch an der römischen Kurie durch die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit (Gerichtsbarkeit über Akte der Verwaltung) zu begegnen. Bislang ist es jedoch nicht gelungen, eine derartige Verwaltungsgerichtsbarkeit wirklich zu installieren, obwohl etwa — für die BRD — die Würzburger Synode bereits im Jahre 1975 eine „Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“ verabschiedet hat. Es ist überdies eine völlig offene Frage, ob sich nun gerade im Rahmen eines Systems der Gewalteneinheit/Gewaltenunterscheidung eine unabhängige und freie Verwaltungsgerichtsbarkeit wird entfalten können.

Das Problem der Wahlhirtenbriefe Wenden wir uns nun von dieser eher rechtstheoretischen Frage ab, die allerdings tiefgreifende Folgen für die Praxis der Kirche hat, und dem leidigen Problem von Wahlhirtenbriefen zu. Gerade in diesem Punkt habe ich selbst durch Aktivitäten innerhalb der „Sozialdemokratischen Wählerinitiative“ spezielle Erfahrungen sammeln können, deren kirchenrechtlichen Extrakt ich seinerzeit auch publiziert habe<sup>3</sup>. Es ist signifikant, daß dieses Problem

<sup>3</sup> K. Walf, Zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester, in: Frankfurter Hefte 29 (1974) 397—400. Die diesjährige Ausgabe „Kirchen-

lediglich in der Bundesrepublik besteht; bereits in Österreich und der Schweiz schaut es diesbezüglich anders aus, stellt sich das Problem nuancierter dar. Die bundesdeutschen Bischöfe halten bis heute grundsätzlich daran fest, zu politischen Fragen Stellung zu nehmen, besonders vor Bundestagswahlen. Inzwischen tun sie es auf subtilere Weise als ihre Amtsvorgänger in der Restaurationsphase der fünfziger Jahre, bringen jedoch dadurch immer noch viele Seelsorger in die von Pfarrer Rüster genannten Zweifel. Ähnlich wie der Bischof von Münster argumentieren auch alle seine deutschen Kollegen: Die Gemeinden hätten das Recht, das Wort ihres Bischofs zu hören. Das ist im Prinzip (möglicherweise) richtig, nur wird man sich fragen dürfen, ob sich die Gemeinden derartige *parteipolitisch* eingefärbten Erklärungen der Bischöfe anhören müssen, obendrein auch noch im Rahmen der Eucharistie. Da mühen sich Pfarrer oft jahrein, jahraus, möglichst alle Schichten der Bevölkerung zu erreichen, ihnen Kirche zur religiösen Heimat zu machen oder sie mit dieser Kirche wieder zu versöhnen (die Arbeiter z. B.), und dann kommt eines schönen Sonntags ein Hirtenbrief politischen Inhalts zur Verlesung, der dies alles in Frage stellen kann. Machen wir uns doch nichts vor. Derartige Hirtenbriefe begrüßen natürlich jene Gemeindemitglieder (vielleicht deren große Mehrheit!), denen er in ihren politischen Kram paßt. Er verärgert aber auch viele. Viele, die natürlich wegen der weithin vertuschten und darum unbekannten politischen Vergangenheit der deutschen katholischen Kirche heute nur noch Minderheiten in unseren Gemeinden sind. Die Bischöfe, die den Alltag der Gemeinden nicht oder nicht mehr gut genug kennen, müßten sich also gerade in politischen Fragen sehr viel feinfühliger äußern — so überhaupt.

Was ist nun dem Gemeindepfarrer für derartige Fälle konkret zu raten? Ich fühle viel für die Handlungsweise von Pfarrer Rüster: Man sage in den Verkündigungen, daß der Bischof einen Hirtenbrief zur Wahl geschrieben hat, und lege dessen vollen Wortlaut im Schriftenstand aus (im Diözesankirchenblatt erscheint er ja obendrein). Das Recht der Gemeinde — wie es die Bischöfe verstehen — ist damit voll gewahrt. Und jedermann kann sich in Ruhe mit den Argumenten der Bischöfe befassen. Manchmal wurde und wird von den Bischöfen zugestanden, eine gekürzte Fassung des Hirtenbriefes zu verle-

ordnung“ der Internationalen Zeitschrift für Theologie CONCILIU M (Nr. 8/9, August/September 1982) wird übrigens dem Thema der politischen Tätigkeit kirchlicher Amtsträger gewidmet sein.

sen, eine Fassung, die etwa im Falle des Hirtenbriefes zur Änderung des § 218 StGB im Jahre 1973 die Argumentation der anderen Seite wegließ (während die volle Fassung des Briefes sie in durchaus sorgfältiger Weise brachte). Auch derartigen Nachteilen wird durch das Auslegen des vollen Wortlauts begegnet.

Nein, die Loyalität eines Pfarrers sollte und kann auch nicht danach bemessen werden, wie er es mit den Wahlhirtenbriefen seines Bischofs hält. Genügend und zudem gute Argumente können dafür genannt werden, Hirtenbriefe dieser Sorte nicht im Rahmen einer Eucharistiefeier zu verlesen.

4. Vor längerer Zeit las ich das Büchlein von A. Zirkel, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? (Grinewald, Mainz 1977). Ich dachte: „Wenn einer klug genug ist, sich der Rechtssprache der Kirche zu bedienen, kann er seine pastoralen Möglichkeiten ausweiten und erhält einen großen Freiheitsraum für die seelsorgliche Praxis“.

Wo gibt es seriöse Veröffentlichungen im Kirchenrecht, welche den psychologischen Mechanismus durchbrechen, der einen geneigt macht zu denken, mit Kirchenrecht sei für die Seelsorge nicht viel zu machen?

#### Zum 4. Fragenkomplex

Die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen

Ich gehe zum 4. Fragenkomplex über, in dem Pfarrer Rüster ein, vielleicht das heiße Eisen der heutigen Pastoral nennt: Die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen. Dabei verweist er auf das von Pfarrern sicher viel gelesene Buch von A. Zirkel (1977). Obwohl ich Zirkels redliches Bemühen schätze, das in diesem Buch zum Ausdruck kommt, möchte ich deutlich sagen, daß seine Lösungsversuche kirchenrechtlich nicht immer vertretbar sind und mir darum auch nicht immer verantwortbar erscheinen. Die Reaktion von Pfarrer Rüster beweist übrigens, daß ich mit meiner Einschätzung richtig liege. Man kann sich als Pfarrer nicht damit begnügen, derartige Ehen im „inneren Bereich“ pastoral zu versorgen. Damit geben sich auch viele der wiederverheirateten Geschiedenen nicht zufrieden. Da ihre Zweitehe von der katholischen Kirche unter keinen Umständen und Bedingungen anerkannt wird, es sei denn, die Erstehe würde für nichtig erklärt, wenden sich die meisten von ihnen von der Kirche ab. Daß dies dann dementsprechende Folgen für eine kirchliche Sozialisierung der folgenden Generation hat, weiß jeder Seelsorger.

In diesen Fällen tragen also rein pastorale Lösungen nur selten. Was vielmehr not tut, ist im besten Falle eine andere kirchliche Gesetzgebung. Da man darauf kaum zu hoffen wagt, müssen die kirchlichen Ehegerichte den

Rahmen des heute rechtlich Möglichen „in favorem fidei“ ausschöpfen. Bekanntlich tun dies auch Ehegerichte in anderen Teilkirchen; vorbildlich sind die Beispiele aus den USA und den Niederlanden.

Wenn Pfarrer Rüster zu Recht nach informativer und aus dieser Misere führender Literatur fragt, muß ich passen. Verweisen möchte ich auf die Literaturübersicht bei Neumann (306f); der GrNKirchR bietet diesbezüglich keinerlei Hilfe, sondern wiederholt gebetsmühlenartig die altgewohnte Weise, und das Buch von Zirkel wird bezeichnenderweise mit Nichtbeachtung gestraft. Wer des Amerikanischen kundig ist, kann sich an die „Canon Law Society of America“ wenden, deren entsprechende Veröffentlichungen (oft nur in hektographierter Form) offen und redlich die kirchenrechtlichen Implikationen behandeln<sup>4</sup>.

5. Ich erinnere mich der Schlagworte „Rechtskirche“ — „Liebeskirche“. Sind sie heute noch aktuell? Was gibt die Gesetzeskritik Jesu den heutigen Kirchenrechtler zu denken?

6. Worin gründet der Anspruch der Kirche, die Form der Eheschließung festzulegen und die Einhaltung der Formpflicht fordern zu können — auch wenn dieser Anspruch nicht iure divino ist? Wie kann verantwortet werden, daß in Deutschland daraufhin so viele Ehen ungültig genannt werden? Wird das Grundrecht auf Ehe und Familie (Art. 16 Menschenrechtserklärung) durch den kirchenrechtlichen Zwang („Formpflicht“) eingeschränkt?

Inwiefern es mir gelingen wird, auf die Fragen 5 und 6 Antworten geben zu können, bleibt dahingestellt. Sie sind von so grundsätzlicher Bedeutung und derartig komplex, daß ich im begrenzten Rahmen dieses Beitrags darauf kaum einzugehen wage.

## Zum 5. und 6. Fragenkomplex

Rechtskirche —  
Liebeskirche

Wie Pfarrer Rüster richtig schreibt, handelt es sich bei der Gegenüberstellung Rechtskirche-Liebeskirche um ein Schlagwort. Hinter diesem aber steckt eben ein Problem, das der Kirche seit langem, wohl seit ihren frühesten Zeiten zu schaffen macht. Am prägnantesten hat wohl der evangelische Jurist Rudolph Sohm (gest. 1917) diesen Sachverhalt umschrieben: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch“. Das katholische Kirchenrecht findet denn auch seine letzte Fundierung im Glauben und ist damit wohl auch letztlich allein getragen durch jene, die den Glauben tatsächlich leben und akzeptieren. Wer sich in diesem Problemkreis umsehen möchte (in dem der offen Sprechende rasch

4 Canon Law Society of America, Office of the Executive Coordinator, Catholic University, Washington, D. C. 20064-USA.

der Abweichung beschuldigt wird — dies zur Warnung!), studiere das Büchlein von E. Corecco über die „Theologie des Kirchenrechts“<sup>5</sup> und suche Weisung wiederum bei Neumann (50 ff).

Zur Formpflicht bei Eheschließungen

Was nun die Formpflicht bei der Eheschließung betrifft, weiß ein jeder, der seine Kirchengeschichte gut studiert hat, daß diese erst durch das Trierer Konzil verpflichtenden Charakter erhalten hat. Zudem ist festzuhalten, daß der umfassende Verpflichtungsgrad, wie wir ihn heute kennen, sogar erst durch das kirchliche Gesetzbuch von 1917 festgeschrieben worden ist. Nach dem CIC ist jeder katholisch Getaufte verpflichtet, eine Ehe in der von der Kirche vorgeschriebenen Form zu schließen, gleichgültig, ob er auch diesen Glauben lebt<sup>6</sup>. Die Eheschließung eines Katholiken außerhalb der Kirche ist ohne kirchliche Dispens ungültig, sieht man einmal von durch das Recht genannten Ausnahmen ab. Der neue Codex wird vermutlich immerhin eine modifizierte Bestimmung über die Formpflicht enthalten: Katholiken, die die Kirche formell verlassen haben oder in eine andere Religionsgemeinschaft konvertieren, sollen in Zukunft in gültiger Weise heiraten können, sind also nicht mehr an die Formpflicht gebunden<sup>7</sup>.

Wenn ich auch nicht soweit gehen möchte, in der Formpflicht eine Verletzung der Grund- oder Menschenrechte zu erblicken, so meine ich doch, die katholische Kirche sollte diesbezüglich in frühere Freiheitsräume zurückkehren und es der Entscheidung des einzelnen Kirchenangehörigen überlassen, ob er seine Ehe (auch) kirchlich schließen will. Was die Unverbrüchlichkeit der Ehe betrifft, müßten dann aber alle Ehen, seien sie nun zivil oder kirchlich geschlossen, die gleiche Wertschätzung durch die Kirche erfahren. Man muß sich ja auch einmal die Kehrseite der wertvollen Medaille anschauen, die „absolute Unauflöslichkeit“ heißt: Hat nämlich ein der Formpflicht Unterworferne eine Ehe nicht kirchlich geschlossen, kann er möglicherweise eine Zweitehe in der Kirche schließen, weil die Erstehe ja „nichtig“ ist. Ich meine, daß die katholische Kirche so nicht mehr in Zukunft argumentieren und dementsprechend handeln darf.

<sup>5</sup> E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts — Methodologische Ansätze*, Trier 1980 (Paulinus-Verlag, 116 Seiten, DM 29,80).

<sup>6</sup> Der — pastoraltheologisch betrachtet — ursprünglich recht moderate c. 1099 § 2, wonach Katholiken mit nichtkatholischer Erziehung von der Formpflicht befreit waren, wurde bekanntlich mit Wirkung vom 1. Januar 1949 in restriktivem Sinne abgeändert. Die Bestimmung hatte in der Praxis zu uferlosen Interpretationsschwierigkeiten geführt.

<sup>7</sup> C. 1072 CIC (Schema von 1980).

7. Ist das Kirchenrecht ein Klerikerrecht? In welchem Maße werden Rechte und Pflichten von Laien artikuliert? Ist das Kirchenrecht mehr ein Recht, dessen sich die Kirchenleitungen bedienen? In welchem Maße werden Rechte und Pflichten von Gemeindepfarrern artikuliert? Wie kann man im Kirchenrecht das katholische Prinzip der Subsidiarität erkennen? Wie das Recht auf synodale Strukturen, wie die Rechte der Kirchenmitglieder?

## Zum 7. Fragenkomplex

### Rechte und Pflichten der Pfarrer

Im Fragenkomplex 7 schneidet Pfarrer Rüster mehrere Fragen an, die jedoch alle mit dem eigenen Charakter des katholischen Kirchenrechts zu tun haben. Würde man alle diese Fragen beantworten wollen, müßte man allerdings ein Buch schreiben. Deshalb nur folgendes in gebotener Kürze: Ich möchte nicht sagen, daß das Kirchenrecht ein Klerikerrecht ist. Wohl kann man es großenteils als ein Dienstrecht bezeichnen, da es weitgehend die Rechtsposition derer regelt, die Dienst in der Kirche tun und denen gegenüber dieses Recht wegen des bestehenden Abhängigkeitsverhältnisses auch durchgesetzt werden kann. Im Entwurf des neuen Codex aus dem Jahre 1980 sind die Bestimmungen über den Laien im Vergleich zum bisher geltenden Gesetzbuch erweitert worden. Statt zwei Canones, die sich im CIC explizit mit dem Laien befassen, enthält der genannte Entwurf immerhin sieben Canones über Rechte und Pflichten der Laien. Dabei wird aber das soeben Gesagte verdeutlicht: Auch diese neuen Bestimmungen befassen sich weitgehend mit Laien, die einen Dienst in der Kirche versehen. Ferner enthält der Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche einen relativ ausführlichen Katalog der „Grundpflichten und Grundrechte der Christgläubigen“ (cc. 9—24 LEF 1976).

Was nun eine Umschreibung der Rechte und Pflichten von Gemeindepfarrern betrifft, darf vom Kirchenrecht nicht viel erwartet werden. Bekanntlich hat sich das II. Vatikanische Konzil, das ja nicht selten wegen seiner pastoralen Zielrichtung gepriesen wurde, über den Pfarrer und die Pfarrgemeinde selten und nur peripher geäußert. Während der bisherige Codex ein Caput „De parochis“ enthält (cc. 451—470), heißt das entsprechende Caput im Entwurf des neuen Codex bezeichnenderweise „De paroeciis, de parochis et de vicariis paroocialibus“ (cc. 454—491). Es ist also eine Verschiebung von einer personalen zu einer institutionellen Amtsauffassung festzustellen (mit allen damit verbundenen Vor- und Nachteilen, auf die ich hier nicht eingehen kann). Der neue Codex zeichnet übrigens ein durchaus traditionelles Bild vom idealen

Pfarrer (c. 460): Es muß sich um einen Priester handeln, der sich durch gesunde Lehre, Rechtschaffenheit, Seelenfeier und Tugendhaftigkeit auszeichnet. Bereits nach geltendem Recht erfreut sich der Pfarrer nicht mehr der früheren *Inamovibilität*<sup>8</sup>, jedoch garantiert ihm der neue Codex eine Dauerstellung (*stabilitas*, c. 461). Die regionalen Bischofskonferenzen erhalten das Recht, die Amtszeiten von Pfarrern zu begrenzen. Wer sich weiter über die Rechtsstellung des Gemeindepfarrers im neuen Kirchenrecht informieren möchte, sei auf den Gesetzes- text verwiesen.

### Das Subsidiaritätsprinzip

Was die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche und ihrem Recht betrifft, wird man viel Wasser in diesen nicht selten hoch gepriesenen Wein schütten müssen. Die katholische Kirche hat eine pyramidal-hierarchische Struktur, die lediglich bei der Verteilung von Lasten oder Pflichten dieses Prinzip zuläßt. Die Päpste haben zudem die Geltung des Subsidiaritätsprinzips nur für den gesellschaftlichen Bereich betont; erst Pius XII. hat auch seine binnengesellschaftliche Bedeutung herausgestellt, m. W. jedoch nur halben Herzens. Es gab (und gibt) wohl einige wenige Kanonisten, die diesem Prinzip eine Bedeutung für die Struktur der Kirche zusprechen. Meines Erachtens sprechen jedoch die Fakten, die Rechtswirklichkeit, gegen diese Auffassung<sup>9</sup>. Auch das Bestehen und die Wiedereinführung sogenannter (!) synodaler Elemente in der katholischen Kirche sind eher dazu geeignet, die tatsächlichen Macht- und Strukturverhältnisse zu verschleiern und zu beschönigen, als daß sie von Einfluß wären. Man denke nur an synodale Ereignisse wie das niederrömisches Pastoralkonzil oder die Würzburger Synode. Auch die historische Tatsache, daß ökumenische Konzilien während der letzten Jahrhunderte durch die Päpste nur dann einberufen wurden, wenn es wirklich nicht mehr zu vermeiden oder die Stunde für das Papsttum günstig war, sowie die andere historische Tatsache, daß die vom CIC vorgeschriebenen Provinzial- und Diözesansynoden nur in ganz wenigen Diözesen durchgeführt worden sind, sprechen eine deutliche Sprache<sup>10</sup>. Das synodale Element hat in der katholischen Kirche kein Hei-

<sup>8</sup> K. Walf, *Die Amtsenthebung eines Pfarrers nach geltendem Recht*, in: *Ecclesia et Ius* (Festgabe für A. Scheuermann), München—Paderborn—Wien 1968, 667—675.

<sup>9</sup> U. Mosiek, *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche*, Bd. I Grundfragen, Freiburg/Brsg. 1975, 59—65.

<sup>10</sup> In der Schweiz gab es nach dem Konzil eine Kombination von Nationalsynode und Diözesansynoden; in Österreich wurden in 7 von 9 Diözesen Synoden durchgeführt, ohne daß nach Ablauf der 10 Jahre eine neuerliche Synode vorbereitet würde.

matrecht! Wenn das geplante Kirchenrecht das ökumenische Konzil als Beratungsorgan von Papst und Bischöfen hinter der Bischofssynode (ein vom Papst total abhängiges Organ, das faktisch die Stelle des Konzils einnehmen soll!), hinter dem Kardinalskollegium, ja sogar hinter der Römischen Kurie rangieren läßt, dann wird auch dem Optimisten klar werden müssen, wie in diesem fundamentalen Bereich der Kirchenverfassung die Gewichte gelagert und verlagert worden sind.

8. *Das Recht und die rechtlichen Regelungen in der Kirche:* Gibt es Abstufungen: ein paar Grundsätze, auf die es ankommt — andere Dinge, die mehr am Rande stehen? Wie sind die Einflüsse von theologischer Wissenschaft — von Kirchenleitung — von Gemeindeleben?

9. *Macht das Kirchenrecht schon konkrete Vorschläge für die Ökumene in Deutschland?* Seriöse Theologen sagen, daß von der Theologie her keine Verpflichtung auf Bestehen der Spaltung besteht. Die zentralen Aufgaben liegen nun bei den Kirchenleitungen! Gibt es da schon Anfänge, daß Versuche auf rechtliche Regelungen seitens der Kirchenrechtler in Erwägung gezogen werden?

10. *Gibt es ein Recht der Gemeinden, daß sie an der regelmäßigen Feier der Eucharistie teilnehmen können ohne zeitliche oder räumliche oder psychische Beeinträchtigung, auch wenn dadurch sich die Notwendigkeit ergäbe, die Bindung der Ordination an das männliche Geschlecht und den zölibatären Lebensstand auf die Dauer aufzuheben?*

Zum 8.—10. Fragenkomplex

Nur noch kurz kann ich auf die Fragen 9 und 10 eingehen; was die Frage 8 betrifft, verweise ich auf meinen hier vorgelegten Versuch einer Beantwortung der Fragen von Pfarrer Rüster überhaupt.

Für die rechtlichen Fragen im ökumenischen Bereich oder Grenzbereich ist weiterhin das Ökumenische Direktorium des Apostolischen Stuhls aus dem Jahre 1967 in Geltung und richtungweisend. Dabei geht es um Regelungen ökumenischer Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft. Für den teilkirchlichen Bereich gibt es darüberhinaus eine Menge von Normen und Vereinbarungen, die insbesondere den sensiblen Problemen der sogenannten Mischehen oder der konfessionsverschiedenen Ehen gewidmet sind. Sie sind — so nehme ich an — jedem Seelsorgsgeistlichen bekannt. Und dann weiß er auch, wie eng die Grenzen gezogen sind, sicher in den deutschsprachigen Ländern und dort wiederum besonders in der Bundesrepublik. Ob sich der rechtliche Status quo im ökumenischen Bereich in den deutschsprachigen Ländern in absehbarer Zeit ändern wird (wie dann auch), möchte ich bezweifeln.

Zum „Recht“ der  
Gemeinde auf  
einen Priester

Von Theologen wird in den letzten Jahren zu Recht vom Recht der Gemeinden auf einen Priester gesprochen. Als Kanonist möchte ich mich an dieser Diskussion nicht beteiligen. Das mag merkwürdig erscheinen, handelt es sich doch um die Diskussion über ein „Recht“ oder besser um ein Anrecht. Natürlich wird hierbei von Recht in einem weiten oder übertragenen Sinn gesprochen. Ich meine, daß der Kirchenrechtler eher darauf verweisen kann, ja muß, daß jegliches Recht der Kirche eine helfende Funktion besitzen sollte: *Salus animarum suprema lex!* Diesem obersten Gesetz kann sich die Kirche, oder werden wir konkret: können sich Papst und Bischöfe nicht entziehen, wollen sie ihren Auftrag im Sinne des Herrn der Kirche erfüllen. Darum darf ich am Ende sagen, immerhin mit etwas Hoffnung: Wenn sich die Verhältnisse weiterhin so entwickeln, daß Männer oder zum Zölibat bereite Männer für den priesterlichen Dienst nicht mehr zur Verfügung stehen, dann wird das kirchliche Recht von den dafür Verantwortlichen abgeändert werden müssen.

Doch bleiben dann doch zwei bedrängende Fragen offen:

1. Wäre es nicht besser für die Kirche, sie würde ihr Recht angesichts des heutigen theologischen Argumentationsdrucks ändern und nicht erst unter dem Zwang der Verhältnisse?

Und 2.: Sollten einmal die Verhältnisse zur Änderung des Kirchenrechts führen, ist es dann nicht vielleicht zu spät — für unzählbare *animaе* oder sagen wir besser: für so viele Menschen, für die Priester ihr Leben leben wollen?

# Praxis

Leonhard Rüster

## Zum Problem der Wahlhirtenbriefe

Die von Pfarrer Rüster dem Kirchenrechtsler gestellten Fragen erwecken zunächst vielleicht den Anschein, teilweise etwas praxisfern zu sein. Wir haben den Autor darum um eine Konkretion einzelner Punkte gebeten. Im folgenden wählt Pfarrer Rüster ein Beispiel aus dem Fragenkomplex 3 aus und entfaltet jene Fragen, die ihn und viele Mitglieder der Gemeinde St. Michael bewegen.

red

### 1. Zur Situation

Bald sind wieder Wahlen. Hirtenbriefe sind in Erinnerung und zu erwarten. Vor der Bundestagswahl 1980 sollte der Hirtenbrief in allen Meßfeiern der Gemeinde verlesen werden. Er war schon lange vorher in der Zeitung veröffentlicht und heftig umstritten. Pfarrer wurden gefragt, ob sie den Hirtenbrief verlesen werden. Ihre Antworten wurden in der Heimatzeitung veröffentlicht.

Die Mehrheit: „Ja, wir werden das Hirtenwort verlesen.“ Einer antwortete: „Ich werde ihn wohl verlesen müssen. Aber wenn ich es nicht täte, würde ich es der Zeitung nicht sagen.“ Eine Frage, die man nicht mit Ja und Nein beantworten könne, war das für einen anderen Pfarrer. Er sagte: „Ja, ich fühle mich verpflichtet, den Brief zu veröffentlichen. Alle Gruppen haben das Recht, sich zu äußern. Es ist die Pflicht und Schuldigkeit der Kirche, die Dinge beim Namen zu nennen. Als die katholische Kirche in Polen sich jetzt mit den streikenden Arbeitern solidarisch erklärte, wurde das auch in Deutschland überall begrüßt. Kritik an Stellungnahmen der Kirche gibt es immer nur, wenn sie Negatives aufzeigt. Im übrigen wirft man noch heute der katholischen Kirche vor, sie habe in der Vergangenheit zu lange geschwiegen. Warum wirft man ihr dann jetzt vor, daß sie eindeutig Stellung bezieht?!!“

Zwei weitere Pfarrer faßten ihre Meinung so zusammen: „Für mich ist es keine Frage, daß die Kirche das Recht, ja sogar die Pflicht hat, zu gesellschaftspolitischen Fragen — vor allem Fragen der Ethik — Stellung zu nehmen. Dieser Hirtenbrief kann — gewollt oder ungewollt — in einigen Passagen parteipolitisch mißverstanden werden; das hat die bisherige öffentliche Diskussion gezeigt. Dadurch, daß diese Diskussion vor dem Verlesen entstanden ist, besteht die Gefahr, daß die parteipolitische Polarisierung in die Gemeinden getragen wird. Das bedauere ich sehr. Ich werde den Hirtenbrief selbstverständlich veröffentlichen, in der Weise, daß alle Gottesdienstbesucher eine Abschrift des Briefes aus der Kirche mitnehmen können. Dadurch sind sie in der Lage, sich gründlicher mit ihm auseinandersetzen zu können, als wenn sie ihn nur einmal hören.“

Ich selbst antwortete auf diese Frage: „Die Aufregung um den Hirtenbrief finde ich geradezu lächerlich, andererseits versteht sich auch, daß viele nicht so denken wie ich. Ich finde, es ist das Recht und die Pflicht der deutschen Bischöfe, ihrem Gewissen zu folgen und sich zu politischen Fragen klar und deutlich zu äußern. Die Parteien und ihre Wähler und die Gläubigen können prüfen, wie weit oder wie nahe sie sich von den erklärten Positionen der Bischöfe entfernt wissen. Jeder Katholik kann prüfen und entscheiden, welche Argumente der Bischöfe in die vielfältigen Überlegungen anlässlich der Wahl einbezogen werden und als wichtig zu erachten sind. Einschränkungen der freien Meinungsäußerung sind für das Zusammenleben nicht dienlich. Ich finde gut, daß einige Zeitungen den umstrittenen Bischofsbrief in vollem Wortlaut veröffentlichen. Staatsauffassung, Verschuldungspolitik und Bürokratisierung hängen tatsächlich mit der Katholischen Soziallehre zusammen (Gesetz der Subsidiarität). Die Kirche selbst hat in den eigenen Reihen es schwer genug, ihren eigenen Grundsätzen Rechnung zu tragen: Wie bekannt, werden viele Entscheidungen zentral getroffen, welche besser und kompetenter vor Ort getroffen würden.“

Ich werde den Brief in 500 Exemplaren den interessierten Gottesdienstbesuchern zur Verfügung stellen. Es kommt ja wohl nicht auf das Verlesen an — es kommt darauf an, daß die Gesichtspunkte der Bischöfe angemessen geprüft werden können.“ Der Artikel erschien unter der Überschrift: „Auf das Verlesen kommt es nicht an.“ Ein Pfarrer im Ruhestand verfaßte einen ausführlichen Leserbrief unter der Überschrift: „Es kommt auch auf das Verlesen an.“ Er führte aus, daß Pfarrer samt Pfarrgemeinderatsmitgliedern die Pflicht hätten, den Hirtenbrief vorlesen zu lassen, und sie hätten dies vor Gott, dem Bischof und dem Volke zu verantworten. Eine Reihe von Gemeindemitgliedern waren enttäuscht über meine Einstellung. Andere erinnerten mich an meine Pflichten, die ich versäume. Es gab aber auch Gemeindemitglieder, die sehr erbittert waren über den Hirtenbrief. Im Publicandum für die Gemeinde teilte ich mit: „Der vieldiskutierte Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe liegt im Zwischenangang für alle Interessierten auf. Ich finde, daß die Prüfung des Inhaltes des Hirtenbriefes leichter ist, wenn der vollständige Text im Zusammenhang vor Augen ist. Ich habe den Eindruck, daß von einer Bevormundung durch die Bischöfe überhaupt nicht die Rede sein kann.“

Seither wurde Politik gemacht mit den bekannten Ergebnissen. Es gab Anfragen: Wurde die Autorität der Kirche zu Recht in Anspruch genommen? Sind die Bischöfe der politischen und innerkirchlichen Situation gerecht geworden? <sup>1</sup>

In der Januarausgabe 1982 von „Unsere Seelsorge“<sup>2</sup> wird aus dem Protokoll des Priesterates des Bistums Münster veröffentlicht: In der Sitzung vom 23. Oktober 1980 wurde zunächst kontrovers diskutiert: Ein Pfarrer habe viele Dinge selbst zu entscheiden, so sollte er auch entscheiden können, ob er einen Hirtenbrief verlese oder nicht ... eine Frage des Vertrauens ... der Priester sei mehr als nur ein Sprachrohr des Bischofs.

Andersherum: der Bischof habe das Recht,

in seiner Diözese überall gehört zu werden. Es sei ein Ärgernis, wenn ein Priester sich an die Stelle des Bischofs setze. Der Priester habe Gehorsam versprochen und sei mitverantwortlich für die Einheit in der Kirche und mindestens zur Loyalität gegenüber dem Bischof verpflichtet.

Anschließend nahm der Bischof Stellung: Einige Priester hätten (in der Zeit der Bundestagswahl) vorher schriftlich oder mündlich mitgeteilt, sie würden den Hirtenbrief nicht vorlesen. Der Bischof bedauere, daß Priester infolge ihrer unterschiedlichen Haltung zum Bischofswort gewissermaßen zum Spielball für außerkirchliche Kräfte geworden seien. Er pflichte der vorher im Priesterat geäußerten Meinung bei, daß man in solchen Fragen nicht immer gleich das Gewissen bemühen solle. Hier sei eher vom Begriff der Amtspflicht auszugehen. Zwar müsse man sich vor seinem Gewissen fragen, ob man bei einer Amtsübernahme auch die Pflichten des Amtes übernehmen könne; man könne jedoch nicht innerhalb der Amtspflicht unter Berufung auf das Gewissen selektiv vorgehen. Den Amtspflichten entsprächen ja auch Rechte auf Seiten der Gläubigen. Diese Rechte könne der Priester nicht unter Berufung auf das Gewissen den Gläubigen verwehren. Im übrigen sei die Amtspflicht auch, wie bereits Weihbischof Wöste geäußert habe, der Schutz des einzelnen Priesters.

Der Bischof betonte, daß der Hirtenbrief eine der alten Weisen sei, in denen der Bischof zu den Gemeinden spreche. Die Gemeinden hätten das Recht, das Wort des Bischofs zu hören. Er, der Bischof, werde dieses Recht der Gemeinden wahren. Er sei gern bereit, Rat und Vorschläge anzunehmen. Er wisse um die Unvollkommenheit und Mängel aller Äußerungen. Dennoch müsse bei aller Unvollkommenheit deutlich gesprochen werden, wenn es notwendig sei. Der Bischof fordert abschließend Loyalität und Solidarität mit dem Bischof. Er werde sich nicht zum Schweigen bringen lassen, wenn er glaube, reden zu sollen; das fordere seine Verantwortung für das ganze Bistum.

Ich vermute, daß diese Ausführungen im Zusammenhang mit dem „Wahlhirtenbrief

<sup>1</sup> Vgl. Böckenförde, Böckle, Stoeckle, Zacher, in: Herder Korrespondenz 34 (1980) 570—573.

<sup>2</sup> Hrsg.: Bischöfliches Generalvikariat Münster.

1980“ stehen und jetzt im Blick auf künftige Hirtenbriefe veröffentlicht wurden.

## 2. Pastorale Anforderung

Eine Vielzahl von verschiedenen Gesichtspunkten muß gewürdigt werden.

Welche Aufgaben sind da im Blick auf die Pfarrmitglieder, die unterschiedlichen Parteien angehören und für deren Politik eintreten? Welche Aufgaben gibt es im Hinblick auf die Feier der Gemeindemesse, damit ihr Charakter im Zusammenhang mit der aktuellen Tagespolitik und unabdingbaren christlichen Grundsätzen, die politisch zu vertreten sind, nicht mißverstanden wird? Ist die Literaturgattung „Hirtenbrief“ / „Wahlhirtenbrief“ adäquat, um bei der Eucharistiefeier an die Stelle der Predigt zu treten? Habe ich eine Aufgabe zur Entwicklung von Kriterien zur sachgemäßen Einschätzung von „Hirtenbriefen“ / Wahlhirtenbriefen“? Welche Aufgaben gibt es für Rückmeldungen an die Bistumsleitung? Wie werden kritische Anfragen innerhalb des Gemeindelebens und innerhalb der kirchlichen Verbände bearbeitet? Wie werde ich den Umgang mit Leuten gestalten, die aus Anlaß des Wahlhirtenbriefes sich aus der Teilnahme am kirchlichen Leben und aus der Mitarbeit bei kirchlichen Verbänden zurückziehen? (In den Verbandszeitschriften und in der kirchlichen Presse wurde der Hirtenbrief kaum kritisiert — abgesehen von wenigen Leserbriefen.)

Es gibt einen Ermessensspielraum in den Entscheidungen für das Gemeinwohl. — Haben Pfarrer das Recht und evtl. sogar die Pflicht zu sagen, daß Christen diesen Ermessensspielraum nutzen können, auch wenn sie Entscheidungen treffen, die die von den Bischöfen vorgeschlagenen Schwerpunkte dann nicht an erster Stelle berücksichtigen? Wird dadurch die Loyalität oder die Solidarität mit dem Bischof verletzt?

Bei aller Hochachtung vor dem Amt und den das Amt wahrnehmenden Personen meine ich: Deren amtliche Stellungnahmen zu situationsbedingten Fragen müssen ernsthaft bedacht werden können, das Verlesen solcher Stellungnahmen im Gemein-

degottesdienst am Sonntag kann aber nicht in jedem Fall rechtens verlangt werden, und die Erkundung der Rechtslage darf nicht als ein Aufkündigen von Loyalität, als Zerstören eines Klimas von Brüderlichkeit und Vertrauen mißdeutet werden.

## Erhard Bertel

### „Nach diesem Gesetz muß er sterben“

*Im folgenden bringen wir zwei recht unterschiedliche Stimmen zum Kirchenrecht: Stehen bei Pfarrer Bertel die negativen Erfahrungen weit im Vordergrund, so betont Pfarrer Schinner den Wert des Kirchenrechtes für seine pastorale Praxis. In den Wünschen an das neue Kirchenrecht wie auch in grundsätzlichen Punkten stimmen jedoch beide überein.* red

Wenn ich als Pfarrer angefragt bin, wie hilfreich oder wie belastend mir das Kirchenrecht begegnet, dann fällt mir spontan nur die strapazierte Aussage der Überschrift ein.

### Ängstliche Bemühung um exakte Einhaltung der Vorschriften

Erst bei näherem Nachdenken sehe ich den weiten Raum, den dieses Kirchenrecht in unserer Seminarausbildung eingenommen hat. Bei diesem Nachdenken wird mir dann bewußt, wie sehr kirchenrechtliches Denken auch die Lehrer geprägt hat, die uns in die Pastoral eingeführt haben. In meiner ersten Zeit als Kaplan einer Stadtgemeinde bin ich öfter dem Phänomen bei mir begegnet, daß ich mir ängstlich Gedanken gemacht habe, ob ich die Spendung der Sakramente — als Anfänger in einem großen städtischen Krankenhaus — auch rechtens vollzogen hatte, oder ob mir irgendwelche Bestimmungen entfallen waren, die ich hätte beachten müssen. Diese Prägung des Seminars hat sich bei den Hausbesuchen als Blockierung im Gespräch erwiesen, da ich mich vor allem beauftragt sah, alles, was das Kirchenrecht

nun einmal als Abgrenzung und Ausschließung bewirkte, in irgendeiner Weise zu rechtfertigen oder etwa bei „Ehesanierungen“ dem Kirchenrecht genüge zu tun. Von gleichen Ängsten und Unsicherheiten war das anfängliche Beichthören begleitet, also darauf zu achten, daß man nur ja keine Vorschrift des Kirchenrechtes — etwa bei der Absolutionsvollmacht — übersähe.

#### Beispiele für Unerträglichkeit des Anspruchs des Kirchenrechts

Nun ist dies für mich Geschichte. Je mehr man selbständig anfängt über den Stellenwert von Kirche und Sakramenten für das Leben der Christen nachzudenken, desto mehr rückt das Kirchenrecht aus dem Bewußtsein. Nur dann, und das geschieht in der Seelsorge immer öfter, wenn man Christen — besser gesagt Katholiken — in Konfliktsituationen begegnet, wird in vielen Fällen eine Unerträglichkeit des Anspruchs des Kirchenrechtes deutlich. Dazu möchte ich einige praktische Fälle aufzeigen.

1. Ein konfessionsverschiedenes Brautpaar kommt zum Aufgebot. Was sie vor allem an Fragen an den Pfarrer haben, sind Fragen nach dem Kirchenrecht und wie es denn jetzt bei ihrem Fall gehandhabt wird. Und selbst, wenn diese Fragen nicht mitgebracht werden, tauchen sie spätestens bei den Fragen nach der Kindertaufe auf. Ehe man also überhaupt die Chance hat, über den Inhalt und die Bedeutung einer christlichen Ehe zu sprechen, ist der katholische Partner von vorneherein gezwungen, sich zu seiner Absicht zu äußern, wie etwaige Kinder denn getauft werden sollen. Die kirchenrechtliche Situation verbietet den Gesprächseinstieg, welcher Elternteil wohl am ehesten die Gewähr gibt, daß etwaige Kinder in die christliche Tradition eingebunden werden. Für das katholische Recht steht im Vordergrund, daß es auf jeden Fall die katholische Tradition sein muß, unabhängig von der „Qualität“ des katholischen Elternteils und seiner Bindung zur Kirche. Und so erlebt man immer wieder, daß gleichsam mit einem Augenzwinkern der katholische Teil erklärt: „So-

weit es in meinen Kräften steht“, werde ich die katholische Taufe und Erziehung durchsetzen. Da wird für mich deutlich, wie sehr formale Gründe durch das Kirchenrecht berücksichtigt und angemahnt werden und wie wenig Spielraum man der Frage läßt, ob denn im Einzelfall dieses Gesetz für die Kinder und ihre christliche Entwicklung richtig ist.

2. Ein anderer Bereich, der in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist: die Frage der *Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Sakramentenempfang*.

In den vergangenen Jahren mehrten sich zum Beispiel diese „Fälle“ im Rahmen des Kommunionkurses. Da sitzen bei den Elterngesprächen Väter oder Mütter, die ihre Kinder nun selbst auf die Mitfeier der Messe vorbereiten und zum Kommunionempfang anleiten sollen und sind selbst von diesem Vollzug ausgeschlossen. In den Einzelgesprächen wird oft sehr deutlich, wie sehr der eine oder andere Elternteil darunter leidet, daß er „ausgeschlossen“ ist und daß er ständig den Fragen des Kindes ausgesetzt ist, warum die Eltern denn nicht zum Kommunionempfang gehen, wenn das doch so wichtig für den Christen ist. Sicher ist es nicht ausgeschlossen, daß es um die Ehescheidung so etwas wie Schuld gegeben hat (wohl auch bei den „schuldlos“ Geschiedenen). Kann das aber ein Grund sein, einen solchen Christen ein Leben lang auf diese Situation festzunageln? Wieso soll es nicht möglich sein, daß ein Katholik, dessen Ehe aus irgendeinem Grund gescheitert ist, an der Forderung nach der „Unauflöslichkeit“ der Ehe im kirchlichen Sinne festhält, aber dennoch in seinem konkreten Fall diesem Anspruch nicht gerecht werden konnte. Was macht es der Kirche so schwer, ihn wenigstens als „Sünder“ zum Mahl willkommen zu heißen, gerade auch im Bewußtsein seiner Schwäche? Wer das letzte Schreiben Papst Paul II. gelesen hat, der dieses Faktum des Ausschlusses als „göttlichen“ Ursprungs bezeichnet, der spürt die ganze Kälte, die eine kirchenrechtliche Sicht in eine solche menschlich verunglückte Lebensentscheidung hineinbringt.

3. Auf einem anderen Gebiet wird die ganze Frostigkeit und Kälte des derzeit herrschenden Rechtes besonders deutlich, bei der Frage um das *Priesterbild und bei der Laisierungsordnung*. In der Handhabung des herrschenden Rechtes kommt besonders der Aspekt von „göttlichem“ und „kirchlichem“ Anspruch in ein desolates Durcheinander. Wenn schon die Hierarchen der Kirche sich nicht vorstellen können, daß wir in der derzeitigen pastoralen Situation den verheirateten Priester auch haben müßten, so kann es einen mit Zorn erfüllen, wie die Laisierungsverfahren oder die Nicht-Laisierungsverfahren heute gehandhabt werden. Da wird unter dem einen Papst ein Laisierungsverfahren eingeführt und gehandhabt und es kommt ein neuer Papst, der dieses bestehende Verfahren ändert, und zwar auch für diejenigen, die ihren Antrag noch zur Zeit der Geltung des alten Verfahrens gestellt haben. Für mich verhindert hier eine rechtliche Verfaßtheit des Priesterberufes eine neue Sicht dieses Priesters, wie er von heutiger Seelsorge her benötigt wird. So wird zum Beispiel die Frage der Erhaltung eines Zölibatsgesetzes die höhere Norm gegenüber einer seelsorglichen Erfordernis, die sich heute drängend stellt.

4. Ein Beispiel möchte ich noch erwähnen, das in der Praxis immer mehr Bedeutung erhält — es ist die rechtliche Situation derer, die einen *Beruf in der Kirche* ausüben, ob als „Geweihte“ (etwa Diakon) oder als „Laien“ (Küster, Kindergärtnerin u. a.). Einmal begegnet diesen „Arbeitnehmern“ die Tatsache, daß sie keine gewerkschaftlichen Organisationen zur Vertretung ihrer Rechte beanspruchen können, zum andern ermöglicht der Freiraum, den das staatliche Recht der Kirche in der Bundesrepublik läßt, daß diese Kirche bei entsprechenden Konfliktsituationen einem solchen Mitarbeiter und einer Mitarbeiterin jeder Zeit kündigen kann. So wird eine Erzieherin im Bereich eines kirchlichen Kindergartens oder ein Küster fristlos entlassen, wenn seine Ehe gescheitert ist und er glaubt, auf Grund seiner persönlichen Situation eine zivile Ehe wieder eingehen zu

sollen. Da wird nicht nach der Haltung dieses Katholiken gefragt, nicht nach seinem christlichen Zeugnis, das er auf Grund seines Lebens gibt oder gegeben hat, sondern die Nichterfüllung einer Norm reicht aus, um ihm die Lebensgrundlage zu entziehen.

Wird das neue Kirchenrecht hilfreicher sein?

Wenn ich daran denke, mit wieviel Aufwand an einem neuen Kirchenrecht seit Jahren gearbeitet wird, und dabei überlege, ob dieser ganze Aufwand wohl hilfreich für eine kirchliche Praxis sein wird, dann kommen mir auf Grund der Erfahrungen, die ich eben aufgezeigt habe, erhebliche Zweifel. Wie behutsam müßte ein kirchliches Gesetz in seiner Begründung („göttlichen“ oder „kirchlichen“ Ursprungs) wohl aussehen und wie sehr müßte dafür Sorge getragen werden, daß es in Konfliktsituationen nicht als „Exkommunizierungspraxis“ empfunden wird. Und es bleibt die dauernde Sorge, wie dieses Kirchenrecht durch die Vertreter des Vatikans, der Bistümer und der Kirchengemeinden angewandt wird.

## Hans Schinner

### Kirchenrecht für den Menschen

#### Vom Wert des Kirchenrechts

Es war ungefähr vor 25 Jahren, zu Beginn meiner priesterlichen Tätigkeit, als mir ein Seelsorger in Norddeutschland erzählte, in seinem Ordinariat wäre ihm empfohlen worden, den Codex Juris Canonici zu Hause zu lassen, als er seinen Posten in einer Diasporagemeinde antrat. Ich hatte nie Gelegenheit, in einer Diasporagemeinde zu wirken, und seit ich Pfarrer bin, liegt eine kleine lateinische Originalausgabe des kirchlichen Rechtsbuches griffbereit in einer Lade meines Büro-Schreibtisches. Ich habe dieses Buch auch immer wieder konsultiert, außer es erschien mir in komplizierten Angelegenheiten vorteilhafter und zeitsparender, durch einen

telefonischen Anruf im Ordinariat zu klären, was zu tun sei.

Hier möchte ich allen Theologiestudenten ein sehr gründliches Studium des Kirchenrechtes empfehlen. Besonders in der seelsorglichen Praxis der Großstadt gilt die Regel: Alles, was vorkommen kann, kommt vor. Wie oft habe ich im Beichtstuhl, bei Beratungsgesprächen und in der pfarrlichen Administration an meine Moral- und Kirchenrechtsprofessoren gedacht! Zur Zeit des Studiums schienen mir ihre Beispiele oft weit hergeholt und sehr konstruiert zu sein; doch wer längere Zeit in der Pastoral wirkt, erkennt bald, wie wenig sich das Leben auf allgemeine Regeln und vorgezeichnete Bahnen beschränken läßt. Eine gediegene Kenntnis des kirchlichen Rechtes (sowie der Moraltheologie, die da auch oft dazugehört) gibt dem Seelsorger persönliche Sicherheit in schwierigen Situationen. Vor allem aber kann der so Unterrichtete jenen, die bei ihm Rat und Hilfe suchen, besser beistehen. Klarheit über die Rechtslage und Sicherheit hinsichtlich dessen, was zu tun ist, sind wichtige Dinge im menschlichen Zusammenleben. Es ist immer gut, wenn man weiß, wie man dran ist, welche Regeln (Gesetze) in einer Gemeinschaft bestehen, was gilt und was nicht gilt. In dieser Hinsicht habe ich die Kenntnis kirchlichen Rechts, des allgemeinen sowie des partikularen, stets als Hilfe empfunden, selbst für den Fall, daß ich mir dann und wann andere Regelungen gewünscht hätte.

Ich konnte auch die Erfahrung machen, daß Ungenauigkeit und Schlampelei im Rechtsbereich, z. B. in der Führung der pfarrlichen Bücher, zu beträchtlichen Schwierigkeiten im späteren Leben der davon Betroffenen führen können. Hier ein (noch recht harmloses) Beispiel: Vor Jahren konnte bei uns einmal eine Braut keinen Taufchein vorlegen. Meine Nachforschungen, besonders ein eingehendes Gespräch mit der Mutter, brachten zutage, daß das Kind nach seiner Geburt (in Berlin 1944) höchstwahrscheinlich nur zu einer nationalsozialistischen Namensgebungsfeier gebracht worden war, nicht aber zu einer Taufe. Trotzdem hatte die Braut als Kind

in einem anderen Bundesland nicht nur den Religionsunterricht besucht, sondern auch anstandslos die Erstbeichte ablegen und die Erstkommunion empfangen können. Ich schrieb dem betreffenden Pfarrer und bat um Auskunft, ob er Sicheres über die Taufe dieser Braut wisse. Er antwortete mir, er könne sich an die Betreffende gut erinnern und ihre Taufe könne als sicher angenommen werden, da sie auf der Erstkommunion-Fotografie heute noch deutlich zu erkennen sei ... Ich habe diese Braut nach einem kurzen Glaubensunterricht noch vor der Eheschließung bedingungsweise getauft und ihr einen Taufschein ausgestellt. Sie sollte wenigstens später keine Schwierigkeiten mehr haben.

#### *Belastendes und Fragwürdiges*

Natürlich habe ich manches im Kirchenrecht auch als Belastung empfunden. Zur Zeit meiner Ausbildung habe ich z. B. mit großer Gewissenhaftigkeit das kirchliche Strafrecht studiert. Unser damaliger Seminarregens hat uns dazu noch für den Beichtstuhl eigene sogenannte „Hausstunden“ gehalten, deren Inhalt ich genau mitgeschrieben habe. Was da alles über Reservationen und Zensuren gelehrt wurde, war mehr als kompliziert. Das meiste davon habe ich in 27 Priesterjahren zum Glück nie gebraucht. Ich bin nie in die Situation gekommen, eine Eingabe nach Rom zu senden zwecks Erlangung der Absolutionsvollmacht für eine besondere Exkommunikation. Abgesehen davon, daß ich dafür erst noch einmal die Kirchenrechtsliteratur hätte gründlich nachschlagen müssen (und dann noch immer nicht sicher gewesen wäre, es richtig zu machen) bin ich überzeugt, daß der praktische Seelsorger mit dieser Materie einfach überfordert war.

Belastend habe ich auch empfunden, daß für viele ganz normale Seelsorgeaufgaben wie z. B. die Taufe Erwachsener, für manche Wiederaufnahme in die Kirche usf., eigene Eingaben an das Ordinariat erforderlich sind. Obwohl in unserer Erzdiözese schon vieles vereinfacht wurde, gibt es im Zusammenhang mit mancher Trauung einen nicht unbeträchtlichen Papierkrieg.

Zudem werden bei jeder Trauungsvorbereitung manche Fragen nach kirchlichen Ehehindernissen von den Befragten als recht sonderbar empfunden, wie etwa jene nach der geistlichen Verwandtschaft, nach einem abgelegten Gelübde, nach der körperlichen Eignung zur Ehe. Bei der Frage nach der körperlichen Eignung wird mir oft entgegengehalten: „Das dürften wir doch nach kirchlicher Moral noch gar nicht wissen!“

Besonders bedrückend — weil willkürlich — wird mitunter die Zulassung oder Nichtzulassung zur kirchlichen Eheschließung bei Vorliegen von Vorehen eines oder beider Brautteile empfunden: Ein nicht mehr ganz junger katholischer Mann heiratete in unserer Pfarre eine sehr junge Braut mit kirchlichem Segen, nachdem er bereits drei (!) Vorehen hinter sich gebracht hatte. Diese Vorehen waren zu seinem Glück durchwegs kirchenrechtlich ungültig gewesen, teils, weil sie bloß am Standesamt, teils, weil sie ohne Formdispens in der evangelischen Kirche geschlossen worden waren. Einen anderen, noch ledigen jungen Mann mußte ich mit Bedauern fortschicken, da seine von ihrem ersten evangelischen Mann verlassene, ebenfalls evangelische Braut seinerzeit auf dem Standesamt eine kirchenrechtlich gültige Ehe geschlossen hatte!

Natürlich könnte man unter den Belastungen durch das Kirchenrecht noch grundsätzlichere Probleme anführen. Ich möchte diesbezügliche Anliegen aber bei den Wünschen an das neue Kirchenrecht anführen.

#### *Änderung in der persönlichen Einstellung*

Wenn ich rückblickend meine persönliche Entwicklung in der Einstellung zum Kirchenrecht betrachte, so würde ich sagen, daß sich da im Verlaufe eines längeren Lernprozesses doch manches beträchtlich geändert hat. Am Anfang habe ich praktisch alles als richtig, notwendig und als mehr oder weniger unabänderlich hingenommen und freundlich, aber entschieden in die Praxis umzusetzen versucht. Mit der Zeit bin ich in vielem nachdenklich, später sogar kritisch geworden. Ich bin auf den

Standpunkt gekommen, den Papst Johannes Paul II. so ausdrückt: „Der Mensch ist der Weg der Kirche“. Jesus umschrieb diese Haltung mit den Worten: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27). Solche Grundsätze waren für mein Verständnis im bisherigen Kirchenrecht nicht genügend realisiert. Bei aller Bindung an das Kirchenrecht und bei allem Respekt vor ihm, gebe ich jetzt in entsprechenden Situationen „bewährten Grundsätzen der Pastoraltheologie“, wie es interessanterweise auch in römischen Emissionen heißt, mehr Gewicht als dem Codex. Ich halte es allerdings für schlimm, wenn sich Praxis und Recht voneinander entfernen.

Dazu ein Beispiel: Ein junger Mann, früher eifriger Ministrant in meiner Pfarre, dessen Ehe unter tragischen Umständen zerbrochen war und der nach längerer Zeit wieder geheiratet hatte, antwortete recht bitter auf mein Bemühen, ihm den Zugang zu den Sakramenten wieder zu eröffnen: „Das ist sehr lieb von Ihnen, Herr Pfarrer, nur höre ich leider den Papst anders reden als Sie!“ Ich sehe den Betreffenden jetzt nicht mehr in der Kirche.

Damit komme ich zu einer (gewiß sehr unvollständigen)

#### *Wunschliste:*

— Die Konzilslehre von der Kirche als Volk Gottes müßte mit Konsequenz durchgezogen werden, z. B. bis hin zur geregelten Mitwirkung dieses Volkes Gottes bei der Bestellung von neuen Bischöfen. Die Rechte des Laien im alten CIC beschränkten sich ja bekanntlich auf Dürftigkeiten.

— Wenn der Papst immer wieder betont, daß der Mensch im Mittelpunkt der Bemühungen zu stehen habe und daß es immer um sein Wohl gehe, dann müßte dies in den Canones viel konkretere Auswirkungen haben. Beispielsweise müßte ein allgemein gangbarer Weg für alle jene gefunden werden, die nach einer zerbrochenen kirchlichen Ehe standesamtlich wieder geheiratet haben. Ihr weiteres Geschick in der Kirche darf nicht bloß dem persönlichen Geschick bzw. Mißgeschick des jeweiligen Pfarrers überlassen bleiben. Über-

haupt halte ich es für unmöglich, eine bloß standesamtliche Ehe eines Katholiken einfach für null und nichtig zu betrachten.

— Hierher gehört auch der Wunsch nach *neuen Formen priesterlichen Dienstes*, wie sie schon so oft und von so vielen (z. B. kürzlich vom Mainzer Pastoraltheologen Weihbischof J. M. Reuss) vorgeschlagen wurden. Es geht dabei einerseits um das Volk Gottes, das eine genügende Anzahl von Priestern braucht, andererseits um das persönliche Wohl der Priester.

— Besonders gründlich zu entrümpeln ist das kirchliche *Strafrecht*.

— Da die Lebensumstände in den verschiedenen Ländern der Erde sehr verschieden sind, sollten den nationalen Bischofskonferenzen viel weitergehende Vollmachten zur *Gestaltung des kirchlichen Lebens* eingeräumt werden.

— Was allgemein für die ganze Kirche gilt, sollte möglichst prägnant und einfach sein. Schon bei Seneca liest man (Episteln 94): „*Legem brevem esse opportet, quo facilius ab imperitis teneatur*“. Von Montesquieu soll der Ausspruch stammen: „Überflüssige Gesetze tun den notwendigen an ihrer Wirkung Abbruch“. Allerdings müßte man auch mit Albert Einstein zu bedenken geben: „Alles sollte so einfach wie möglich gemacht werden, aber nicht einfacher“.

## Hans Heimerl

### Das Ehrerecht im neuen CIC

*Um den Seelsorgern die Orientierung auf dem für die Praxis besonders wichtigen Gebiet des Ehrechts zu erleichtern, bringen wir im folgenden einen Überblick über die Änderungen, die das neue Kirchenrecht gegenüber dem bisherigen enthalten wird.*

red

#### 1. Überblick

Relativ viele Neuerungswünsche von Praktikern — wenn auch nicht alle — haben sich im neuen CIC durchgesetzt. Der folgende kurze Bericht kann nur einige wesentlich scheinende Änderungen hervorhe-

ben, Details und Hinweise auf inhaltlich unverändert Bleibendes müssen ausführlicher Darstellungen entnommen werden \*.

#### 1.1 Ganzheitlich-personale Sicht

In den einleitenden canones wurde vom Konzil die ganzheitlich-personale Sicht der Ehe als Bund übernommen, eine Rangordnung der Ehezwecke wird vermieden. C. 1008, § 1 sagt: „Der Ehebund, in dem Mann und Frau die Gemeinschaft des ganzen Lebens untereinander begründen, welche ihrer Natur nach auf das Wohl der Gatten sowie auf die Zeugung und Erziehung der Kinder hingeordnet ist, wurde von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes unter Getauften erhoben.“ Auch die Begriffsbestimmung des Ehekonsenses (c. 1010, § 2) überwindet die frühere allzu große „Versachlichung“.

#### 1.2 Die Ehe- und Familienpastoral

findet durch zwei gewichtige canones einen ausdrücklichen Ort im CIC. In der Verantwortung der Seelsorger soll die ganze kirchliche Gemeinschaft den Gläubigen Hilfe bieten, den Ehestand im christlichen Geist zu wahren und zu vervollkommen. Dies soll durch entferntere Vorbereitung von der Kinderkatechese an, durch unmittelbare Ehevorbereitung, durch die fruchtbare Feier der Eheschließung, aber auch durch begleitende Ehepastoral geschehen (c. 1016). Die konkrete Ordnung der Familienpastoral ist Sache des Ortsordinarius, der sich auch mit erfahrenen Männern und Frauen beraten soll (c. 1017).

#### 1.3 Ehevorbereitung

Das Verlöbnis sowie die rechtlichen Ehevorbereitungen (Brautexamen, Aufgebot u. dgl.) sind nunmehr Kompetenz des Partikularrechts der Bischofskonferenzen (c. 1015; 1020). Der CIC gibt dafür nur wenige Grundlinien.

#### 1.4 Ehehindernisse

1.4.1 Das Recht der *Ehehindernisse* wurde großzügig reformiert. Es gibt nur mehr

\* Anführung der canones nach dem Schema von 1980 unter Berücksichtigung bekannt gewordener Korrekturen.

trennende Ehehindernisse, die die Ehe ungültig machen; die Kategorie der bloß verbietenden Hindernisse ist aufgehoben. Von den Ehehindernissen wie von allen Kirchengesetzen werden nur mehr Katholiken und aus der Kirche ausgetretene Katholiken (Ausnahme c. 1039 Heirat mit Ungetauften) betroffen, nicht mehr andersgläubige Christen (c. 11).

Die Vollmacht zur Dispens von allen Ehehindernissen hat der Ortsordinarius kraft seiner Amtsgewalt, ausgenommen die Hindernisse der höheren Weihen, der öffentlichen ewigen Gelübde und des Gattenmordes, in Todesgefahr kann er sogar von diesen dispensieren (c. 1031, 1032, § 1). Trauungspriester oder -diakon und Beichtvater haben in Todesgefahr und in dringlichen Fällen, wenn der Ordinarius nicht oder nur telefonisch erreichbar ist, die gleiche Dispensvollmacht, beim Beichtvater und in dringlichen Fällen aber eingeschränkt auf „geheime Fälle“ (c. 1032, § 2—4; 1033). Da diese Bestimmungen aber manche Unsicherheitsfaktoren enthalten, ist es doch zu empfehlen, wenn irgend möglich, sich (auch telefonisch) an den Ordinarius zu wenden.

1.4.2 Von den *einzelnen Ehehindernissen* sind zu erwähnen: Religionsverschiedenheit (*cultus disparitas*) besteht zwischen einem Ungetauften und einem in der katholischen Kirche Getauften oder in diese als nichtkatholisch Getaufter Aufgenommenen; nicht mehr davon betroffen ist, wer aus der katholischen Kirche ausgetreten ist (c. 1039). — Das Hindernis der höheren Weihen bindet den verheirateten Diakon nicht; er kann also nach dem Tod seiner Frau eine neue Ehe eingehen (c. 1040). — Das Hindernis des Crimen wurde auf die Fälle des Gattenmordes beschränkt (c. 1043). Die Blutsverwandtschaft wird in der Seitenlinie neu gezählt, sie bildet nur bis zum 4. Grad (= 2:2 oder 3:1 alter Zählung) ein Hindernis (c. 1044) — Schwägerschaft in der Seitenlinie ist kein Hindernis mehr, nur in gerader Linie (c. 1045). — Die sog. öffentliche Ehrbarkeit besteht als Hindernis zwischen dem Mann und der Mutter oder Tochter seiner ungültig angeheirateten Frau oder seiner Lebensgefährtin bzw. zwischen der Frau und den ent-

sprechenden männlichen Verwandten des Mannes (c. 1046). — Die Adoption als Ehehindernis wird nicht mehr direkt vom staatlichen Recht übernommen, vielmehr ist die Ehe zwischen gesetzlich Verwandten in gerader Linie und im zweiten Grad der Seitenlinie (Adoptivgeschwister) auf jeden Fall ungültig (c. 1047). — Geistliche Verwandtschaft stellt kein Ehehindernis mehr dar.

## 1.5 Ehwille

1.5.1 Das Kapitel über den *Ehekonsens* enthält einige bedeutsame Neuerungen, die zum Teil der Entwicklung in der kirchlichen Rechtsprechungspraxis entsprechen. *Unfähig* zur Eheschließung sind 1) diejenigen, denen der Vernunftgebrauch wegen Geisteskrankheit oder wegen schwerer (auch nur vorübergehender) seelischer Störungen mangelt; 2) die an einem schweren Mangel der Urteilsfähigkeit über die Rechte und Pflichten der Ehe leiden (aus psychischen Gründen, die nicht unter 1 fallen); 3) diejenigen, die wegen einer schweren psychischen Anomalie die wesentlichen Pflichten der Ehe nicht übernehmen können — diese Anomalie wird sich oft (Nymphomanie, Homosexualität), muß sich aber nicht auf den sexuellen Bereich beziehen (c. 1048 f).

1.5.2 Nicht nur wie bisher Personenirrtum, sondern auch ein Irrtum über die Eigenschaft der Person kann jetzt Nichtigkeit der Ehe bewirken. Voraussetzungen sind, daß dieser Irrtum durch eine *arglistige Täuschung* hervorgerufen wurde, um die Ehe zu erwirken, und daß er sich auf eine Eigenschaft des anderen Partners bezieht, die (bzw. deren Fehlen) geeignet ist, die eheliche Lebensgemeinschaft schwer zu stören (c. 1052).

1.5.3 Der in Nichtigkeitsprozessen sehr oft vorkommende *Vorbehalt gegen das Wesen der Ehe* wurde neu formuliert. Nicht nur der willentliche Ausschluß einer Wesenseigenschaft der Ehe (Einheit oder Unauflöslichkeit), sondern auch der der Sakramentalität und sogar der Ausschluß eines wesentlichen Elementes der Ehe sind nichtig machende Konsensmängel. Unter die Wesenselemente der Ehe fällt nach c. 1008 sicher der Kindersegen, aber auch die volle Lebensgemeinschaft — allerdings ist noch

umstritten, wann dieser letztgenannte Nichtigkeitsgrund wirklich vorliegen könnte.

1.5.4 Eine unter einer zukünftigen *Bedingung* geschlossene Ehe ist ungültig. Für Bedingungen, die sich auf einen vergangenen oder gegenwärtigen Umstand beziehen, bedarf es der Erlaubnis des Ortsordinarius (jedoch nicht zur Gültigkeit) (c. 1056).

1.5.5 Eine kurze Anführung von Beispielen zu den neuen Konsensmängeln könnte den Eindruck erwecken, als ob sie sich auf diese Beispiele beschränken würden, und wird deshalb vermieden. Der allgemein gehaltene Gesetzestext hat und wird aus Doktrin und Rechtsprechung seine Interpretation erhalten.

## 1.6 Katholische Eheschließungsform

1.6.1 Die *Eheschließungsform* ist ihrem Wesen nach gleich geblieben, einige opportune Änderungen wurden vorgenommen: Der Personalpfarrer und -ordinarius (z. B. in der Militär- oder Gastarbeiterseelsorge) assistiert Ehen in seinem Amtsbereich gültig, wenn ihm ein Brautteil untersteht (c. 1064). Trauungsdelegation kann nicht nur Priestern und Diakonen erteilt werden, sondern mit Zustimmung der Bischofskonferenz und mit Vollmacht des Apostolischen Stuhles auch Laien. Eine allgemeine Delegation der Trauungsvollmacht kann — schriftlich! — jedem Priester oder Diakon gegeben werden (c. 1065). — Bei allgemeinem Irrtum oder positivem und gut begründetem Zweifel wird die an sich fehlende Trauungsvollmacht gesetzlich ergänzt (c. 1068) — eine Bestimmung, die weiterhin Unsicherheiten enthält.

1.6.2 Nur in der katholischen Eheschließungsform gültig zustande kommen alle jene Ehen, bei denen wenigstens ein Partner in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen ist und nicht durch einen formellen Akt von ihr abgefallen ist (c. 1072). Aus der katholischen Kirche Ausgetretene sind nicht formgebunden, sie können also nun mit Nichtkatholiken gültig eine Ehe eingehen.

## 1.7 Mischehenrecht

1.7.1 Das *Mischehenrecht* übernimmt die seit 1970 bestehende Regelung, die den al-

ten CIC sehr wesentlich reformiert. Systematisch gilt eine Mischehe mit einem nichtkatholischen Christen nun nicht mehr als Ehehindernis — dadurch wird sie von der Ehe mit einem Nichtchristen abgehoben —; wohl aber bedarf sie der Erlaubnis des Ortsordinarius. Für diese Erlaubnis wird gefordert: Der katholische Partner muß seine Bereitschaft erklären, alle Gefahren für seinen eigenen Glauben zu vermeiden; er muß versprechen, nach Kräften sich um die katholische Taufe und Erziehung aller Kinder zu bemühen. Der nichtkatholische Teil muß von diesen Verpflichtungen in Kenntnis gesetzt werden. Beide Teile müssen über Zwecke und Weseneigenschaften der Ehe belehrt werden und dürfen sie nicht ausschließen (c. 1079).

1.7.2 Die katholische *Trauung* bleibt in der Regel Gültigkeitserfordernis. Für Ehen mit Christen der nichtkatholischen Ostkirchen genügt zur Gültigkeit die Anwesenheit eines (auch nichtkatholischen) Priesters oder Diakons. Bei ernsten Schwierigkeiten kann der Ortsordinarius des katholischen Teils von der Eheschließungsform dispensieren, doch bleibt irgendeine öffentliche Form (z. B. Ziviltrauung) Gültigkeitserfordernis. Eine zweite religiöse Trauung neben der katholischen oder eine ökumenische Trauung in dem Sinn, daß beide Seelsorger gemeinsam den Konsens erfragen, ist verboten (c. 1081). — Für Ausführungsbestimmungen ist die Bischofskonferenz zuständig.

1.7.3 Der c. 1082 über die *Mischehenseelsorge* betont einerseits die Pflichten des katholischen Partners, anderseits die Einheit der Gatten im Ehe- und Familienleben. — Die Strafandrohung für katholische Eltern, die ihre Kinder in einer nichtkatholischen Religion erziehen lassen (c. 1318), wirkt nicht mehr wie früher (c. 2319, § 1, 3, 4) automatisch, stellt aber einen Fremdkörper dar.

1.8 Die rechtlichen Wirkungen der Ehe wurden der sozialen Entwicklung angepaßt. Die grundsätzliche *Gleichheit* von Mann und Frau in der Ehe wird statuiert (c. 1089) und auch an anderen Stellen durchgeführt (Wohnort, Ritus, elterliche Gewalt). Die Unterscheidung zwischen ehelichen und

unehelichen Kindern wird im Prinzip beibehalten (c. 1091—1094), die Rechtswirkungen der Unehelichkeit aber sind weggefallen (die alten cc. 232, § 2, n. 1; 331, § 2, n. 1; 504; 984, n. 1; 1336, § 1).

### 1.9 Ehe-Trennung

1.9.1 Eine *Auflösung des Ehebandes* gibt es nach wie vor für *nichtvollzogene Ehen* (c. 1096). Der *Vollzugsbegriff* wird in c. 1014, § 1 definiert als Setzen des ehelichen Aktes *humano modo*; der eheliche Akt ist an sich geeignet zur Zeugung von Kindern, durch ihn werden die Ehegatten ein Fleisch.

1.9.2 Die Auflösung von *nichtsakramentalen Ehen* wurde gegenüber dem alten CIC erweiternd entsprechend der Entwicklung in der römischen Praxis geändert. Ehen zweier Ungetaufter können durch das traditionelle sog. *Privilegium Paulinum* gelöst werden. Außer kleineren Verbesserungen ist die Möglichkeit neu, nach der Taufe auch mit einem Nichtkatholiken, sogar mit einem Nichtchristen eine zweite Ehe einzugehen (c. 1101). Darüber hinaus kann jetzt jede Ehe, in der wenigstens ein Partner ungetauft ist, vom Papst „zugunsten des Glaubens“ gelöst werden, sogar wenn sie mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit katholisch geschlossen worden war. Soll jedoch eine neue Ehe mit einem Nichtkatholiken eingegangen werden, so wird verlangt, daß dieser die freie Religionsausübung und die Möglichkeit der katholischen Taufe und Erziehung der Kinder formell zusichert (c. 1104).

1.9.3 Die *Trennung* der Ehegatten bei *Aufrechtleben des Ehebandes* (früher: Trennung von Tisch, Bett und Wohnung) wird selten angewendet. Die neuen Bestimmungen darüber begünstigen die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft (c. 1106—1109).

### 1.10 Die Gültigmachung

einer ungültigen Ehe (auch einer Zivilehe) geschieht in der Regel durch Konsenserneuerung, und zwar in der vorgeschriebenen Form (kirchliche Eheschließung). Aus gewichtigen Gründen kann nun aber auch der Bischof in eigener Vollmacht eine *Heilung in der Wurzel* gewähren, wodurch

eine Ehe ohne Konsenserneuerung, also ohne kirchliche Eheschließung, gültig gemacht wird. Auch bei einem Hindernis göttlichen Rechtes ist dies möglich von dem Zeitpunkt an, da dieses aufgehört hat (z. B. der erste Ehegatte eines wiederverheirateten Geschiedenen ist gestorben). Allerdings kann diese Art der *sanatio in radice*, ebenso wie die bei Vorliegen eines reservierten Ehehindernisses, nur vom Hl. Stuhl gewährt werden.

## 2. Für die Praxis

### 2.1 Ehen mit nichtkatholischen Partnern

2.1.1 Drei Arten sind grundsätzlich zu unterscheiden: 1. Ehe mit einem aus der katholischen Kirche Ausgetretenen (Trauungserlaubnis notwendig); 2. Ehe mit einem Ungetauften (Ehehindernis); 3. Ehe mit einem nichtkatholischen Christen (Mischehe im engeren Sinn). Die Voraussetzungen, um die Ehe schließen zu können, sind in allen drei Fällen die gleichen wie bei Mischehen (s. o. 1.7.1). Besonders für die eigentlichen Mischehen sind auch die bestehenden bzw. neu zu erlassenden Ausführungsbestimmungen der Bischofskonferenz maßgebend, die z. T. beachtliche Modifikationen hinsichtlich des Versprechens des katholischen Teils, der Vollmachten des Pfarrers und der Möglichkeit einer ökumenischen Trauung im weiteren Sinn enthalten.

2.1.2 Für den gemeinsamen *Gottesdienstbesuch und Eucharistieempfang* sind c. 797 und 1199 zu beachten, die das geltende Recht wiedergeben: Für den katholischen Partner wird Sonntagsmesse in einem katholischen Ritus verlangt, Sakramentenempfang bei einem katholischen Spender. Wenn ihm dies unmöglich ist, kann er sich auch an einen Nichtkatholiken wenden, der das Sakrament (nach katholischer Auffassung) gültig spendet. Der katholische Priester kann Christen der Orthodoxen Kirchen und Gleichgestellten die Eucharistie spenden, anderen Christen nur im Notfall. Die näheren Bedingungen sind von Bischof und Bischofskonferenz nach Einvernehmen mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften festzulegen. Die rechtlichen

Möglichkeiten sind also — den theologischen Schwierigkeiten entsprechend — noch unbefriedigend. Doch muß man sich vor Augen halten, daß auch die Bemühung um die Einheit der Familie vom CIC selbst aufgestellte Pflicht ist (c. 1082).

2.1.3 War der nichtkatholische Partner bereits *einmal* (zivil und/oder nichtkatholisch religiös) *verheiratet*, so gilt für Erstehen, die vor Inkrafttreten des neuen CIC geschlossen worden waren, die Regel: Waren beide Teile getauft, aber *niemals* vor dieser (früheren) Eheschließung katholisch, so ist die Ehe als gültig und unauflöslich anzusehen, die geplante Eheschließung also nicht möglich. War wenigstens ein Partner einmal katholisch, ist die erste Ehe wegen Formmangels ungültig; war ein Gatte ungetauft, kann sie, auch wenn gültig, vom Papst gelöst werden; in beiden letzteren Fällen kann also an sich die neue Eheschließung erreicht werden. Auf naturrechtliche Verpflichtungen gegenüber dem Partner und den Kindern ist Rücksicht zu nehmen; jedenfalls sollte der Ordinarius konsultiert werden (c. 1024). — Für Zivilen, die nach Inkrafttreten des neuen CIC geschlossen werden, gilt: Sie sind auch dann an sich vor dem Kirchenrecht gültig, wenn sie von einem aus der katholischen Kirche Ausgetretenen mit einem Nichtkatholiken geschlossen werden, kirchliche Zweitehen sind daher nicht möglich (c. 1072). — Ehen mit Formdispens (seit 1970) gelten als katholisch geschlossen.

## 2.2 Bedenken gegen eine geplante Eheschließung

2.2.1 Haben die *Brautleute selbst* Bedenken gegen die Eheschließung, müßten diese auf jeden Fall vorher geklärt werden (c. 1019). Häufig stehen ja dahinter Konsensmängel, die eine Ehe ungültig machen.

2.2.2 Bedenken können auch dem *Priester* gegen eine Trauung von *Brautleuten* kommen, die mehr oder minder *glaubenslos* scheinen und nur aus gesellschaftlichen Gründen die kirchliche Eheschließung anstreben. Rechtlich begründet ist eine Verweigerung aber nur dann, wenn „sie ausdrücklich und formell zurückweisen, was die Kirche bei der Eheschließung von Ge-

tauften meint“ (Ap. Schreiben *Familiaris Consortio* n. 68), was auf einen Konsensmangel hinauslaufen könnte (c. 1008 vgl. mit 1055, § 2).

Brautbeichte und -kommunion werden nachdrücklich empfohlen, Firmempfang vorgeschrieben, wenn es ohne große Schwierigkeiten möglich ist (der Bischof kann den Pfarrer delegieren, c. 838, § 1!), — die Eheassistenz kann aber nicht davon abhängig gemacht werden.

2.2.3 Für einige andere Fälle von Bedenken trifft der CIC Vorsorge: Erlaubnis des Ortsordinarius für Wohnsitzlose, einer Kirchenstrafe (Zensur) Unterliegende, Minderjährige ohne Wissen oder gegen den begründeten Willen der Eltern (c. 1024); Beseitigung von Zweifeln über Hindernisse (c. 1019).

## 2.3 Scheiternde Ehen

2.3.1 Ehekrisen und Zerbrechen von Ehen sind nur zu einem relativ kleinen Teil von kirchenrechtlichen Normen betroffen. Der neue CIC insistiert auf Versöhnung und nimmt die Verpflichtungen aus der gescheiterten Ehe ernst (vgl. c. 1024, § 1, 3; 1102, § 4; 1109; 1641). Wie dies geschehen soll, ob man eine Scheidung auf sich nehmen oder anstreben darf, wie das Leben danach gestaltet werden soll, ist vor allem dem Gewissen anheim gestellt, das durch *pastoralen Rat* und Hilfe unterstützt werden soll.

2.3.2 Als innere Lösung von der zerbrochenen Ehe, öfter aber als Weg zu einer neuen Ehe, denken manche an eine *kirchliche Ungültigerklärung*. Bietet der neue CIC günstigere Möglichkeiten dafür?

Im Bereich der Konsensmängel wurden Ehenichtigkeitsgründe neu eingeführt (arglistige Täuschung), neu formuliert (Ausschluß des zur Ehe Wesentlichen) oder aus Ansätzen in der Rechtsprechung zur Autorität des Gesetzes erhoben (Mangel an Urteils-Fähigkeit, Eheführungsunfähigkeit). Ehen, deren Nichtigerklärung noch vor Jahren aussichtslos erschien, können jetzt mit einigen Erfolgsschancen geklagt werden. Sicher falsch ist aber die Meinung, jede gescheiterte Ehe sei aus irgendeinem (meist psychologischen) Grund nicht gültig

zustande gekommen und könne ungültig erklärt werden. Weder der Seelsorger noch die Eheleute sollten sich Illusionen über den rechtlichen Ausweg durch einen kirchlichen Eheprozeß hingeben, aber etwa bestehende Chancen nicht versäumen. Diese beurteilen kann nur ein Fachmann (Diözesangericht oder bei diesem zugelassener Advokat), an den man sich wenden sollte, wenn irgendwelche dem Nichtfachmann erkennbare Anzeichen für eine mögliche Ungültigkeit vorliegen. Solche sind etwa: ernste Differenzen zwischen den Partnern schon vor der Ehe, Bedenken, Rücktrittsabsichten; psychische Faktoren und Verhaltensweisen, die von Anfang an die Ehe belasteten, besonders auf sexuellem Gebiet; nicht leicht erkläbarer Mangel an Kindersegen; auffallend kurze Ehedauer. — Läßt sich ein Prozeß einleiten, so kann noch nicht mit dessen positivem Ausgang gerechnet werden. Auch nach dem neuen Eheprozeßrecht ist in unseren Verhältnissen eine längere Dauer in Kauf zu nehmen. Die in der Öffentlichkeit oft übertriebene Kostenfrage hingegen spielt keine entscheidende Rolle.

2.3.3 Wurde eine Ehe tatsächlich *nicht geschlechtlich vollzogen*, so läßt sich dies meist auch beweisen und eine Auflösung durch den Papst erwirken. Das Verfahren hiezu wurde ein wenig modifiziert (eingeschränkte Zulassung von Rechtssachverständigen der Parteien und von Akteneinsicht, c. 1653; 1655).

#### 2.4 Wiederverheiratete Geschiedene

2.4.1 Die rechtliche Beurteilung, die auch bisher weniger scharf war als gemeinhin angenommen, wurde weiter gemildert. Die ausdrückliche Strafbestimmung (alter c. 2356: rechtlicher Ehrverlust, aber *keine* von selbst eintretende Exkommunikation) fällt nun weg. Der neue c. 867 über die Verweigerung des *Kommunionempfanges* besagt: „Zur hl. Kommunion sollen nicht zugelassen werden, die sich schwer und öffentlich vergangen haben und in ihrer Widersetzlichkeit offenkundig verharren.“ Dieser Text wurde zwar bei der Ausarbeitung von manchen so verstanden, daß auch die wiederverheirateten Geschiedenen dar-

unter fallen, doch ist dies schon wegen der stärkeren strafrechtlichen Akzentuierung (deliquerunt — contumacia) zweifelhaft. Überdies ist im Einzelfall zu beurteilen, ob am Ort der Zulassung zur Kommunion die Situation öffentlich bekannt und der mangelnde Besserungswille offenkundig ist. Die oft als Kriterium für die Bußfertigkeit geforderte geschlechtliche Enthaltsamkeit entzieht sich naturgemäß der Öffentlichkeit, sie kann daher an sich weder für noch gegen die Eucharistiespendung gemäß c. 867 geltend gemacht werden. Das Grundrecht auf die Sakramente im allgemeinen (c. 13 LEF, c. 796, § 1) und auf Zulassung zur hl. Kommunion (c. 865) geht der Einschränkung vor. Es bleiben daher die moraltheologischen und pastoralen Gesichtspunkte maßgeblich; wo diese eine Zulassung verantworten lassen, bietet der CIC kein Hindernis.

2.4.2 Die Gewährung des kirchlichen Begrünisses ist davon abhängig, ob daraus ein öffentliches Ärgernis entstehen würde (c. 1135, § 1, 3). — Die auch in den Familien der wiederverheirateten Geschiedenen vorhandenen positiven Werte finden einschlußweise Anerkennung in den Elternrechten und -pflichten, die auch für sie gelten.

2.4.3 Nach dem Tode des ersten, gültig angetrauten Ehepartners kann die zivile Zweitehe gültig gemacht werden, in der Regel wie bisher durch eine kirchliche Eheschließung, wobei die Dispens vom aufgehobenen Ehehindernis des *crimen* nicht mehr notwendig ist. In Ausnahmefällen ist eine Gültigmachung ohne Konsenserneuerung (*sanatio in radice*) durch den Apostolischen Stuhl möglich (c. 1119).

#### 2.5 Nichteheliche Lebensgemeinschaften

2.5.1 Diese stellen an Zahl, Formen und Motiven ein weithin neues pastorales Problem dar. Kirchenrechtlich ist zu unterscheiden, ob einer solchen Gemeinschaft ein Wille zugrundeliegt, der dem Ehewillen entspricht, oder nicht. Man wird annehmen müssen, daß er fehlt, wenn die (wenigstens zivile) Eheschließung unschwer möglich wäre und dennoch nicht gewollt wird. Dann ist diese Verbindung in die (freilich ver-

gröbernde) rechtliche Kategorie des Konkubinats einzuordnen. Dessen Rechtsfolgen sind ein wenig geändert: Die bisherige, allerdings mehr theoretische, ausdrückliche Strafbarkeit (c. 2357, § 2) ist weggefallen. Auf Verpflichtungen gegenüber dem Partner und den Kindern muß bei der kirchlichen Eheschließung mit einem Dritten Rücksicht genommen werden (c. 1024, § 1, 3). Öffentliche Verweigerung der Kommunionspendung ist rechtlich nicht ohne weiters erforderlich (s. o. 2.4.1), doch wird meist fehlende Disposition zu vermuten und klarzulegen sein.

2.5.2 Es kann aber auch der Ehwille vorhanden sein, die Eheschließung wird nur wegen befürchteter schwerer Nachteile unterlassen. Dann kann vielleicht in Einzelfällen eine rein kirchliche Trauung (mit Erlaubnis des Ortsordinarius, c. 1024, § 1, 2) eine Notlösung darstellen.

Dokumente, Berichte, Meinungen 5), Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1976, 62 Seiten (zitiert wird: KM mit Nummer, nicht mit Seitenangabe).

2. *Johannes Schwartländer* (Hrsg.), Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche (Entwicklung und Frieden. Materialien 11), ebd. 1979, 84 Seiten.

*Ders.*, (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 24), ebd. 1981, 384 Seiten.

3. *Jürgen Moltmann*, Menschenwürde. Recht und Freiheit, Kreuz-Verlag, Stuttgart — Berlin 1979, 95 Seiten.

*Michaela Pilters* — *Knut Walf* (Hrsg.), Menschenrechte in der Kirche, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1980, 148 Seiten.

*Norbert Greinacher* — *Inge Jens* (Hrsg.), Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht, Piper-Verlag, München 1980, 178 Seiten.

Zu 1: Wenn in manchen Kreisen von Kirche und Gesellschaft oft noch immer mit Befremden beobachtet wird, daß Kirche und kirchliche Gruppen sich mit den Menschenrechten befassen und daraus der unausgesprochene Schluß gefolgert wird, diese Beschäftigung bedürfe ihrer Rechtfertigung, dann muß einmal klargestellt werden: Diese Arbeit folgt einem ausdrücklichen Auftrag der Kirche, die in ihrer Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* ein Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“ (KM) herausgab, das einen Anstoß zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem Thema gab. Hier soll nicht nochmals eine eingehende (auch kritische) Würdigung versucht, sondern nur auf einige für die Fragestellung der Menschenrechte in der Kirche gültige Impulse hingewiesen werden.

Das Arbeitspapier — anlässlich des 25. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die UNO (1973) in Angriff genommen — will keine Richtlinie und kein offizieller Führer sein, sondern lediglich einen Anfang setzen, „um Fragen aufzuwerfen, Forschung anzuregen, Tätigkeiten vorzuschlagen und Überlegungen zur Lehre und zur Theologie der Menschenrechte anzustellen“ (KM, Vorwort). „Es sollte als Ausgangspunkt betrachtet werden, nicht als Endergebnis“ (KM 2).

## Bücher

### Erwin Waldschütz

#### Menschenrechte in der Sicht und Praxis der Kirche

Die Problematik, die sich in diesem Titel andeutet, reflektiert das noch immer ungelöste Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Anerkennung und praktischer Durchsetzung von Menschenrechten innerhalb der Institution Kirche. Wiewohl das Thema keineswegs neu ist, wird es im Rahmen der bald zu erwartenden Veröffentlichung des neuen Kirchenrechts aktualisiert. Aus diesem Grunde scheint es angebracht, einige Publikationen zu diesem Bereich vorzustellen, die zum Teil Grundsätzliches in Erinnerung rufen, zum anderen Teil mögliche Übertragungen von Menschenrechten in der Kirche diskutieren. red

1. Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* (Entwicklung und Frieden.

Die Kirche hat erkannt, daß sie „eine große Verantwortung für die Menschheit und die Menschenrechte hat“ (KM 33), obwohl sie zunächst in einem gebrochenen Verhältnis an die moderne Erklärung der Menschenrechte herantrat (vgl. KM 17), auch mit offener Feindschaft und Verurteilung gegen Teile der Erklärungen der Menschenrechte (KM 18). Erst im 20. Jahrhundert geschieht der Durchbruch zu vollem Verständnis, zu wirklicher Bejahung und immer entschiedener Verteidigung. Dies hat die Kirche zu zwei grundlegenden Erkenntnissen und Forderungen geführt, die in der Tat die heutigen Schwierigkeiten mit den Menschenrechten ziemlich genau umschreiben. Es herrscht relative Einmütigkeit, was die Begründungsfragen (KM 45–59) und den Umfang (KM 36–44) betrifft — doch werden daraus Konsequenzen nötig: Die Kirche „muß ... mit einer Gewissenserforschung bei sich selbst beginnen, ... muß genau prüfen, wie und in welchem Maße die Grundrechte innerhalb ihrer eigenen Organisation geachtet und angewendet werden“ (KM 62). Zur Forderung nach dauernder Gewissenserforschung gesellt sich die Einsicht, daß Verteidigung der Menschenrechte heute bedeutet, gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Strukturen umzubilden (KM 28) — dies kann aber nicht nur nach außen, auf Welt hin gemeint sein, sondern muß auch nach innen anwendbar sein. Ja, in dem Kapitel „Pastorale Orientierung“ (KM 60–104) wird ausdrücklich und immer wieder auf die eigene Glaubwürdigkeit in der Verkündigung der Menschenrechte hingewiesen, da „die Kirche selbst eine gesellschaftliche Körperschaft ist“ (KM 64). Einen gewissen Höhepunkt erreichen diese Aussagen dort, wo „die prophetische Rolle des Protestes“ eine „pastorale Pflicht“ genannt wird (KM 78 ff.). Auf weitere Details soll hier nicht eingegangen werden.

Soviel dürfte deutlich werden: Das Beziehungsverhältnis von Kirche und Menschenrechten wird einerseits weder vereinnahmend verstanden — eine Identität besteht nicht und hat nie bestanden. Anderseits soll die Realität der Kirche auch nicht allein am idealen Maßstab der Menschenrechte

gemessen werden. Hier wird es ebenfalls immer eine Differenz geben. Die Ambivalenz der Kirche den Menschenrechten gegenüber — die, was den inneren Bereich angeht, ja keineswegs nur historischer Natur ist — zeigt, daß es in dem Spannungsverhältnis Begegnung und Probleme gibt, daß es jedenfalls nicht schon damit getan ist, die Beziehung herzustellen, sondern daß auch nach den Ursachen dieser Spannungen gefragt werden muß \*.

*Zu 2:* Ausgehend von den kritischen Impulsen in „Die Kirche und die Menschenrechte“ bemühen sich die von Schwäbänder herausgegebenen Veröffentlichungen, Analogie und Differenz des Menschenrechts-Denkens in Gesellschaft und Kirche herauszuarbeiten. Der Tübinger Philosoph hat auch für unser Problem entscheidende Beiträge verfaßt.

„Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche“ macht deutlich, daß die Menschenrechte immer mehr zum zentralen Thema in der Begegnung zwischen Kirche und Welt geworden sind. Dieser These widerspricht auch nicht die Erfahrung, daß in den letzten Monaten vor allem das Thema Frieden in diesem Dialog im Vordergrund stand. Dies läßt nicht plötzlich die Menschenrechte in den Hintergrund treten, sondern weist auf den entschiedenen Zusammenhang von Frieden und Menschenrechten hin, wie auch KM 91 bereits klar macht: „Es kann keinen echten Frieden geben, wenn die Menschenrechte nicht geachtet, geschützt und gefördert werden“.

Von der rechten Einsicht in das Wesen der Menschenrechte und von ihrer Verwirklichung hängt auch das Gelingen des Dialogs Kirche-Welt ab. Dementsprechend kann die „Herausforderung“ in zweifacher Weise verstanden werden: Zum einen fühlt sich menschenrechtliches Denken durch die Kirche herausgefordert: Die unverfügbare und unveräußerliche Würde des Menschen, die Grund für die Menschenrechte ist, bedarf einer ständig vertieften Begründung. Hier kann die Kirche mit ihren Wissenschaft-

\* Ein wichtiges Buch aus philosophisch-theologischer Sicht dazu ist: W. Huber — E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977. — Vgl. dazu die Rezension des Verfassers, in: *Diakonia* 9 (1978) 354 f.

lern einen wichtigen Beitrag leisten (36 f), ebenso als „Anwalt des Menschen in seiner Ganzheit“ (49 f).

Zum anderen muß sich die Kirche selbst — zumindest seit sie sich mit *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. 1963 positiv zu den Menschenrechten gestellt hat — herausgefordert fühlen; eine Herausforderung, die KM deutlich in der Intention, zaghafte in der Konkretion formuliert hat. Im Angesicht dieser Herausforderung steht die Kirche vor einem neuen Weltethos, vor der „sittlichen Autonomie als Kerngehalt der Menschenrechte“ (35). In beiden unter diesem Punkt zu besprechenden Schriften unternimmt Schwartländer den dankenswerten Versuch darzustellen, was sittliche Autonomie in der Neuzeit heißt, indem er den historisch-situativen Ursprung der Menschenrechte in der Aufklärung aufzeigt (26 ff), sie gleichzeitig aber vom Anstößigen dieser Bewegung reinigt (22 ff). Nur so kann klar werden, daß sittliche Autonomie nichts zu tun hat mit schrankenloser Willkür u. ä., sondern im Gegenteil sogar höchste Bindung an das Sittengesetz bedeutet: „Die innere Bindung der Menschenrechte ist die unbedingte Verantwortung“ (31), eine Verantwortung allerdings, die „autonom“ kraft eigener Einsicht begründet wird. So gelingt es dem Autor auch, in der Herausforderung die Grenzen menschenrechtlichen Denkens sichtbar zu machen: Wiewohl sie sich „gegen die Eindimensionalität des Menschen und gegen die Totalsetzung des Politischen“ wenden (46 ff), sind sie doch „weder das Ganze der Wertvorstellungen noch das höchste Ethos“ (20). Das Liebesethos der Bergpredigt greift um eine Sinnstufe tiefer.

In „Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube“ legt Schwartländer, der Leiter eines vom Katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden geförderten Forschungsprojekts „Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte“ vor. Hier können die 15 Beiträge von 13 Autoren nicht im einzelnen gewürdigt werden. In seiner „Rückblickenden Einführung“ (7—35) sagt der Herausgeber:

„Autonomie und Theonomie widersprechen

sich nicht. In einem entschiedenen Freiheitsbewußtsein können, ja werden sich autonomes Selbstbewußtsein und theonom orientierter Glaube entsprechen, denn ... vertiefte Autonomie ist ein Weg zu Gott“ (8). Trotzdem oder gerade deswegen steht die Kirche heute erneut und noch stärker „vor der Not der Freiheit“ (9 ff) — einer geschichtlich konkreten Freiheit, die in allen gesellschaftlichen Bereichen, also auch in der Kirche aufbricht.

Einmal mehr wird die Forderung erhoben: „Wer sich zum Verteidiger der Menschenrechte macht, der muß sie vor allem selbst verwirklichen“ (31). Hinsichtlich der menschenrechtlichen Forderung nach Freiheit zeigen die Kirchen ein erhebliches Defizit, wobei es selbstverständlich ist, daß Menschenrechte in der Kirche nur analog, im übertragenen Sinne, gelten können (31; 344 ff). Oder konkreter: Die Kirche bedarf nicht einer vordergründig verstandenen „Demokratisierung“. „Wohl aber bedarf sie dringend neuer Partizipationsstrukturen“ (32), sonst wird die neue Ekklesiologie des II. Vatikanums, die ja Kirche wesentlich als *communio* denkt, um ihre Sinnmitte gebracht. *Communio* kann nur leben in einer allen Gläubigen gemeinsamen Gleichheit (nicht Gleichmacherei!) — dies schließt die philosophisch und theologisch bedeutsame Konsequenz in sich, daß Wahrheit nicht ein für allemal als Satzwahrheit (verobjektiviert) feststeht, sondern sich in der Wahrheit der Person (33 f), in der *communio* der Kommunikation, auftut. Im Christentum, das wie keine andere Religion die Würde der Person in den Mittelpunkt stellt, dürfte dem Menschen dieses Recht auf die Wahrheit der Person nicht vorenthalten werden.

Zu 3: Wie das „Recht auf die Wahrheit der Person“ konkret verstanden werden kann, möchten drei leicht lesbare Bücher darlegen: Moltmann, evangelischer Theologe in Tübingen, legt in „Menschenwürde. Recht und Freiheit“ vier Vorträge vor, in denen er versucht, sich selbst und seinen Zuhörern „Rechenschaft über die Hoffnung auf die Menschlichkeit des Menschen zu geben und Klarheit über den notwendigen Einsatz dafür zu verschaffen“ (10). Die Er-

fahrbereiche, die er anspricht versteht er exemplarisch: Sie könnten leicht auf andere Praxisfelder übertragen werden. Zu Wort kommen „Christlicher Glaube und Menschenrechte“ (13 ff), „Humanität in Schule und Gesellschaft“ (37 ff), „Befreiung der Unterdrücker“ (59 ff) und „Gott und Freiheit — welche Freiheit meinen wir?“ (81 f). Das Büchlein liest sich flüssig und kann zweifellos für die eigene Ge wissenserforschung anregend wirken, weil auch Moltmann sich nicht scheut, eigene Erfahrungen einzubringen.

Ging es bei Moltmann ausdrücklich um die universalen Menschenrechte, so steht in den beiden letzten hier zu besprechenden Büchern der Binnenraum vorwiegend der römisch-katholischen Kirche zur Debatte.

„Menschenrechte in der Kirche“, herausgegeben von K. Walf, Kirchenrechtler in Nijmegen/Holland und der Journalistin M. Pilters, ist aus einer Sendereihe des Hessischen Kirchenfunks entstanden. Die Beiträge greifen brisante Themen auf: „Müssen Frauen in der Kirche schweigen?“ (E. Moltmann-Wendel), „Der Zölibat“ (R. Egenter), „Widerspricht die Kindertaufe der Religionsfreiheit“ (J. Gründel), „Die Kirche als Arbeitgeber“ (O. v. Nell-Breuning), um nur einige zu nennen. Hier sollen vor allem die zwei Aufsätze Knut Walfs hervorgehoben werden, weil er in „Vom Umgang mit Konflikten“ (91 ff) und „Die Menschenrechte in der katholischen Kirche“ (104 ff) eine grundsätzliche Schwierigkeit anspricht und analysiert, die ein erhellendes Licht auf das zwiespältige Verhalten den Menschenrechten gegenüber wirft.

Konflikte, so scheint es, werden nämlich in der katholischen Kirche noch immer eher negativ eingestuft; dementsprechend greift man schnell zu archaischen Schwarz-Weiß-Bildern (hier Rechtgläubiger, dort Ketzer usw.). Statt von Gleichheit und Verschiedenheit zu reden wird mit Gut und Schlecht operiert. Solcherart werden Konflikte oft personalisiert, wo Sachfragen einer Lösung harren. Schließlich wendet man lieber keine juridischen Mittel an, sondern versucht mit Absprachen einem schwelenden Konflikt die Spitze zu nehmen.

Aufgrund dieser Analyse wäre es höchst wünschenswert, wenn wenigstens der Geist der Menschenrechte — nämlich Mindestgarantien für bestimmte Bereiche — in die katholische Kirche einziehen würde. Neben vielen anderen stehen auch eine Verengung des Rechtsbewußtseins auf das Ehrerecht und die hierarchische Struktur der Kirche einer solchen Entwicklung entgegen.

Im Buch „Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht“ steht vorwiegend der Binnenraum der römisch-katholischen Kirche zur Debatte.

Der Band — herausgegeben von dem ebenfalls in Tübingen lehrenden Pastoraltheologen Norbert Greinacher und der Germanistin Inge Jens — stellt im zweiten Teil „Initiativen zur Verteidigung der Christenrechte“ (39—79) aus sechs Ländern vor, um im dritten Teil „Verstöße gegen die Christenrechte — dargestellt an Einzelfällen“ (80—178) zu dokumentieren. Unter „Einzelfälle“ wird etwa auch das Problem der Frauen, der Homosexuellen, laisierter Priester subsumiert, wie auch das Verhalten der Kirche als Arbeitgeber zur Sprache kommt. Nicht in jedem Fall mag der dargestellte „Einzelfall“ typisch für das Verhalten der Kirche als solcher sein; daß er aber in jedem Fall zu überwinden ist in Richtung Menschen- und Christenrechte, kann wohl kaum bestritten werden.

Wichtig für unser Thema ist besonders der erste, mehr theoretische Teil. Für Walter Dirks begründen sich „Menschen- und Christenrechte in der Kirche“ (9—14) nachkonkiliär aus der wesentlichen „Gleichheit vor Gott und nach Christus. Sie dominiert im Volk der Erlösten“ (14). Eingehender setzt sich Greinacher mit der „Verantwortung der Kirche für die Verwirklichung der Menschenrechte“ (14—27) auseinander; es ist ihm besonders darum zu tun, in den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Rechten die notwendige Ergänzung zu den stärker individuell ausgerichteten Freiheitsrechten zu sehen, oder besser: Daß Freiheit ihre konkrete soziale, politische und wirtschaftliche Gestalt hat — um daraus auch Konsequenzen für die Kirche zu folgern: Das Bewußtsein der vielfältigen Abhängigkeiten ist gerade unter uns Chri-

sten noch sehr unterentwickelt, stattdessen wird caritative Hilfe geleistet, die nicht diffamiert, wohl aber in ihrem Ungenügen bei der Behebung struktureller Ungerechtigkeit erkannt wird.

Die Kirche hingegen sei die einzige Institution, die den Gedanken des Verzichts zugunsten konkreter Brüderlichkeit einsichtig machen könnte (25). Aber, so auch hier der Tenor: Eintreten für die Menschenrechte auf Weltebene ist nur glaubwürdig, wenn die grundlegenden Freiheitsrechte auch in der Kirche verwirklicht sind.

Das ist der Punkt, an dem Josef Blank, Professor für Neues Testament in Saarbrücken, nach der „Theologischen Begründung von ‚Christenrechten‘“ fragt (28—38). Aufgrund des neutestamentlichen Befundes muß es zumindest als äußerst problematisch erscheinen, jemandem die Anerkennung von Menschen- und Christenrechten zu verweigern, „wenn Gott in Jesus Christus schon längst zugunsten des Menschen und seines endgültigen Lebensrechtes entschieden hat“ (31). Jeder glaubende und getaufte Christ hat eben aufgrund dieser Tatsache bereits unveräußerliche Rechte mitbekommen, die er zwar „durch den Dienst der Kirche“, aber letzten Endes nicht „von der Kirche“ hat, sondern von Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist (32). Mit diesen fundamentalen Rechten ist das Recht auf Mahlgemeinschaft und auf das Hören der Botschaft des Evangeliums gemeint — zumindest das. Aufgabe des Kirchenrechts könnte es demnach sein, diese „Christenrechte möglichst klar und deutlich zu artikulieren“ (33). Kirchenrecht wird so vom Herrschaftsrecht zum „Dienstrecht“ (Christen sind untereinander zum Dienst verpflichtet), es wird „liturgisches Recht“ (es findet seine Sinnmitte im Herrenmahl), „lebendiges Recht“ (es obliegt dem Grundsatz der „ecclesia semper reformatio“) und „vorbildliches Recht“ (es stiftet Versöhnung und Frieden) (36 f.). Blank wendet sich selbst ein: „Das klingt viel zu schön, um in der Wirklichkeit wahr zu sein“, um zu schließen: „Als theologische Aufgabe ist die Aussage (oben) in jeder Weise ernst zu nehmen.“ Das auch nach Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts.

## Heinrich Schneider

### Weltverantwortung als pastorale Aufgabe

Die nachfolgend besprochene „Enzyklopädische Bibliothek“ richtet sich an Seelsorger, Erwachsenenbildner und an andere geistig wache Zeitgenossen; sie will ihnen ein Rüstzeug für den Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie sowie Orientierungshilfen für die Wahrnehmung der Weltverantwortung des Christen geben. Ein solches Werk kann nicht wie eine andere Sammelbesprechung vorgestellt werden, sondern es soll anhand einzelner Themen gezeigt werden, welche inhaltlichen Akzente hier geboten werden — im vorliegenden Fall zu „Recht und Moral“. Zu zwei weiteren Themenbereichen sind noch ähnliche Stellungnahmen geplant.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980 ff;

Teilband 12: Recht und Moral; Werte und Normbegründung; Schuld und Sünde; Gewissen, 192 Seiten;

Teilband 13: Gesetz und Gnade; Friede; Strafen und Vergeben, 168 Seiten;

Teilband 17: Gerechtigkeit; Armut und Reichtum; Ökonomie und Moral, 170 Seiten;

Teilband 19: Humanismen und Christentum; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis; Pluralismus und Wahrheit, 216 Seiten;

Teilband 24: Anthropologie und Theologie; Person und Gottebenbildlichkeit; System und Subjekt, 146 Seiten.

#### 1. Orientierungshilfe für geistig wache Zeitgenossen

„Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ — das ist ein Titel, der das Programm der bei Herder erscheinenden, auf 30 Bände mit 100 Beiträgen angelegten „Enzyklopädischen Bibliothek“ über alle wichtigen Themen des „Lebenswissens von heute“ ziemlich klar umschreibt: es soll die „dringend erforderliche Brücke zwischen der christlichen Glaubenserfahrung und der modernen Welterfahrung des Menschen“ geschlagen werden — so steht es in einem

das Vorhaben erläuternden und die Autoren vorstellenden „Almanach“. Das Projekt ist ehrgeizig. Die Zusammensetzung des Herausgeberkollegiums spannt die Erwartungen hoch; es besteht aus *Karl Rahner* (dem vielleicht international berühmtesten deutschsprachigen Theologen unserer Zeit), *Franz Böckle* (dem im öffentlichen Leben sozusagen präsentesten Moraltheologen), *Franz-Xaver Kaufmann* (dem unter den Soziologen für Glaubens- und Kirchenprobleme ob seiner Sensibilität ebenso wie seiner wissenschaftlichen Redlichkeit wohl Kompetentesten), *Bernhard Welte* (dem besonnenen Nestor der katholischen Religionsphilosophen) und *Robert Scherer*. Der langjährige Chefredakteur bei Herder hat den Plan entworfen, die „Mehrdimensionalität der Welt und des Menschen“ aufzuzeigen und zum Gegenstand eines Dialogs zwischen Humanwissenschaften und Theologie zu machen, „um die Situation des Glaubens in unserer modernen Welt“ zu verdeutlichen, auf daß der geistig wache Zeitgenosse daraus Orientierungs-, Urteils- und Handlungshilfen gewinnen kann. Zehnjährige Überlegungen und Vorbereitungsdiskussionen haben dazu geführt, daß die 30 Bände nun in rascher Folge erscheinen; die ersten wurden 1980 ausgeliefert, die Reihe dürfte noch 1982 vollständig zur Verfügung stehen.

## 2. Themen und Probleme in verschiedenen Spannungsfeldern

„Vermittlung“ könnte in mehrfacher Hinsicht das Kennwort für diese Buchreihe sein. Es geht nicht nur darum, verschiedene theologische Disziplinen und Richtungen einander gegenüberzustellen und miteinander ins Gespräch zu bringen — etwa Vertreter katholischer und evangelischer Sichtweisen. Es handelt sich auch nicht nur um den schon erwähnten Dialog zwischen Theologie, Philosophie und Einzelwissenschaften (von der Verhaltensbiologie bis zur Jurisprudenz, von der Ökonomie bis zur Psychologie). Auch in anderer Hinsicht nimmt das Werk eine Position der Mitte ein:

— zwischen dem dickbändigen, für den Normalleser unerschwinglichen Biblio-

- thekslexikon und der Taschenbuchreihe, die sich der Maturant oder Abiturient leisten kann;
- zwischen einer Serie von „Zwischenberichten“ über den jeweiligen Forschungsstand für einen begrenzten Kreis von Fachleuten („Erträge der Forschung“, „Theologische Berichte“, u. ä.) einerseits und einer für „Gebildete aller Stände“ bestimmten Reihe (wie etwa die vor 25 Jahren bei Pattloch in Aschaffenburg unter der Herausgeberschaft von Johannes Hirschmann erschienene, fast 150 Taschenbuchbände umfassende Enzyklopädie „Der Christ in der Welt“...);
- zwischen engherziger Explikation kirchenamtlicher Lehre einerseits und bunter Addition aller möglichen Lehren und Meinungen andererseits, wie sie auf dem Markt der Positionen, Ideen und Interessen in einer pluralistischen Gelehrtenwelt vertreten werden.

Das gibt dem Verlag die Chance, einen großen Kreis von potentiellen Lesern anzusprechen — nicht nur die Fachkollegen der Autoren, also Theologen und Humanwissenschaftler, nicht nur Lehrer und Erwachsenenbildner, sondern all jene, die auf Orientierung und Urteilshilfe ausgehen. Die Buchreihe kommt daher beispielsweise auch für jede Pfarrbücherei in Betracht, die von Intellektuellen, von „Akademikern“, frequentiert wird. Freilich: Wer nicht in irgendeinem Bereich wissenschaftlich denken gelernt hat, wird mit den meisten Beiträgen wenig anfangen können. Auch wenn die Autoren sich zumeist um verständliche Darstellung bemüht haben, handelt es sich nicht um „populärwissenschaftliche“ Aufsätze. Und manchmal stellt man fest, daß bestimmte Termini von verschiedenen Autoren doch im Kontext unterschiedlicher Theorien verwendet werden, so daß der Leser zu eigenem, weitergehendem Nachdenken provoziert wird, (was z. B. auf so zentrale Begriffe wie den der Person zutrifft). Wer sich „nur informieren“ und sich sozusagen auf das, was er „schwarz auf weiß“ gelesen hat, verlassen will, wird da seine Bedürfnisse nicht immer befriedigt finden.

Aber anders sind Themen und Probleme

im Spannungsfeld verschiedener Denkweisen und Wissenschaftsdisziplinen wohl kaum darstellbar.

### 3. Ausgewählte Beiträge zu „Recht und Rechtsordnung“

Dreißig Bände lassen sich nicht in einer einzigen Rezension besprechen, sollen nicht nur Gemeinplätze geboten werden. Für diesen ersten Bericht hat die „Diakonia“-Redaktion im Hinblick auf die Anlage des vorliegenden Heftes darum ersucht, Beiträge herauszugreifen, die mit dem Themengebiet „Recht und Rechtsordnung“ in Verbindung stehen.

Da bieten sich aufs erste die Artikel über „Recht und Moral“ (von *Gerhard Otte*, in Band 12), über „Gerechtigkeit“ (von *Walter Kerber, Claus Westermann, Bernhard Spörlein*, in Band 17), über „Werte und Normbegründung“ (von *Franz Böckle*, in Band 12), über „Strafen und Vergeben“ (von *Johannes Gründel*) und über „Gesetz und Gnade“ (von *Otto Hermann Pesch*, beide in Band 13) an.

*Otte* gibt eine präzise Einführung in die mit seinem Gegenstand verbundenen Probleme, manche gängige Schlagwortmeinungen werden als unzulänglich aufgewiesen (z. B. daß Recht das äußere Verhalten, Moral die innere Haltung betreffe, oder daß das Recht das „ethische Minimum“ zum Inhalt habe). Die Frage der gesellschaftlichen Wirksamkeit von Rechtsnormen wird sorgsam erörtert; daß Rechtsnormen der Moralentwicklung (den Auffassungen der Gesellschaft) vorangehen können, ist legitim (Abschaffung der Todesstrafe, Gleichberechtigung der Geschlechter oder von Minderheiten!), aber man darf die moralbildende Kraft des Rechts auch nicht überschätzen, insbesondere ist die generalpräventive Funktion von Rechtsnormen kaum gesichert. Knapp aber klug wird das Naturrechtsproblem abgehandelt (*Franz Böckle* würde sagen: die Naturrechtslehre ist eigentlich eine metajuristische Rechtsgüterlehre!). Wichtig ist auch der Hinweis auf die Probleme der Verpflichtungskraft moralisch zweifelhaften Rechts (22 f); ebenso jener auf die Dialektik zwischen „Fundamentalität“ und „Dignität“ von Rechtsgü-

tern und „Werten“ (33) — es wird klar, was die Voraussetzungen von Formeln wie „lieber rot als tot“ (oder umgekehrt!) sind. Jeder Nichtjurist wird aus der Lektüre Gewinn ziehen, und die Verständigung zwischen rechtlicher und ethischer Argumentation wird erleichtert.

Daß in dem in Rede stehenden Problemfeld Verständigungsprobleme bestehen, wird an Hand des überaus gehaltvollen Beitrags von *Pesch* über „Gesetz und Gnade“ besonders deutlich: beide in der berühmten theologischen Formel verwendeten Begriffe werden außerhalb der Theologie heute in ziemlich verändertem Sinn verwendet, so daß der Sachgehalt heute eher mithilfe anderer Ausdrücke erörtert werden muß.

*Pesch* geht es vor allem um zwei Fragen: Wie wirkt sich „Gnade“, d. h. die Überholung und Aufhebung der Wirklichkeit von „Mächten und Gewalten“ durch das von Gott in Christus geschenkte Heil auf gesellschaftliche Praxis und auf politisches Denken und Handeln aus? (Der Gedanke an die Friedensdiskussion von heute und an die Berufung mancher Friedensbewegungen auf die Bergpredigt läßt deutlich werden, wie aktuell diese Frage ist!). Und zum zweiten: Was bedeutet es für die Ordnung der Kirche, daß sie Ort und Hort der Gnade ist, d. h. daß sie auch als Institution in dieser Welt — nicht von dieser Welt — andere Qualitäten aufweisen sollte als „weltliche“ Institutionen?

Der Artikel bietet einen historischen Durchblick durch die Behandlung von „Gesetz und Gnade“ (vorzüglich die Paulus-Interpretation, aber auch die daran anschließenden Passagen, z. B. über Thomas und Luther). Manchen Leser wird es überraschen, daß die christliche Ethik nach *Pesch* erst in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie primär „naturrechtlich“ und „naturgesetzlich“ zu argumentieren sich anschickte, um in der Sprache der profanen Theoretiker mitreden zu können, was aber auf Kosten des ursprünglichen Gehaltes der genuin christlichen Konzeptionen von Naturrecht und Naturgesetz gegangen sei.

Was die zeitgenössische Diskussionslage

betrifft, so geht Pesch auf die „Grundwerte“-Debatte ein (nach Meinung des Rezidenten etwas unkritisch) und wendet sich gegen einen zu direkten Biblizismus: der Christ ist zur Sachinformation und zu rationaler, abwägender Urteilsbildung verpflichtet; er muß aber auch lernen, Entscheidungen ohne vollständige Gewißheit zu treffen.

Die Ausführungen über die Kirchenordnung bieten eine abgewogene Darstellung des Institutionenproblems<sup>1</sup>, deuten freilich viele Probleme im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft nur an.

Ähnlich wie bei Pesch geht es auch in dem Artikel über „Gerechtigkeit“ um ein Thema, das geistliche und weltliche Dimensionen umgreift. Kerber betont die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks, verweist auf seine Ideologieverdächtigkeit und betont doch auch seine Unersetzbarkeit für das politische Denken. Es folgt eine alt- und neutestamentliche Begriffserläuterung, jeweils mit dem Hinweis auf die Doppelbedeutung im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes und die der Menschen. Im systematischen Teil betont Kerber, daß die „objektive“ Gerechtigkeit als Inbegriff von Gesolltem, von Normen, der „subjektiven“ vorgeht; gilt das auch für das Neue Testament — ist da nicht Jesus selbst die Norm?

Was die Spannung zwischen biblischem und griechischem Gerechtigkeitsverständnis betrifft, die erst in theologisch-philosophischer Bemühung der Vermittlung bedurfte, so wird vielleicht doch das „*physis*“-Verständnis etwas zu statisch gesehen (31, vgl. auch 45). — Die Ausführungen zum

„Naturrecht“ bedürfen der Konfrontation mit denen Peschs (s. o.).

Betont wird die Dynamisierung der Gesellschaft selbst, vermöge derer die naturrechtliche Gerechtigkeitslehre nicht mehr, wie im 18. und 19. Jahrhundert, eindeutige Verhaltensregeln für den Einzelnen als Hauptaufgabe betrachtet, sondern stärker die Kriterien für eine gerechte Gestaltung der Gesellschaftsordnung in den Blick nimmt. Im Hinblick auf heutige Diskussionsthemen werden eine konservative „Besitzstandsgerechtigkeit“, eine liberale „Leistungsgerechtigkeit“ und eine sozialstaatliche „Chancen- und Bedürfnisgerechtigkeit“ einander gegenübergestellt und angesichts der Pluralität der Akzentsetzungen der politischen Ermessensspielraum (will heißen: die relative Unbestimmtheit der Prinzipienlehre) betont.

Die Erörterung der heutigen Gleichheitsdiskussion ist etwas zu kuriosisch, die Auseinandersetzung mit dem Marxismus etwas vordergründig. (Andere Beiträge, z. B. der von A. Schwan in Band 19 oder der von J. Werbick in Bd. 24, aber auch der von I. Fettscher in Bd. 11, bieten genauere Marx-Interpretationen.) — Abschließend wird auf die „Theologie der Befreiung“ und auf das Ringen um soziale Gerechtigkeit in der dritten Welt eingegangen. Das Problem, daß bei der Konkretisierung von Gerechtigkeitsnormen im Blick auf reale Situationen unterschiedliche Analysemethoden unterschiedliche „Optiken“ nahelegen (wobei die Theologie kaum Kriterien für die Zulänglichkeit dieser oder jener Analysemethode liefern kann), wird auf S. 69 gestreift, würde aber eine eingehendere Behandlung verdienen.

Was an Begründungsproblemen für gesellschaftliche und politische Gerechtigkeitsforderungen in den Blick kommt, wird generell im Beitrag Böckles über „Werte und Normbegründung“ thematisiert. Der Akzent liegt dabei auf den philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen der Norm- und Wertorientierung (Freiheit und Bedingtheit menschlicher Lebensführung, Autonomie und Bindung des Gewissens, Absolutheit und Kontingenz) sowie auf der Bedeutung der Rationalität für die Ver-

<sup>1</sup> Die Ausführungen zum Institutionenproblem verdienen ob ihrer Prägnanz — ausnahmsweise — ein längeres Zitat: Es handelt sich um „höchst komplexe normative Gebilde, die als übergreifende Lebens- und Organisationsformen menschliches Handeln steuern“ (Korff). „Eben dadurch stabilisieren und entlasten sie das Handeln, setzen ihm Freiräume, begrenzen es aber auch, wandeln sich mit seinen Normen, verhärten sich aber auch gegen den Wandel. Dies können sie, weil sie anhand einer oder mehrerer konstitutiver Leitideen normative Sinn- und Lebenszusammenhänge repräsentieren und somit konkret zu verwirklichen gestatten. Die Krise einer Institution kommt daher dann, wenn entweder die Leitidee nicht mehr überzeugt oder sie durch die Institution im Namen der Leitidee vorgegebenen oder erschlossenen — ethischen und/oder rechtlichen — Einzelnormen nicht mehr als der Verwirklichung der Leitidee dienlich angesehen werden“ (62).

bindlichkeit ethischer Weisungen: Autorität kann gegenüber mündigen Personen das Erfordernis vernünftiger Einsehbarkeit nicht (oder nicht ohne weiteres) ersetzen; in Verbindung damit wird z. B. Kritik an Aussagen von „Humanae vitae“ deutlich. Bemerkenswert ist in Böckles Artikel auch die Würdigung der Lehre Johannes Messners, die als eine Theorie der aus der Menschennatur erfließenden Rechtsgüter interpretiert wird. Die Bedeutung der besonderen christlichen Orientierung wird darin gesehen, daß aus dem christlichen Menschen- und Weltbild Kriterien für die Beantwortung von Vorrangfragen angesichts von Wert- und Normkonflikten abgeleitet werden können.

In Verbindung mit den Problemen personaler Sittlichkeit liegt es nahe, auch den Beitrag über das Gewissen (von Dietmar Mieth, in Band 12) zu konsultieren. Er enthält zunächst einen Abriß der Geschichte des Denkens über das Gewissen, wobei betont wird, daß eine ausgebildete Gewissenslehre eine spezifisch christlich-abendländische Errungenschaft sei; besonders betont wird die Bedeutung Thomas von Aquins. Die Autonomie des personalen Gewissens wird modernen humanwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Gewissensphänomen gegenüber betont. (Sowohl der Gehlensche Institutionalismus wie die Psychoanalyse erscheinen als problematisch und kurzsichtig.) Daß der Gewissenhafte nicht der dem jeweiligen System besonders reibungslos angepaßte Mensch ist, scheint banal; die Hinweise darauf, daß in der modernen Rechtsordnung aber erst allmählich der Würde des Gewissens Rechnung getragen wird (167 f, unter Bezugnahme auf H. Scholler), sind aber bedeutsam. Im Anschluß an den Gedanken vom Vorrang des personalen Gewissens vor objektivierten Systemen sind auch Bemerkungen über die Grenzen von „Weltbildern“ bemerkenswert. Probleme der Gewissensmanipulation kommen etwas knapp zur Sprache (165 f). Gut gelungen ist auch die kurze Zusammenfassung am Ende des Beitrags.

In den in Rede stehenden Zusammenhang gehört ferner der Beitrag über „Schuld

und Sünde“ aus der Feder des Psychotherapeuten Gion Condrau und des Moraltheologen Böckle in Band 12. Die phänomenologisch-, daseinsanalytischen“ Darlegungen Condraus sind in ihrem theoretischen Status nicht immer präzis verortbar. Schuld dürfe nicht als „Illusion“ betrachtet werden (wie bei Freud), sondern sei ein „Existential“ (im Sinne Heideggers) ... (Fortsetzung dieser Rezension in H. 5/82.)

## Büchereinlauf

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

*Brooten Bernadette — Greinacher Norbert (Hrsg.), Frauen in der Männerkirche, Verlag Chr. Kaiser, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 264 Seiten, DM 32,—, S 243,20.*

*Bußmann Jürgen, Weiterleben, Jugendschutz aktuell, unter Mitarbeit von H. v. Papen und Dr. med. L. S. Weilemann, Hohenbeck-Verlag GmbH, Hamm 1982, 72 Seiten, DM 2,50, S 19,—.*

*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teiltänden. Teilband 6: Triebwelt und Personalisation; Entwicklung und Reifung; Lebensphasen — Lebenskrisen — Lebenshilfen; Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit, mit Beiträgen von Böckle Franz; Boss Medard; Condrau Gion. Teilband 9: Kontingenzerfahrung und Sinnfrage; Angst und christliches Vertrauen; Glück und Hell; Negativität und Böses, mit Beiträgen von Boss Medard — Rahner Karl; Döring Heinrich — Kaufmann Franz-Xaver; Greshake, Gisbert; Kasper Walter — Oeing-Hanoff Walter. Teilband 13: Gesetz und Gnade; Friede; Strafen und Vergeben, mit Beiträgen von Grindel Johannes; Pesch Otto Hermann; Tödt Heinz Eduard. Teilband 14: Autorität; Herrschaft — Macht — Gewalt; Revolution und Widerstand, mit Beiträgen von Fetscher Irla; Hättich Manfred; Rahner Karl. Teilband 16: Abweichung und Norm. Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration; Solidarität und Liebe; Interesse und Selbstlosigkeit, mit Beiträgen von v. Engelhardt Dietrich — Glatzel Johann — Holderegger Adrian; Hunold Gerfried — Korff Wilhelm; Logstrup Knud E. — Raffelt Albert. Teilband 18: Bürgertum und Christentum; Säkularisierung; Autonomie und Geschöpflichkeit; Emanzipation und christliche Freiheit, mit Beiträgen von Müller Werner; Ruh Ulrich; Kern Walter — Link Christian; Rendtorff Trutz, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980 ff, 141—208 Seiten pro Band, DM 27,— bis 36,80, S 205,20 bis S 279,70.*

*Coenen Hermann Josef, Schatten-Bilder. Bußgottesdienste, Texte zur Besinnung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, 158 Seiten, DM 24,—, S 182,40.*

*Debbrecht Gerhard, Messe — für mich? Antworten auf Fragen junger Menschen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 96 Seiten, DM 6,80, S 51,70.*

*Greshake Gisbert, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 206 Seiten, DM 26,—, S 197,60.*

*Gruber Elmar, Leben aus Vergebung. Überlegungen, Meditationen, Gebete, Texte. Don Bosco Verlag, München 1982, 128 Seiten, DM 18,80, S 141,80.*

- Hemmerle Klaus**, Das Haus des barmherzigen Vaters, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 94 Seiten, DM 9,80, S 74,50.
- Herberg Josef** (Hrsg.), Ehe auf Lebenszeit. Die christliche Alternative, mit Beiträgen von Gerhard Höver, Josef Herberg, Elmer Struck, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 80 Seiten, DM 10,80, S 82,10.
- Hollenweger Walter J.**, Umgang mit Mythen. Interkulturelle Theologie 2, Chr. Kaiser Verlag, München 1982, 276 Seiten, DM 32,—, S 243,20.
- Kast Verena**, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Kreuz Verlag, Stuttgart—Berlin 1982, 176 Seiten, DM 24,—, S 182,40.
- Katze Dieter**, Ohne Trauschein?, Don Bosco Verlag, München 1982, 136 Seiten, DM 19,80, S 150,50.
- Katzer Josef**, Messe feiern — Messe verstehen, Echter Verlag, Würzburg 1982, 59 Seiten, DM 19,80, S 150,50.
- Kirchschläger Walter**, Jesu Exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Bericht zur lukanischen Redaktion, Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1981, 331 Seiten, DM 49,50, sfr 43,—, S 330,—.
- Kleinheyer Bruno**, Feiern der Versöhnung. Modelle zur Praxis — Skizzen zur Theorie, Don Bosco Verlag, München 1982, 120 Seiten, DM 19,80, S 150,50.
- Lehmann Reinhold** — **Richter Clemens**, Wo die Liebe beginnt. Papst und Kirche — Verantwortung für die Welt. Ein Tonbild, Christophorus-Verlag, Freiburg im Breisgau 1982, 64 Seiten, Dias und Kassette, DM 165,—, S 1.254,—.
- Lindner Eberhard**, Spuren Gottes in der Welt. Natur- und geisteswissenschaftliche Synopse, Beitrag zur Theologie unserer Zeit, M. Lindner-Verlag, Karlsruhe 1982, 158 Seiten, DM 15,—, S 114,—.
- Lohfink Norbert**, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 190 Seiten, DM 19,80,—, S 150,50.
- Luciano Albino**, Das Beispiel des Samariters. Die Exerzitien Johannes Paul I., Verlag Stvria, Graz—Wien—Köln 1982, 271 Seiten, DM 34,—, S 248,—.
- Nouwen Henri J. M.**, In ihm das Leben finden. Einübungen, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 104 Seiten, DM 9,80, S 74,50.
- Rahner Karl**, Was heißt Jesus lieben? Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 96 Seiten, DM 10,80, S 82,10.
- Reuss Josef Maria**, In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Überlegungen zum Zölibatsproblem, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 52 Seiten, DM 10,80,—, S 82,10,—.
- Richter Clemens**, Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 128 Seiten, DM 14,80,—, S 112,—.
- Ringseisen Paul**, Auf Gottes Klopzeichen hören. Besinnung und Ermutigung, Don Bosco Verlag München 1982, 148 Seiten, DM 22,80,—, S 173,30,—.
- Salomon Alfred**, Ich gebe dir ein weises Herz. Auf den Spuren Salomos durch das Land der Bibel. Mit Bildern von Erich Lessin, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1982, Aussaat Verlag, Wuppertal 1982, 160 Seiten, DM 26,—, S 197,60.
- Schlier Heinrich**, Gotteswort in Menschenmund. Zur Besinnung, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 96 Seiten, DM 10,80, S 82,10.
- Schneider Gert**, Grundbedürfnisse und Gemeindebildung, Chr. Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 240 Seiten, DM 39,—, S 296,40.
- Schnitzler Theodor**, Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1982, 233 Seiten, DM 24,—, S 182,40.
- Schwaiger Georg**, Johann Michael Sailer. Der bayrische Kirchenvater, Verlag Schnell & Steiner, München—Zürich 1982, 212 Seiten, DM 34,—, S 253,40.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz** (Hrsg.), Stufen auf dem Glaubensweg. Handreichungen zu Fragen des Katechumenats in der BRD, Bonn 1982, 33 Seiten.
- Tschol Helmut**, Otto Neururer. Priester und Blutzeuge. Mit einem Vorwort von Bischof Reinhold Stecher, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1982, 104 Seiten, DM 14,80, S 98,—.
- Ulrich Thomas**, Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 204 Seiten, DM 24,—, S 182,40.
- Waechter F. K.**, Und eines Morgens riecht's nach Urlaub. Ein Lese- und Vorlesebuch für die freien Stunden und Tage des Jahres, Verlag am Eschbach, Eschbach 1982, 80 Seiten, DM 13,80, S 104,90.
- Weber Günther**, Die Zehn Gebote. Was haben sie uns heute zu sagen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 80 Seiten, DM 7,80, S 59,30.
- Wiedemann Hans-Georg**, Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik. Mit einem Vorwort von Manfred Josuttis und einem Gespräch mit Helmut Kentler, Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1982, 222 Seiten, DM 26,—, S 197,60.
- Zink Jörg**, Wie übt man Frieden? Über den Umgang mit dem Bösen und die Liebe zum Feind, Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1982, 48 Seiten, DM 4,80, S 36,50.

## Mitarbeiter dieses Heftes

- Norbert Greinacher** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.
- Franz Xaver Kaufmann** ist Professor für Soziologie und Sozialpolitik an der Universität Bielefeld.
- Hans Heimerl** war Professor für Kirchenrecht an der theologischen Fakultät der Universität Graz.
- Günter Vört** ist Professor für Moraltheologie an der Universität Paderborn.
- Johann Weber** ist Bischof der Diözese Graz—Seckau.
- Leonhard Rüster** ist Pfarrer in Ibbenbüren.
- Knut Walf** ist Professor für Katholisches Kirchenrecht an der Universität Nijmegen/Holland.
- Erhard Bertel** ist Pfarrer in Saarbrücken.
- Hans Schinner, Dr. theol.**, ist Pfarrer in Wien-Breitensee.
- Erwin Waldschütz** ist Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien.
- Heinrich Schneider** ist Professor für Phisosophie der Politik und Politikwissenschaft an der Universität Wien.

## Diakonia — Schwerpunkte ab 1980

- |             |  |
|-------------|--|
| 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 | Weitverantwortung als pastorale Aufgabe              |
| Heft 5/1981 | Jugend und Kirche                                    |
| Heft 1/1982 | Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit  |

# Leitartikel

Heinz Schuster

## Die Epoche der Laien

## Die Not des Priestermangels

Kontakt bloß mit dem Priester als Liturgen

Wo immer katholische Christen in der letzten Zeit beinandersitzen, dauert es nicht lange, bis das Stichwort „Priestermangel“ fällt. Wer vor einigen Jahren noch glaubte und glauben machen wollte, es handle sich bei diesem Thema um ein typisches Reizwort bestimmter Theologen, um eine taktische Übertreibung jener Kreise, die Priestermangel sagen, aber in Wirklichkeit „Aufhebung des Pflichtzölibats“, „Veränderung kirchlicher Strukturen“ meinen, der muß allmählich sehen, daß unter den Christen eine wirkliche Notlage entstanden ist.

Worin diese Not genauerhin besteht, ist oft genug beschrieben worden: Gemeinden, deren Geschichte ohne Pfarrer, Kirche und Pfarrhaus überhaupt nicht geschrieben werden könnte, haben plötzlich keinen Pfarrer mehr. Kirchen, die erst vor wenigen Jahren fertiggestellt worden sind, stehen leer. Pfarrhäuser werden per Annonce zur Vermietung angeboten (meist an Ruhestandsgeistliche, aber von denen gibt es auch schon zu wenige). Die Pfarrer sind nur noch in großen Pfarreien Seelsorger einer Gemeinde; im Normalfall haben sie mehrere Gemeinden oder gar einen ganzen Pfarrverband zu „versorgen“. Ihre Hauptfunktion besteht folglich im „Versorgen“. Sonntagsmessen, Taufen, Begräbnisse, Krankenbesuche, Pfarrgemeinderatssitzungen, Besprechungen mit den Mitarbeitern, Ferienvertretungen usw. sind zunächst einmal ein quantitatives und organisatorisches Problem, das nur mit Mühe gelöst werden kann. Für eine qualifizierte Bewältigung dieser vielen Aufgaben, also für theologische und geistliche Vorbereitung, für das Lesen, Studieren, Meditieren, Diskutieren bleibt jener berühmte Rest an Kraft, die man zur Verfügung hat. Und das ist im Grenzfall nicht mehr so viel.

Als Not empfunden wird von den heutigen Christen insbesondere ein Phänomen, mit dem der Priestermangel sich schon vor Jahren ankündigte, das in seiner ganzen Tragweite aber erst jetzt zu greifen ist: die jetzt heranwachsende Generation der Christen kennt den Priester praktisch nicht mehr. Sie trifft auf ihn nur noch in besonderen Situationen, die allein unter dem Aspekt eines einseitigen, sakralistischen Rollenverständnisses des Priesters „typisch“ sind: Wenn er am Altar steht, wenn er predigt, wenn er ein Ehepaar traut, wenn er einen Verwandten beerdigt. Den Priester, der regelmäßig einen

Abend Zeit hat für eine Jugendgruppe, der mit „seiner“ Jugend Ferien macht, den man als Religionslehrer aus der Schule kennt, diesen Priester gibt es kaum und bald überhaupt nicht mehr.

### Immer mehr Laien als Religionslehrer und Theologen

Die jetzige Generation von Christen wird generell Laien als Religionslehrer und Katecheten gehabt haben. Die Entwicklung scheint sich dahin fortzusetzen, daß die nächste Generation weithin nur noch auf Laien trifft, wenn es um ihre theologische Ausbildung im Hochschulbereich geht. Keine Frage, daß man sich von seiten der Verantwortlichen gegen diese Vorstellung wehrt. Und daß man zur Zeit noch alles versucht, diese Entwicklung zu verhindern. Aber der akute Priestermangel in den einzelnen Diözesen macht es den Bischöfen immer schwerer, Priester zum Weiterstudium freizustellen. Es kommt dazu, daß die wissenschaftliche Qualifikation auch der Theologen anspruchsvoller und — was nicht wenig wiegt — zeitraubender als in einer früheren Zeit geworden ist. Wenn mehr und mehr Lehrstühle, die vor wenigen Jahren noch ausschließlich von ordinierten Theologen besetzt wurden, heute von — fraglos hochqualifizierten — Laientheologen verwaltet werden, deutet dies weniger auf eine neue Strategie als auf eine wachsende Verlegenheit hin. Ein geweihte wissen, daß für bestimmte theologische Fächer schon heute kein ausreichender „ordinierter“ theologischer Nachwuchs zu erwarten ist. Wenn neben diesem unzureichenden Angebot das Angebot qualifizierter Laientheologen aber immer größer wird, ja wenn einmal überhaupt nur vom Kriterium der fachlichen Qualifikation ausgegangen wird, stellt sich das Problem in seiner ganzen Schärfe.

### Zwiespältigkeit und Skepsis

Worin besteht aber eigentlich das Problem? Mir scheint, es besteht zur Zeit vor allem darin, daß die Kirche ihrerseits noch immer kein ungebrochenes, von keiner Ideologie präjudiziertes Verhältnis zu ihren „Laien“ hat, und daß die Laien andererseits keine Möglichkeit sehen, diese Situation zu ändern, und darum auf eine abwartende, wenn nicht sogar skeptische Distanz gehen, die tragische Folgen für die Kirche haben kann.

Das eigentliche Problem besteht also nicht darin, daß man sich — theologisch-theoretisch — nicht eine christliche Gemeinde ohne Priester vorstellen könnte; daß man für Kirchen, Pfarrhäuser, Pfarrzentren, Jugendheime usw. nicht andere Verwendungszwecke ausdenken könnte. Das Problem besteht auch nicht darin, daß christliche Laien schlechtere Religionslehrer und Professoren wären oder daß die Vermittlung des christlichen Glaubens und sei-

ner Tradierungsgeschichte ohne den ordinierten Amtsträger nicht denkbar wäre. Das Problem besteht nicht einmal darin, daß man sich nicht eine vitale christliche Gemeinde vorstellen könnte, die seltener Eucharistie feiert in der Art und Weise, wie dies bisher geschehen und für die normale katholische Pfarrgemeinde als eine conditio sine qua non ihres Selbstverständnisses dargestellt und festgehalten worden ist.

Eine Zumutung an die Laien Das Problem besteht aber darin, daß man den Laien heute in einer Weise einfordert, wie dies bis vor kurzem nicht nur undenkbar, sondern auch ausdrücklich nicht gewünscht war. Mir scheint, es gehört in den Bereich jenes Zynismus, zu dem Theoretiker nun einmal neigen, wenn sie von einem bestimmten Konzept nicht abgehen wollen, wenn heute — weniger in der theologischen Literatur, eher in den Gesprächen unter Vertretern einer kirchenamtlichen Theologie — überlegt wird, daß es „im Grunde ja zu viele Messen gibt“, daß wir „eigentlich noch zu viele Priester haben“, daß die Laien vielleicht eher „mobilisiert werden können, wenn sie die ganze Not des Priestermangels an eigener Haut erleben“. Solche Überlegungen ignorieren erstens gewachsene, gezielt indoctrinierte Strukturen und Selbstverständnisse, die man nicht einfach per Dekret aus der Welt schaffen kann. Sie erhielten zweitens erst dann einen Sinn, wenn man anerkennen würde, daß die Epoche der vom Klerus gestalteten und geschriebenen Kirchengeschichte zu einem gewissen Ende gekommen ist, und daß die nächste Epoche dieser Kirchengeschichte vornehmlich von den Laien geschrieben werden muß.

Der „klerikalistische Vorbehalt“ Zu dieser Schlußfolgerung besteht aber gegenwärtig offensichtlich keine Bereitschaft. Die Not der Laien, von der unsere Überlegung ausging, wird entscheidend charakterisiert dadurch, daß man ihnen immer neue Einsicht, immer neues Verständnis für die veränderte Situation der Kirche abverlangt; daß man sie heute als Gemeindereferenten, als Katecheten, Jugendseelsorger, Eheberater, morgen als Theologieprofessoren und organisatorische Leiter einer Pfarrei, übermorgen vollends als Seelsorger in Anspruch nimmt — immer dringlicher mit dem Hinweis, „wir alle“ seien ja Kirche, „wir alle“ seien verantwortlich für die Zukunft der Kirche; daß aber bei all dem der alte „klerikalistische Vorbehalt“ gemacht wird, der — in der Sprache des Volkes — ungefähr so lautet: Es ist gut und schön, was die Laien heute alles machen können und dürfen, aber zwischen ihrem Tun und dem der Priester besteht ein großer Unterschied. Die Laien können

vielleicht gut mit den Menschen umgehen, ihre Predigten sind auch verständlicher als die mancher früherer Pfarre, ihr Religionsunterricht ist ein wenig modern, aber dafür interessant — aber den Priester können sie nun einmal nicht ersetzen.

Ohne Frage ist bei den meisten Laien, die sich heute für die Sache der Kirche interessieren, der „sakramentale“ Unterschied zwischen Klerus und Laien — festgemacht an der vorhandenen oder fehlenden Weihe — internalisiert. Und der Einfluß der klassischen, zwangsläufig klerikalen Theologie geht noch so weit, daß der sakramental-klerikalistische Vorbehalt — zumindest in der heutigen kirchlichen Praxis — auf keinen entscheidenden Widerstand stößt.

Dies wird sich, und das ist leicht vorherzusehen, dann ändern, wenn einmal jene Generation von Christen in Dienst genommen wird, denen Glaube und Theologie von Laien vermittelt worden ist. Die Fragen, die heute noch relativ versteckt vor der kirchlichen Öffentlichkeit hinter akademischen Mauern oder — mit gebührender Verlegenheit — in kleinen Gesprächskreisen der „einfachen“ Christen verhandelt werden, werden dann explizit gestellt werden und auf eine Antwort drängen. Dabei wird wohl kaum mehr ein Problem in der Weise tabuisiert oder durch sakramental-klerikale Richtlinienkompetenz entschieden werden können, wie dies bisher noch weit-hin geschah.

Die entscheidenden Fragen

Wenn nicht alles täuscht, werden die entscheidenden Fragen, vor denen die Kirche dann steht, folgende sein: Ist es vor dem Evangelium, das die Christen weiterzugeben haben und weitergeben wollen, zu rechtfertigen, daß eine christliche Gemeinde von wesentlichen Vollzügen und Formen des kirchlichen Glaubenslebens nur darum ausgeschlossen ist, weil ihr ein Priester fehlt? Bestimmt die Tatsache, daß es den Priester im klassischen Verständnis (das aber eben nicht das Verständnis der frühchristlichen Gemeinden ist) gibt oder nicht gibt, darüber, welche Sakramente welchen Stellenwert in einer Gemeinde haben? Soll die Zahl und Arbeitskraft des künftigen Klerus nur noch dazu ausreichen, das schlechte Gewissen und die theologischen Minderwertigkeitsgefühle jener Laien wachzuhalten, die sich unbedingt, aber eben nicht unbeschränkt frag-los, dem Dienst an der Sache des Evangeliums und der Kirche verpflichtet fühlen?

Vertrauen in die Laien-Christen

Angesichts dieser Entwicklung, die abzusehen ist, hilft eine rein defensive, letzte Bastionen verteidigende Strategie nicht. Es hilft allein das Vertrauen in die Zukunft,

die man selbst mitgewirkt hat (ob man sie in allen Einzelheiten so haben wollte oder nicht), und das Vertrauen in die Laien-Christen, denen, ob man will oder nicht, die Sache des Evangeliums einmal anvertraut sein wird.

Was hier lediglich ein Appell scheint, ist in vielen Bereichen ja längst schon ein Stück Realität. Es gibt ja — nicht nur in lateinamerikanischen Ländern! — jenes vorbehaltlose, undogmatische, wenn auch noch parakanonistische Verhältnis zwischen Laien und Priestern, die sich gemeinsam, solidarisch und kollegial (!) im Dienste an der christlichen Gemeinde verstehen. Es gibt ja schon den Laien, der von einer Gemeinde akzeptiert wird, wie früher der Pfarrer akzeptiert wurde. Es gibt ja schon Gemeinden, die genau wüßten, wer ihr Pfarrer sein könnte, nur wissen sie auch, daß er ihnen noch nicht „erlaubt“ wird. Es gibt den Religionslehrer und Theologieprofessor, der seine Priesterweihe nicht wie eine fachliche Qualifikation „spezifisch anderer Art“ vor sich herträgt.

Es ist eben nur die Frage, ob wir im Namen unserer eigenen Gesetze gegen diese unsere eigene Zukunft protestieren, oder ob wir im Namen des Evangeliums, das uns ja freigemacht hat von der alleinerlösenden Kraft unserer Gesetze, dieser Zukunft trauen.

Wollen die Laien nicht vollends resignieren, bleibt ihnen ohnehin keine andere Chance. Haben die geweihten Christen eine andere?

## Artikel

**Karl Herbst**  
Jesus zur alten  
Menschheitsfrage:  
Ist Gott gerecht?

Im folgenden Beitrag führt uns der durch seine Bibelbriefe in der DDR bekannte Autor an die ursprüngliche Botschaft Jesu heran und zeigt auf, daß Jesus von seiner Gotteserfahrung her die Frage der Gerechtigkeit Gottes ganz anders verstanden und in eine klare Weisung verdichtet hat: Wir sollen uns umorientieren und uns so verhalten wie der „Abba“, den Jesus erlebte, also nicht länger „patriarchalisch“-richterlich, sondern „mütterlich“-barmherzig, und zwar gegen alle. red

Helles und Dunkles  
in der Schöpfung —  
auch im Schöpfer?

Er „muß“ gerecht sein, verlangt unser Gerechtigkeitsgefühl. Er „ist“ gerecht, behaupten die Prediger in allen Hochreligionen. Man sieht es nicht, stöhnen die Leiden-

den. — Werden wir wenigstens ehrlich, bevor wir klug über Gott reden: Wir kennen ihn nicht. — Und was wir an seinem Werk mit unseren Augen wahrnehmen, Dunkles und Helles, verweist nicht auf einen Gerechten als letztverantwortlichen Urheber. Wir konstatieren Dunkleres als Gerechtigkeit: Da gibt es das grandiose Spiel der materiellen Energien, die wie Regen und Sonnenschein hier zerstören und dort aufbauen. Sie folgen nur ihrer Bahn und fragen nicht nach ausgleichender Gerechtigkeit. Da lastet auf allen Lebewesen, auf dem Schaf und dem Wolf, auf dem Krankheitserreger und dem Menschen, der grausige Zwang, andere Lebewesen töten oder verdrängen zu müssen, um selber leben zu können. Also nicht ein sündiger Adam hat das „Recht des Stärkeren“ in diese Welt gebracht. Doch in ihr leuchtet auch Helle des als Gerechtigkeit: Der Eros, schon in der Zweigeschlechtlichkeit bei Pflanzen und Tieren keimhaft angelegt, bricht im Menschen den Egoismuspanzer auf, Leben schaffend und fördernd. Verliebtheit siegt über rechnende Vernunft; die Mutter umsorgt ihren Säugling und fordert kein Entgelt; den Künstler drängt ein Eros, mühevoll Schönes zu schaffen über rationale Nützlichkeit hinaus. — Soviel steht fest: Ausgleichende Gerechtigkeit (das „Recht des Schwächeren“) ist in der uns erkennbaren Schöpfung Gottes nicht vorgegeben. Sie ist eine Forderung des fühlenden und denkenden Menschen an seine Mitmenschen, an sich selbst und an „seinen“ Gott. Ob der wirkliche Gott dieser Forderung entspricht, das wissen wir (wir klugen Freunde Hiobs) doch nicht aus uns heraus. Vergessen wir einmal all unsere Vor-urteile über Gott, auch die vorgeschriebenen! Fragen wir Jesus! Vorausgesetzt, wir vertrauen ihm, daß er neu und rein wie ein Kind Gott wahrgenommen hat, ohne Trübung durch „überlieferte Menschensatzungen“. Aber fragen wir ihn selbst statt seine früheren Interpreten (Paulus und die theologisierenden Evangelisten), soweit das anhand der synoptischen Texte exegetisch möglich ist! <sup>1</sup>

### 1. Die überraschende Grunderfahrung Jesu: Gott ist der Liebende

Auch Jesus glaubte zuerst der Botschaft des Propheten Johannes, denn er nahm seine Taufe an. Die Botschaft lautete: Bald kommt Gott zum Rachegericht. Doch als er aus dem Jordan wieder auftauchte, erlebte er Gott ganz anders. „Die Himmel sind aufgerissen.“ Die sieben kristallharten Schalen, die den Thronsaal Gottes oben vom Raum der Menschen unten ewig trennten, wurden durch-

<sup>1</sup> Anmerkung der Red.: Die folgenden, mitunter nicht-traditionellen Auslegungen hat der Autor in seinem Buch „Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien“ (Patmosverlag 1979/81) exegetisch begründet.

brochen. Gott ist da! Ohne Barrieren, ohne Verhüllungen. Aber kein vernichtender Schreck. Der belebende Atem Gottes kommt herab, in Jesus hinein (*eis auton*). Nicht mit Sturmgesetz, sondern wie eine Taube. Dazu die Stimme: „Du bist mein Sohn = Geliebter. An dir hab ich Freude.“ — Dieser Atem trieb ihn zunächst in die Einsamkeit, weg von der Johannesschule, weg von allen Menschen. So un-sagbar muß das gewesen sein, was Jesus widerfuhr. Was „erlebt“ wohl ein Neugeborenes, wenn seine Mutter es in die Arme nimmt und anstrahlt: Mein Kind, mein liebes! Überhaupt, wie kann eine Liebeserklärung, ein bedingungsloses Angenommenwerden, den Menschen zum Leben aufwecken!

## 2. Der Hinauswurf des dunklen Trabanten und Anklagevertreters

Ein weiteres Gotteserlebnis. „Ich habe es gesehen: Der Satan stürzte aus dem Himmel heraus wie ein Blitz.“ Nach jüdischem Glauben, von dem Jesus ausgeht, hatte Satan seinen legitimen Ort im Himmel bei Gott, gewissermaßen als dessen Dunkelseite. Er fungierte als Organ der harten, prüfenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes (Hiobsprolog). Jesus sagt nicht, diese Vorstellung war falsch, sondern sie trifft nicht mehr zu. Jetzt hat Gott seinen dunklen Trabanten mit der elementaren Gewalt einer Explosion von sich geschleudert. Der Abba intendiert nicht mehr strafende Gerechtigkeit. Wenn sie weiterhin geschehen muß, dann gegen seine Grundintention. Daß diese nurmehr auf Rettung und Heilung zielt, sagt Jesus in vielen seiner Predigten (verlorener Sohn; unbarmherziger Knecht etc). — Die philosophische Frage, ob es in Gott selbst oder nur in der gottsuchenden Menschheit eine Aufhellung und somit ein „Werden“ gibt, ist nicht heilsentscheidend. Nur sollten wir Theo-logen etwas vorsichtiger sein mit fertigen Antworten. Es war gar nicht Jesus, unser maßgebender Meister, sondern das griechische Denken (Aristoteles, Thomas v. Aquin), das uns Abendländern suggerierte, Gott müsse das reine, in sich selbst ruhende, ewig vollkommene und selige „Sein“ und in Relation zur Welt der „unbewegliche Bewegter von allem“ sein. Jesus und vor ihm die Propheten Israels haben Gott nicht erdacht, sondern erfahren als einen „Gott mit Herz“, der sich tief und heftig „bewegt“, der mitgeht, ja mitleidet und die Menschen sucht, als fehle ihm noch etwas.

In der Einsamkeit überwand Jesus die Versuchung Satans zum Mißtrauen gegen Gott: Teste durch ein Wunder, ob er dich liebt wie seinen Sohn! Jesus blieb unten, vertrauend und nüchtern zugleich. Dann erst begann er, das weiterzusagen, was er im tiefsten Herzen wußte: Jetzt

3. „Liebet eure Feinde“ — ohne wenn und aber!

4. Leichtigkeit der Feindesliebe — durch Wandlung des Menschenherzens

„Mütterlich“ wie euer „Vater“

ist die Zeit erfüllt. Jetzt ist die Gottesherrschaft gekommen. Das heißt: Die aus Gott strömende Liebe will jetzt die Menschen durchherrschen und beglücken. — Hier einige Ausfaltungen dieser Freudenbotschaft:

Den Nächsten lieben und den Feind hassen, das wird zwar nicht im Alten Testament, jedoch im Schrifttum von Qumran ausdrücklich als Gottes Wille erklärt. Feind ist gleich Gegner dieses Ordens der Auserwählten ist gleich Gegner Gottes. Also frommer und gerechter Haß. — „Ich aber sage euch, die ihr (auf mich) hört: Liebt eure Feinde ...!“ — Frommer Einwand: Aber wenn sie wirklich Feinde Gottes sind? — Jesus: Gott liebt auch seine Feinde. — Einwand der geheiligten Tradition: Das ist neu. Alles spricht dagegen. Woher weiß man das? — Jesus: Jeder kann es sehen. Gott läßt seine Sonne über Böse genauso scheinen wie über Gute. — Einwände aller klugen Denker: Das ist zu kindlich, zu einfach gesehen. Distinguo: Äußerlich haben die Bösen Sonnenschein. Aber innerlich? Heute gehts ihnen gut. Aber morgen? Und im Jenseits? Übrigens, Gott läßt auch seine Gewitter auf Gute wie Böse niedergehen. — Das „Kind“ Jesus bleibt bei seiner einfachen und positiv gerichteten Gott-Welt-Schau und zieht daraus nur die direkte Folgerung: Ihr sollt Gott, euren Vater, nachahmen (statt ihn zu korrigieren)! Also liebt eure Feinde, wie er es tut! Damit ihr ihm geistesverwandt werdet, damit ihr Söhne Gottes werdet!

Wenn mir einer Böses tut, kocht „es“ in mir, ob „ich“ will oder nicht. „Es“ kommt aus unseren dunklen Tiefen wie ein Zwang, zurückzuschlagen. Darum die Frage: Geht das Gebot, Feinde zu lieben (nicht nur gerecht zu behandeln), nicht über die Möglichkeiten der menschlichen Psyche hinaus? — Jesus sagt, das Joch, das er im Gegensatz zu den Gesetzeslehrern seinen Jüngern auflegt, sei nicht kantig, sondern dem Nacken angepaßt (*chrestos*) und seine Traglast sei leicht. (Normalerweise betonen Fromme lieber den Schwierigkeitsgrad ihrer Leistungen für Gott.) Demnach muß auch Jesu Gebot der Feindesliebe *chrestos* sein, nicht unmenschlich, kein gewaltsames Verdrängen der natürlichen Haßgefühle durch Verstand und Willen, kein krampfhaftes „Tun-als-ob“ man jemanden liebe, den man nicht lieben kann. Leicht und zugleich echt wird Feindesliebe nur durch allmäßliche Wandlung des Menschenherzens bis in seine dunklen Tiefen. „Werdet mütterlich, wie euer Vater mütterlich ist!“ (*oiktirmon* = barmherzig; steht in der Septuaginta für mütterlich). Ein Menschenherz, das sich ganz

der Liebe Gottes aussetzt, wird „mütterlich wie Gott“. Dann empfindet es erlittenes Unrecht anders: primär als Mein Unheil des Gegners, den es zu heilen gilt; als eine Verkrampfung dieses Mitmenschen, die es auflösen möchte, durch die Kraft der Liebe. — Von dem mütterlichen Gott bis in dein Innerstes durchherrscht, wirst du so frei von dem alten, egozentrischen Zwang zum Gegenschlag, daß du dem, der dich schlägt, noch die andere Wange hinhalten kannst; daß du dem, der dich beraubt, noch den Mantel dazuschenken kannst; daß du dem, der dich verschlachtet, noch eine Meile über das Muß hinaus dienen kannst. — Um Mißverständnisse abzuwehren, ohne das Jesuswort aufzuweichen: „Dem Bösen nicht antistenei“ heißt „Dem bösen Menschen nicht feindselig gegenüberstehen“. Es kann nach Jesu eigenem Verhalten nicht heißen: Den Bösen stumm gewähren lassen; die von ihm Gequälten tatenlos in seinen Fängen lassen. Er hat das Böse in seinen Gegnern furchtlos aufgedeckt (Heuchler! Ihr denkt Böses! Blinde Führer! Sie bürden nur Lasten auf!). Aber er tat es nicht in haßerfüllter Antihaltung, sondern um zu retten.

**5. Der ungerechte** Ob Gottes Liebe gerecht ist? Nein sagt Jesus mit dem „Überschwang“ Gottes Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Gerecht ist er — Einladung zur nur beim Auszahlen des vereinbarten Lohnes. Aber beim Nachahmung Schenken ist er ungerecht, hält sich nicht einmal an die Regel der Angemessenheit. Die sich redlich plagten, denen schenkt er nichts; die es nicht verdienten, beschenkt er überschwänglich. Das ist der Gott, der seine Sonne jungrechterweise über Böse scheinen läßt. — Daß gerade die Gerechten gegen ein solches Gottesbild murerten, daß der eigentliche Widerstand gegen Jesu neuartige Botschaft von den eifrig Frommen in Israel ausging, ist durchaus verständlich. Aber Jesus bleibt bei seiner Grundforderung: Gott nachahmen, statt ihn korrigieren zu wollen. „Ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“ Wärt ihr Gerechten im Herzen gut, wie es Gott ist, dann würdet ihr euch das unverdiente Glück der andern nicht wehtun; ihr würdet euch neidlos darüber freuen. So kämt ihr selbst in die Freude Gottes.

**6. Liebe des Vaters** Vom Bruder des verlorenen Sohnes erzählt Jesus: „Aber er wollte nicht hineingehen“ in diese alberne, unberechtigte Wiedersehensfeier. Für einen Taugenichts, den nur der Hunger heimtrieb, hat der Vater das Mastkalb geschlachtet. Für mich, den Anständigen, nie auch nur ein Ziegenböcklein! Das ist bitter. — Doch lesen Sie einmal aufmerksam, wie sich der Vater um den nicht-verlorenen Sohn bemüht! Auch ihm geht er entgegen, auch ihn nennt

er „mein Kind“ und möchte ihm sein Glück, das von dem des Wiedergefundenen verschieden ist, bewußt machen: Immer bist du bei mir; alles Meinige gehört dir. Doch darüber hinaus will er ihn zur Mitfreude über das Glück des Bruders und des Vaters bewegen. — So lud Jesus die Gerechten ein zum fröhlichen Feiern mit Gott. Aber die blieben steif und gingen lieber ihrer vernünftigen und nützlichen Arbeit nach, der eine auf seinen Acker, der andere in sein Geschäft. Ähnlich verhielt sich jener Eingeladene, der provokatorisch ohne Festgewand, das heißt: im Arbeitskittel, sich unter die Gäste mischte. Protest gegen unvernünftiges Feiern. Aber der König ließ sich und seinen Gästen das Fest nicht vermiesen. Auch Jesus läßt sich lieber „Säuber“ und „Kumpan der Sünder“ schimpfen, als das Trauerafasten der Frommen mitzumachen. Er kann nicht und will nicht mitfasten, weil für ihn Gott da ist, der freudestrahlende Bräutigam, dessen Gegenwart man fröhlich feiern muß. „Lacht und tanzt“ auch dann noch weiter, wenn sie euch meinetwegen als Böewichter aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen, denn Gott ist euch gut! Von Gott geht Freude aus. — Wer sich aber von diesem Magneten nicht anziehen läßt, wer nicht hineingehen will in den Raum des leicht-sinnigen Hin- und her-Schenkens, weil er seine Rechtsansprüche nicht an der Pforte abgeben will, weil er nicht will, daß seine Feinde ohne gerechte Strafe davonkommen oder daß weniger Tüchtige reicher beschenkt werden als er, der bleibt bei offener Tür draußen im Raum der harten Gerechtigkeit und wird „mit den Zähnen knirschen“ über den ungerecht liebenden Gott. — Draußen muß er auch seine Schuld von 10.000 Talenten bis zum letzten Heller zurückzahlen, nur weil er selbst von seinem Mittknecht die 300 Denare korrekt-gerecht zurückforderte.

7. Brot teilen — und sich selbst verschenken

War das Brotteilen in der Einöde gerecht? — Den Leuten knurrt schon der Magen. Es wäre vernünftig, sie zu entlassen, damit sie sich in den umliegenden Gehöften etwas zu essen kaufen. — Gebt ihr ihnen zu essen! — Aus unserer Gemeinschaftskasse? — Nein, gebt euren eigenen Mundvorrat! Jetzt! — Aber ... Aber ... — Doch er nahm ihre letzten fünf Brotfladen, zerbrach sie (*kata-kla*) und ließ sie austeilten. — Wo blieb da noch eine Spur von Eigentumsrecht? Die fünf, die vorsorglich ihr Brot mitgenommen hatten, hungerten doch ebenso. Solche Überlegung führte auch bei einer späteren Gelegenheit zum Streit unter den Jüngern. Sie hatten vergessen, Proviant ins Boot mitzunehmen. Nur einer hatte sein Brot dabei. Damals fuhr er sie hart an: „Was streitet ihr da, weil

euch Brote fehlen? ... Habt ihr denn versteinerte Herzen? ...“ und erinnerte sie daran, wie er in der Einöde die wenigen Brote für die Vielen brach. Lernt doch endlich das Brotteilen, damit alle satt werden! Darauf zielte dieser Nachhilfeunterricht. — Aber mehr noch als ihr letztes Stück Brot sollten die Jünger hingeben, ohne nach ihrem Recht zu fragen, nämlich sich selbst. Und so zeigte er es ihnen: Er nahm Brot, gab es ihnen zum Essen und sprach: Das bin ich, für euch gegeben. Ich gehöre nicht mehr mir, sondern euch. Wie Brot zum Essen.

#### 8. Aber kein Zwangskommunismus — sondern Freiheit der Liebe

Dennoch machte er aus der Communio des Brotteilens keinen Zwangskommunismus. Es wird berichtet, daß eine Frau teures Parfüm im Wert von 300 Denaren (das sind 300 Tageslöhne!) an einen einzigen Menschen verschwendete, an Jesus, der es nicht einmal benötigte. — Ernste Frage an ihn, der so radikal für die Armen eintrat (Verkaufe, was du hast, und gibst den Armen!), der das Brot seiner Jünger verteilte, damit alle satt wurden: War diese Verschwendung nicht ein Unrecht gegen die Armen? — Beachten wir zunächst, daß er auf diese Fragestellung nicht eingeht! Erinnern wir uns auch, daß er es ablehnte, als gerechter Erbteiler zu fungieren! Dazu sei er nicht ew. gesandt. Gewiß, seine Botschaft soll sich als ganzheitliches (nicht nur seelisches! nicht nur individuelles!) Heil auswirken, und zwar auf dieser Erde. Denn unter der Gottesherrschaft sollen die Hungernden satt werden, die Weinenden zum Lachen kommen. Aber wie soll das geschehen, nach welchen konkreten Methoden und Gesetzen?

Seine Antwort ist enttäuschend allgemein für politisch Engagierte, die bei ihm fertige Rezepte suchen: „Trachtet zuerst nach der Gottesherrschaft und alles Übrige wird euch dazugegeben!“ Er gibt (im Unterschied zum Islam) keine politische Methode. Er nennt nur die Kraftquelle: Wenn Gott selbst, näherhin sein Geist der Liebe, in der jeweiligen Situation euer sozialpolitisches

Verhalten durchherrscht, dann geschiehts auch, daß die Hungernden satt werden. — Aber beim Gastmahl in Bettanien antwortet er nur auf die Kritik an dieser Verenschwenderin. „Laßt sie! Warum tut ihr dieser Frau weh? Sie hat doch ein gutes Werk getan: an mir. Was ihr eben möglich war, das hat sie getan.“ Ohne die vernünftig ausgleichende Sorge für die vielen Armen als gottgewolltes Werk abzuwerten, läßt er auch das töricht-überschwängliche Schenken dieses fraulichen Herzens gelten. Es ist eine andere Art, Liebe zu äußern, eine, die eben dieser Frau möglich ist. Aber es bleibt ein von Gott gewolltes, gutes Werk. Ihr dürft sie nicht beleidigen, weil sie anders

empfindet als ihr Männer! — Bei anderer Gelegenheit sagt er, Gott selbst habe die Menschen „männlich und weiblich“ gemacht. Hier läßt er die Männer männlich und die Frauen fraulich „sein“. Wenn sie nur, so wie sie jeweils können, liebend das Gute tun! (So würde er sicherlich auch Europäer europäisch und Asiaten asiatisch etc sein lassen.)

### Dazu eine politische Reflexion

Diese Botschaft von der frei schenkenden und doch frei lassenden Liebe läßt sich nicht unmittelbar in politisches Handeln umsetzen. Es ist ein von Idealisten leicht übersehenes Faktum: Wenn wir das von Menschen geschaffene Instrumentarium der harten, aber Leben schützenden Gerechtigkeit (Gerichte, Polizei und Militär, Tarifverträge und Preiskontrollen etc.) erheblich schneller reduzieren, als eine Gesellschaft dafür reif ist, schaffen wir nicht Heil, sondern Chaos. Wir würden einen Gehbehinderten voreilig von seinem Korsett befreien. Dennoch bleibt die meta-gerechte Liebe das Reifeziel der Menschheit. Nicht schon mittels neuer Ordnungen, sondern primär mittels neuer Menschen, die menschlichere Ordnungen schaffen und ausfüllen, kann sie sich schrittchenweise diesem uto-pischen Hochziel annähern. Also brauchen wir Schulungsstätten. Ich meine aber so etwas wie Tanzschulen, wo die neue Art, sich leichter mit dem Nächsten zu bewegen, nicht nur erklärt, sondern eingeübt wird. Natürlich in einer Atmosphäre beschwingter Fröhlichkeit. Denn nur so lernt man richtig tanzen. Sonst wirds Drill und Krampf. — Hat uns der Meister solche „Schulen“ hinterlassen? Wenn ja, gibt es sie noch?

### 9. In der traurigsten Nacht — Stiftung einer „Tanzschule“

Es war die traurigste Nacht seines Lebens, in der er von einem Freund verraten wurde. Das Gegenteil von galläischem Frühling und beschwingter Fröhlichkeit. Und doch war Gott und somit freudige Liebe so unausrottbar tief in seinem Herzen, daß er gerade in jener Nacht diese eigenartige Gedächtnisfeier stiftete:

#### A. Mahl der Freude

Um die Erinnerung an ihn lebendig zu halten, sollten sie nicht nur auf seinen Namen hin zusammenkommen. Gewiß, schon dann ist er bei ihnen, und seien es nur zwei oder drei. Nein, sie sollten überdies vom Gewächs des Weinstocks genießen. Statt von den Bitterkräutern des Paschamahlritus. Statt aus Trauer zu fasten. Obwohl es weltlich und sogar gefährlich ist: Berauschenden, leichtsinnig machenden Wein sollen sie trinken, wie es sich für ein richtiges Fest gehört. Warum? Weil ihnen immer und trotz allem Gott als der Liebende gegenwärtig ist. Zu diesem Gott paßt nur der „Wein, der des Menschen Herz erfreut“.

B. Alle trinken aus einem Becher

Eine ungewöhnliche Bedingung: Alle sollten aus einem Becher trinken (Mt 26,27 / Mk 14,23). Dagegen trank beim jüdischen Festmahl nach dem Bechersegen des Hausvaters jeder aus seinem eigenen Becher! Dieses Zeichen bedeutet: Alle in der Tischrunde sind nicht mehr Gäste, sondern Brüder. Die Schüler mit dem Meister, aus dessen Becher sie trinken dürfen, und die Schüler untereinander: eine Bruderschaft. Das hört sich leicht und freundlich an. Aber in jener Stunde verlangte es weit mehr als Freundlichkeiten. Zum Beispiel: Petrus, der sich seiner Treue so sicher war, durfte nicht einmal den vermutlichen Verräter Judas, dessen Hand mit auf dem Tische war, gerechterweise hinauswerfen. Er bleibt Bruder; wir müssen ihn retten! — Die Pharisäer und die Qumranmönche wollten nur Eliten sammeln. Jesus wollte mit dem Wundermagneten Liebe alle sammeln, auch Lumpen. Darum hatte er sich schon in Galiläa mit Sündern an einen Tisch gesetzt.

C. Der Neue Bund gegenseitiger Liebe

Die ungewöhnliche Deutung: „Dieser Becher ist der Neue Bund.“ Da wir dem wirklichen Jesus weder magisches Denken noch die Einsetzung heilwirkender Riten unterstellen dürfen, weil er auf die Umkehr der Herzen ausging, die durch nichts ersetzt werden kann, ist das Wort so zu verstehen: Dieser Becher, der euch eint mit mir und untereinander, d. h. dieser brüderliche Becherbund ist bereits jener Neue Bund Jahwes mit seinem Volk, der (nach Jer 31,31 ff) nicht mehr auf rechtlichen Vereinbarungen, sondern auf gegenseitiger Liebe gründet. Also wartet nicht wie die Apokalyptiker auf künftige Mirakel, sondern lebt schon jetzt den Neuen Bund! „Tut dies, sooft ihr (diesen Becher) trinkt, zu meinem Gedächtnis!“ — Solche jesuanische Tischgemeinschaften, übers Land gestreut, wären „Schulen“ für die neue, leichtere Gangart und würden als Sauerteig wirken zur allmählichen, gewaltfreien Wandlung unserer egoistisch-verhärteten Gesellschaft.

10. Ende einer Illusion — nicht Ende der Religion

Aber keine Illusionen über den „lieben Gott“! Wie weit seine Liebe von unserer Gerechtigkeitserwartung weg ist, trat erst beim Sterben Jesu ganz konkret zutage. Es zeigte sich, daß Gott „den Menschen“, obwohl er ihn wie seinen Sohn liebt, wirklich brutalen Menschenhänden überläßt. Ohne mit Wundern einzugreifen. Die Jünger, besonders Petrus, wollten Jesus das nicht abnehmen. Schon in der Einöde hatte der Versucher ihm vorgegaukelt, der Allmächtige müsse ihn durch ein Steine-Brot-Mirakel retten, „wenn“ er ihn wirklich liebt. Ähnlich argumentierten die Hoftheologen bei seiner Hinrichtung

als Ketzer. Doch der wirkliche Gott, den Jesus schaute, verhielt sich am Karfreitag (und verhält sich immer wieder) wie einer, der wohl helfen möchte, aber nicht zaubern kann; der das harte Kausalgesetz der diesseitigen Welt, von ihm selbst geschaffen, diesseitig nicht aufhebt; der zum Retten und Heilen wie zum Brotteilen keine anderen Hände (Zwischenursachen) hat als von seinem Geist bewegte, freie Menschenhände. Jesus bestand auch dieses letzte, erschreckend nüchterne Gotteserlebnis. Er blieb im Gottvertrauen: „Abba, in deine Hände ...“ — Die Erfahrung der Nicht-Allmacht Gottes ist nicht das Ende der Religion, sondern nur das Ende unserer frommen Illusion.

### 11. Gegenseitige Lösung aus dem Teufelskreis der Vergeltung

Wie geschieht Erlösung? Wenn ein gläubiger Mensch Unrecht erlitt, aber nicht zurückschlagen konnte, rief er wenigstens zu Gott um gerechte Vergeltung. Nicht nur in 69 von 150 Psalmen, auch in der christlichen Apokalyptik beten die Märtyrer: Wann endlich rächst du unser Blut? Jesus hatte gelehrt, weder selbst zurückzuschlagen, noch Gottes Strafgericht anzurufen. Weil Gott vergeben will. Und zwar umsonst. Also braucht er dazu auch nicht das Sühneleiden der Schuldigen und schon gar nicht die Opferung schuldloser Tiere oder Menschen, etwa die Kreuzigung Jesu, als juridischen Sühneersatz. Umsonst, umsonst will er vergeben. Aber um dies zu können, braucht er etwas anderes: die freie, gegenseitige Vergebungsbereitschaft der Betroffenen selbst. — Die Passion war die Feuerprobe auf diese höchst einfache Erlösungsbotschaft Jesu, die wir in jedem Vaterunser rezitieren: Vergib uns so, wie wir vergeben! Denn er selbst wurde schuldlos zu Tode gequält, aber er betete: Vater, vergib ihnen! — So hat er begonnen, jenen Teufelskreis der menschlich-gerechten, gegenseitigen Vergeltungsansprüche aufzubrechen, der sogar der Liebe Gottes den Gratis-Schuldnachlaß unmöglich macht.

### 12. Das befreite Lachen am Ende

Wo nunmehr Menschen so wie Jesus ihre Rechtsansprüche (vom Eigentums-, „Recht“ und Vergeltungs-, „Recht“ bis zum Lebens-, „Recht“) mütterlich preisgeben, da fragen sie gar nicht mehr, ob Gott gerecht ist, sondern öffnen dem aufgestauten Strom der Liebe Gottes ein wenig mehr die Schleusen, daß er sein Werk tun kann: Entkämpfen, Erlösen, Beschenken, Beglücken, bis einmal alle, die ehemals Gerechten und die ehemals Ungerechten, miteinander in ein befreites Lachen ausbrechen. — Denn das Eschaton, das Letzte, worauf wir (hinter dem wirklichen Jesus her!) zugehen, ist gar nicht die Endabrechnung eines korrekten Richters, sondern das Hochzeitsfest eines in die Menschheit verliebten Gottes.

## Wilhelm Zauner

### Erlebtes und gelebtes Sakrament\*

Eines der Hauptanliegen der Sakramentenpastoral besteht wohl darin, immer wieder den Zusammenhang zwischen dem Leben und den Sakramenten deutlich zu machen. Zauner findet in den Alternativ-Bewegungen der Gegenwart überraschende Ähnlichkeiten zu den Anliegen wie auch zu manchen Formen der Sakramente, arbeitet Gemeinsames und Unterscheidendes heraus und will damit die Sakramentenvorbereitung, ihre Feier und das Leben aus dem Sakrament befruchten.

red

### I. Charakteristische Prozesse in der heutigen Gesellschaft

Ein Blick auf die Bewegungen und Prozesse in der heutigen Gesellschaft läßt deutlich sieben Strömungen erkennen. Man verzeihe mir die Absicht, daß es gerade sieben sind. Sie ist ebenso edel wie die Absicht, mit der man bei der Erstellung des Kataloges der Sakramente im 13. Jahrhundert darauf geachtet hat, daß es sieben sind, „nicht mehr und nicht weniger“, wie später das Konzil von Trient feierlich erklärt hat. Ich erkenne also in der heutigen Gesellschaft sieben charakteristische Bewegungen. Sie werden vor allem von der Jugend getragen, wie das fast immer bei solchen Strömungen und Prozessen der Fall ist.

#### 1. Die Alternativbewegung

Das Lebensgefühl der jungen Generation scheint in den letzten zehn Jahren einen völligen Umschwung erlitten zu haben. Bis etwa 1970 ging von der Technik eine ungeheure Faszination aus. Der Umgang mit Motoren und Apparaten fand das ungeteilte Interesse der Jugend. Die rasche Verbesserung der technischen Errungenschaften erzeugte ein Gefühl der Machbarkeit, der Freiheit und der Herrschaft über die Welt. — Dazu brachten die aufstrebenden Humanwissenschaften ein Gefühl der Manipulierbarkeit des Menschen mit sich, das zu dem Bewußtsein geführt hat: Wir können die Gesellschaft so organisieren und strukturieren, daß sie funktioniert; wir schaffen den neuen Menschen, und diesem gehört die Zukunft.

Dieser Fortschrittsglaube, der etwa im Jahre 1972 seinen Höhepunkt erreicht hat, erleidet seither einen ständigen Verfall. Zwei Drittel der Jugendlichen glauben nicht mehr, daß es der Menschheit in Zukunft besser gehen wird. Die „große Weigerung“, von der Marcuse gesprochen hat, fand schon in der Hippie-Bewegung ihren ersten Niederschlag. Sie hat sich fortgesetzt in der Suche und im Praktizieren eines neuen, „alternativen“ Lebensstils.

\* Abschlußreferat auf der Studenttagung „Sakramente als Zeichen der Hoffnung“ in Innsbruck am 16./17. Juni 1982, auch enthalten in dem Buch von W. Zauner—J. Singer, Zeichen der Hoffnung, Verlag Herder, Wien 1982 (in Vorb.).

Man fährt wieder mit dem Fahrrad oder geht zu Fuß. Man verwendet Jute statt Plastik. Man entdeckt wieder die Natur und sieht in ihr nicht nur das Rohmaterial für die Technik, sondern hat auch wieder einen Blick für die Schönheit der Wiesen und Wälder, der Berge und Bäche. Man nimmt es nicht mehr hin, an der Schulbildung und Leistung, am Titel oder Einkommen gemessen zu werden. „Leben hat Vorrang“, sagen viele junge Menschen und meinen es sehr ernst damit. Sie wollen zuerst leben und dann erst produzieren und verdienen.

Die Alternativbewegung hat eine Ideologie und Symbolik, die an die Taufe erinnert: Das Leben neu und ganz anders anfangen; eine neue Wertordnung annehmen, in der die Sorge um das Leben und die Ehrfurcht vor dem Leben Vorrang haben; Liebe zur Welt (und Umwelt), aber auch das johanneische „Habt nicht lieb die Welt!“ Was bei der Taufe zu einem flüchtigen Symbol geschrumpft ist wie das Taufkleid, wird in den Jeans mit Jutesack zum ständigen Ausdruck einer neuen Lebensform. Dazu kommt manchmal noch ein großes Kreuz aus Holz oder Email auf der Brust, und jeder sieht: hier ist ein Mensch zu einem neuen Leben aufgebrochen. Er hat eine Alternative zu einer Lebensweise gefunden, in der der Mensch als Produzent und Arbeitskraft, als Diener und Bediener von Maschinen und Apparaten erscheint. Wer diese Alternative gefunden hat, bekennt sich zu ihr nicht nur in seiner Lebensführung, sondern sogar durch seine Kleidung. Wer die Zeichen der Alternativbewegung übernimmt, ist in die Bewegung aufgenommen und weiß, daß fortan viele mit ihm unterwegs sind. Sie treffen sich in den Alternativ-Läden wie in Synagogen. Sie haben ihre heiligen Bücher und vergewissern sich des gemeinsamen Weges durch Zeichen und Gespräch, für das sie sich viel Zeit nehmen.

## 2. Die charismatische Bewegung

Auch die charismatische Bewegung entstand in den sechziger Jahren in Amerika und ist heute weltweit verbreitet. Sie ist wohl eine Reaktion auf eine als allzu intellektualisiert und bürokratisiert empfundene Kirche. Man hatte das Bedürfnis nach mehr Emotion, mehr Wärme und Herzlichkeit, nach Fest und Feier. Nach der enormen theologischen und reformerischen Anstrengung des Konzils wollten auch katholische Christen vor allem wieder einmal Begeisterung. Man orientiert sich über konfessionelle Grenzen hinweg an Jesus Christus selbst. Man entdeckt und formuliert nicht nur die Theologie vom Hl. Geist auf neue Weise; man will vielmehr den Geist selber spüren, erfahren und mitteilen. Handauflegung

und Heilung, Geistrede und Geisttaufe wurden wieder bekannt und werden geübt.

Es wird nicht schwerfallen, diese Bewegung dem Sakrament der Firmung zuzuordnen. Was durch die vielen strapaziösen Firmungsreisen der Bischöfe nur in sehr bescheidenem Maß gelang, das schaffte die charismatische Bewegung: Begeisterung für das Evangelium, für Jesus Christus und für die Kirche. Sie schaffte es, ihren Anhängern die Überzeugung zu geben, daß der Geist Gottes überall am Werk ist und die Spuren seines Wirkens deutlich zeigt.

### 3. Die Bio-Bewegung

Die „große Weigerung“ hat sich in den letzten Jahren auch auf die Ernährung ausgedehnt. Manche befürchten eine Vergiftung der Erde durch Kunstdünger und Pflanzenschutzmittel. Sie essen nur Bio-Obst und Bio-Gemüse, kaufen nur Bio-Käse und backen sich das Brot im eigenen Herd aus Körnern, die sie von einem Bauern ihres Vertrauens beziehen und selbst vermahlen. Es scheint, daß auch der Vegetarismus zunimmt. Die maschinell erzeugte Nahrung wird verweigert. Sie gilt als die Nahrung des Leistungsmenschen der Industriegesellschaft. Das Fertigmenü in der Plastikverpackung wird verabscheut. Man trifft sich im Bio-Laden oder bei der Bio-Bäuerin am Marktstand — eine sanfte, wortlos sich verstehende Gemeinschaft.

Manche werden es für geschmacklos halten, wenn ich diese Bio-Bewegung der Eucharistie zuordne. Doch es scheint mir nicht allzu weit hergeholt, wenn mich diese Sehnsucht nach dem „anderen Brot“ an das „Brot für das Leben der Welt“ erinnert. Es handelt sich jedenfalls um die Sehnsucht nach einem Brot, das neues und besseres Leben bringt, das aber auch Voraussetzungen und Konsequenzen für die Lebensführung dessen hat, der es isst.

Auch Bio-Nahrung stiftet Gemeinschaft und bringt sie zum Ausdruck. Wer Bio-Nahrung zu sich nimmt, wird oft zu einem Apostel seiner Lebensweise und Weltanschauung. Wer sich selbst das Brot gebacken hat, an das er glaubt, hat auch meist das Bedürfnis, es mit anderen zu teilen.

### 4. Die Friedensbewe- gung

Die Friedensdemonstration Mitte Mai 1982 in Wien mit 70.000 Teilnehmern, die Demonstration in New York Mitte Juni mit einer halben Million Menschen und die zahlreichen Friedensdemonstrationen in den verschiedensten Ländern brachten eindrucksvoll zum Bewußtsein, wie tief dieses Anliegen die junge Generation bewegt, und man wird es ernst nehmen müssen. Vielleicht verbirgt sich dahinter auch eine Suche nach Sinn, nach Gemeinschaft

und Geborgenheit; vielleicht suchen manche den Frieden mit sich selbst, mit ihrer Familie, Schule oder Arbeitsstelle. Sie suchen jedenfalls Frieden und fühlen sich mit den Menschen in anderen Städten und Ländern verbunden, die hinter einem Transparent marschieren „Frieden schaffen ohne Waffen“ oder einfach still dem anderen ins Schulheft kritzeln „peace“.

Im Johannesevangelium lesen wir, daß der Auferstandene in der Mitte seiner Jünger stand und sagte: „Friede sei mit euch ... denen ihr die Sünden vergeb, denen sind sie vergeben.“ Ich bringe also die Friedensbewegung mit dem Bußsakrament in Verbindung. Sie drückt eine Sehnsucht nach Versöhnung aus. Viele, die ihr angehören, sind durchaus bereit, in ihrem eigenen kleinen Lebenskreis Frieden zu schaffen ohne Waffen, indem sie einem anderen vergebend die Hand reichen. Manchem ist es nach der Teilnahme an einem Friedensmarsch mindestens ebenso ernst damit, ein neues Leben anzufangen, wie einem anderen, der zur Beichte geht — wenn es auch beiden schwer genug fällt, es wirklich zu tun.

## 5. Die Sozial-Bewegung

In der heutigen Jugend ist eine besondere Vorliebe für Berufe, die sich mit dem Menschen und seinen Nöten beschäftigen. Die Akademien für Sozialberufe haben so viele Bewerber, daß sie jährlich weitaus mehr abweisen müssen, als sie aufnehmen können. Seit dem „Jahr der Behinderten“ ist es nicht mehr schwierig, junge Menschen zu finden, die sich mit Behinderten beschäftigen. Die Zivildiener bevorzugen Sozialeinsätze. Auch die niedrigsten Dienste in Krankenhäusern sind zu einem gewissen Ansehen gekommen. Man findet erstaunlich viele junge Menschen, die bereit sind, für Behinderte oder Kranke eine Besorgung zu machen, ja die sie sogar regelmäßig aufsuchen und ihnen gute Dienste tun.

Diese Betroffenheit vom leidenden und kranken Menschen, diese bemerkenswerte Freude, einem Menschen beizustehen in seiner seelischen oder körperlichen Not, kann man sicher in gewisser Weise mit der Kranken- salbung in Verbindung bringen. Es handelt sich um einen Dienst des Aufrichtens und der Befreiung aus der Isolation.

## 6. Die Guru-Bewegung

Wenn man heute durch eine Stadt geht, sieht man oft an den Plakatwänden, wie sich verschiedene Gurus als Führer zur Meditation und zu einer neuen Lebenseinstellung anbieten. Man findet am Bahnhofskiosk sowie unter den Schulbüchern mancher Jugendlicher Bücher über fernöstliche Meditationspraktiken. Die „Jugendreligionen“ haben zwar zahlenmäßig keine großen Erfolge, üben

aber dennoch einen gewissen Einfluß aus. In den späten sechziger Jahren lasen die Studenten Karl Marx. Heute lesen viele Laotse oder Bücher über den Zen-Buddhismus. Spiritualität ist gefragt, und wer ins spirituelle Leben einführen kann, der findet seine Zuhörer und Anhänger.

Ich wage es, dieses Bedürfnis nach geistlichen Führern (oder auch das Bedürfnis, ein solcher zu sein) mit dem Sakrament der Weihe in Verbindung zu bringen. Durch Weihe werden Führer im geistlichen Leben des einzelnen und der Gemeinde bestellt. Es ist zumindest eine gewisse Analogie, daß manche sich berufen fühlen, anderen zu einer bestimmten Lebenseinstellung und Lebensführung zu verhelfen, und daß viele das Bedürfnis nach solchen Persönlichkeiten haben, an denen sie sich orientieren können.

**7. Die Bewegung „alternative Partnerschaft“** Vielleicht erscheint es zunächst gewaltsam, diese Zeiterscheinung in einem mit den erwähnten Bewegungen zu nennen. Ich wage es deshalb, weil die Zahl der Eheschließungen in Österreich in den letzten zehn Jahren um ungefähr ein Drittel zurückgegangen ist. Das ist wohl nur zu erklären, wenn als Ursache — neben einem Rückgang der Gesamtzahl von Männern und Frauen in den „heiratsfreudigen“ Jahrgängen — eine Änderung der Einstellung zur Ehe angenommen wird. Daß dies der Fall ist, beweisen auch verschiedene Umfragen. Es geht daraus hervor, daß sich die öffentliche Meinung über die Ehe und die Einschätzung des Zusammenlebens ohne Eheschließung in einem bemerkenswerten Ausmaß geändert haben. Man wird also zur Kenntnis nehmen müssen, daß sich auf diesem Gebiet etwas „bewegt“ und daß hier ein gesellschaftlicher Prozeß verläuft, den man wohl sehr ernst nehmen muß. Auch auf diesem Gebiet gibt es eine Art Alternativbewegung; ihr Ideal heißt: Bindung auf Zeit, als freie und private Vereinbarung. Auf diese Weise hofft man, eine Partnerschaft leben zu können, die in Freiheit, Liebe, Freundschaft, Zärtlichkeit zur größtmöglichen Freude, Entfaltung und Beglückung der beiden Partner führt. In diesem Ziel kommt die Bewegung „alternative Partnerschaft“ dem eigentlichen Anliegen christlicher Ehe ziemlich nahe; die Christen meinen allerdings, daß Freiheit und Liebe erst in einer endgültigen Entscheidung füreinander und im ständigen Ja zueinander zur Reife kommen. Wie die anderen Bewegungen sucht auch die Bewegung „alternative Partnerschaft“ nicht nur neue Formen des Zusammenlebens, sondern auch Formen der Deklaration solcher Bindungen.

## II. Beurteilung

### 1. Gemeinsame Merkmale

Versuchen wir zuerst, zu einer Beurteilung der geschilderten Bewegungen im Hinblick auf unser Thema zu kommen.

Sämtliche Bewegungen sind als Reaktion auf die Situation der Gegenwart und ihre Einschätzung durch die Bevölkerung, vor allem die Jugend, entstanden. Wie in einem Spiegel erscheinen in ihnen die Probleme der Gegenwart. Es herrscht eine geradezu apokalyptische Angst, die durch die erwähnten Bewegungen differenziert und benannt wird (was allein schon zu ihrer Bewältigung beiträgt): die Angst vor einem verbrauchten und vernutzten Leben (Alternativ-Bewegung); die Angst vor der Langeweile und Ungeistigkeit einer totalen Verwaltung in Gesellschaft und Kirche (Charismatische Bewegung); die Angst vor der Vergiftung (Bio-Bewegung); vor dem Krieg (Friedensbewegung); vor der Isolierung (Sozial-Bewegung); die Angst vor einem Leben ohne Führung und Vorbild (Guru-Bewegung); die Angst vor dem Mißglücken von Partnerschaft und Ehe (Bewegung Alternative Partnerschaft). Eine siebenfache Angst also, eine siebenfach bedrohte Hoffnung.

Es handelt sich nicht um organisierte oder gelenkte Bewegungen. Im Gegenteil, die Anhänger dieser Bewegungen wollen sich gar nicht organisieren. Sie haben keine Funktionäre, keine Kanzleien und keinen Verwaltungsapparat. Niemand hat sie gegründet oder angeordnet. Sie sind von selbst entstanden, aus einem stillen Einverständnis. Es handelt sich um spontane Ideengemeinschaften, also um Bewegungen. Manche sind nicht scharf voneinander abzuheben; sie sind untereinander verbunden, sodaß einer mehreren Bewegungen zugleich angehören kann.

### 2. Gestohlene Sakramente?

Die geschilderten Bewegungen haben — mehr oder weniger ausgeprägt — ihre eigenen Riten. Sie haben ihre heilige Speise wie die Bio-Leute, ihre eigene Kleidung wie die Alternativbewegung, ihre eigenen rituellen Versammlungen und Prozessionen wie die Friedensbewegung. Handelt es sich dabei um säkularisierte, in die Welt zurückgestohlene Sakramente? Sind nicht die Anliegen und Ideen, die durch diese Bewegungen dargestellt und aufgegriffen werden, im Grunde das, was wir mit unseren Sakramenten wollen? Können wir nicht wie Paulus sagen: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünden wir euch“? Doch es hat sich ja schon bei den Athenern gezeigt, daß sie etwas anderes verehrt haben, als ihnen Paulus verkündet hat. So schnell kann man solche Strömungen nicht über die eigenen Mühlen leiten, zumal sie auch manches Geröll mitführen. Sie lie-

fern aber immerhin für den Umgang mit unseren Sakramenten einige wichtige Hinweise.

### 3. Erkenntnisse für die Sakramentenpastoral

a) Die Anliegen der geschilderten Bewegungen sind die Themen der sieben Sakramente

Wenn auch die durch die jeweilige Bewegung gegebene Antwort nicht mit der Antwort übereinstimmt, die das Sakrament enthält, so besteht doch eine Übereinstimmung in der Frage: Was läßt uns leben? Wie kommen wir zum Frieden und zur Versöhnung? Wofür kann man sich noch begeistern? Wem kann man nachfolgen? Wie gestaltet man eine Partnerbeziehung so, daß sie beglückend und befreidend, herausfordernd und bergend zugleich ist?

Das sind Fragen der Hoffnung. — Für eine neue Sakramentenpastoral genügt es nicht, ein neues Ritual in der Hand und einige exegetische oder liturgische Kenntnisse mehr im Kopf zu haben. Da braucht es auch die Hand am Puls der Zeit und den Blick für Vorgänge in der Gesellschaft sowie eine starke Sensibilität für die Hoffnungen und Ängste der Menschen.

b) Der Zusammenhang zwischen den Anliegen und Formen der einzelnen Bewegungen mit den Themen und Riten der Sakramente muß deutlich gemacht werden.

Dieser Zusammenhang ist nicht nur denen oft nicht erkennbar, die der Kirche fernstehen, sondern auch jenen, die mit der Kirche leben und die Sakramente feiern. Das Sakrament ist sozusagen viel zu weit weg. Es erscheint noch immer stark ritualisiert, verkopft und vor allem in einem gewissen Sinn „rein religiös“. Viele Menschen erkennen zu wenig, was die Sakramente mit ihren eigenen Anliegen, mit ihrem Leben und ihren Hoffnungen zu tun haben. Während sakramentale Zeichen oft nicht mehr verstanden werden, manchen als veraltet erscheinen oder gar von der Kirche freigestellt werden wie z. B. der wunderbare Ritus zur Öffnung der Sinne bei der Taufe, entwickeln sich in den einzelnen Bewegungen paraliturgische Zeichen und Vorgänge. Während das Interesse an den Prozessionen schwindet, veranstaltet man Demonstrationszüge; Kirchenfahnen erscheinen wie Dokumente aus einer alten Welt, man geht aber mit Überzeugung hinter einem Transparent her. Die liturgische Kleidung wird in Frage gestellt, und zwar oft genau von denen, die selbst durch eine bestimmte Kleidung eine Lebenshaltung oder Funktion zum Ausdruck bringen. Man kann darin einen Vorgang der Säkularisierung sehen; ich glaube jedoch, daß wir die Zeichen nicht gepachtet haben und daß es allgemein menschlich ist, sich durch Symbole über bestimmte Einstellungen und Werte zu verständern.

### III. Erlebtes und gelebtes Sakrament

Die Beobachtung gesellschaftlicher Prozesse und geistiger Strömungen der Gegenwart sowie der Versuch, sie zu beurteilen, hatte den Zweck, daraus etwas für den Umgang mit unseren Sakramenten zu lernen. Es sollte gezeigt werden, daß Sakramente Zeichen der Hoffnung sind, und zwar gerade auch jener Hoffnungen, die sich gegenwärtig in unterscheidbaren Bewegungen ausdrücken. Nun ist die Frage, wie die Sakramente so gefeiert werden können, daß sie als Darstellung einer Antwort auf tatsächliche Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen erlebt werden. Darüber hinaus soll gefragt werden, wie das Sakrament gelebt werden kann, d. h. wie die im Sakrament dargestellte, gefeierte und sich ereignende Hoffnung über die liturgische Feier hinaus durch die Lebensführung des Mitfeiernden weiterhin dargestellt und vermittelt werden kann.

#### 1. Hinführung zur Hoffnung

In der Vorbereitung auf die Feier der Sakramente müssen Beziehungen zu den Hoffnungen und Enttäuschungen, den Ängsten und Befürchtungen hergestellt werden, die die Menschen von heute beschäftigen. Es müssen möglichst konkret die Schwachstellen der Hoffnung aufgespürt werden, die bei den Mitfeiernden bestehen. Die durch das Sakrament darzustellende und zu feiernde Hoffnung muß genannt und mit dem Leben der Mitfeiernden verbunden werden. Diese hat den Vorrang vor einer Erklärung des Ritus und der Zeichen, die eher unmittelbar wirken sollen.

Als Beispiel nenne ich eine Episode, die ich bei verschiedenen Firmungen erlebt habe. Irgendein Firmling hatte immer seine Firmkarte vergessen. Er wurde in die Sakristei gebracht und stand da vor dem bischöflichen Sekretär wie ein Ausländer ohne Papiere. Zur Kontrolle, ob er die Firmkarte tatsächlich nur vergessen hatte und doch auf die Firmung vorbereitet war, erfolgte eine Notprüfung. Zuerst wurde er nach den drei göttlichen Personen gefragt, dann nach den Kleidern des Bischofs. Wenn dann der Firmling ohne Zögern sagen konnte: „Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist; Mitra, Stab, Brustkreuz und Ring“, dann wurde er zur Firmung zugelassen. — Ich könnte mir vorstellen, daß man den Firmling fragen könnte, was er sich von der Firmung erwartet. Von mir aus würde er zur Firmung zugelassen, wenn er z. B. sagen würde: „Ich habe in der Vorbereitung die Kirche und ihr Wirken näher kennengelernt. Ich bin davon begeistert und möchte dies durch meine Mitfeier zum Ausdruck bringen. Ich erwarte mir, daß mir diese Begeisterung erhalten bleibt und vermehrt wird.“

## 2. Verlebendigung der Zeichen

Die Feier des Sakramentes soll die Hoffnung deutlich machen, die das Sakrament enthält. Das kann geschehen durch die Auswahl der Texte und Lieder, durch Predigt und Symbole. Die verwendeten oder zu verwendenden Zeichen sollen den Zusammenhang mit den Alltagssymbolen, unter Umständen auch mit den durch die gegenwärtigen Bewegungen verwendeten Symbolen erkennen lassen.

Als Beispiel mag die Handauflegung dienen, die in gewisser Weise bei allen sieben Sakramenten verwendet wird. Bei der Krankensalbung etwa ist darzustellen, daß der Kranke nicht alleingelassen wird von den Mitmenschen, von der Kirche und von Gott. Er steht unter der mächtigen und schützenden Hand Gottes auch in seiner Krankheit und trotz seiner Krankheit. Das kann in den Texten ausgesprochen werden, das kann auch durch die Handauflegung bezeichnet werden; das kann mit dem Alltagsritual verbunden werden, indem etwa alle Mitfeiernden den Kranken nacheinander bei der Hand nehmen oder ihm die Hand geben. Wenn einer dabei noch sagt: „Ich werde dich jetzt täglich oder wöchentlich besuchen; ich werde dir Besorgungen machen“, so wird durch diese kleinen Hoffnungen Hoffnung vermittelt.

## 3. Wahrung der Identität des Sakramentes

Die Identität des Sakramentes muß gewahrt werden. Wir können als Kirche nicht jedwede Erwartung erfüllen und jedwede Hoffnung als berechtigt anerkennen. Das Sakrament ist auch ein unterscheidendes Zeichen, das die Hoffnung läutern und unlautere Hoffnungen ausscheiden soll. Wir müssen die Spannung zwischen der Kirche und dem Reich Gottes aushalten. Das Reich Gottes ist nicht herstellbar in dieser Welt, auch nicht durch die Feier der Sakramente. Wenn Sakramente Zeichen der Hoffnung sind, so enthalten sie eben auch den Wermut des „Noch nicht“, der durch die Feier durchschmeckt. Die allzu direkten Wege der Hoffnung mancher Bewegungen müssen mit Stationen der Geduld versehen werden.

Als Beispiel möchte ich manche Erscheinungen in der charismatischen Bewegung erwähnen. Manche glauben, das Reich Gottes sei schon angekommen und der Hl. Geist schon deutlich am Werk, wenn sie in Ekstase geraten und in Verzückung reden. Die „Geisttaufe“ ist etwas anderes als die recht nüchterne Firmung — doch nur diese ist ein Sakrament der Kirche.

Auch die Krankensalbung ist ein Sakrament der Hoffnung und nicht der Erfüllung, eine Station der Geduld und des Wartens und nicht der Zielbahnhof. Die Identität des Sakraments ist nicht gewahrt, wenn durch immer

#### 4. Das gelebte Sakrament — ein integrierender Bestandteil

wiederholte Krankensalbung und Handauflegung die Gesundheit des Kranken buchstäblich erzwungen werden soll. Das erlebte Sakrament muß zum gelebten Sakrament führen. Wenn die Kirche in den Dokumenten des II. Vatikanums „Sakrament“ genannt wird, so heißt das nicht oder nicht nur, daß sie sich eben durch die Feier der Sakramente darstellt. Es heißt vielmehr, daß die Gesamtheit der Menschen, die die Kirche bilden, durch ihr Verhalten ein Zeichen für die Hoffnung sind, die Gott in Jesus Christus der Menschheit gegeben hat.

Das ist nicht nur eine moralische Forderung, etwa: Du bist gefirmt, jetzt mußt du aus dem Geist leben. Dir wurden deine Sünden vergeben, jetzt mußt du selbst vergeben. — Vielmehr ist das gelebte Sakrament ein integrierender Bestandteil des gefeierten Sakramentes. Bei der Ehe erscheint dies am deutlichsten. Wir sprechen nicht von einem Sakrament der Eheschließung, sondern von einem Sakrament der Ehe. Die gelebte Ehe hat also teil am Sakrament; die liturgisch gefeierte Eheschließung ist nicht allein das Sakrament der Ehe. Es wäre ja auch kein besonderes Kunststück, eine schöne Hochzeit zu feiern. Die Kunst besteht darin, eine Ehe so zu führen, daß sie ein Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche ist. Bei anderen Sakramenten ist uns das gelebte Sakrament weniger deutlich. Wir kennen zwar das Wort Jesu über die Eucharistie: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“, doch es ist uns nicht geläufig, daß dieses „Bleiben in ihm“, dieses „Leben in ihm“ — also das gelebte Sakrament — Bestandteil des Sakramentes ist. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (6) heißt es von der Eucharistie: „Diese Feier ist aber nur dann aufrichtig und vollständig (sincera et plena), wenn sie sowohl zu den verschiedenen Werken der Nächstenliebe und zu gegenseitiger Hilfe wie auch zu missionarischer Tat und zu den vielfältigen Formen christlichen Zeugnisses führt.“ Das kann man nicht nur als moralische Konsequenz aus dem Kommunionempfang verstehen. Das Konzil integriert das gelebte Sakrament vielmehr in das erlebte und gefeierte Sakrament. — Ähnlich müßte es bei den anderen Sakramenten sein. Die Umsetzung der Hoffnung, die im Sakrament dargestellt und gefeiert wird, geschieht durch das gelebte Sakrament. Es soll die Hoffnungen der Menschen aufgreifen, reinigen und vertiefen. Die Sakramente werden in dem Maß Hoffnung in die Welt bringen, als die Mitfeiernden selbst Sakramente werden — wirksame Zeichen der Gnade, Zeichen des Glaubens und der Liebe.

## Helmut Erharter „Diakonie der Gemeinde“ und Diakonat

Im folgenden Beitrag geht es darum, wie das Anliegen einer „diakonalen Kirche“ durch die Ständigen Diakone und die anderen pastoralen Dienste gefördert werden kann<sup>1</sup>.

red

Mit dem Stichwort „Diakonie der Gemeinde“ werden zentrale Anliegen des II. Vatikanischen Konzils angesprochen: das Verständnis von Kirche und Gemeinde, das entsprechende Amtsverständnis, das Verhältnis von Kirche und Welt, eine Kirche für die Menschen. Die Fragen, mit denen wir uns im folgenden Beitrag beschäftigen, lauten: Was kann und muß geschehen, damit die Diakonie uns Christen und die Kirche als ganze so prägt, daß unser Glaube und unsere Hoffnung, daß unsere Verkündigung und unser liturgisches Feiern auch für den heutigen Menschen glaubwürdig sind und bleiben? Was kann und muß geschehen, daß unsere Gemeinden insgesamt diakonaler werden, daß sie wachsen in gegenseitiger Liebe, in neuer Gemeinschaft, im gegenseitigen Dienst und im Dienst an den Menschen und daß sie die aktuellen Probleme wirklich wahrnehmen? Welchen Beitrag können und sollen Ständige Diakone und andere pastorale Dienste bei der Entwicklung dieser Diakonie leisten?

Die Antwort auf diese Fragen soll in drei Schritten geschehen: Zunächst sollen einige theologische Aussagen zur Diakonie der Gemeinde gemacht werden<sup>2</sup>. Sodann wird einiges angeführt, was für diese Diakonie der Gemeinde heute besonders wichtig erscheint. Schließlich soll auf den Dienst der Ständigen Diakone an den Gemeinden eingegangen werden.

### 1. Theologische Aussagen zur Diakonie der Gemeinde

Christliche Diakonie kann vielleicht am besten umschrieben werden als „dienende Liebe und brüderlicher Dienst nach dem Beispiel und im Geist Jesu Christi“<sup>3</sup>. Die Bedeutung dieser Diakonie für die Gemeinde wird heute oft damit unterstrichen, daß sie als eine der drei Grundfunktionen bzw. Lebensäußerungen der Kirche und der christlichen Gemeinde gleichwertig der Verkündigung der frohen Botschaft und der Feier der Heilsgeheimnisse gegenübergestellt wird. Diakonie ist verdichtete, konkreter Dienst gewordene Verkündigung und Liturgie. In der

<sup>1</sup> Es handelt sich um eine überarbeitete Fassung eines Referates, das auf dem ersten Treffen der bayrischen Ständigen Diakone mit Ehefrauen vom 18.–20. 6. 1982 in Augsburg unter dem Titel „Diakonie der Gemeinde – im Blick auf den Ständigen Diakonat und die anderen pastoralen Dienste“ gehalten wurde. Das Treffen stand unter dem Motto: „Diakon sein heißt: Dienen, da sein, anregen, aufbauen im Auftrag der Kirche“.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Referate und Ergebnisse der Österreichischen Pastoraltagung 1977 über „Diakonie der Gemeinde“ (Herder, Wien 1978), insbesondere die Referate von Raphael Schulte, Rudolf Pesch, Alois Sustar und Wilhelm Zauner.

<sup>3</sup> Ebd., S. 7.

Diakonie kann und soll das, was die christliche Gemeinde verkündet und feiert, als Zeichen der Liebe Gottes im Alltag erfahren werden. Diakonie ist Verkündigung und Herbeiführung dessen, was Reich Gottes heißt, ist Bruderdienst für ein menschenwürdiges Leben aller und jedes Einzelnen, ist tätiges Evangelium; sie ist gleichzeitig Einladung zur gemeinsamen Feier unserer Erlösung und Auswirkung dieser Feier in das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft.

### Diakonie ist Liebe

Entscheidend ist nun, daß diese dienende Liebe zu allererst wirklich als *Liebe* verstanden wird. Nicht die Not des anderen ist der primäre Gegenstand der Diakonie, sondern sie ist zuerst und zuletzt auf den andern *Menschen selbst* gerichtet, so wie er von Gott geschaffen und trotz seiner Sündigkeit geliebt und angenommen ist, in seiner je verschiedenen Lebenssituation, in seiner Freude und Hoffnung, Angst und Trauer, in seinem Versagen und seiner Schuld. Da Gott selbst für den Menschen Sorge trägt, da er die Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, ist der Mensch, auch der arme und sündige, im Grunde seines Wesens das Gegen- teil eines Bedürftigen, eines Erbarmungswürdigen, eines Bettlers.

Er ist jemand, den Gott selbst liebt, für den Gott da ist, dem Gott sein eigenes göttliches Leben schenkt. Er ist Sohn und Tochter Gottes, und er trägt das Antlitz Jesu Christi. Gilt Gott im Alten Testament als Vater der Armen, so wird dieser Arme im Neuen Testament gleichsam zur Würde des Sakraments erhoben. Nach Mt 25 sagt uns Jesus ausdrücklich — ähnlich wie beim Brotbrechen der Eucharistie — „der Arme, der Kranke, der Gefangene ... das bin ich“ (Schulte). Der Herr ist uns in einer heilspendenden, heilsentscheiden- den Weise gegenwärtig, wenn wir im anderen dem Leid, der Schwäche, einem herabwürdigenden Unvermögen und der Schuld begegnen. Er, der in der Gottesgestalt war, ist nicht gekommen, um alles Leid, alle Armut und Bedürftigkeit, Angst, Krankheit und Tod zu beseitigen, sondern sie zusammen mit unserer verunstalteten Existenz auf sich zu nehmen und sich den Geschlagenen, Sündigen, den liebensunwürdigen Menschen in uneingeschränkter Liebe zuzuwenden, sie mit einer bis zum Tod am Kreuz reichenden Liebe mit sich und untereinander zu versöhnen, ihnen das Leben und den Reichtum Gottes zu geben.

### Das Beispiel Jesu

Das ganze Evangelium ist eine Frohbotschaft einer so ver- standenen dienenden Liebe. Nur zwei Beispiele: 1. Indem Jesus zeichenhaft mit Sündern Tischgemeinschaft hielt,

stiftete er neue, versöhlte Gemeinschaft. Solche Gemeinschaften zu bilden, mit Ausgestoßenen, Randgruppen, Isolierten, „Zöllnern und Sündern“, gehört seitdem zum Grundauftrag der Kirche. — 2. Das zweite Beispiel ist den sogenannten „Fernheilungen“ zuzurechnen: Indem der Hauptmann sich im Glauben an Jesus mit seinem Knecht solidarisierte und so das gesellschaftliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis zerbrach, wurde dieser Knecht geheilt.

Wenn wir aufmerksam auf das Evangelium hinhören, werden wir immer wieder in diese Richtung umdenken, uns zu diesem Verständnis des Menschen und zu dieser Liebe bekehren, uns selbst mit Gott und mit den Mitmenschen versöhnen, uns die Umkehr zu Gott schenken lassen müssen. Und wir werden lernen müssen, einander und auch noch den Geringsten und uns Unsympathischen, der zufällig uns zum Nächsten geworden ist, so zu lieben, wie der Herr uns geliebt hat — nicht abhängig von der offenkundigen Liebenswürdigkeit des anderen, sondern als einen von Gott geliebten Menschen. Diese Liebe wird sich im konkreten Fall als barmherzig und helfend erweisen; sie muß aber immer *Liebe* bleiben.

Dienende Liebe —  
Aufgabe der ganzen  
Kirche

Diese dienende Liebe ist nicht nur Sache des einzelnen, sondern der Kirche als ganzer und auch ihrer Amtsträger. Die Kirche hat als Sakrament des Heiles für die Welt einen Sendungsauftrag, der das Diakonische einschließt. Die Gemeinde hat diesen Dienst sowohl an der Freude der anderen (vgl. 2 Kor 1,24) wie auch an der Not der anderen zu leisten. Dieser Dienst geschieht nicht in erster Linie dadurch, daß die Kirche gleichsam ihren Reichtum mitteilt, sondern daß sie an Freude und Leid, Armut und Einsamkeit der anderen teilnimmt und indem sie die Menschen am Rande der Gesellschaft liebt und sie mit sich versöhnt, so wie Jesus an den notleidenden, sündigen Menschen und an uns allen getan hat.

Diakonie der  
Versöhnung

Diakonie der Gemeinde ist entscheidend Diakonie der Versöhnung (Pesch). Die Gemeinde hat den Dienst an der „Neuen Hoffnung“ weiterzuführen, den Gott im Versöhnungsdienst Jesu Christi begonnen hat. In der christlichen Gemeinde können nicht unversöhlte und unversöhnliche Menschen miteinander leben, sondern Menschen, die sich auf allen Ebenen um eine sichtbare und glaubwürdige Versöhnung bemühen. Wenn die Diakonie der Gemeinde wirkungslos ist, so liegt es entscheidend daran, daß die Gemeinde im Widerspruch zum Geist der Versöhnung und zum Dienst an der Versöhnung lebt, daß es zu viele unversöhlte Ehen, Familien, Nachbarn,

Gruppierungen, Richtungen usw. gibt und daß die Gemeinde sich zu wenig um die ständige Versöhnung bemüht. Unversöhnlichkeit, Eifersucht, Streit machen den Einzelnen, die Familien, die Gemeinden und die gesellschaftlichen wie kirchlichen Strukturen krank. Der Dienst der Versöhnung hingegen wirkt Gesundheit und Heil für den ganzen Menschen. Die Christen werden dieses Heil wie Jesus wirken, wenn sie wie er nicht selbstbezogen, nicht selbststüchtig, nicht eigensinnig sind, sondern sich dem anderen offen zuwenden und ihm Hoffnung geben. Wenn die Menschen einander vertrauen lernen, können sie ihre unversöhnte Welt aufbrechen, sie heil machen und selbst heil werden.

Heilungsauftrag als Integrationsauftrag an die Gemeinde

Von daher versteht sich, daß der diakonale Heilungsauftrag der Gemeinde nicht in erster Linie ein caritativer Betreuungsauftrag ist, sondern ein Integrationsauftrag an die Gemeinde selbst. Und es geht wesentlich um einen ganzheitlichen, das gesamte Heil des Menschen in seiner leiblichen, geistigen, religiösen Dimension betreffenden Dienst<sup>4</sup>.

Der Jüngerkreis Jesu — ein Modell für eine neue Gesellschaft

Gemäß dem Beispiel des Jüngerkreises Jesu, der Leute verschiedenster Herkunft umfaßte, hat die christliche Gemeinde für die Gesellschaft ein Modell abzugeben, wie die unterschiedlichsten Menschen als Gleichberechtigte und Gleichgeachtete zusammenleben. Nach den Aussagen des Neuen Testaments gilt ja kein Ansehen der Personen: Mann und Frau, Alt und Jung, Eltern und Kinder, Vorgesetzte und Untergebene, Arme und Reiche sollen entsprechend ihrer gleichen Würde als Menschen und als Kinder Gottes zusammenleben. Um wieviel leichter und sinnvoller wären die geschichtlichen Emanzipationsbewegungen wohl verlaufen, hätte die Kirche zu allen Zeiten diesen biblischen Anspruch realisiert, anstatt in sich und in der Gesellschaft das Gegenteil zuzulassen oder gar zu fördern! Dabei geht es nicht um eine Gettoisierung der Kirche, sondern um eine Stärkung der Identität der christlichen Gemeinden und der einzelnen Christen, gerade um unter den Menschen und in den verschiedensten Lebensbereichen Versöhnung zu stiften. — Hier hat der in einem profanen Beruf tätige (oder tätig gewesene)

<sup>4</sup> Hier sei ein erstes Mal darauf hingewiesen, daß ich in solchem Dienst in und an der Gemeinde eine wesentliche Aufgabe des Dienstes eines ständigen Diakons sehe: Er hat zwar auch selbst hinzugehen zu jenen, die es schwer haben, sich in kirchliche Gemeinden oder auch in die Gesellschaft zu integrieren, die wegen ihrer Krankheit, Behinderung, Straffälligkeit, Zugehörigkeit zu irgendwelchen Minderheiten oder Randgruppen isoliert, unversöhnlich, abgeschrieben sind, er hat ihnen seine brüderliche Liebe anzubieten und ihnen den Weg zur Gemeinde zu zeigen; er wird aber auch die Mitglieder der christlichen Gemeinde immer wieder dazu bewegen und auffordern, offen zu sein für diese Menschen, für die jeweiligen „Nächsten“, und ihnen Liebe und Gemeinschaft anzubieten.

Ständige Diakon — und in ähnlicher Weise jeder Christ — die Möglichkeit und die Aufgabe, dieses neue Modell des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit in die Welt der Arbeit und Wirtschaft, in die Bereiche von Kunst und Politik, Bildung und Erziehung, Medizin und Pharmazie usw. hineinzutragen; Diakone und auch die anderen Seelsorger haben die in diesen Bereichen tätigen Christen zu inspirieren und bei der Auslegung entsprechender Stellen der Heiligen Schrift immer wieder auch der Gemeinde Impulse zu geben. — Diese Überlegungen leiten unmittelbar dazu über, welche Anliegen die Diakonie der Gemeinde heute besonders aufgreifen soll.

## 2. Vordringliche Anliegen einer Diakonie der Gemeinde

### Friedensdienst und Entwicklungsförderung

Im Zusammenhang mit dem gerade behandelten Versöhnungsdienst ist als erstes heute wohl der *Friedensdienst*, die unbedingte Friedensliebe zu nennen, die nicht nur im Hinblick auf das Zusammenleben der unterschiedlichsten Menschen, auf die Lösung der verschiedenen Konflikte in Kirche und Gesellschaft, sondern auch in Fragen des Weltfriedens zum Tragen kommen muß<sup>5</sup>.

Was den privaten kirchlich-gemeindlichen und kommunalen Bereich betrifft, wissen die Menschen meistens sehr wohl, was ihnen eine christliche Friedensgesinnung abverlangt, auch wenn es schwer ist, Konflikte offen auszutragen, Vorurteile abzubauen, das Verständnis für einander zu vergrößern und immer wieder den Frieden ganz konkret zu suchen, Frieden zu vermitteln. Bezüglich der Spannung und Konflikte in der Welt sind viele Menschen jedoch völlig hilflos. Heute ist es aber auch hier unabdingbar, sich selbst und andere zu informieren, Gespräche zu initiieren, Aktivitäten zu setzen, Vorurteile abzubauen, sich an Friedensbewegungen zu beteiligen, gegen Menschenrechtsverletzungen in aller Welt einzutreten, sich mit den Unterdrückten und den Friedenskämpfern in aller Welt zu solidarisieren usw. Dies alles sind diakonale Aufgaben aller Christen, wenn sie ihre Verantwortung für die Welt wahrnehmen wollen<sup>6</sup>.

### Begleitung der jungen Generation

In der Friedensfrage ist besonders die *junge Generation* engagiert. Bei aller Einseitigkeit hat sie hier entscheidend Christliches verstanden. Soll dieser Eifer aber nicht miß-

<sup>5</sup> Wie schwierig dies sein kann, haben wir in unserer Gemeinde vor kurzem erlebt, als eine Friedensmesse zu heftigen, während der Predigt und nachher ausgetragenen Auseinandersetzungen geführt hat.

<sup>6</sup> Eine libanesische presbyterianische Theologin, angesprochen auf den „Religionskrieg“ in ihrer Heimat, vertrat (lange vor dem jetzigen Blutvergießen im Libanon) die Ansicht, daß die Libanesen trotz der Vielfalt der Konfessionen und Religionen auch heute ihre Probleme selbst lösen könnten, wie sie dies durch viele Jahrhunderte hindurch getan haben, wenn die Mächtigen davon ablassen würden, ihr Land zum Spielball ihrer Machtinteressen zu machen. Hier wie auch in den Ländern der dritten Welt, denen wir einen Teil unseres Wohlstandes verdanken und in die wir unsere Zivilisationsprobleme exportiert haben, bedarf es unserer Solidarität.

braucht werden können, muß die nachwachsende Generation eine größere Breite an Glaubenserfahrung und Glaubenswissen, an Verständnis für die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge und die Fähigkeit zu sachlicher Kritik mitbekommen; sie muß überdies lernen, miteinander und mit der Generation der Erwachsenen und der älteren Menschen versöhnt und ohne ständigen gegenseitigen Druck zu leben. Dazu braucht sie Anleitung durch die Erwachsenen, sie braucht aber insbesondere in der Gemeinde einen Ort, wo Konflikte frei ausgetragen und Friede eingeübt und gelebt werden können. Aber auch die Eltern brauchen Unterstützung durch die Gemeinde, im gegenseitigen Erfahrungsaustausch und Suchen nach dem richtigen Weg mit ihren Kindern; es braucht vielfältige gemeindekatechetische Vorgänge, aber auch andere konkrete Angebote, Anregungen und Dienste.

#### Dienst an der Gesellschaft

Die Diakonie der Gemeinde hat sich in ihrem Dienst an der Gesellschaft in besonderer Weise darum zu kümmern, daß die Bereiche von Arbeit und Wirtschaft, Politik und Sozialwesen sinnvoller, menschlicher gestaltet werden. Die Entwicklungsproblematik belastet heute auch das Leben in unserer westlichen Gesellschaft. Die Gemeinden und christlichen Verbände dürfen hier nicht abseits stehen, vielmehr ist es eine ihrer zentralen Aufgaben, *gesellschaftliche Diakonie* zu leisten, die Menschen zu solchem Engagement zu ermutigen, Bürgerinitiativen, Aktionsgruppen, Politikerrunden u. ä. zu fördern. Der notleidende Bruder ist heute besonders auch der arbeitslose Jugendliche bei uns, die arbeitslose alleinstehende Mutter, der arbeitslose oder zum Behinderten gewordene Familienvater genauso wie der Flüchtling aus Chile oder Polen, sind die Drogenabhängigen und Alkoholiker bei uns genauso wie die Opfer der Kämpfe im Libanon.

#### Bewußtseinsbildung zum sozialen Engagement jedes einzelnen

Eine wichtige Aufgabe einer Diakonie der Gemeinde ist die Bewußtseinsbildung in der Gemeinde selbst und die Schaffung einer *öffentlichen Meinung*, daß die genannten Anliegen der Diakonie zentrale Aufgabe von Kirche und Gesellschaft sind, daß die Integration alle Gruppen und Schichten umfassen muß, von den Behinderten, Kranken, Homophilen usw. bis zu den Gastarbeitern, Flüchtlingen, ethnischen und rassischen Minderheiten. Es muß eine öffentliche Meinung aufgebaut werden, wonach von jedem Menschen in irgend einer Weise ein Engagement für den anderen, für die Gesellschaft erwartet werden darf — ob das die Betreuung des alten Vaters ist, ein Babysitterdienst, Mitwirkung in einer Sonderschule oder bei kon-

kreten Problemlösungen auf der kommunalen Ebene usw. Aufgabe gesellschaftlicher Diakonie ist es, gegen die vielfältigen Formen des Egoismus und Individualismus anzukämpfen, damit die Menschen die Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen aufgeben — jeder kann in die Lage kommen, daß er auch selbst der Hilfe und Solidarität der anderen bedarf —, die Gefahren einer Abkapselung im privaten Lebensraum aufzuzeigen, die Menschen aus der Passivität einer Medienkonsumhaltung und aus der Enge des Wohlstandsdenkens herauszuführen. Wer immer kann, soll nicht nur etwas von seinem Vermögen, sondern auch etwas von seinem Können und von seiner Zeit für den Nächsten einsetzen. Der neue Lebensstil, der sich da und dort zeigt und der in diese Richtung weist, soll in den Gemeinden wachsen können und muß entsprechend gefördert werden — aus der Sorge um die eigene Zukunft wie aus der Mitverantwortung für die Mitmenschen.

#### Diakonie als ökumenische und missionarische Aufgabe

In einer Zeit, in der offenkundig wird, daß noch viel Wasser den Rhein und die Donau hinunterrinnen muß, bevor die großen christlichen Kirchen wirklich zusammenfinden, wäre die *ökumenische Zusammenarbeit* auf dem Gebiet der Diakonie für die Kirchen selbst wie für die Welt ein äußerst wichtiges Zeichen. Hier können nicht nur unterschiedslos Angehörige verschiedener Kirchen unterstützt werden, sondern auch die Kirchen und Gemeinden selbst unterschiedslos zusammenarbeiten.

Damit hängt auch die *missionarische Aufgabe* der Diakonie zusammen. Gegenüber kirchlich Distanzierten und gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen ist Diakonie oftmals die einzige mögliche Verkündigung, das einzige glaubwürdige Zeichen des Heils, das verstanden und angenommen wird (Zauner). Mancher scheut vor dem Kirchenaustritt zurück, weil er die Kirche und ihre vielen caritativen Einrichtungen und Dienste nicht im Stich lassen will. Die Diakonie der Gemeinde steht allerdings bei allem Engagement unter dem sogenannten „eschatologischen Vorbehalt“: Auch unsere ehrliche Liebe kann abgelehnt werden, wir können auch durch perfekten Dienst an den Menschen nicht das Paradies auf Erden erzeugen — wohl aber können wir glaubwürdig auf eine neue Welt hinarbeiten und Hoffnung geben. Wem z. B. geholfen wurde, mit einem Konflikt in seinem Leben fertig zu werden, der fängt an vorauszuahnen, was es bedeutet, daß einmal jeder Konflikt gelöst sein wird, daß Gott einmal jede Träne trocknen wird.

Vielleicht ist aus dem Bisherigen schon einigermaßen

deutlich geworden, worin die Aufgaben der Ständigen Diakone und der anderen pastoralen Dienste (der alten wie der neuen) im Hinblick auf die Diakonie der Gemeinde bestehen. Einiges soll nun aber noch ausdrücklich genannt werden.

### 3. Aufgaben der Ständigen Diakone im Hinblick auf die Diakonie der Gemeinde

War man in der vorkonziliaren Phase zunächst eher davon ausgegangen, daß es eben zahlreiche Männer gebe — an Frauen dachte man damals noch kaum und denken manche Autoren auch heute noch nicht —, die tatsächlich einen Dienst in der Kirche leisten, der eigentlich ein diakonaler Dienst ist und zu dessen Vollzug die Betreffenden daher auch mit der Weihe die sakramentale Gnade erhalten sollen, so gingen die Bemühungen seit dem Konzil dahin, mit dem Diakonat vor allem die Grundfunktion der Diakonie der Kirche zu erneuern und zu verbessern<sup>7</sup>. Diese Grundorientierung wurde vom Österreichischen Synodalen Vorgang folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Der Diakon hat die amtliche Berufung, die kirchliche Grundfunktion des diakonalen Dienstes gemäß dem Beispiel und Auftrag Jesu Christi zu verwirklichen“ (I 4.1.2).

Diese Orientierung an der Diakonie, wie sie im 1. Teil charakterisiert wurde, dieser Dienst an den Gemeinden, damit diese ihre Diakonie wahrnehmen, sollte also bei der weiteren Profilierung dieses pastoralen Berufes im Vordergrund stehen. Ja, man wird darin sogar das eigentliche Kriterium für das Gelingen oder Mißlingen dieses kühnen Versuchs der Weltkirche sehen dürfen: ob mit den Ständigen Diakonen ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Diakonie der Gemeinden und der gesamten Kirche gelingt oder nicht.

Besonders deutlich wird dieser diakonale Dienst dort, wo er hilft, sozial Abseitsstehende und irgendwie an den Rand gedrängte Gruppen in die menschliche und christliche Gemeinschaft zurückzuführen und die Gemeinden so weit zu bringen, daß sie sich für diese Menschen öffnen, sie in ihre Gruppen und Zusammenkünfte aufzunehmen, sie an ihrer Freude und Gemeinschaft teilnehmen lassen, ihnen nicht nur Almosen, sondern Brüderlichkeit anbieten. Die Christen und Gemeinden zu dieser integrativen Offenheit zu befähigen, ist sicher eine zentrale (wenn auch nicht von ihnen allein zu leistende) Aufgabe der Diakone.

<sup>7</sup> Vgl. dazu u. a. *Richard Ziegert*, Der neue Diakonat. Das freie Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959—1977, Göttingen 1980; *Der Diakon. Wiederherstellung und Erneuerung seines Dienstes*, hrsg. von *Josef G. Plöger* und *Hermann J. Weber*, Freiburg 1980. Vgl. dazu die Besprechung in *Diakonia* 13 (1982) 210—212.

Steht aber mit dieser Zielsetzung nicht im Widerspruch, daß ein größerer Teil der Ständigen Diakone mit Aufgaben betraut ist, die in ähnlicher Weise von Priestern, Pastoralassistenten u. a. geleistet werden? Erschwert die pastorale Notsituation des Priestermangels wie auch die fehlende Möglichkeit, daß verheiratete Männer zu Priestern geweiht und so zu Gemeindeleitern bestellt werden können, nicht die Findung einer selbständigen Identität der Diakone?

**Vielfältige Möglichkeiten — bei Verwirklichung der diakonalen Dimension** Wenn die im vorausgehenden gemachten Überlegungen richtig sind, ist das Problem weniger groß, als man vielleicht fürchten müßte. Sofern die Diakone die Diakonie klar vor Augen haben und sie den Gemeinden in ihrer diakonalen Verpflichtung dienen, können sie durchaus vielfältige pastorale Aufgaben wahrnehmen. Sie werden darüber darauf achten, daß in all ihrem Wirken — ob das diakonale Dienste im engeren Sinn sind oder ob es sich um Verkündigungs- und liturgische Aufgaben handelt — die eigentliche diakonale Dimension verwirklicht wird und daß sie zu einer Weiterentwicklung der pastoralen Dienste in Richtung auf Integration und Versöhnung der Menschen in Kirche und Gesellschaft beitragen. Solche Diakonie ist dann allerdings auch Aufgabe der Priester und aller anderen Träger pastoraler Dienste. Die Diakone könnten hier Vorreiter einer erneuerten Pastoral werden, die tatsächlich die Diakonie als dritte Grundfunktion voll integriert.

Sicher ist es dazu wünschenswert, daß wenigstens ein Teil der Diakone gleichsam „von der Diakonie her“ kommt, also z. B. von der Begleitung solcher Gruppen von Menschen, die sich um die Integration der Behinderten, die sich um Haftentlassene, um Zigeuner usw. bemühen. Aber der Einsatz kann auch in Aufgabenbereichen liegen, die bisher vielleicht von einem Kaplan (Justizkaplan, Schulkaplan usw.) wahrgenommen wurden<sup>8</sup>. Wo immer man auf Tagungen, in Gremien und Arbeitskreisen, auf gemeindlicher oder übergemeindli-

<sup>8</sup> Für das vor 12 Jahren erschienene Werkbuch „Der Diakon“ wurde ich seinerzeit gebeten, etwas über den Diakon in der Stadt zu schreiben. Ich bin ziemlich sicher, daß es bisher keine Großstadt gibt, die alle die Diakone aufweist, die ich dort genannt habe, angefangen vom „Stadtdiakon“, „Bezirksdiakon“ über Altendiakone, Diakone für Behinderte, Strafgefangene, Suchtkranke bzw. Drogenstüchtige, von Diakonen im Beratungsdienst, in Lehrlings-, Schüler- und Studentenheimen bis hin zum „Schuldiakon“ und „Jugendiakon“. Vielleicht war es eine zu phantasievolle Utopie. Aber man darf doch wohl fragen, ob es nicht gut wäre, wenn die Kirche auch in ihrem Amt den Menschen in den angeführten Bereichen nahe wäre. Und die meisten der genannten Aufgaben sind solcher Art, daß ich in erster Linie an einen Ständigen Diakon denken würde — was in keiner Weise dagegen spricht, daß etwa ein Pastoralassistent in einem großen Studentenheim solche Diakonie leistet. Gerade der Diakon könnte meines Erachtens in diesen Bereichen die Einheit von Diakonie und Pastoral, von Diakonie und Verkündigung, von Diakonie und Liturgie besonders gut realisieren.

cher Ebene Probleme der heutigen Pastoral diskutiert — seien es die Arbeiterpastoral, der ländliche Raum, Jugend, Kinder, ältere Menschen, Behinderte, Menschen im Freizeitbereich usw. — geht es immer wieder um die Anliegen der Integration, der Begegnung und Versöhnung, des Abbaues von Vorurteilen und Gegensätzen und der Förderung von Zusammenarbeit und Gemeinschaft, auch über die Pfarre hinaus. An dieser Integration können Diakone mitwirken, welche konkrete Aufgabe immer sie haben, ob sie stärker in der unmittelbaren Pastoral oder in der Diakonie, ob sie haupt- oder nebenamtlich tätig sind.

Dem zölibatären Priester haben die verheirateten Diakone dabei eine entscheidende Erfahrung voraus, die ihnen hilft, die diakonale Dimension wahrzunehmen: Wer gelernt hat, mit seinem Ehepartner und mit seinen Kindern partnerschaftlich zusammenzuleben, wer an diesem für das Heil der Menschen so zentralen Ort sich von der Bibel hat leiten lassen, wonach die Unterschiede von Mann und Frau, von Eltern und Kindern aufgehoben sind, der hat einige Erfahrung an dienender Liebe und brüderlichem Dienst, die sich unschwer auch auf andere Gebiete übertragen läßt.

Zum Schluß möchte ich noch kurz auf das Problem der Stellung des Diakons innerhalb des Ordo eingehen. Da auch das II. Vatikanum davon spricht, daß der Diakon auf der untersten Stufe der Hierarchie steht, meinen manche, es gebe eine direkte Rangfolge: Bischof — Priester — Diakon. Tatsächlich zeigt ein Blick etwa in die altkirchlichen Aussagen recht deutlich, daß der Diakon (oder auch die Diakone) ebenso unmittelbar dem Bischof (und der von diesem repräsentierten Diözesankirche) zugeordnet ist wie das Presbyterium. Die alte Kirche hat durchaus im Bewußtsein gehalten, daß sich Jesus weder als Bischof noch als Priester ansprechen ließ, wohl aber als *Diakonos*, als Diener seiner Brüder — und auch, daß er von Rangstreitigkeiten nicht viel gehalten hat. In seiner Nachfolge und in seinem Geist des Dienens, dem alle Amtsträger in der Kirche verpflichtet sind, sollte es nicht schwierig sein, die Selbständigkeit und Zuordnung der einzelnen Dienste sinnvoll zu gestalten.

Alle sind

Diener —

diakonoi

## Elisabeth Moltmann-Wendel

### Wie erfahren Frauen sich selbst — in Part- nerschaft, Beruf und Sexualität?

Das „Selbstverständnis von Frauen heute“ war das Thema eines Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien. Wir bringen im folgenden eine gekürzte Fassung des Referates von Frau Moltmann-Wendel\*, das an drei Erfahrungsbereichen aufzuzeigen versucht, was es heute für Frauen heißt, sich den Herausforderungen der Zeit zu stellen, sich aus patriarchalischen Abhängigkeiten und Verhältnissen zu befreien, eine zu einseitig auf die Rolle als Gattin, Mutter und Hausfrau erfolgte „mütterliche“ Sozialisation aufzuarbeiten und Schritte auf eine größere menschliche Selbständigkeit hin zu machen. Auf manchen Irr- und Umwegen scheint auch die neue Frauenbewegung unterwegs zum Ziel einer glücklichen Partnerschaft und einer neuen Mutterschaft. red

Vielfältige Lebenssituationen Die Frage, wie Frauen sich heute erfahren und was sie bewegt, ist schwierig zu beantworten, da es sich bei den Frauen um 18jährige und 80jährige, um Verheiratete und Alleinlebende, um Mütter, Arbeiterinnen, Angestellte, Akademikerinnen, Bäuerinnen, Arbeitslose usw. handelt. Viele dieser Frauen fühlen sich in den ihnen bisher zugewiesenen Rollen durchaus wohl, andere sind ausgebrochen aus dem „Gefängnis“ der traditionellen Frauenrolle mit ihrer Überbetonung der Mütterlichkeit und mit ihrer häufigen Unterordnung und Selbstverachtung.

Gründe für geänderte Einstellungen Für dieses Ausbrechen aus alten Ordnungen und Rollen gibt es mehrere Gründe:

- eine wachsende Demokratisierung in unserer Gesellschaft, als deren Folge die im Grundgesetz festgelegte Gleichstellung der Frau in den verschiedenen Bereichen eingelöst wird;
- medizinisch-technische Entwicklungen, z. B. die Erfindung der Pille, die Frauen die Chance gibt, über ihren Körper zu bestimmen;
- eine zunehmende Individualisierung in unserer Kultur und Gesellschaft;
- die Minderheitenbewegung in aller Welt, die Farbige, diskriminierte Gruppen, Jugendliche, Behinderte und auch Frauen erfaßt hat und die zu Selbstbestimmung und Eigenverantwortung auffordert;
- die heutige Frauenbewegung, der Feminismus, der viele dieser Strömungen enthält, aber speziell die psy-

\* Der vollständige Text dieses Referates wie auch der Referate von Gabriele Miller und Catharina J. M. Halkes wird, zusammen mit kurzen Ergebnissen der Arbeitskreise und der Plenumsdiskussionen, im Herbst 1982 in den „Pastoraltheologischen Informationen“ erscheinen. (Geschäftsstelle der deutschsprachigen Pastoraltheologen: D-8390 Passau, Domplatz 3).

chosoziale, wirtschaftliche und kulturelle Situation der Frau analysieren und verändern will<sup>1</sup>.

Die hier nur kurz skizzierten Tendenzen zeigen sich insbesondere in den drei Erfahrungsbereichen Partnerschaft, Beruf und Sexualität.

## 1. Partnerschaft

### Die psychische Struktur der Frau ...

... anerzogen oder biologisch begründet?

Die Erfahrung vieler Frauen bis heute ist, daß zu ihrer Identität Partnerschaft mit einem andern Menschen gehört. Manche heutige Anforderungen von Autonomie, Selbstsein und Selbstverwirklichung kommen ihnen deshalb realitätsfremd, mit der eigenen Wirklichkeit unvereinbar und beängstigend vor. „Frauen“ — so bestätigt die Psychotherapeutin Jean Baker Miller — „(leben) in einem Kontext der Bindung und Anlehnung an andere, bauen darauf auf und entfalten sich. Das Selbstgefühl von Frauen belebt sich tatsächlich ringsherum, wenn sie in der Lage sind, Anschluß und Partnerbeziehungen herzustellen und zu erhalten. Und umgekehrt bedeutet die Drohung, daß eine Verbindung zerbrechen könnte, für viele Frauen nicht nur den Verlust einer Beziehung, sondern fast so etwas wie einen totalen Verlust des eigenen Selbst“<sup>2</sup>.

Diese psychische Struktur kann anerzogen sein, wie es viele Untersuchungen zeigen, indem die Mutter der kleinen Tochter länger Autonomie verweigert hat als dem kleinen Sohn. Sie kann auch einen biologischen Hintergrund haben, wie die Soziologin Evelyn Sullerot hat feststellen lassen<sup>3</sup>. Danach ist das Gehirn des Menschen ein sexualisiertes Organ insofern, als die beiden Hirnhälften, die emotionale und die rationale, von Mädchen anders benutzt werden. Es gibt Anzeichen für eine bi-hemisphärisch verlaufende Formenwahrnehmung bei Mädchen, eine stärkere Integrationsfähigkeit zwischen den rationalen und emotionalen Aspekten des Lebens, die wohl Konsequenzen auch für andere Lebensbereiche hat. (Der biologische Unterschied zwischen den Geschlechtern, auf den man jahrhundertelang Gesellschaft und Theologie aufbaute und der bis zum „physiologischen Schwachsinn“ der Frau verzerrt wurde, ist damit jedenfalls nicht gemeint!). Diese Erfahrung, Identität nur in der Partnerschaft zu finden, gerät nun zunehmend in einen Konflikt mit der Lebenswirklichkeit von Frauen: dem Durchsetzungsvermögen, das der Beruf erfordert, der Erziehung und der notwendigen Lösung von den Kindern, der

<sup>1</sup> Vgl. dazu Herrad Schenk, *Die feministische Herausforderung*, München 1980.

<sup>2</sup> Jean Baker Miller, *Die Stärke weiblicher Schwäche*, Frankfurt 1979, S. 121.

<sup>3</sup> Evelyn Sullerot, *Die Wirklichkeit der Frau*, München 1979, S. 348 ff.

Altersisolation, die für Frauen spürbarer ist als für Männer, für die gerne gekocht und gesorgt wird. Die heutige Lebenswirklichkeit der Frauen verlangt in stärkerem Maße als früher, Identität mit sich zu finden. Diese Erfahrung, Identität nur in der Partnerschaft zu finden, sehen vor allem junge Frauen als ein Relikt patriarchalischer Abhängigkeiten, die sie abbauen wollen. Partnerschaft sei die Einschlafpille der Emanzipation, war lange der Slogan. Sie verhindere die Selbstverdung und Autonomie.

**Einengende Ehe- und Familienform** Das Problem liegt aber weniger in der Partnerschaft als in einer traditionellen Ehe- und Familienform, die die Selbstfindung der Frau erschwert und zudem dem Alleinlebenden das Gefühl gibt, wahre Partnerschaft nicht erleben zu können. Jahrhundertelang waren Ehe und Familie, Fortpflanzung und Haushalt die einzigen Lebensbereiche, in denen sich die Frau entfalten konnte und ihre integrativen Fähigkeiten auch bestätigt bekam. In einer Gesellschaft, die sich immer stärker in private und öffentliche Bereiche spaltete, wurde es für Frauen zunehmend schwieriger, für ihre Tätigkeiten öffentliche Anerkennung zu finden. In der traditionellen Ehe mit ihrem heutigen hohen Leistungsdruck von Gemeinschaft — das heutige überdimensionale Wohnzimmer ist ein Ausdruck dafür — ist die Entwicklung von Autonomie und Individualität besonders schwierig. Die Fähigkeiten der Frau werden aufgesogen von der Familie, ohne daß es zu einer

Ein fast unlösbarer Konflikt: zugleich Partnerschaft und Autonomie Konflikt. Noch haben sich Frauen mehr ausgeliefert, sind verletzbarer und in ihrem Selbstwertgefühl tief getroffen, wenn die so konstituierte Partnerschaft nicht eingehalten wird. Daß dies für alle Ehen in patriarchalischen Gesellschaften gilt, zeigt die Klage der Afrikanerin Ma-riama Ba: „Ich versuche meine Schuld am Scheitern meiner Ehe zu erkennen. Ich habe gegeben ohne nachzu-rechnen, mehr gegeben als ich zurückhalten habe. Ich gehöre zu denen, die sich nur im Leben mit dem Partner verwirklichen und entfalten können. Ich habe nie das Glück in einem Leben ohne Partner begriffen, auch wenn ich die Wahl der freien Frauen respektiere. Ich habe mein Heim geliebt. Du kannst es bezeugen, daß ich es zu einem Ort des Friedens gemacht habe, wo jedes Ding

seinen Platz hat und eine harmonische Farbsymphonie erschafft. Du kennst meine Sensibilität, die grenzenlose Liebe, die ich zu Modou empfand. Du kannst bezeugen, daß

... ich Tag und Nacht in seinen Diensten auf den Beinen war und ihm jeden Wunsch von den Lippen ablas ... Meine Kinder wuchsen auch heran, ohne Geschichten zu machen. Ihr Erfolg in der Schule war mein ganzer Stolz, sozusagen Lorbeerren, die ich meinem Herrn zu Füßen legte“<sup>4</sup>.

Geglückte Ehe — ein heimliches Ziel

Auch wenn die glückte Ehe nicht mehr öffentliches — vielleicht aber heimliches — Ziel ist, ist es heute ein schwer zu bewältigendes Problem für viele Frauen in unserer Gesellschaft, „ohne Mann zu leben und dabei ohne Zorn zu sein“<sup>5</sup>. Dies wird sich erst mit breiterer Erfahrung alternativer Lebensformen ändern, wenn Beziehungen und Bindungen entstehen, die nicht mehr auf bestimmte Rollen festgelegt werden, sondern beides: Selbstsein und Gemeinschaft einschließen.

Angst vor Bindungen, Angst vor sich selbst, sich in solchen Bindungen zu verlieren, Angst vor ihren Müttern, von denen sie sich immer noch nicht befreien konnten, treibt viele junge Frauen heute zur Verwirklichung von Autonomie und Persönlichkeit im Beruf. Wenn überhaupt eine Bindung eingegangen wird, sind sie in der Mehrzahl heute die Aktiven, die die Scheidung beantragen.

Schwierige Rückkehr zu Vertrauen und Bindungen

Das Problem ist, wie Frauen zu Vertrauen und Bindungen zurückkehren können, ohne sich selbst zu schädigen oder zu hassen, und wie sie dabei sie selbst bleiben. Das „Problem ohne Namen“, das Betty Friedan einmal den Weiblichkeitswahn genannt hat, nennt sie heute das Problem, wie Frauen Beruf, Liebe, Heim und Kinder vereinen können<sup>6</sup>. Dazu gehört auch das Problem: Kinder. Kinder bieten in vielen Situationen für Frauen Ersatzlösungen für mangelnde Identifikation mit dem Mann. Aber sie wehren sich zunehmend und fordern Frauen noch schmerzhafter heraus, das eigene Selbst zu suchen.

Der Balanceakt zwischen Kindern und Eigenleben

Das Aufziehen von Kindern bedeutet zunächst noch immer eine Art Selbstaufgabe und fordert phasenweise zur Identifikation mit ihnen, ihren Bedürfnissen und ihrem Lebensrhythmus. Es ist ein Balanceakt, nicht ewig Amme der Kinder zu sein, ein Eigenleben zu entwickeln, sich ihnen hinzugeben und doch im entscheidenden Moment sie loszulassen. In diesem gelingenden Prozeß aber auch wieder etwas von Selbstverwirklichung zu sehen muß noch wieder gelernt werden. „Als sie sich selber an die Hand nahmen“, schreibt eine Dozentin aus der DDR, „da hatte ich das beruhigende Gefühl: Der Sinn meines Le-

<sup>4</sup> Mariama Ba, Ein so langer Brief, Zug 1980, S. 85.

<sup>5</sup> Nancy Friday, Wie meine Mutter, Frankfurt 1979, S. 347.

<sup>6</sup> Betty Friedan, The Second Stage, Summit Books, 1981.

bens ist erfüllt. Ich habe mich in meinen Kindern verwirklicht“<sup>7</sup>. Dies ist wohl auf Dauer nur möglich, wenn Frauen mehr Chancen bekommen, auch außerhalb der Familie Selbsterfüllung zu erleben, und wenn Männer bereit sind, die gleiche Verantwortung in Beziehungs- und Berufsarbeit zu übernehmen, wenn Bindung nicht mehr nur als Abhängigkeit, sondern als freiwillig und bewußt eingegangene Erweiterung und Erfüllung unserer menschlichen Möglichkeiten gesehen wird.

Angst vor einer entfremdenden Opferrolle

Die traditionelle Ehe mit ihren Abhängigkeiten erschwert diesen Prozeß und ist noch für viele das Schreckbild, alte Opferrollen weiterführen zu müssen. Partnerschaften, Ehen, in denen Frau und Mann mütterliche und väterliche Funktionen wechselseitig erfüllen, geben der Frau neue Freiheit und dem Mann neue Befriedigung, seinen weiblichen Anteil, seine Anima, einzubringen. Die Frage nach Partnerschaft kehrt sich also um zur Frage an den Mann, ob er seine anerzogene Rolle verläßt und eine menschliche Rolle zu übernehmen bereit ist.

## 2. Beruf

Die erste Frau, Elisabeth Gnauck-Kühne, die auf einer kirchlichen Veranstaltung, dem ev.-sozialen Kongreß, öffentlich sprach, rief 1895 den versammelten Männern zu: „Meine Herren, welches persönliche Unheil sie auch betrifft, ihr Beruf ist der feste Rahmen, in dem sich ihr Leben bewegt. Er hält sie innerlich im Gleichgewicht“<sup>8</sup>.

Ein konfliktfreies Feld für die Frau?

Diese Erfahrung bestätigt sich bis heute. Tatsächlich scheint der Beruf ein konfliktfreies Feld für die Frau zu sein, sie selbst zu werden. Jüngste Untersuchungen an Fabrikarbeiterinnen zeigen, daß der „Produzentenstolz“ selbst die Belastungen durch Kinder und Haushalt aufwiegt und zur Persönlichkeitsbildung beiträgt. Aus dem Bericht der Enquête-Kommission der BRD 1980 geht hervor, daß der Anteil der erwerbstätigen Frauen an der weiblichen Wohnbevölkerung der BRD sich seit 1950 kaum verändert hat. Aber das Bewußtsein der Frauen hat sich gewandelt: 1968 waren nur 27% verheirateter Arbeiterinnen dafür, daß eine Frau über Haushalt und Beruf noch andere Arbeiten wahrnehmen soll, 1975: 75%. Daß Frauen sich von ihrem Beruf her verstehen, ist zwar der Wunsch vieler Frauen. Nicht aber die Wirklichkeit aller Frauen. Die Wirklichkeit der Frau sieht heute so aus, daß Frauen noch oft unterbezahlt sind, daß die Frauenarbeitslosigkeit steigt, Halbtagsbeschäftigung schwer zu finden ist und die Versorgung der Kinder in unserer Gesellschaft allein auf der Mutter ruht.

<sup>7</sup> Maxi Wander, Guten Morgen, Du Schöne, Darmstadt 1978, S. 32.

<sup>8</sup> Helene Simon, Elisabeth Gnauck-Kühne. Eine Pilgerfahrt, Mönchen-Gladbach 1928.

Mutterschaft und Beruf für das Selbstwertgefühl oft förderlicher ...

... als die unbedankte Familienarbeit

Gemeinsame und geplante Sorge für die Kinder

Ökonomische Unabhängigkeit

Mutterschaft und Beruf scheinen kirchlichen und konservativen Kreisen noch immer zwei nicht zueinander passende Größen zu sein. Gehen wir in die Geschichte zurück, so wird deutlich, daß Frauen als Mütter in vielfältiger Form Berufsaarbeit leisteten in Großfamilie, Landwirtschaft und Betrieb, und daß diese Tätigkeiten ihnen Wert und Selbstwertgefühl in der Gesellschaft gaben. Haushalt und Mutterschaft als „Beruf“ hat seine Tücken, und die Hausmänner, die heute überall auftauchen, gestehen offen, daß sie diese Tätigkeit nur für eine beschränkte Zeit auszuüben gedenken.

Wie schwer es ist, Selbstwertgefühl, das aus Leistung entsteht, und Familienarbeit zu vereinen, beschreibt eine Berliner Hausfrau: „Es sind ja nur Kleinigkeiten, die mich verrückt machen. Mein Mann stellt die leere Bierflasche nie in die Küche zurück. Und den Kindern muß ich alles sagen, mach das, mach dies. Und was ich tue, ist eigentlich im Nu wieder im Eimer. Was ich kuche, wird meckernd aufgegessen, was ich wasche wird schmutzig, was ich aufräume wird unordentlich, was ich putze wird wieder verdreckt ... Menschen, mit denen ich nicht so eng zusammenlebe, kann ich leichter lieben“.<sup>9</sup>

In dieser Mischung von Arbeits- und Liebesbereich kann sich *auf Dauer* schwer ein Selbstwertgefühl entwickeln. Die Abschaffung der Dienstmädchenrolle der Hausfrau/Mutter war eine zentrale Forderung der Frauenbewegung, die sich allerdings mit der Wirklichkeit der Frau kaum vereinigen läßt.

Die Jahre, wo kleine Kinder versorgt werden müssen, müssen geplant werden. Väter müssen mit einbezogen werden, eigene objektive Tätigkeiten als Ergänzung des subjektiven Bereiches können Frauen Kontinuität zum Beruf geben. Die meisten Frauen erleben, daß außerhäusliche, objektive, auch ehrenamtliche Tätigkeit, die andere Verhaltensweisen erfordert, ausgeglichener, stabiler und reifer macht. Für alle Frauen einen Beruf zu fordern, wäre heute illusorisch. Nicht illusorisch aber ist, Familien Mut zu Flexibilität, Rollentausch zu geben oder die Phantasie von Frauen anzuregen, außerhäusliche Tätigkeiten zu entdecken.

Der Beruf selbst gibt der Frau ökonomische Unabhängigkeit, die stabilisierend ist für ein ganzheitliches Lebensgefühl. Er gibt ferner soziales Selbstwertgefühl, das in dieser Weise in und durch die Familie nicht zu haben ist. Soziologische Untersuchungen zeigen immer wieder,

<sup>9</sup> Berliner Beitrag zur Studie des ÖRK „Männer und Frauen in der Kirche“, S. 5.

wie dieses soziale Selbstwertgefühl noch über der ökonomischen Notwendigkeit oder Beweglichkeit, mehr Geld zu haben, rangiert.

**Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen** Und ein Drittes ist wichtig: der Beruf gibt Frauen Möglichkeit, an gesellschaftlichen Prozessen teilzunehmen und Veränderungen zu versuchen. Hier sind allerdings wohl die geringsten Ansätze und die größten Enttäuschungen zu verzeichnen. In entscheidenden Positionen sind Frauen eine Minderheit und stets in Gefahr, sich der traditionellen Gesellschaft und ihren Gesetzen anzupassen. Der Frauen eigene integrative Fähigkeiten in die Gesellschaft einzubringen ist noch mehr Utopie als Wirklichkeit.

**Gesellschaftlich bedingte Resignation** Die steigende Frauenarbeitslosigkeit, der Rückgang der Frauen in wichtigen Gremien lässt bei vielen Frauen Resignation aufkommen. Er bedeutet einen Rückzug in private Bereiche und damit den Verlust von Autonomie, gesellschaftlichen Erfahrungen und Verantwortung. Bedrängend bleibt für viele Frauen deshalb die Erfahrung öffentlicher und politischer Ohnmacht, während die politische Situation sich zuspitzt.

Sie sehen, wie sich eine weibliche Subkultur unter einer immer härter werdenden Schicht von Patriarchat entwickelt. („Während wir den Mond anheulen, ist er vielleicht schon eine Basis für den nächsten Killersatelliten, während wir Vergißmeinnicht pflanzen in Mutter Erde, liegen vielleicht einen Meter tiefer schon die neuesten nuklearen Modelle ...“ — Helke Sanders<sup>10</sup>). Sie sehen, wie die Energien von Frauen in Grünen-, Bürger-, Friedens- und Boykottbewegungen aufgesogen werden, ohne daß Frauen selbst sie prägen, Macht bekommen und aktiv an der Gestaltung der Gesellschaft arbeiten.

### 3. Sexualität

Der Bereich, in dem die Ich-Erfahrung der Frau noch am wenigsten artikuliert werden kann, ist der Bereich der Sexualität. Zu wenig hat die Frau ein stabiles Selbstgefühl entfalten können, sodaß in diesem tabuisierten Bereich sich traditionsgebundene, tief verwurzelte Wertvorstellungen und Haltungen nur langsam verändern. Über Sexualität sprach *man* nicht, als Frau noch weniger, und die populär gewordene Theorie vom Penisneid in der allgewaltigen Psychotherapie tat ein übriges, um Frauen zu verunsichern und in den Schranken patriarchaler Vorurteile gefangen zu halten.

Aber gerade hier sieht die neue Frauenbewegung das eigentliche Zentrum der Ich-Erfahrung, die verdrängt und vergewaltigt und Männerpraktiken ausgeliefert war.

<sup>10</sup> In „Emma“ Nr. 10, 1981, S. 35.

... gegen Leibfeindlichkeit ...

... und gegen eine starre Sexualmoral

Langsames Umdenken in den Kirchen

In der Frauenbewegung sprechen Frauen mit frappierender Offenheit über ihren Körper und ihre sexuellen Wünsche, sie lehrten Selbstuntersuchung, um den eigenen Körper zu entdecken, und entdeckten die Klitoris neu als den eigenen eigentlichen Lustbereich der Frau<sup>11</sup>. (Die Klitorisbeschneidung in vielen Ländern der 3. Welt zeigt in extremer Weise die Konsequenzen patriarchalischer Herrschaft auf.) Der Kampf wurde allen vorgefertigten Rollenmustern von Sexualität angesagt, in denen Frauen ein bestimmter Platz zugeordnet war als Sexobjekt, Opfer, Vamp. Gekämpft und bewußt gemacht wurde aber auch die dahinterstehende Männerherrschaft, die im Koitus ihr Leistungsdenken auf Kosten der Frau wiederholt und die Penetration statt Zärtlichkeit will.

Hier lagen und liegen die größten Schwierigkeiten für Frauen, aus der alten passiven Haltung auszusteigen. „Angst und Scham der Frau ihrer Sexualität gegenüber“, so Margarete Mitscherlich, „bestehen vor allem, wenn es sich um sexuelle Erregung handelt, die in eigener Initiative herbeigeführt und erlebt wurde. Sexualität — so empfinden es die meisten Frauen — darf nur durch den Mann ausgelöst werden“<sup>12</sup>. Sexualität ist für die Frau noch immer schulhaft besetzt. Weibliche Sexualität ist noch immer ein schwarzer Kontinent, ein Entwicklungsland für die Frau und auch für den Mann.

Frauen aus christlichen Traditionen mit der starren, althergebrachten Sexualmoral der Kirche im Nacken haben hier am mühsamsten folgen können und haben damit den eigentlichen Zentralpunkt der feministischen Bewegung bisher verpaßt. Die Frauenbewegung selbst sah und sieht in den Kirchen ihren Hauptgegner, der Frauen wie in vielen Bereichen, so vor allem im Sexualbereich erniedrigt und entmündigt. Die patriarchale männliche Vorherrschaft hat in der christlichen Moral noch die religiöse Sanktionierung erfahren.

In der Studie des Weltrates der Kirchen: „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“, die von Frauen in fast allen Ländern der Welt bearbeitet wurde, sind denn auch die Fragen nach Sexualität und der Rolle der Frau darin kaum beantwortet. In einer afrikanischen Konsultation — so ein Bericht — habe ein Mann erklärt, daß Sex ein Mysterium sei und daß es die Aufgabe der Kirche sei, dies zu bewahren. Mehrere Frauen seien dann aufgestanden und hätten erklärt, wie „unmysteriös“ sie in der Kirche sexuelle Belästigung und Ausbeutung er-

<sup>11</sup> Vgl. Verena Stefan, Häutungen, München 1975.

<sup>12</sup> Margarete Mitscherlich, Im Gefängnis der eigenen Psyche, in: „Emma“ Nr. 5 (1978), S. 18 ff.

litten haben. — Das Problem ist bewußt gemacht und wird dort weiter verhandelt werden. Die Zustände bei uns sind kaum anders: das Christentum hinkt der gesellschaftlichen Entwicklung und vor allem den eigentlichen Problemen der Sexualität hinterher.

#### Wie Vergewaltigung und Unterdrückung bewußt machen?

Für viele Frauen hat sich heute eine neue Offenheit ergeben, über Vorgänge in ihrem Körper zu sprechen. Sexualität ist keine Leistung, und diese Erfahrung teilt sich auch Männern mit und befreit sie aus ihrem anerzogenen Zwang, immer potent zu sein. Das ist ein unumstrittenes Verdienst der Frauenbewegung. Auf der anderen Seite hat deren ständige Klage über vieldimensionale Vergewaltigung der Frau auf Dauer eher abschreckend als ermutigend gewirkt. Eine Vertreterin der Frauenbewegung selbst schreibt dazu: „Letztlich dient die Beschreibung eines extremen Aktes physischer Gewalt der Darstellung der weiblichen Opferrolle überhaupt, der Beschwörung des alten Bildes weiblicher Erniedrigung und Beleidigung ...“ (M. Gerhardt)<sup>13</sup> Diese „Neurotisierung täglicher Beziehungen“ der Menschen — wie die Altmeisterin der amerikanischen Frauenbewegung, Betty Friedan, es heute sieht —, die Erfahrung und ständige Vermittlung von Verstümmelung lähmmt, langweilt und schafft keine neuen Beziehungen. Der weiße Fleck in der feministischen Landkarte kommt hier besonders scharf heraus. Es ist ein Problem für viele Frauen heute, die stattfindende Unterdrückung und Vergewaltigung bewußt zu machen (Vergewaltigung in der Ehe ist noch kein Strafdelikt!) und trotzdem Wege zu neuen Beziehungen aufzuzeigen.

#### Neu erschlossene Zärtlichkeit

Geblieben ist für viele Frauen jedoch ein neu erschlossener Bereich von Zärtlichkeit, die Freiheit für eine Kultur von Berührung, Kuß, Umarmung. Sie ist neu und schafft jenseits der alten Sexualrollen mit ihren Leistungswängen der Frau neue beglückende Beziehungen und Lustgefühle. Wie eng die Fragen der Frauenbewegung nach Sexualität und diese Form leiblicher Kommunikation zusammenhängen, wurde mir deutlich, als nach einer Tagung der Frauenarbeit über Sexualität eine Teilnehmerin mit der befreienden Erkenntnis nach Hause fuhr (sie leitete ein Behindertenheim): „Jetzt weiß ich endlich, daß ich kein schlechtes Gewissen haben muß, wenn mir meine Behinderten einen Kuß geben.“

#### Neubewertung der Mütterlichkeit

Inzwischen wächst auch in der Frauenbewegung eine neue Mütter-Generation, die in der Fruchtbarkeit selbst ein Aufbrechen sexuellen Lebens erlebt. Religions- und kulturgeschichtliche Untersuchungen entdecken Matriar-

<sup>13</sup> Gabriele Dietze (Hrsg.), Die Überwindung der Sprachlosigkeit. Texte aus der neuen Frauenbewegung, Darmstadt 1979, S. 26.

chate, die Vulva wird rehabilitiert und die Frau in ihrer Ganzheit wieder gesehen. Nach Karin Struck „fällt es einem wie Schuppen von den Augen, welche Kraft verlorengegangen ist, als der Frau das Bewußtsein der Macht ihres Geschlechts gestohlen und sie schleichend und allmählich über die Jahrtausende hinweg mit dem Penisneid ausgestattet wurde“<sup>14</sup>. Die Vagina sei der Frau mehr noch als die Klitoris geraubt. Ein verschüttetes Wissen um die Frau wird heute aufgearbeitet und könnte tiefer als die erste Phase der heutigen Frauenbewegung an Erfahrungen, Wissen und Weisheit vieler Frauen anknüpfen. Und sie könnte damit an die geheime verbliebene Macht von Frauen und ihr daraus resultierendes und lange verborgenes Selbstwertgefühl anknüpfen.

Das Ziel vieler Frauen, „auf eigenen Füßen zu stehen, mit beiden Augen zu sehen und Lust zu empfinden“<sup>15</sup>, ist noch immer eine Reise in unbekannte Bereiche.

Was wollen Frauen heute?

Vor 10 Jahren lautete die Antwort von Dorothee Sölle: „Wir wollen nicht so werden wie die Männer in unserer Gesellschaft, verkrüppelte Wesen unter dem Leistungsdruck emotional verarmt ...“ An die Stelle der negativen Abgrenzung tritt zunehmend ein eigenes Lebensgefühl.

Ob wir als Frauen geboren werden oder dazu erzogen werden, kann man diskutieren. Es ist aber fast eine sekundäre, akademische Frage. Das Ziel, das Frauen verschwebt, und das sie schon oft unter sich erleben, ist eine menschlichere Gemeinschaft, und sie zeigen es in männlicher Leistungskultur schon auf, daß ein Mensch beides braucht: Autonomie und Gemeinschaft, Leistung und Zärtlichkeit, um voller ganzer Mensch zu werden.

Der Prozeß der Befreiung und Selbstentfaltung ist dabei oft faszinierender als das Ziel — der Prozeß, wie die verschiedenen Menschen ihre unterschiedlichen, verdrängten Fähigkeiten zu entdecken und zu lieben beginnen.

Frauen wollen nicht wie Männer sein, und sie hassen auch nicht generell Männer. Diese beiden Männerängste begegnen immer wieder, und ich hoffe, ich habe sie entschärfen können.

Wichtig und ein Schritt in die Zukunft und ein Schritt zur Überwindung solcher Ängste scheint mir selbst, daß die hier geschilderten Erfahrungen von Frauen Männer anregen, Erfahrungen mit ihren Gefängnissen und Privilegien zu reflektieren, denn nur so können wir freier miteinander umgehen lernen, und nur dann kann die patriarchale Gesellschaft menschlicher werden.

<sup>14</sup> Besprechung von Georges Devereux, Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt 1981, in: „Der Spiegel“, August 1981.

<sup>15</sup> Helke Sanders, in: „Emma“ Nr. 10, 1981, S. 38.

### Ein faszinierender Prozeß der Befreiung und Selbstentfaltung

## Gabriele Miller

### Selbstverständnis von Frauen in der Kirche heute \*

Eine Frau, die selbst seit über 25 Jahren in einem kirchlichen Beruf tätig ist, sieht nicht nur die Situation ihrer Berufskolleginnen anders, als sie von Männern im allgemeinen beurteilt wird, sondern auch die Beziehung der Frauen zur Kirche überhaupt. — Eine Integration von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft wird wohl nur erreicht werden können, wenn wir aufeinander hören, einander zu verstehen suchen und ernst nehmen, Vorurteile abbauen und neue Formen von Gemeinschaften suchen. red

#### 1. Frauen im kirchlichen Dienst

Wenn ich hier von Frauen im kirchlichen Dienst spreche, dann meine ich jene Frauen, die, ohne einem Orden anzugehören, einen kirchlich-pastoralen Auftrag ausüben.

Gerade auf diesem Gebiet ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten einiges erreicht worden. Diese Entwicklung hat eine erst 50jährige Geschichte hinter sich. Vor gut einem halben Jahrhundert haben die ersten Seelsorgehelferinnen angefangen. Auf dem Idealismus dieser Frauen der ersten Stunde basieren viele Errungenschaften, die heute allen Laien, die in kirchlichen Berufsfeldern arbeiten, zugute kommen. Heute gibt es in den deutschsprachigen Ländern generell geregelte Anstellungsverträge für die verschiedenen Berufsgruppen, die hier nicht einzeln aufgezählt werden brauchen.

Dennoch muß jeder Frau, die sich hauptberuflich für eine pastorale Aufgabe entschließt, klar sein, daß sie einen Risiko-Beruf ergreift. Ihre Sachkompetenz ist im Krisenfall nie konkurrenzfähig mit der Amtskompetenz eines kirchlichen Amtsträgers. Die kirchliche Angestellte muß wissen, daß sie „am kürzeren Hebel“ sitzt. Wenn es Differenzen gibt zwischen einer Pasto-

\* Im folgenden Beitrag handelt es sich um Auszüge aus einem größeren Referat zum angegebenen Thema. Vgl. dazu Vorspann und Anmerkung zum vorausgehenden Beitrag.

ralassistentin oder Gemeindereferentin und ihrem zuständigen Pfarrer, und wenn der Konflikt sich zuspitzt, dann ist ganz selbstverständlich, wer den Möbelwagen zu bestellen hat. Und wenn in der betreffenden Pfarrei unter dem betreffenden Pfarrer schon ganze Serien von Mitarbeitern verschlossen worden sind — der Pfarrer bleibt auf seiner Pfründe; das ist ja auch kirchenrechtlich abgesichert. Gegen kirchliche Amtsträger (je höher in der Rangordnung, desto schwieriger) kommt kein Laie an, schon gar nicht eine Frau. Frauen können im besten Fall nur „Mitarbeiterinnen“ sein, Mitarbeitende also eines anderen. Frauen in leitender kirchlicher Stellung, Frauen also, die Männer als Mitarbeiter haben — das ist nicht vorgesehen.

#### Ein Beruf für Mutige

Das Gesagte könnte so klingen, als wollte ich Frauen davon abhalten, im kirchlichen Dienst zu arbeiten. Das liegt mir fern! Aber eine Frau, die sich dazu entschließt, muß wissen, was sie tut und für wen sie das tut. Und es wäre zu wünschen, daß sich nicht zu viele abschrecken lassen. Schließlich sind die Zeiten, in denen man die wenigen Seelsorgehelferinnen ausnützen und sie unter unzumutbaren Bedingungen ihre Arbeit tun lassen konnte, unwiderruflich vorbei. Allerdings ist auch heute mit Forderungen allein kein Terrain zu erobern. Hier hilft nur Anpacken und Durchhalten-Können, wie man es von den Seelsorgehelferinnen der ersten Stunde lernen kann. Diese haben keine Resolutionen gefaßt und keine geregelten Arbeitsfeldumschreibungen gefordert; sie haben nicht einmal um ihr eigenes Recht gekämpft. Sie haben etwas getan — getan für die anderen. Sie schreckten nicht vor Tätigkeiten zurück, die „unter ihrer Würde“ waren; sie ließen sich schief anschauen als verschrobene fromme Frauen (von denen die Kirche schon immer genügend hatte); sie taten, was notwendig war, was andere ihnen übrig ließen. — Natürlich gaben sie sich auf Dauer nicht zufrieden (wie hätten sie auch sollen!) mit dem Hungerlohn, den man ihnen zahlte; aber er hat sie nicht davon abgehalten, dennoch in der Kirche zu arbeiten.

Die Haltung jener Frauen ist mir in unserem Zusammenhang wichtig. Weil es damals diese Pioniere in der Kirche gab, ist es heute möglich, daß so und so viele Aufgaben nicht nur von Frauen, sondern von Laien überhaupt wahrgenommen werden können. Solchen Pioniergeist (und vielleicht ein bißchen weniger Diskussionslust) wünschte ich mir in unserer heutigen Kirche — einige unserer Probleme wären dann geringer.

#### Erwünschte Schützenhilfe

Von den Pastoraltheologen und von aufgeschlossenen Seelsorgern wünsche ich mir, daß sie solches Engagement der Frauen begleiten. Sie sollten deutlicher aufzeigen, wie monokratisch in kirchlichen Kreisen gedacht wird. Sie sollten sich verbünden mit allen psychologischen Richtungen, die geeignet sind, Vorurteile abzubauen und vielfältige Fähigkeiten wachsen zu lassen. Sie sollten darauf achten, Möglichkeiten des Engagements entdecken zu helfen. Sie sollten keine Argumente bereitstellen, mit denen der Einsatz von Frauen unterbunden wird. Sie sollten auf die Barrikaden gehen, wenn Frauen im kirchlichen Räderwerk hängenbleiben.

Nur ein Beispiel: Ob es Ministrantinnen geben soll (darf) oder nicht, sei dahingestellt — ich meine, wir hätten in der Kirche Wichtigeres zu überlegen. Wenn es aber schon welche gibt, dann möchte ich nicht die pastorale Verantwortung übernehmen, solche Mädchen mit einem Federstrich aus dem Altarraum zu verdrängen! Wenn ein in der Gemeinde engagiertes Mädchen jetzt den Ministrantenrock wieder ausziehen muß — wen soll es da wundern, wenn sich noch ein paar Jugendliche mehr nicht um Kirche kümmern!

#### 2. Frauen in der Gemeinde

##### Aus der Kirche ausgezogen

Damit bin ich unmerklich zur anderen Gruppe der Frauen übergegangen, von den kirchlich Angestellten zu den Frauen als den normalen Christen, den Getauften min-

deren Rechts. Eine Frau ist sozusagen „ein Laie zum Quadrat“.

Was ist denn mit den Frauen in der Kirche passiert — so hört man besorgte Pastoralplaner fragen. Sie seien „lautlos“ ausgezogen. Und die weitere Frage lautet ganz schlicht: Was ist zu tun, um die Frauen wieder „in die Kirche zu bringen“. Eine Reihe von bewährten Maßnahmen wurden genannt: Frauenverbände sollten aktiviert und Müterschulungen neu installiert werden. Das ist kein neuer Wein, und auch die Schläuche sind alt! — Was ist geschehen? Offensichtlich haben kirchliche Stellen sich zu lange Sand in die Augen gestreut und haben davon geträumt, die (alte) Welt wieder in Ordnung, das heißt: die Frauen an den häuslichen Herd und damit auch leichter wieder in die Kirche zurückzubringen. Doch so einfach ist das Problem nicht zu lösen.

##### Aufbrechen der Rollenfixierung

Es hat sich bei uns (für manche unmerklich) ein gesellschaftlicher Wandel vollzogen. Bei der jüngeren Generation, also etwa bei den Vätern und Müttern, die wir unter der Rubrik: „junge Familien“ führen, ist die Fixierung auf Geschlechterrollen längst in einem Maß aufgebrochen, wie es kirchlichen Kreisen nicht bewußt ist. Man distanziert sich zwar auch „bei Kirchens“ von festgelegten Rollenerwartungen; oft aber geschieht das nur verbaliter, und man fällt schnell in alte Argumentationszusammenhänge zurück, wenn man über „Frauen und Mütter“ und deren „Aufgaben in der Familie“ sich verbreitet.

Die Frauen der jüngeren Generation waren fast alle berufstätig, bevor sie in die Ehe gingen (falls sie sich überhaupt zu fester Bindung entschließen). Sie bleiben berufstätig, solange es sich „irgendwie“ einrichten läßt. Sind sie ganz zu Hause, dann verstehen sie ihre Hausfrauenrolle nicht als die des „Heimchens am Herd“. Die jungen Familien leben mit weniger Rollenfestlegungen; also sind auch alte Felder geräumt. Wenn „Küche und Kinder“ nicht mehr einseitig und ausschließlich Frauenaufgaben sind, dann auch nicht mehr Kirche. Zudem bedenkt man vielleicht zu wenig,

daß berufstätige Frauen weniger freie Zeit haben — also bleibt ihnen, wenn es ihnen nicht sehr wichtig ist, auch weniger Zeit für die Kirche.

Ich möchte ganz allgemein formulieren: Aus vielen Gründen hat sich eine breite Schicht der Gesellschaft von der Kirche distanziert. Mehr als andere Gruppen die Frauen (da waren auch größere Zahlen zu verlieren). Aufs Ganze gesehen hat sich das soziologische Rollengefüge ausgeglichen; Frauen nehmen an Berufs- und Arbeitswelt ihren Anteil; Männer nehmen eher ihre Familienvaterrolle wahr. Und beide zusammen, Mann und Frau, mehr oder weniger, fühlen sich der Kirche näher oder ferner. Deshalb scheint mir die Frage von pastoraler Seite her: „Wie kriegen wir die Frauen wieder?“ falsch gestellt.

#### Verändertes Lebensgefühl der Frauen

Demnach möchte ich also die These aufstellen: Nicht einseitig die Frauen sind aus der Kirche ausgezogen, sondern es hat sich eingependelt zwischen den Geschlechtern. Die Getauften kümmern sich generell weniger um die Kirche — und davon unabhängig, aber parallel dazu, hat sich der Aufgabenbereich der Frauen erweitert. Das ergibt insgesamt ein anderes Bild im Kirchenschiff. Vielleicht kann man sogar die Behauptung wagen, daß heute mehr Familien gemeinsam zum Gottesdienst kommen, als das früher üblich war.

Ich will kein Zerrbild von früher zeichnen, ich möchte nur wiedergeben, wie ich (auf dem Land aufgewachsen) den Kirchenbesuch der Männer erlebte. Die Männer versammelten sich zum „Ständerling“ vor der Kirche, schwatzten und warteten das Ende der Predigt ab, zögerten dann immer noch eine Weile und kamen, beim Läuten zur Opferung („weil es dann ja noch gilt“), und nahmen in den hinteren Bänken Platz. War diese Situation so viel besser? Daß junge Väter mit ihren Kindern zum Gottesdienst gingen, das war selten. Und die Mütter mit kleinen Kindern? Ich habe immerhin noch den Spruch gelernt: „Viel besser ist's, ein Weib bleibt draus, als wenn sie nimmt ins Gotteshaus ihr Kind, das ihr das Beten wehrt und andere bei der Andacht stört.“

Wenn wir nun doch noch genauer überlegen, was Frauen zurückhaltend gemacht hat gegenüber der Kirche, dann ist es wohl die Tatsache, daß sie sich nicht ernstgenommen fühlen. Das sind nicht nur die schon angesprochenen Rollen- und Berufsprobleme und die Mehrbelastung, die Frauen hier zugewachsen ist; es sind vor allem auch Probleme der Familienplanung, wo Frauen nicht ohne Grund den Eindruck haben, eine von Männern geleitete Kirche, von Männern (und dazuhin noch von zölibatären Männern) bestimmte Spiritualität und Askese werde ihnen und ihrer Situation nicht gerecht.

Im Umgang mit Fragen der Erotik und Sexualität ist es in der Kirche ähnlich bestellt, wie mit dem Verbot der Ministrantinnen:

Entweder man ärgert sich über kirchliche Verlautbarungen, hält ihre Normen für lebensfern und kehrt daher der Kirche den Rücken, oder man läßt „die da oben“ reden, was sie wollen, und verhält sich so, wie man es selber für richtig hält (auch wenns dann nicht „richtig“ ist). Und anschließend wundern sich „die da oben“, daß die Leute tun, was sie für recht halten und nicht das, wozu man sie durch kirchliche Verlautbarungen angehalten hat.

Ich bin mir hier nicht im Klaren, wie weit eine — aus vielen Gründen — geschwundene Beichtpraxis das Problem noch verschärft hat. Früher konnte wenigstens in *foro interno* (falls man das seltene Glück hatte, einen Beichtvater zu erwischen, der über genügend gesunden Menschenverstand verfügte und sich ein Stück echter Menschlichkeit bewahrt hatte) damit rechnen, daß der eigenen besonderen Situation Rechnung getragen wurde. In dem Maß, in dem eine Gewissensprüfung, Gewissensschulung, Gewissenskultur (und sei sie noch so verbogen gewesen) in Wegfall geriet, setzte sich eine verrechtlichte, allgemeingültige Betrachtungsweise von Lebensprozessen durch. Es scheint mir die heillose Situation eingetreten zu sein, daß mit dem Prozeß des zunehmenden Mündigwerdens der Laien (also der „simplen Getauften“) in der Kirche gleichzeitig eine verallgemeinernde, normierende, und damit weniger si-

tutive Beurteilung von Lebensvollzügen im kirchlichen Bewußtsein Schritt gehalten hat. Eine solche Entwicklung muß Frauen und ihrer Eigenart noch mehr zuwiderlaufen als Männern, zumal dann, wenn sie auf Frauen stößt, die eben dabei sind, sich ihrer Unverwechselbarkeit bewußt zu werden und diese auch in der Öffentlichkeit leben zu wollen.

#### Trotz Zurücksetzung: Überforderung

Neben der Nichtachtung typisch fraulich-weiblicher Probleme in Familie, Beruf und Öffentlichkeit und dadurch erfolgender Überforderung geht auch von Seiten der Gemeinde eine hohe Anforderung an die Frauen einher. Zunehmend wird in offiziellen und offiziösen kirchlichen Verlautbarungen von der Verantwortung der Familie für die religiöse Erziehung der Kinder geredet. Und wer soll es vor allem wahrnehmen? Natürlich die Mütter! In dem Maß, in dem der Religionsunterricht sich vom Vorwurf des allgemeinen Versagens freistrampelet, in dem Maß geht der schwarze Peter an die Familien weiter. Trotz vieler Ansätze und neuer Ideen auf diesem Gebiet: ein noch weites unbeachtetes Feld! Oder besser gesagt: ein Feld, das zu beackern die rechten Werkzeuge fehlen. Unsere Handreichungen für die religiöse Erziehung, Elementarerziehung, Vorschulerziehung, familiale Erziehung (in Kubikmetern oder Wagenladungen zu messen) stellen fast alle zu hohe Anforderungen. Sie setzen mehr theologisches und pädagogisches Vorwissen voraus als vom Durchschnitt der (lesewilligen!) Gemeindemitglieder erwartet werden kann, vom Sprachduktus und den Argumentationsfiguren angefangen bis zum Reflexions- und Abstraktionsvermögen des bei jedem Christen angesammelten Erfahrungsarsenals. Mit einem Wort: Die Handreichungen für die religiöse Erziehung in der Familie und die christliche Bildung der Familie sind alleamt zu schwer. Hier liegt ein großes, nicht aufgearbeitetes Defizit pastoraler Arbeit.

#### Liegt es an der „Mischehen“-Pastoral?

Wenn man beklagt, daß die Frauen clamheimlich aus der Kirche ausgezogen sind,

so vermisst ich bei den Gründen, die man für diesen Tatbestand zusammenträgt, einen, der mir nicht unwichtig scheint, nämlich den der mangelnden Ökumene. Was eigentlich läßt sich die Kirche einfallen in punkto konfessionsverschiedener Ehen? Gibt man sich an kirchlichen Schlüsselstellungen Rechenschaft über den zunehmend hohen Prozentsatz solcher Eheschließungen? Die „ökumenischen Trauungen“ streuen da den Leuten nur Sand in die Augen. Man beruhigt die aufständischen Familienclans (falls die noch zum Aufstand bereit sind), hievt die beiden Ehewilligen, scheinbar problemlos, über die emotional und emotionell besetzte Starthürde — und dann überläßt man sie ihrem Schicksal.

Die „Gemeinsame kirchliche Empfehlung für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“ (Bonn/Hannover 1981) ist eher für die Gespräche der Kirchenleute als für engagierte Betroffene geeignet. Was sollen diese denn samt ihren Kindern tatsächlich tun? Hin und her vagabundieren? Oder: Sich lieber einen Ehekrisenherd weniger verschaffen und Kirche Kirche sein lassen? Das ist ein Grund für den Frauenschwund. Es wäre zu prüfen, ob die steigende Zahl ungetaufter Kinder nicht auch solchen Familien entstammen.

Wenn dann gar noch solch eine Ehe in die Brüche geht und die Frau — vielleicht gar mit Kindern nicht ihrer Konfession — da steht, was soll sie dann mit einer Kirche, von der sie schon vorher wenig Hilfreiches erfuhr und die ihr jetzt als Geschiedener noch mit weiteren möglichen Sanktionen droht?

#### 3. Erfahrungen respektieren

Nach dem Gesagten mag es so scheinen, als gebe es nur Frustrierendes in der Kirche. Das ist aber keineswegs so: es gibt auch viel Positives. Diese neue Art des Redens und Aufeinander-Hörens unter Christen möchte ich als eine weibliche (keineswegs nur von Frauen gelebte) Komponente in der Kirche wahrnehmen. Es ist die Form des Umgangs und Gesprächs,

die verschiedenen Argumenten zu ihrem Recht verhilft und so Klärung verschafft. Da und dort entdeckt man in letzter Zeit ein menschlicheres — das heißt dem konkreten Menschen näheres — Klima. Es liegt mir fern, in Anspruch zu nehmen, das sei bereits der weibliche Einfluß in der Kirche. Doch ich möchte behaupten, daß Frauen sich in solchem Klima wohler fühlen.

Es gibt Stilarten des Zusammenseins, die weniger einer harten Diskussion oder einer heißen Debatte gleichen. Wenn man Argumente nebeneinander stehen läßt und respektiert, wenn man Erfahrungen austauscht und nicht gegeneinander ausspielt, wenn man langsam durchschaut, daß „Sachlichkeit“ oft nichts anderes ist, als die subtile Rationalisierung von Emotionen — dann muß man feststellen: Es ändert sich etwas. Das Beschriebene ist eine Form des Umgangs, die mir eher dem Leben und seiner Vielfalt gerecht zu werden scheint, die weniger ideologieanfällig und damit eben „menschlicher“ ist.

#### Integration weiblicher und männlicher Eigenart

Es könnte der Eindruck entstanden sein, als wolle ich alle Untugenden kirchlichen So-Seins Männern in die Schuhe schieben. Tatsächlich verführt uns ja unsere Situation fast dazu, dies zu tun. Man stellt erstens fest: Vieles an kirchlichem Stil und theologischem Argumentieren mißfällt, erweckt Unbehagen, geht am Leben vorbei. Und dann stellt man zweitens fest: Faktisch wird die Kirche von Männern beherrscht. Der Schluß liegt also nahe. Wir Frauen haben es hier leichter! Denn eine einseitige „Weiberkultur“ haben wir alle weder gesellschaftlich noch kirchlich erlebt. Deswegen kennen wir auch die Sumpfblüten nicht, die daraus entstünden.

Wenn wir es doch schafften, eine vernünftige Integration beider Eigenarten zu Wege zu bringen! Ich glaube, dann erwiese sich, daß die Männer der Zukunft gar nicht so „erschrecklich“ martialisch, hart und ideologieanfällig und die Frauen von morgen nicht so „unerträglich“ unsachlich, unlogisch und launisch wären.

#### Die Basis der Gemeinden aktivieren

Vielleicht aber müßten wir aus unserer Situation noch ein ganz anderes Fazit ziehen. Unsere Großversorgungs-Gemeinden sind nicht ohne weiteres geeignet, dem einzelnen Lebensraum zu bieten. Vielleicht sind Frauen hier sensibler und reagieren auf eine anonyme Atmosphäre allergischer. Liegt hier möglicherweise ein Grund für den „Auszug“ der Frauen aus der Kirche?

Ein „Blick über den Zaun“ könnte uns weiterhelfen. In Lateinamerika haben sich kirchliche Selbsthilfe-Gruppen in den Gemeinden gebildet, so charakterisiere ich gerne die sogenannten „Basisgemeinden“. Sie haben begriffen, daß der Versorgungsgemeinde nicht die Zukunft der Kirche gehört. Unsere ungegliederten Groß-Gemeinden müßten aufgebrochen werden durch lebendige Zellen, durch Gruppen von Männern und Frauen, die versuchen, gemeinsam als Christen zu leben, in dieser Welt, mit ihren Familien. Nicht als Anti-Gemeinde, sondern als Basis der Gemeinde. Ich glaube, in solch kleinen, lebendigen Gruppen fühlten sich auch die der Kirche davongelaufenen Frauen wieder wohler. In einem solch größeren Zusammenhang sehe ich die Lösung des „Frauenproblems“ in unserer Kirche.

#### Alfred Kirchmayr

#### Zur psychischen Situation von Theologiestudenten

Die Selbst einschätzung österreichischer Laientheologen in einer tiefenpsychologischen Studie<sup>1</sup>

Der folgende Beitrag informiert über die psychische Situation österreichischer Laientheologen Ende der 70er Jahre. Da ein größerer Teil der Laientheologen nach Vollendung ihres Studiums in den kirchlich-

<sup>1</sup> Aus der 800 Seiten umfassenden Studie, die in gekürzter Form als Dissertation aus dem Fachbereich Psychologie an der Universität Wien (1981) approbiert wurde, werden im folgenden einige Ergebnisse vorgestellt.

pastoralen oder religionspädagogischen Dienst geht, ist die Frage der psychischen Gesundheit und Belastbarkeit nicht nur eine Frage der Laientheologen selbst, ihrer akademischen Lehrer und Mentoren, sondern auch der Pfarrer und Gemeinden, der Lehrerschaft, Schüler und Eltern sowie aller anderen, die während der Ausbildung oder später mit dieser neuen Generation kirchlicher Mitarbeiter zu tun haben. Dabei weist der Autor ausdrücklich auf die notwendige Behutsamkeit bei der Interpretation der Ergebnisse hin, da z. B. ein Abweichen von der statistischen „Norm“ sowohl Positives wie Nachteiliges bezeichnen kann. Von der Kirche ist vor allem größere Offenheit und die Förderung von Kreativität verlangt.

red

### 1. Zur Zielsetzung und Durchführung der Untersuchung

Meine langjährige Tätigkeit als Assistent am Institut für Pastoraltheologie und Erfahrungen als psychologischer Berater weckten mein Interesse an dieser Fragestellung. Das Ziel der Untersuchung sehe ich vor allem darin, Einblick in die psychische Lage der Theologen zu gewinnen, um Anregungen und Hinweise für eine Veränderung der religiös-kirchlichen, aber auch der universitären Sozialisationsbedingungen zu bekommen und so einen kleinen Beitrag für den — auch innerkirchlich — immer wichtiger werdenden „psychischen Umwelt- und Gesundheitsschutz“<sup>2</sup> zu leisten.

Die empirische Untersuchung, die für österreichische Laientheologen repräsentativen Charakter hat<sup>3</sup>, wurde 1979 durchgeführt. Als Forschungsinstrument diente ein zum Teil in Anlehnung an die deutsche Laien-

<sup>2</sup> H. Lohmann, Krankheit oder Entfremdung? Psychische Probleme in der Überflussgesellschaft, Stuttgart 1978.

<sup>3</sup> Aus der Grundgesamtheit der im SS 1979 in Wien inskribierten „Laientheologen“ (ca. 1000) wurde nach dem Wahrscheinlichkeitsprinzip eine Stichprobe von 178 Studenten gezogen. Von „Laientheologen“ kann insofern gesprochen werden, als die Befragten nicht in Priesterseminaren oder Ordenshäusern wohnen, wobei 10% angeben, daß sie die Frage der Ordination noch nicht entschieden hätten. Die Untersuchung wurde schriftlich durchgeführt. Die Rücklaufquote betrug 67,4%, die auswertbare Stichprobe umfaßt 105 Studenten bzw. 59% der Auswahl-Stichprobe.

theologen-Untersuchung<sup>4</sup> ausgearbeiteter Fragebogen zur Erhebung wichtiger Faktoren der allgemeinen und kirchlichen Sozialisation, der Einstellung zum Theologiestudium und zur Kirche, der Berufsvorstellungen, Studienmotivation und Spiritualität<sup>5</sup>. Zur Erhebung der psychischen Struktur — Persönlichkeitscharakteristik und Problembereiche — konnten zwei psychologische Tests, nämlich das Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI) und der Gießen-Test (GT) zur Erhebung des Real- wie auch des Idealbildes der eigenen „Persönlichkeit“ durchgeführt werden.

Dabei erscheint mir wichtig, auf die Grenzen empirischer Forschungsergebnisse hinzuweisen. Die vorliegenden Testdaten und Fragebogendaten beruhen auf *Selbsteinschätzung*. Die Kategorien für die Selbsteinschätzung sind sprachliche Kategorien, die für keinen Menschen eindeutig gleich sind (z. B. „Kirchlichkeit“). So exakt die computermäßige Auswertung ist, so unexakt sind die eingegebenen „Daten“. Das entwertet die quantitative Forschung nicht, relativiert aber ihre Ergebnisse und fordert Vorsicht bei der Interpretation.

Noch ein Hinweis zum Umgang mit psychologischen Testergebnissen erscheint mir nötig. Wenn schon der Daumenabdruck jedes Menschen eine individuelle Eigenart aufweist, wie differenziert und unterschiedlich ist dann das „psychische Organ“ eines Menschen, d. h. die Art der inneren Erfahrungs- und Erlebnisverarbeitung. Dieser Vergleich fordert zu Bescheidenheit im Umgang mit Testergebnissen auf, die keineswegs immer so eindeutig sind, wie vielfach getan wird, und die weithin auf Durchschnittswerte bezogen sind (statistische Norm). Trotz dieser notwendigen Einschränkungen können empirische Untersuchungen wertvolle Einblicke geben, die für das bessere Verständnis bzw. für die Planung von Veränderungen sehr hilfreich sein können.

In gebotener Kürze soll die Stichprobe charakterisiert werden. Von den 105 befragten

<sup>4</sup> Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE), Bericht Nr. 88, 1975.

<sup>5</sup> Dazu wird ein gesonderter Beitrag vorbereitet.

Theologiestudenten sind 56% Männer und 44% Frauen. Der Prozentsatz der „Nur-Theologen“ ist im Vergleich mit der deutschen Laientheologen-Untersuchung sehr hoch. 46% der Männer und 11% der Frauen studieren nur Theologie (in der Vergleichsstudie: 14% bzw. 4%). Von den Befragten zählen 22% zu den niedrigen Semestern (1.—4.-Sem.) und je 38% zu den mittleren (5.—8.) und hohen (9. und mehr) Semestern<sup>6</sup>.

Das Durchschnittsalter der Studierenden liegt bei ca 23,5 Jahren, die Mitgliedschaft bzw. Mitarbeit in der Katholischen Hochschulgemeinde, in Pfarren und kirchlichen Vereinen und Verbänden ist relativ stark und weist auf gutes soziales Eingebundensein in den kirchlichen Lebensbereich hin. Insgesamt stellen sich die Studierenden der höheren Semester im Durchschnitt selbst-, gesellschafts- und kirchenkritischer dar als die niedrigen Semester. Diese Tendenz kann auf einen Liberalisierungseffekt durch das Studium zurückgeführt werden<sup>7</sup>, aber auch auf Einstellungsänderungen in der Jugend insgesamt (was nur durch eine Langzeitstudie exakt erhoben werden könnte).

In der Selbsteinschätzung bezeichnen sich 21% als sehr stark, 51% als stark und 26% als schwach kirchlich gebunden, was auf eine durchschnittlich hohe Identifikation mit der Kirche hinweist. 61% der Männer gaben an, daß sie früher einmal Priester werden wollten (ehemalige Priesteramtskandidaten), 18% haben diesbezüglich noch keine Entscheidung getroffen (potentielle PAK) und 21% geben an, daß sie niemals den Wunsch hatten, Priester zu werden (genuine Laientheologen). Insgesamt wird die Ordination vor allem wegen der Zölibatsbestimmung (64%), aber auch wegen des herrschenden Priesterbildes und wegen autoritärer kirchlicher Strukturen (je 34%) abgelehnt.

Als Hauptmotiv für das Theologiestudium wird das Interesse an existentiellen Fragen (74%) und die Überzeugung von bzw.

<sup>6</sup> Daß die Summe der Prozentwerte nur 98% ergibt, ist auf einen Rundungsfehler zurückzuführen.

<sup>7</sup> B. Cloetta, Einstellungsänderungen durch die Hochschule. Konservatismus — Machiavelsmus — Demokratisierung, Eine empirische Untersuchung über angehende Lehrer, Stuttgart 1975.

das Engagement für die Botschaft Jesu (50%) angegeben. Im Unterschied zu den deutschen Laientheologen überwiegt das Interesse an einer späteren kirchlichen (einschließlich Religionsunterricht) statt einer außerkirchlichen Anstellung (46% bzw. 21% gegenüber 25% bzw. 39%).

## 2. Zum Verständnis von psychischer Gesundheit

Ohne auf die aktuelle Diskussion über die Begriffe psychische und soziale Gesundheit bzw. Krankheit einzugehen<sup>8</sup>, möchte ich doch einige zentrale Aspekte eines ganzheitlichen und tiefenpsychologischen Verständnisses darstellen.

Zweifellos ist Reife ebenso wie psychische Gesundheit ein von weltanschaulichen Optionen nicht zu trennendes, idealtypisches Konstrukt, dem kein Mensch ganz entsprechen wird. Und hohe Ideale sind ebenso wichtig, wie das Akzeptierenlernen von Fehlern, das Annehmen des eigenen Schattens. Außerdem gehören Trauerarbeit, das Durchmachen von Krisen, Enttäuschungen, Scheitern und Neubeginn notwendig zur menschlichen Wirklichkeit. Jedes statische, normative Verständnis von Gesundheit widerspricht der Lebensdynamik und ist Ausdruck von Entfremdung. Forschungen über den Zusammenhang zwischen psychischer Schädigung und Kreativität zeigen, daß schwere Neurotisierung keineswegs nur „neurotisch“, sondern auch kreativ bewältigt werden kann — wie z. B. die Lebensgeschichte vieler Künstler deutlich macht. Trotzdem ist festzuhalten, daß der psychischen Gesundheit große Bedeutung zukommt: Sie hat wesentlich mit Ich-Stärke zu tun. Je größer die Fähigkeit des Ich ist, inneren und äußeren Belastungen zum Trotz, einen stabilen, aber nicht starren Zustand aufrechtzuerhalten, desto gesünder ist es<sup>9</sup>.

Gesundheit wird vor allem als „agens-Zustand“ anstatt eines „patiens-Zustandes“ zu verstehen sein, wie Erikson in seinem dy-

<sup>8</sup> Vgl. A. Langenmayr, Krankheit als psychosoziales Phänomen, Göttingen 1980.

<sup>9</sup> Vgl. K. Menninger, Das Leben als Balance. Seelische Gesundheit und Krankheit im Lebensprozeß, München 1974.

namischen Konzept von Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit darlegt: „Im patiens-Zustand“ ist der Mensch von inneren und äußeren Kräften besetzt, die ihn für sich einnehmen und gefangen halten ... Der „agens-Zustand“ dagegen ist geprägt von ungebrochener Initiative und von Handlungsweisen im Dienste der Aufgaben, auf deren Lösung diese Initiativen gerichtet sind“<sup>10</sup>.

Die zunehmende psychische Vereelendung in unserer Wohlstandsgesellschaft beruht auf emotionaler Verkümmерung und Neurotisierung. Deshalb ist „psychischer Umweltschutz“ notwendig. Damit rückt aber das „Innenleben“, die Art der persönlichen Erlebensverarbeitung, die Erwartungen dem Leben gegenüber, die Art des In-der-Welt-Seins überhaupt in den Vordergrund des Interesses. Und dabei interessiert vor allem der Zusammenhang dieser individuell-psychischen Dynamik mit den äußeren Lebensbedingungen, Einflüssen, Werthaltungen und Institutionen.

Marie Jahoda schuf ein bereits klassisches, wenngleich globales Konzept von psychischer Gesundheit, das aus 6 Faktoren besteht, deren Ausprägung das Ausmaß von Gesundheit bzw. Krankheit indizieren<sup>11</sup>. Demnach wäre psychische Gesundheit wie folgt zu charakterisieren: Erstens durch eine *Selbsteinschätzung*, die einer realistischen Selbstwahrnehmung entspricht, welche nicht allzusehr durch Wunschdenken oder Angst entstellt ist. Sie wird durch eine Distanz zu sich selber und durch Akzeptierung des eigenen Schattens gekennzeichnet und kommt als gesundes Selbstwertgefühl zum Ausdruck.

Zweitens durch eine adäquate *Selbstverwirklichung*, die nicht nur durch „Mangelmotivation“, sondern auch durch „Entwicklungs motivation“ bestimmt wird. Wo diese nur in geringem Ausmaß existiert, fehlt die Sehnsucht nach Freiheit und einem entfalteteren Leben. Solche Menschen klammern sich verzweifelt an ihr Gefängnis (ähnlich den halbdomestizierten Tieren, die sich weigern, ihre Käfige zu verlassen). Die

Tendenz zur Selbstverwirklichung ist Ausdruck dessen, was Freud den Lebenstrieb genannt hat, der zu neuen Synthesen und zur Fortentwicklung und kreativen Unzufriedenheit mit dem status quo führt.

Drittens durch die *Integration der psychischen Energien*, die in einer spannungsreichen Balance zwischen Triebkräften, Ich-Organisation, Über-Ich, Ich-Ideal und Umweltanforderungen zum Ausdruck kommt. Wesentliche Bedürfnisse bleiben dem Ich zugänglich und werden nicht verdrängt, was zu Flexibilität anstatt zu Erstarrung und Abwehr führt.

Viertens durch Autonomie gegenüber sozialer Beeinflussung und Manipulation. Eine autonome Persönlichkeit ist fähig zu Selbstbestimmung und ist weniger der Fremdbestimmung ausgeliefert. Sie kann sich vorgeschriebenen Verhaltensmustern sowohl einfügen als auch nonkonformes Verhalten durchsetzen und durchstehen. Ein weiteres Charakteristikum psychischer Gesundheit betrifft die korrekte *Wirklichkeitsauffassung* trotz einer faktisch immer gegebenen tendenziösen Wahrnehmung. Eine solche Wirklichkeitsauffassung ist weder durch übermäßiges Wunschdenken, noch durch Angst stark deformiert.

Als letztes Charakteristikum bezeichnet Jahoda die globale Fähigkeit, das *Dasein zu meistern*. Dies impliziert die Fähigkeit zu lieben und zu arbeiten, angemessene und befriedigende menschliche Beziehung zu gestalten und ein insgesamt aktives Problemlösungsverhalten.

Von diesem idealtypischen Konzept ausgehend kann man etwa fragen, welche dominanten Einflüsse die kirchlich-religiöse Sozialisation auf ihre Mitglieder ausübt: inwiefern sie ein gutes Selbstwertgefühl fördert, ob sie der umfassenden und „progressiven“ (= weiterführenden) Persönlichkeitsentwicklung dient, die Integration aller psychischen Energien, die Entwicklung von Autonomie, ein realistisches und aktives Auffassen von der psychischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit und ein aktives Herangehen und Bewältigen des Daseins fördert oder repressiv, hemmend, überfordernd, infantilisierend und entmündigend wirkt. Daraus ergeben sich Einsch-

<sup>10</sup> E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966.

<sup>11</sup> M. Jahoda, Current concepts of positive mental health, New York 1958.

ten in grundlegende Zusammenhänge, die ein hohes Maß an Verantwortung kirchlicher Institutionen für die psychische Gesundheit ihrer Mitglieder implizieren.

### 3. Zum Forschungsstand der Hochschulpsychiatrie

Die Hochschulpsychiatrie befaßt sich mit Ausmaß und Ursachen psychischer Störungen von Studenten und ist vor allem im angloamerikanischen Raum hoch entwickelt, während im deutschen Sprachraum erst in den Siebzigerjahren dem studentischen Leiden mehr Aufmerksamkeit zuteil wurde<sup>12</sup>. In mehrfacher Hinsicht sind die Hochschulen auch Orte gestörter Kommunikation („neurogenes Hochschulklima“). Nicht nur hohe Studienabbruchsquoten, häufiger Fachwechsel, wachsende Arbeits- und Kontaktstörungen, sondern auch zunehmende psychische Erkrankungen stehen damit in Zusammenhang<sup>13</sup>.

Dies zeigen zwei exemplarische Untersuchungen, die mit den gleichen Tests durchgeführt wurden, wie die vorliegende Studie. Wöllers Untersuchung an 821 Göttinger Studenten mit dem Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI) ergab, daß Geisteswissenschaftler signifikant mehr psychische Probleme haben als der Bevölkerungsdurchschnitt und auch mehr als Naturwissenschaftler. Er faßt diese Probleme zusammen unter Neurotizismus, einer Kombination aus folgenden Persönlichkeitsaspekten: erhöhte Irritierbarkeit, schlechtes Durchsetzungsvermögen, emotionale Labilität, depressive Verstimmung, Nervosität und Gehemmtheit<sup>14</sup>. Diese Problematik kommt auch in großen Kontakt- und Arbeitsstörungen zum Ausdruck. So erbrachte der Vergleich mit dem Kölner Beratungsklientel, daß mehr als die Hälfte der Göttinger Studenten über ähnliche Arbeitsstörungen klagt, wie Studenten, die die Kölner Beratungsstelle aufgesucht haben. Die-

<sup>12</sup> E. Sperling — J. Jahnke (Hrsg.), *Zwischen Apathie und Protest*, 2 Bände, Bern 1974.

<sup>13</sup> Beztiglich der Theologiestudenten fällt auf, daß im deutschen Sprachraum meines Wissens keine größere Untersuchung veröffentlicht wurde, während es viele angloamerikanische Studien über deren psychische Gesundheit gibt.

<sup>14</sup> F. Wöller, *Psychische Störungen bei Studenten und ihre sozialen Ursachen*, Weinheim 1978.

se Ergebnisse decken sich weithin mit einer Erhebung unter 162 Gießener und Frankfurter Studenten, die von Beckmann und Richter auf der Basis des Gießen-Tests durchgeführt wurde<sup>15</sup>. Im Unterschied zum Bevölkerungsdurchschnitt fühlen sich die Studenten signifikant häufiger bedrückt, machen sich vermehrt Selbstvorwürfe und Gedanken über innere Probleme und fühlen sich in höherem Maße abhängig, worin eine depressive Grundstimmung zum Ausdruck kommt. Weitere auffällige Abweichungen liegen darin, daß sie sich anderen Menschen fern fühlen, ihre Interessen im Lebenskampf schlecht durchsetzen können und große Kooperationsprobleme haben. Nach Forschungsberichten aus dem angloamerikanischen Raum<sup>16</sup> zeigen testpsychologische Untersuchungen an Theologiestudenten verschiedener christlicher Konfessionen, global formuliert und zusammengefaßt, folgende Tendenzen bzw. Problembereiche: Eine vergleichsweise meist strengere familiäre Erziehungsatmosphäre führt vielfach zu einem strengen Über-Ich. Die realistische Selbstwahrnehmung, vor allem der „Schattenseiten“, ist oft mangelhaft ausgeprägt. Vielfach sind geringes Durchsetzungsvermögen, aber auch starke Introversion und Verschlossenheit nachweisbar. Ein verhältnismäßig hohes Maß an Idealisierung dominiert im Selbst- und Kirchenbild anstatt einer realistischen Wahrnehmung. Mangelnde Ich-Stärke und Selbständigkeit werden durch Über-Identifikation mit Vater- und Mutterinstanzen kompensiert, Aggressivität wird auch gegen sich selber gerichtet oder indirekt ausgelebt bzw. rationalisiert. Eigene Hilfsbedürftigkeit und emotionale Ergänzungsbedürftigkeit werden oft durch Helfer-Ideologien überkompensiert. Angst und vermehrte Schuldgefühle führen vielfach zu depressiver Gestimmtheit und rigider Überkontrolle, Isolation und Einsamkeit. Die Berührungsangst vor dem konkreten Leben wird manchmal durch die Flucht in eine überwertige Berufsrolle „bewältigt“,

<sup>15</sup> D. Beckmann — H. E. Richter, *Gießen-Test (GT)*. Ein Test für Individual- und Gruppendiagnostik, Handbuch, Bern 1975.

<sup>16</sup> H. N. Malony (Ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Michigan 1977.

emotionales Zukurzgekommensein führt vermehrt zu neurotischer und weniger zu kreativer Verarbeitung der zugrundeliegenden Konflikte. — Abgesehen davon, daß obige Tendenzen auch bei anderen „sozialen“ Berufen nachweisbar sind<sup>17</sup> ist zu beachten, daß es sich dabei um Tendenzen handelt, die unterschiedlich stark ausgeprägt sind und mit verschiedenen Tests erhoben wurden. Als Vergleichsgruppen dienten meist die Gesamtbevölkerung oder andere studentische Gruppen und als Vergleichsmaß der statistische Durchschnitt. In diesem Zusammenhang ist kurz auch auf Überlegungen und Ergebnisse der Religionspathologie hinzuweisen. So spricht Görres im Zusammenhang mit „katholizistischen“ Fehlentwicklungen von einem „*spiritus apologeticus*“, der auch bei Theologen die Selbstwahrnehmung, die Wahrnehmung der kirchlichen und gesellschaftlichen Realität z. T. bedenklich einengen und verzerrn kann<sup>18</sup>. Und ebenso wie Görres sieht Scharfenberg ein zentrales Problem kirchlicher Sozialisation, der Theologen in besonders hohem Maß ausgesetzt sind, im Klerikalismus: „Wer nämlich dazu gezwungen wird, im Alltagsleben mündig, autonom, bewußt zu handeln, anderseits aber dazu veranlaßt wird, seinen zentralen Wert, nämlich seine Religion, wie ein Kind allein auf Autorität zu gründen, der neigt offenbar dazu, den so entstehenden Konflikt in einer neurotischen Erkrankung auszuagieren und abzureagieren. Hier liegt auch das relative Recht der Redeweise von den ekklesiogenen Neurosen, den durch kirchlichen Einfluß und klerikale Herrschaftsansprüche hervorgerufenen seelischen Konflikten und Krankheiten<sup>19</sup>.

#### 4. Psychosoziale Problembereiche österreichischer Theologiestudenten

Vor der Darstellung und Interpretation der wichtigsten testpsychologischen Ergebnisse

<sup>17</sup> W. Schmidbauer, *Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe*, Reinbek 1978.

<sup>18</sup> A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums. Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/1, Freiburg 1966, 277—343.

<sup>19</sup> J. Scharfenberg, *Religiöse Bedürfnisse in der Sicht des Psychoanalytikers*, in: *Wege zum Menschen* 25 (1973), 177—180.

scheint es mir notwendig, die Meßinstrumente kurz zu charakterisieren, damit die Ergebnisse adäquat eingeschätzt werden können.

Das *Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI)*, konstruiert nach der klassischen Persönlichkeitstheorie, erfaßt vor allem Bereiche der emotionalen Labilität, der Extraversion und der Aggressivität. Der Test besteht aus 212 Items bzw. Fragen. Das sind Feststellungen in Ich-Form mit dichotomer Reaktionsmöglichkeit (zum Beispiel: Ich neige zu großer Gewissenhaftigkeit — stimmt — stimmt nicht). Die Fragen beziehen sich auf Befinden und Verhalten, Einstellungen, Gewohnheiten und körperliche Beschwerden. Die Gesamtinformation wird durch 12 Skalen erfaßt<sup>20</sup>.

Der *Gießen-Test (GT)* wurde unter psychoanalytischer und sozialpsychologischer Perspektive konstruiert. Er umfaßt 40 Fragen, die eine Selbsteinschätzung auf jeweils 7stufigen Skalen ermöglicht (z. B. Ich bin eher, sehr ... gar nicht ängstlich). Die Gesamtinformation der 40 Fragen wird durch 6 Skalen erfaßt. Einige Items fragen direkt nach komplexen gefühlsmäßigen Grundbefindlichkeiten wie Ängstlichkeit und Depression. Andere betreffen grundlegende Ich-Qualitäten, wie Introspektion, Phantasie, Durchhaltevermögen, Selbstkritik und Durchlässigkeit. Die Mehrzahl der Items fordert eine Aussage des Befragten über seine sozialen Beziehungen (Nähe, Abhängigkeit, Vertrauen etc.), seine sozialen Reaktionen und Rückmeldungen<sup>21</sup>.

#### 4.1 Die psychische Struktur der Theologen nach dem FPI

Im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt weichen die Theologiestudenten auf 4 Skalen signifikant ab. Es ist ein geringes Ausmaß an *spontaner Aggressivität* festzustellen, d. h. direkte Aggressionsäußerungen in Wort, Phantasie oder Tat sind selten bzw. können nicht ehrlich und offen geäußert bzw. zugegeben werden. Das kann sowohl auf mangelnde Selbstkritik wie

<sup>20</sup> J. Fahrenberg — H. Selg — R. Hampel, *Das Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI)*, Handanweisung, Göttingen 1978.

<sup>21</sup> D. Beckmann — H. E. Richter, a. a. O. (Anm. 15).

auch auf starke Aggressionshemmung hinweisen.

Extrem niedrig sind die Werte für *reaktive Aggression* bzw. Dominanzstreben. Das heißt, daß sich die Befragten äußerst nachgiebig, tolerant und vertrauensvoll darstellen, einen aggressiv-forschen Umgangsstil stark ablehnen sowie auffällig wenig ihre eigenen Interessen durchsetzen.

Weiters fällt ein hoher Wert für *Irritierbarkeit*, d. h. mangelnde Gelassenheit auf. Demnach sind die Befragten leicht entmütigt und enttäuscht, überbesorgt und zögernd, wenn es um Entscheidungen geht, u. U. auch verzagt und pessimistisch. — Dem eher widersprechend sind die Werte für *Geselligkeit* signifikant erhöht. Die Studenten schreiben sich ein hohes Maß an Kontaktbedürfnis zu, schildern sich als umgänglich und unternehmungslustig bzw. sehr mitteilsam.

Auf 4 weiteren Skalen weichen die Werte fast signifikant von der Norm ab, was auf bestimmte Tendenzen hinweisen könnte. Wenn sich etwa die Befragten ein eher geringes Maß an Nervosität zuschreiben, könnte dies sowohl auf geringe psycho-somatische Reaktionsbereitschaft wie auch auf geringe Erlebnisaktualität bzw. verdrängte oder verleugnete körperliche Reaktionen hinweisen. Die leicht erhöhten Werte für emotionale Labilität weisen auf labile und reizbare Gefühlslage, auf starke Kränkbarkeit, Kontaktstörungen und Konzentrationsstörungen hin. Die tendenziell niedrigen Werte für Durchsetzungsvermögen zeigen, daß die Studenten sich eher als schüchtern beschreiben, an geringem Selbstwertgefühl leiden, an mangelnder Aktivität und Zuversicht und an psychosomatischen Allgemeinstörungen, wie körperlicher Unruhe und Erschöpfbarkeit.

Die Beachtung der Kontrollskala kann ein wenig Licht in die bisher vorliegende z. T. etwas widersprüchliche Selbstdarstellung bringen. Denn die Werte für Offenheit und Selbstkritik (Kontrollskala) sind fast signifikant erniedrigt. Erfahrungen mit dem Test zeigen, daß bei niedrigen Werten in dieser Skala besonders die Werte für spontane Aggression, Depression und Erregbarkeit erniedrigt sind. Dies trifft

tendenziell auch hier zu. Und niedrige Werte für Offenheit weisen auf Beschönigung in der Selbstdarstellung, auf Verleugnung kleiner Fehler und Schwächen, evtl. auf Verschlossenheit oder Selbstgefälligkeit hin.

Zusammengefaßt sind die Theologen in ihrer Selbstdarstellung im FPI vor allem besonders nachgiebig. Sie zeigen wenig spontane Aggressionsäußerungen, sind dementsprechend auch stark irritierbar, schildern sich aber auch als sehr gesellig. Die geringen Werte für Offenheit bzw. Selbstkritik lassen vermuten, daß Tendenzen zu erhöhter Depressivität, Erregbarkeit, spontaner Aggressivität und Gehemmtheit eher bewußt oder unbewußt beschönigt wurden. Diesbezüglich konnten die Ergebnisse mit dem Gießen-Test einige Widersprüche aufklären helfen.

#### 4.2 Die psychische Dynamik der Theologen nach dem Gießen-Test

Mittels des GT wurde sowohl das Real- wie auch das Wunschbild der eigenen Persönlichkeit erhoben.

Das Realbild ergibt signifikante Abweichungen von der Norm auf 5 von 6 Skalen. Demnach sind die Theologiestudenten durch stark dominantes Verhalten, mangelnde Selbstkontrolle, erhöhte depressive Grundstimmung, aber auch durch erhöhte Durchlässigkeit zu charakterisieren. Genauer betrachtet weisen diese Ergebnisse auf folgende psychische Dynamik bzw. Problematik hin.

Zunächst fällt ein stark erhöhtes *Dominanzstreben* auf (Skala 2), das typisch ist für Personen mit psychogenen Störungen, und auf analsadistische und autoritäre Züge hinweist. Demnach werden innere Konflikte eher in impulsiver Weise an dominierten Partnern abreaktiert. Diese Tendenz drückt sich durch eigensinniges Verhalten aus, das zu Kooperationsproblemen führt. Wenn im FPI genau das gegenteilige Verhalten, nämlich extreme Nachgiebigkeit zum Ausdruck kam, muß erstens darauf hingewiesen werden, daß gleiche Skalenbezeichnungen bei verschiedenen Tests z. T. Ungleiche bedeuten (z. B. Dominanzstreben) und daß zweitens im FPI

aufgrund mangelnder Offenheit und Selbstkritik einige Widersprüche im Testergebnis deutlich wurden. Und drittens ist darauf hinzuweisen, daß die Spannung zwischen Aggressivität, Impulsivität, Eigensinn und Herrschaftsansprüchen einerseits und Aggressionsverdrängung, Geduld, Anpassungs- und Unterwerfungswilligkeit auch in der hohen Irritierbarkeit und Unausgeglichenheit zum Ausdruck kommen. Die Stärke und Ambivalenz der vorhandenen konflikthaften Tendenzen kommt auch in der Stärke der Abwehrform zum Ausdruck.

Weiters zeigt sich bei den Befragten stark *unkontrolliertes Verhalten*. Der erreichte Durchschnittswert auf Skala 3 deckt sich fast mit dem Ergebnis von Studenten, welche die Beratungsstelle der Gießener Universitätsklinik aufgesucht haben.

Diese mangelnde Kontrolle bedeutet, daß die Studenten im Durchschnitt eher bequem, unstetig, und wenig ordentlich bzw. gründlich sind — insgesamt das Gegenteil von zwanghaftem Verhalten. Auf dieser Skala bildet sich ein zentraler Interaktionsstil intrapsychischer Art ab, nämlich die Beziehung des Ich zum Über-Ich. Diesem Detailergebnis entsprechend könnten die Befragten eher als triebhaft charakterisiert werden mit verminderter Ich-Stärke und Selbstkontrolle.

Signifikant erhöht sind weiters die Werte für *Depressivität* (Skala 4). Hier zeigt sich deutlich der Zusammenhang zwischen Stimmungslage und der Art, mit Aggression umzugehen. Depressivität steht immer in Zusammenhang mit unterdrückten, verdrängten bzw. indirekt geäußerten Aggressionen. Ausgeprägte Ängstlichkeit und Abhängigkeit sowie gegen sich selbst gerichtete Aggressivität und starke Selbstunsicherheit charakterisieren die depressive Stimmungslage. Diese Disposition begünstigt zur Kompensation eine hilfesuchende Abhängigkeitshaltung bzw. Überidentifikation mit sicherheitgebenden Institutionen. Es ist plausibel, daß im Real- und Wunschbildvergleich die höchste Diskrepanz zwischen den Testwerten gerade auf dieser Skala vorliegt.

Die Werte der Skala 5 ergeben erhöhte

*Durchlässigkeit im Verhalten*, d. h. die Studenten schildern sich als überdurchschnittlich aufgeschlossen und vertrauensvoll, fühlen sich anderen Menschen sehr nahe, können viel von sich preisgeben und ihr Liebesbedürfnis offen ausdrücken. Das Gegenteil wäre retentives, also zurückhaltendes und verschlossenes Verhalten. Mit dieser Skala werden vor allem zentrale Aspekte der psychosozialen Beziehungsgestaltung erfaßt, die in der oralen und frühen analen Phase (erste drei Lebensjahre) grundgelegt sind, nämlich Urvertrauen und Autonomie gegenüber Urmißtrauen, Scham und Selbstzweifel. Ein gesundes Urvertrauen ist die Basis für Offenheit und Durchlässigkeit nach innen und außen. Im allgemeinen sind bei stärker neurotisierten Menschen die Werte in Richtung Zurückhaltung verschoben. Die Testergebnisse der Befragten sind aber weithin mit signifikant erhöhter Durchlässigkeit unvereinbar. Dieser Widerspruch in der Realbild-Darstellung kann aber durch den Real-Wunschbild-Vergleich einigermaßen aufgeklärt werden. Denn die zweitgrößte Diskrepanz zwischen dem Real- und Wunschbild der Befragten betrifft die Verhaltensdimension Durchlässigkeit — Retentivität. Obwohl sich die Studenten im Realbild als sehr durchlässig darstellen, kommt im Wunschbild zum Ausdruck, daß sie noch viel stärker durchlässig zu sein wünschen. Es kann deshalb vermutet werden, daß die Realbilddarstellung stark idealisiert wurde, und daß die Studenten viel weniger durchlässig sind, als sie sich im Realbild darstellen. Auch Skala 6 bringt im Realbild vorerst ein überraschendes Ergebnis. Demnach schreiben sich die Studenten sehr große soziale Potenz zu. Damit werden folgende Verhaltensweisen zusammengefaßt: gesellig, unbefangen im heterosexuellen Kontakt, hingabefähig, bindungs- und konkurrenzfähig sowie phantasievoll zu sein. Diese Verhaltens- und Erlebensweisen beziehen sich vorrangig auf die ödipale Stufe der Persönlichkeitsentwicklung. Nach den Testergebnissen legt sich die Vermutung nahe, daß hier das Wunschdenken zu sehr durchgeschlagen hat. Und auch diesbezüglich konnte die hohe Diskrepanz zwischen

dem Real- und Wunschkbild Idealisierungstendenzen in der Realbilddarstellung aufdecken.

Auf den oben angeführten 5 Skalen weichen die Befragten also signifikant von der Norm ab. Skala 1 ergibt eine fast signifikante Abweichung in Richtung Negative soziale Resonanz. Diese Skala erfaßt die Einschätzung der eigenen Wirkung auf die Umgebung. Demnach besteht eine gewisse Tendenz bei den Theologiestudenten, sich eher als unbeliebt, wenig geachtet, unattraktiv und mangelhaft durchsetzungsfähig einzuschätzen. Die vergleichsweise auch hohe Diskrepanz zwischen dem Real- und Wunschkbild weist wohl darauf hin, daß die Studenten eher unter mangelnder sozialer Anerkennung leiden, wenngleich viel weniger stark als unter depressiver Gestimmtheit und Verschlossenheit.

#### Real- und Wunschkbild nach der Item-Analyse

Im Vergleich zu den oben dargestellten Ergebnissen der GT-Skalenanalyse ist die Itemanalyse — die detaillierte Berücksichtigung der Reaktionen auf die einzelnen Fragen — noch genauer. Im Realbild weichen die Theologen in 24 von den insgesamt 40 Items signifikant in positiver wie negativer Richtung von der Norm ab. Im Vergleich zwischen dem Real- und Wunschkbild auf itemanalytischer Ebene finden die bisherigen Tendenzen eine detaillierte Bestätigung.

Die 5 Items, bei welchen die Diskrepanz zwischen dem Real- und Wunschkbild am größten ist, die somit den stärksten Leidensdruck betreffen, lauten, als Wünsche formuliert: Die Theologiestudenten wünschen sich vorrangig, viel seltener bedrückt zu sein (weil sie sich in so hohem Maß bedrückt fühlen), sich anderen Menschen näher fühlen zu können, sich weniger Selbstvorwürfe machen zu müssen, mehr von ihrem Liebesbedürfnis zeigen und leichter „aus sich herausgehen“ zu können.

In diesen Statements kommen massive Verschlossenheit, eine übertriebene Beschäftigung mit sich selber, Bedrücktheit und Isolation zum Ausdruck, und es verwundert nicht, daß dies zu mangelnder Konzentra-

tions-, Arbeits- und Durchsetzungsfähigkeit führt. Ein hohes Maß an Aggressionshemmung, das das ad-gredi, das In-Angriff-Nehmen der Aufgaben des Lebens, die lustvolle Durchdringung der Welt hemmt und erschwert, ist wohl das grundlegende Problem der Befragten.

#### 5. Konsequenzen

Diese Ergebnisse sind insgesamt nicht überraschend, lösen aber doch eine starke Betroffenheit aus, die zur Veränderung in vielfacher Hinsicht animiert. Ich denke dabei auch an eine bessere spirituelle Begleitung<sup>22</sup>, an hochschuldidaktische Reformen und an ein zu schaffendes Klima der Offenheit und Ehrlichkeit, das viel unnötiges Elend verhindern könnte. Die Einflußfaktoren, welche neurotisches Elend bewirken, finden sich in allen gesellschaftlichen Institutionen — die Kirche ist eine unter ihnen, die sich stärker für nichtentfremde Mensch-Werdung engagieren sollte, als es bisher der Fall ist.

So sollten alle kirchlichen Sozialisationsinstanzen energisch bemüht sein, Bedingungen herzustellen, die psychische Gesundheit und soziale Sensibilität fördern. Sie sollten die Voraussetzungen schaffen bzw. fördern helfen, die zu einem guten Selbstwertgefühl und zu ganzheitlicher und dynamischer Persönlichkeitsentfaltung führen. Durch Förderung der Auseinandersetzungen mit allen psychischen Energien sollte die Entwicklung zu Mündigkeit und Autonomie vorangetrieben werden.

Anzustreben ist eine durch Berührungsängste möglichst wenig eingeengte Sicht der persönlichen und sozialen Wirklichkeit. Kirchliche Institutionen sollten ihre Mitglieder zur aktiven Bewältigung des Daseins ermutigen und soweit möglich auch dazu befähigen.

In thesenhafter Form möchte ich abschließend drei Konsequenzen aus den Einsichten ziehen, die sich u. a. aus dem Zusammenhang der psychischen Problembereiche

<sup>22</sup> N. Kunze, Spiritualität und Identifikation. Der anthropologische Ansatz zu einer persönlichen Religiosität von Theologie Studierenden und anderen jungen Menschen, in: Diakonia 10 (1979) 315—322.

mit den kirchlichen Sozialisationsbedingungen ergeben.

### 5.1 Verstärktes Engagement für eine „aufgeschlossene“ Kirche

Dieses ist in vielfacher Hinsicht nötig. Wie nicht nur das Studium pastoraltheologischer Literatur, sondern auch weithin die subjektive Einschätzung der befragten Theologen ergeben, ist die Kirche, nicht nur die Kirchenleitung, an ihrer heutigen weltweiten Krise vielfach selber schuld. Daraus folgt als zentrale Aufgabe eine Reform der kirchlichen Organisation, des kirchlichen Lebens, soll dieses für die Menschen von heute echtes und herausforderndes Zeichen des Heiles sein bzw. verstärkt werden.

### 5.2 Förderung einer ganzheitlichen Theologie der Erfahrung

Diesbezüglich ist die Integration des objektiven — vorgegebene Sprache, Lehre, Symbole und Rituale — mit dem subjektiven Faktor — persönliche Erfahrungen und Bedürftigkeit, konkrete psychische und soziale Problemlagen — eine zentrale Aufgabe der theologischen Ausbildung und der christlichen Spiritualität überhaupt. Die Angst der Kirche vor der modernen Zeit kommt etwa auch in der Angst der Theologie vor den modernen Humanwissenschaften zum Ausdruck<sup>23</sup>. Die Studenten wünschen berechtigt eine verstärkte zeitgemäße, interdisziplinäre Auseinandersetzung und die Überwindung der Berührungsangst vor dem wirklichen Leben mit seinen Konflikten und Aufgaben. Die theologischen Fakultäten sollten ja nicht kleine kopflastige Gelehrte oder Funktionäre abstrakter Wahrheiten ausbilden, sondern zu persönlicher, sozialer und pastoraler Kompetenz beitragen.

### 5.3 Überwindung von Berührungsängsten und eines „spiritus apologeticus“

Dies ist sowohl die wichtigste wie auch die schwierigste Aufgabe, daß wir besser ler-

<sup>23</sup> A. Kirchmayr — E. Ringel, Plädoyer für eine kreative und kritische Begegnung und Kooperation von Theologie und Tiefenpsychologie, in: H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lang, J. Müller (Hrsg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, 317—333.

nen, mit unseren Ängsten umzugehen. Denn Angst führt — etwa beim Neurotiker — zu Sicherungsstrategien, zu Abwehr, Verdrängung, und Erstarrung, u. U. zu Apathie, also Teilnahmslosigkeit allem Lebendigen gegenüber. Und auf institutioneller Ebene verhält es sich analog. Angst bewirkt Abwehr, Absicherung, Verteidigungshaltung und führt zu vielfacher Ex-kommunikation, weil sie notwendige Konflikte und sicher auch leidvolle Veränderungsprozesse abblockt.

Eine grundlegende Aufgabe etwa der theologischen Ausbildung bestünde darin, jede derartige Abwehrhaltung zu überwinden und offene, ehrliche Auseinandersetzung in einem Klima der Sympathie zu fördern. Nicht zufällig ist das subjektive Leiden der Theologen an Verschlossenheit und Depressivität so groß, nicht zufällig kritisieren sie neben mangelndem Praxisbezug vor allem „zu wenig Raum für offene Auseinandersetzung im Studium“. Genau dieser fehlende Raum für kreative Auseinandersetzung führt zur Verdrängung von Wirklichkeit, zu Reaktionsbildungen und neurotischer Erstarrung bzw. neurotischem Elend<sup>24</sup> und ist eine wesentliche Ursache für die Krise der Kirche.

Für diese notwendigen inneren und äußeren Veränderungen bzw. Reformen sind Gelassenheit, Mut und Weisheit notwendig, die man nicht fordern, wohl aber fördern kann — wie ein Gebet des schwäbischen Theologen Öttinger zum Ausdruck bringt: „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“.

<sup>24</sup> E. Ringel — A. Kirchmayr, Thesen zum Gespräch Psychiatrie — Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für die Ausbildung und Pastoral, in: Diakonia 7 (1976) 222—233.

# Praxis

Peter Allmer

## Straffällig gewordene Menschen: Sündenbölke unserer Gesellschaft

Im folgenden Beitrag werden einige Informationen zur Situation der Strafgefangenen, der Gefangenenseelsorge sowie der Einstellung auch der christlichen Gemeinden zu diesen Menschen geboten. Diese häufig sozialbehinderten Menschen brauchen in besonderer Weise Bezugspersonen. Anstatt sie als Sündenbölke abzuschieben und abzuschreiben, sollte man nach dem Beispiel Jesu die Gefangenen besuchen, sich mit ihnen versöhnen und sie so gut als möglich in das normale Leben integrieren.

red

Im Jahr der Behinderten wurde sehr viel von körperlichen, geistigen oder psychischen Behinderungen gesprochen, dabei aber weithin ignoriert, daß es auch soziale Behinderung, soziale Verkrüppelung gibt, was fast immer (Mit-)Ursache von Kriminalität ist. Es handelt sich dabei um ein gesellschaftliches Grundproblem: um das Verhalten einer Gesellschaft gegenüber ihren Randgruppen, den „Nichtnormalen“. Straftäter werden verhaftet und als Gefangene isoliert<sup>1</sup> ähnlich wie auch psychisch Kranke, Behinderte und alte Menschen häufig abgeschrieben werden.

### 1. Psychische und soziale Folgen des Freiheitsentzuges

Sozialisationskrüppel durch Ghettoisierung 70% der Gefangenen sind „sozialgeschädigt“, sie sind als Kinder in diversen Heimen groß geworden („Heimkarriere“). „Ca. 25% der Gefangenen leben im absoluten Ghetto, d. h. sie haben außerhalb der Mauern keine Kontaktperson. 80% der Ehen

<sup>1</sup> Im Durchschnitt haben in Österreich etwa 8000 Personen eine Freiheitsstrafe zu verbüßen. Rund 5% der Bevölkerung leben als „Vorbestrafte“ und als deren Angehörige („Mitbestrafte“) unter den Auswirkungen des Freiheitsentzugs.

von Strafgefangenen sind geschieden oder in Scheidung. Durch die mit dem Freiheitsentzug gegebene soziale Isolierung werden Menschen, die meist nichts so nötig hätten wie tragfähige und zuverlässige soziale Beziehungen, häufig ihrer letzten familiären Bindungen beraubt“<sup>2</sup>.

### Zwang zur sexuellen Regression

Durch die reine Männer- (bzw. Frauen-) Gesellschaft in den Gefängnissen wird die Befriedigung sexueller Bedürfnisse auf Masturbation, Homosexualität oder Prostitution (Strichjungen) beschränkt, was einer meist dringend notwendigen sexuellen und emotionalen Nachreife strikt zuwiderläuft.

### Massiver Selbstwert- und Realitätsverlust

Für viele Gefangene gibt es überhaupt keine Arbeitsmöglichkeit, nur etwa ein Drittel arbeitet in leistungsorientierten, realitätsangepaßten Betrieben. Passives Absitzen der Strafe und weitgehendes Fehlen von Erfolgserlebnissen läßt das Selbstwertgefühl verkümmern. Die „totale Institution Gefängnis“ verunmöglicht von ihrer Struktur her jede Eigenständigkeit, Verantwortlichkeit und Eigeninitiative. Der Gefangene wird mit Essen, Unterkunft, Kleidung und Zeiteinteilung voll versorgt. Wichtige Fähigkeiten für ein Leben in Freiheit werden auf diese Weise verlernt.

### Selbstbeschädigung und Suicidtendenzen

Die prinzipiell pathogene Situation des Freiheitsentzuges führt nicht selten zu Depressionen, Selbsthaß, Affektausbrüchen und Selbstbeschädigung. Die Selbstmordraten in den Gefängnissen ist zwe- bis dreimal so hoch wie „draußen“.

### Entlassungsprobleme und -ängste

Jährlich werden etwa 12.000 Menschen aus Österreichs Gefängnissen entlassen, ca. 3.000 davon haben eine Haft von mindestens einem halben Jahr hinter sich. Etwa die Hälfte der Haftentlassenen bedürfen

<sup>2</sup> Karl Rottenschlager, Mindestgrundsätze für Gefangenenebehandlung; in: drinnen — draußen 1978, Heft 5, S. 2. — Vgl. auch das Werk von K. Rottenschlager, Das Ende der Strafanstalt — Menschenrechte auch für Kriminelle?, Verlag Herold, Wien — München 1982 (in Vorb.).

einer Nachbetreuung, aber nur 5% werden von der Bewährungshilfe betreut. Über die Hälfte der Gefangenen haben bei der Entlassung keine gesicherte Arbeit, ein Drittel keine bzw. ungesicherte Wohnmöglichkeiten, viele haben Schulden zu begleichen oder Sorgepflichten zu tragen.

Aussagen wie „Ich fürchte nichts so sehr wie den Tag der Entlassung“, „Die eigentliche Strafe kommt erst nachher“ beschreiben treffend unsere Gesellschaft, die häufig nicht bereit ist, Haftentlassene zu integrieren, und die selten verzeiht. Die weitgehende Ineffizienz des Einsperrens zeigt sich an der hohen Rückfallquote von 70% bis 80%. Schulden, Arbeitslosigkeit, fehlendes Quartier, das begründete Gefühl der Stigmatisierung sowie die Ablehnung und Revanchegeküste der „Sozialen“ ermöglichen es den meisten nicht, den Teufelskreis zu durchbrechen. Nicht selten bietet sich deshalb ein neues Delikt zur Aufhebung seiner Ängste und seiner Isolation an.

## 2. Was tut die Kirche?

Angesichts dieser Fülle von Problemen stellt sich die Frage: Wie versucht der Staat diese Probleme zu bewältigen? Welche Hilfen bietet die Kirche an? Was können die Pfarrgemeinden konkret tun?

Der Staat versucht das Problem einerseits durch vermehrte Geldstrafen anstatt eines Freiheitsentzugs, anderseits durch verstärkten Einsatz von Bewährungshelfern zu lösen. So betreuten im Jahre 1978 in Österreich 179 hauptamtliche Bewährungshelfer mehr als 3.100 Probanden, weitere 571 ehrenamtliche Bewährungshelfer betreuten 1.364 Probanden.

### Die Situation der Gefangenenseelsorge in Österreich

Derzeit sind in Österreich (bei 8.000 Gefangenen) nur 3 katholische Priester und ein Pastoralassistent hauptamtlich in der Gefangenenseelsorge beschäftigt. Etwa 30 katholische und evangelische Seelsorger arbeiten nebenamtlich in der Gefangenenseelsorge. Bei einer derartigen Personal-situation sind die traditionellen Weihnachtsbesuche in den Gefängnissen durch

die Bischöfe eher als Alibihandlungen anzusehen.

Da die wenigen Gefangenenseelsorger mit der Arbeit in der Anstalt schon völlig ausgelastet sind, kommen die sehr wichtigen Kontakte zur „Außenwelt“, d. h. mit Angehörigen, mit Pfarrgemeinden und verschiedenen Kontaktgruppen viel zu kurz.

Durch eine Initiative der Gefangenenseelsorge wurden in letzter Zeit zwei Übergangswohnheime bzw. -wohnungen geschaffen. Weiters wurde vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien ein Sozialarbeiter zur Betreuung von Haftentlassenen angestellt („Beratungsstelle Stephansplatz“).

### Funktion der christlichen Gemeinde bei der Resozialisierung von Haftentlassenen

Kirchliche Bemühungen um Gefangene dürfen nicht auf die Gefängnisseelsorge beschränkt bleiben, sondern müssen die Mauern übersteigen. Es geht zunächst darum, daß von den christlichen Gemeinden das Gebot Jesu, ihn in den Gefangenen zu besuchen, ernst genommen wird. „Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen ... Wahrlich ich sage euch, was immer ihr einem dieser geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,31—46). Es geht aber auch um eine Bewußtseinsänderung in Richtung auf eine größere Bereitschaft zu verzeihen und sich mit anderen zu versöhnen. Jesus hat die Sünder und Zöllner seiner Zeit nicht verurteilt, sondern er hat mit ihnen Mahlgemeinschaft gehalten, ein klares Zeichen von Solidarität. Gegen diesbezügliche Vorwürfe wußte er sich zu wehren: „Ich aber sage euch, so wird im Himmel mehr Freude sein über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über 99 Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen“ (Lk 15,7).

Die Vergebung von Schuld und damit auch die Befreiung vom gesellschaftlichen Stigma geschieht bei Jesus ohne Vorbedingung, ohne geforderte Gegenleistung.

In vielen Gemeinden und bei den meisten Menschen herrscht offenbar noch ein alttestamentlicher Sündenbockmechanismus: Der Mensch neigt allgemein dazu, seine eigene Schuld und seine „schlechten“ Sei-

ten zu verdrängen, um dann diese verdrängten Inhalte auf andere zu projizieren. Im Alten Testament wurde dieses Geschehen am Versöhnungsfest geradezu ritualisiert, indem durch Handauflegung auf zwei Opferböcke die Schuld des ganzen Volkes gleichsam aus der Mitte des Volkes verbannt und mit diesen „Sündenböcken“ in die Wüste vertrieben bzw. vernichtet werden sollte. Nur wenn man lernt, seine eigene Schuld durch Aussöhnung mit Gott und dem Mitmenschen aufzuarbeiten, wird eine Projektion des eigenen Bösen auf andere Sündenböcke überflüssig werden.

#### Mangelndes Engagement der Pfarrgemeinden

Bei einer Umfrage in allen Wiener Pfarrgemeinden stellte sich heraus, daß ein weitgehendes Desinteresse gegenüber straffällig gewordenen Menschen vorhanden ist, und daß die Kirche dieser Menschengruppe fernsteht. So befaßt sich etwa die Hälfte der Caritasausschüsse in den Pfarren mit Außenseitern unserer Gesellschaft, aber nur in 9% beschäftigt man sich mit den Problemen von Gefangenen und Haftentlassenen. Immerhin haben 40% des Klerus mit Haftentlassenen Kontakt.

Bei der Frage nach der Präsenz der Probleme straffällig gewordener Menschen zeigt sich eine interessante Diskrepanz: Während nach Aussage der Laien (als Adressaten der Verkündigung) 34,5% „nie“ mit dieser Problematik in der Verkündigung konfrontiert werden, waren es nur 4% der Priester, die meinten, daß diese Thematik in ihrer Verkündigung „nie“ aufgegriffen wird.

#### Gründe für das mangelnde Engagement

Für das mangelnde Engagement christlicher Gemeinden dürften viele Faktoren ausschlaggebend sein, einige wichtige seien genannt:

— Die Kirche in Österreich ist überwiegend mittel- bzw. oberschichtenorientiert. So ist z. B. die Unterschicht in den Pfarrgemeinderäten stark unterrepräsentiert oder fehlt völlig. Gefangene und Haftentlassene kommen aber größtenteils aus der sozialen Unterschicht.

- Haftentlassene sind keine „Vorbilder“, sie haben eine andere Sprache, einen anderen Umgang; sie sind in der Regel auch gesellschaftlich und bildungsmäßig zu kurz gekommen. „Die Gemeindestrukturen sind nicht auf ihre Bedürfnisse abgestellt. Bildungs- und milieubedingte Kommunikationsbarrieren verhindern ihre Eingliederung“<sup>3</sup>.
- Eine entsprechende Einstellung für ein Engagement für Randgruppen unserer Gesellschaft scheint in den meisten (bürgerlichen) Pfarrgemeinden zu fehlen.

#### Günstige Voraussetzungen in Pfarren für Resozialisierungshilfen

Einerseits hat eine Pfarrgemeinde im allgemeinen eine überschaubare, natürlich gewachsene und vorgegebene Sozialstruktur, die für eine Wiedereingliederung geradezu ideal ist, und andererseits hätte eine Pfarre eine christliche Motivation, ja Verpflichtung, sich gerade der „Armen und Schwachen“ anzunehmen, wenn sie ernsthaft das Leben und Handeln Jesu sich zum Vorbild nimmt.

In der Gefangenenseelsorge müßte man mehr und qualifiziertes Personal einsetzen, um die wichtigen Kontakte zu den Pfarren herzustellen. Es wurde vorgeschlagen, ein „Meldesystem“ zu errichten, d. h. daß mit Zustimmung des Gefangenen dessen Heimatgemeinde verständigt wird.

Da für viele Haftentlassene das Wohnungsproblem sehr schwierig ist, wäre die Errichtung von kleinen „Notquartieren“ zumindest in einer Pfarre pro Dekanat sehr wünschenswert.

#### Konkrete Resozialisierungshilfen durch die Pfarren

- Betreuung von Gefangenen durch Briefpartnerschaften;
- Besuche im Gefängnis;
- Hilfen für in Not geratene Angehörige während der Haft;
- Übernahme von ehrenamtlicher Bewährungshilfe;
- Vermittlung von Arbeitsplätzen für Haftentlassene;

<sup>3</sup> Klaus Köhn, Die Gemeinde als Empfangsraum für Strafentlassene, in: Die innere Mission 63 (1973) 522.

- Vermittlung seriöser und preisgünstiger Wohnmöglichkeiten für Haftentlassene;
- Mitarbeit in Übergangsheimen für Haftentlassene;
- Errichtung von Wohngemeinschaften, Familienrunden, Clubs usw., die bereit sind, Haftentlassene für einige Monate aufzunehmen und entsprechende Starthilfen zu geben.

### Ralph Sauer

#### Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst in der Gemeinde

##### Ein Erfahrungsbericht

*Für die Ausbildung von Mitarbeitern in der Gemeindekatechese scheint sich die Ebene des Dekanats oder Pfarrverbandes besonders gut zu bewähren. (Die Pfarre selbst ist als Ort solcher Ausbildungsveranstaltungen meist überfordert; die Bildungshäuser sind meistens zu weit entfernt.) Im folgenden wird von den guten Erfahrungen mit einem katechetischen Grundkurs, der im Rahmen eines Pfarrverbandes durchgeführt wurde, berichtet. Ein Teil der Absolventen besucht im 2. Jahr die Spezialkurse für Erstkommunion, Buße, Firmung oder frühkindliche Erziehung. Zugleich haben sich wieder zahlreiche Interessenten für einen 2. Grundkurs gemeldet.*

red

Eine der erfreulichsten und hoffnungsvollsten Entwicklungen in der bundesrepublikanischen Kirche nach dem Konzil ist die wachsende Bereitschaft vieler Laien, in den katechetischen Dienst einer Gemeinde als ehrenamtliche Mitarbeiter zu treten. Diese Bewegung ist an der Basis aufgebrochen und hält bis zur Stunde unvermindert an. In vielen Gemeinden betreuen heute Väter, Mütter und Religionslehrer Kinder-, Jugend- und Erwachsenengruppen im Rahmen der gemeindlichen Katechese. (Leider ist bislang bei uns im Unterschied zur evangelischen Kirche das Potential älterer Jugendlicher für den katechetischen Dienst noch nicht genug genutzt worden.) Sie sind nicht mehr aus dem Erscheinungsbild unse-

rer Gemeinden wegzudenken und stellen einen Aktivposten der Kirche dar. Für diesen katechetischen Dienst in der Gemeinde benötigen diese Gemeindemitglieder eine entsprechende Qualifikation. Sie besteht aus einer theologischen und katechetischen Zurüstung für die Arbeit in den betreffenden Aufgabenfeldern, für die sich die einzelnen entschieden haben. Wer aber übernimmt die Ausbildung dieser künftigen Mitarbeiter in der Katechese? Kann man diese Aufgabe dem Pfarrer zumuten, der oft „Einzelkämpfer“ ist, oder dem Seelsorgeteam in der Pfarrei; sind nicht beide überfordert? Auch wäre es wenig rationell, wenn jede Gemeinde ihre katechetischen Mitarbeiter gesondert ausbilden würde. Als erstrebenswerte Lösung bietet sich daher die überpfarrliche Ausbildung von Mitarbeitern an. Sie kann in der Hand eines Bildungshauses liegen oder auf regionaler Ebene erfolgen, sei es an Schwerpunktorten, auf Dekanats- bzw. auf Pfarrverbands-ebene. Dadurch erreicht man eine Konzentration der Kräfte und verringert die Belastung der einzelnen Pfarreien. Hier soll von einem Kätechetenkurs berichtet werden, der zunächst an eine Bildungsstätte angebunden war und nach seiner Beendigung innerhalb eines Pfarrverbandes erneut angeboten wurde. Er gliedert sich in einen einjährigen Grundkurs, an den sich ein Aufbaukurs von 6 Monaten anschließt, der sich danach in verschiedene Spezialkurse von wiederum je halbjähriger Dauer aufteilt. Der gesamte Kurs zur Heranbildung und Qualifizierung von Mitarbeitern in der Gemeindekatechese erstreckt sich somit über 2 Jahre. In den Pfarrnachrichten, im Lokalteil der Kirchenzeitung sowie in den sonntäglichen Gottesdiensten wurde für diesen Kätechetenkurs eindringlich geworben. Das Echo war ungewöhnlich groß. So fanden sich über 90 Interessenten zu einer Informationsveranstaltung ein. Ein Großteil von ihnen gab als Grund für ihr Interesse an, sie wollten ihren Glauben vertiefen, suchten darüber hinaus aber auch Hilfen für das Glaubensgespräch mit ihren Kindern, vor allem mit den heranwachsenden Jugendlichen.

Das große Interesse an diesem Kursangebot machte die Bildung von zwei Kursgruppen mit je 41 Teilnehmern erforderlich. Jede Gruppe stand unter der Leitung eines Geistlichen aus dem Pfarrverband, der auch weitgehend die Abende gestaltete. Die Kursteilnehmer trafen sich 14tägig für 2 Stunden zu einem Abend. An den Abenden wechselten Vortrag mit Aussprache im Plenum und Kleingruppenarbeit. Letztere kam jedoch ein wenig zu kurz, weil die Mehrzahl die Vortragsform mit Aussprache im Plenum bevorzugte.

Im Grundkurs wurden folgende Themen behandelt:

Glaube als Geschenk und Aufgabe — Kirche als Gemeinschaft des Glaubens — Gemeinde als Konkretisierung der Kirche und als Trägerin der Katechese — Jesus Christus als Bild Gottes und Mitte des Glaubens — Die Auferstehung — Die Sakramente als Lebensvollzüge der Kirche — Schöpfung als Tatoffenbarung — Die Wortoffenbarung — Einführung in die Schriften des Alten und Neuen Testamentes (und Umgang mit der Schrift) — Hoffnung auf Vollendung. Von den Kursteilnehmern wurde rückblickend als Nachteil empfunden, daß moraltheologische Fragestellungen kaum zur Sprache kamen. (Einige Teilbereiche der Moraltheologie sind in den Spezialkursen über Eucharistie, Buße und Firmung vorgesehen). Als Begleitliteratur wurde der „Grundriß des Glaubens“ zugrundegelegt; jeder Teilnehmer besaß ein Exemplar und bereitete sich anhand dieses Katechismus auf die einzelnen Abende vor. Von den anfänglichen 82 Teilnehmern hielten bis zum Schluß 65 durch, eine erfreuliche Bilanz. Am Ende des Grundkurses wurden die Teilnehmer gebeten, einen Fragebogen auszufüllen. Er sollte darüber Aufschluß geben, ob die Erwartungen durch den Kurs erfüllt wurden; zugleich wurden die Teilnehmer um Verbesserungsvorschläge gebeten. Schließlich sollte durch diese Befragung geklärt werden, wie viele von ihnen an einem katechetischen Aufbaukurs teilnehmen wollten, der sie für eine spezielle Aufgabe in der gemeindlichen Katechese befähigen soll. 32 erklärten sich bereit, einen katechetischen Aufbaukurs zu

besuchen, der sich ebenfalls über ein Jahr erstrecken wird. Der Aufbaukurs will in den ersten sechs Monaten das Fundament für die anschließenden Spezialkurse legen. In seinem Verlauf sollen folgende Themen behandelt werden: Gottesfrage und Gottesbilder — Vermittlung eines tragfähigen Gottesbildes — Gebet und Gebetserziehung — Hinführung zur Meditation — Grundfragen der Entwicklungs- und Lernpsychologie — Methoden in der Gemeindekatechese — Der Einsatz von Medien in der Gemeindekatechese.

Im Anschluß an den Aufbaukurs werden verschiedene Spezialkurse angeboten. Ein Spezialkurs behandelt die Sakramente der Eucharistie und Buße. Er gliedert sich in folgende thematische Einheiten: Das gewandelte Eucharistieverständnis — Kind und Eucharistie — Aufgaben, Methoden und Ziele der Eucharistiekatechese — Vorstellung und Vergleich verschiedener Eucharistiekurse — Gestaltung eines Kindergottesdienstes — Sünde und Buße im Leben des Christen — Kind und Sünde — Hinführung der Kinder zur Buße (u. a. Gewissensbildung) — Vorstellung und Analyse von Modellen zur Bußerziehung.

Der Spezialkurs über die Firmung sieht folgende Inhalte vor: Kirche als Ort des Geistes — Der Sendungsauftrag der Kirche — Exemplarische Christen — Gewissensbildung und Bußerziehung — Inhalt, Methoden und Ziele der Firmkatechese — Analyse von Materialien für den Firmunterricht.

Ein weiterer Spezialkurs will Hilfen für die frühreligiöse Erziehung des Kindes vermitteln und möchte besonders Eltern und Erzieher ansprechen. Hier sollen folgende Themen zur Sprache kommen: Sprechen von Gott und Jesus mit kleinen Kindern — Gebetserziehung des Kleinkindes — Kirchliche Feste und lebendiges christliches Brauchtum in der Familie (liturgische Bildung).

Von Zeit zu Zeit soll mit den Teilnehmern ein Gottesdienst gefeiert werden, hier kann das an den einzelnen Abenden Bedachte und Besprochene gemeinsam gefeiert werden. Wo die Gelegenheit sich bietet, sollte man zu Beginn des Kurses ein Wochenen-

de mit den Teilnehmern planen, das in den Kurs einführt und dem gegenseitigen Kennenlernen der Teilnehmer dient. Im Verlauf des Kurses wäre auch ein Einkehrtag oder ein Tag der geistlichen Besinnung wünschenswert, damit die spirituelle Dimension der Katechese nicht aus dem Blickfeld gerät. Die Referenten sollten möglichst aus den Reihen des Pfarrverbandes genommen werden (Geistliche, Pastoralreferenten, Religionslehrer und Religionspädagogen); gelegentlich könnte auch einmal ein auswärtiger Referent eingeladen werden, um ein Spezialthema zu behandeln, z. B. könnte er über den Einsatz von Medien in der Gemeindekatechese sprechen.

Das Interesse an dem katechetischen Dienst war wider Erwarten so groß, daß parallel zum Aufbaukurs ein neuer Grundkurs eingerichtet werden mußte. Man gewinnt daraus den Eindruck, daß von den Gläubigen das Angebot für die Ausbildung von Mitarbeitern für den katechetischen Dienst dankbar angenommen worden ist. Je mehr die Gemeindemitglieder sich religiös und theologisch weiterbilden und ihre Kräfte in den Dienst der Verkündigung der Gemeinde stellen, desto mehr erstarkt das Gemeindeleben. So werden sich immer mehr Gläubige der Tatsache bewußt, daß sie durch die Taufe Anteil am Prophetenamt Jesu Christi und damit am Verkündungsauftrag der Kirche erhalten haben.

existentiellen Widerstand gegenüber der Aufdeckung existentialen Schuldigseins beruhen. Böckles Ausführungen klingen demgegenüber vertrauter: Schuld entsteht durch die Verabsolutierung eines Pseudo-Guten, beruht auf Sünde (als einer Option gegen die Liebe). Das Verhältnis von „Grundoption“ und „Einzeloptionen“ wird erörtert, und das Theologem der Erbsünde wird im Anschluß an Piet Schoonenberg als Kurzformel für die Unaufhebbarkeit von Schuld im menschlichen Leben erläutert; die Erbsünde aber ist stets durch den Heilswillen Gottes überlagert (12). Wichtig und besonders gelungen sind die Ausführungen über die Bedeutung von Bekenntnis und Umkehr; weiterer Klärung bedürftig wäre die Frage, wie sich der *personale* Charakter von Schuld zu der Vorstellung vom objektivierten Bösen (modern etwa in Gestalt der Rede von der „strukturellen Gewalt“ im Anschluß an J. Galtung) verhält (vgl. 129 ff).

Wo von Schuld und Sünde die Rede ist, liegt die Frage nach Strafe und Vergebung nahe; diese Frage behandelt Gründel in Band 13. Das Referat über juridische Straftheorien wäre vielleicht aus der Feder eines Strafrechters instruktiver gewesen; ideengeschichtliche Hinweise (z. B. auf Feuerbach oder Liszt) sind nützlich, nötiger wäre wohl die — auch kritische — Darstellung von Problemen und Einsichten der modernen Rechts- und Kriminalsoziologie. Manchmal wünscht man sich etwas mehr begriffliche Präzision (131, 138, 141, 143). Die Stellungnahme zur Frage Schuldstrafrecht/Maßnahmenstrafrecht ist vorsichtig-vermittelnd. Nachdenkenswert ist die Bemerkung, daß Bestrafung auch Strafbüße „für die Gesellschaft“ einschließt, der Bestrafte nimmt sozusagen auch die Sühne für die Mitschuld der Gesellschaft auf sich (144). Ein eigener Abschnitt über Strafe als Erziehungsmittel ist angefügt, der Unterschied zur Rechtsstrafe wird nachdrücklich betont.

#### 4. Anthropologische Beiträge als Hintergrund zur Rechtsproblematik

Wenn immer wieder die Bedeutung der Auffassung vom Menschen für die Ein-

## Bücher

**Heinrich Schneider**

**Weltverantwortung  
als pastorale Aufgabe**

Forts. von Heft 4, S. 287

Die Unterscheidung von debitum und culpa wird daher in Frage gestellt; eigentliches Schuldigsein sei das verpflichtende Aufgerufen sein zu sinnvoller Lebensführung; Schuldgefühle würden letztlich auf dem

schätzung der Probleme von Recht und Gerechtigkeit, von Moral und Gesellschaft betont wird, kommt den anthropologischen Beiträgen auch in Verbindung mit den hier betrachteten Themen eine zentrale Bedeutung zu. Daher liegt es nahe, auf den entsprechenden Band (Nr. 24) ebenfalls einzugehen.

Der erste Aufsatz über „Anthropologie und Theologie“ von *Albert Raffelt* und *Karl Rahner* ist wohl eine Zusammenfassung wesentlicher theologisch-anthropologischer Passagen aus dem Werk Rahners durch den Co-Autor. Es handelt sich nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichen (einzelwissenschaftlichen oder philosophischen) Anthropologie-Ansätzen aus theologischer Sicht, sondern um die Explikation der These, daß der Mensch theologisch als jenes Wesen verstanden werden muß, welches sich „in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein verliert und diese als sein innerstes Heil entgegennehmen kann, ohne mit ihr identisch zu sein“ (51), als „das Seiende“, welches — wenigstens „im Modus des Angebots“ — stets und überall „mit der Selbstmitteilung Gottes begabt“ ist, so daß alle profan-anthropologischen Sätze stets so radikal „aufgesprengt“ werden müssen, daß sie „Zugang zu dem einen heiligen Geheimnis ermöglichen, das wir ‚Gott‘ nennen“; das Innesein der Unbegreiflichkeit des Menschen könne die Unbegreiflichkeit Gottes zur Erfahrung kommen lassen. Menschliche Personalität enthält im übrigen Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Subjektivität als Momente in sich. „Christologie“ wird als „apriorische Projektion von unserer Heilsfrage her“ entworfen: menschliche Suche nach dem Heil artikuliert sich als Suche nach dem Menschen, dem das Heil geglückt ist und damit nach einem absoluten Heilbringer (41). Das menschliche Aufgebrochensein in das Andere und Größere bedeutet zugleich, daß Eschatologie und Futuologie zur Anthropologie gehören, wobei „Ewigkeit“ nicht als jenseitige Verlängerung von Zeit verstanden werden darf (so daß Vorsicht gegenüber Wendungen wie denen vom „Fortleben nach dem Tode“ am Platze ist). Im Grunde expliziert der

Artikel, was die christliche Sinnperspektive menschlicher Existenz ist. Das evangelische „Koreferat“ (von *Ingolf Dälfert* und *Eberhard Jüngel*) setzt etliche Akzente markant anders, setzt sich auch ausdrücklicher kritisch mit anderen „Anthropologien“ auseinander. Menschliche Wirklichkeit (konstituiert im Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis) ist durch das Verhältnis Gottes zum Menschen allererst ermöglicht; wahre Menschenerkenntnis gibt es nicht ohne die von Gott selbst ermöglichte Erkenntnis Gottes (60), und der Mensch ist erst darin Mensch, daß er durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wird (nach Luther, im Anschluß an Paulus). Der Mensch ist Person und damit nicht schon Ebenbild Gottes, sondern zur Gottesebenbildlichkeit bestimmt (!). Christliche Anthropologie formuliert selbst keine Aussagen über den Menschen, sondern legt fest, in welchem Horizont alle Aussagen über den Menschen zu stehen haben (62 f); ihre Glaubensaussagen enthalten jedoch mehr, als was Resultat nichttheologischer „Daseinsanalysen“ sein kann. Nicht reflexible Selbsterkundung des Menschen, sondern die Anrede Gottes an den Menschen, die sich geschichtlich im Dasein Jesu Christi ereignet hat, bildet den Grund christlicher Anthropologie. Weil der Mensch als Person durch die Anrede Gottes existiert, vollzieht sich menschliches Leben stets entweder in Entsprechung oder im Widerspruch zu Gottes Anspruch (dann aber auch im Widerspruch der Person zu sich selbst); alle anderen Personbegriffe meinen nur Surrogate der Person.

Recht unvermittelt werden geschichtliche Phänomene wie die psychische Misere unserer Zeit, ökologische Aporien, gesellschaftliche Antagonismen, religiöse Orientierungsdefizite und pseudoreligiöse Ideologisierungen als Indices des Menschen im Widerspruch (der Hybris) dargestellt. Der genaueren Explikation des Personbegriffs dient ein kurzer Traktat über die Trinität. Auf die Personalität wird auch die Menschenwürde bezogen (Kants Ableitung der Menschenwürde findet Kritik: dort gelte die Achtung nur der „Menschheit“, die jeder Mensch repräsentiere). Personsein wird

von Individualität und Subjektsein unterschieden (89 f). Jeder konkrete Mensch ist Person, zum Subjekt muß man aber erst werden (Subjektsein ist dem Mit-Anderen-in-der-Welt-Sein ontisch nachgeordnet; in Verbindung damit wird auf die Sozialisationstheorie verwiesen), Personsein ist mehr als Ichsein und Subjektsein. Das heißt (und dies ist für Grundwerte- und Ideologiediskussionen wichtig): Die Begründung der Menschenwürde durch Bezugnahme auf Theorien des Ich oder des Selbst oder der Individualität oder des Subjektseins greift zu kurz! Auch für die „Identität“ des Menschen ergeben sich daraus Konsequenzen: die Person findet ihre Identität nur bei Gott, d. h. nicht einfach bei sich selbst, aber auch nicht bei und in der Mitwelt. Die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche besteht vornehmlich darin, daß sie dies alles (samt den Konsequenzen für das Lebens- und Gesellschaftsverständnis) bewußtmacht und bekundet.

Der dritte Beitrag des Bandes stammt von Jürgen Werbick und trägt die Überschrift „System und Subjekt“; anscheinend ging es darum, noch einmal die Konsequenzen aus dem (christlichen? philosophischen?) Menschenbild für das Verhältnis von Einzelnen und umgreifendem Ganzen zur Sprache zu bringen. Dabei wird aber zu Unterschiedliches unter einen Titel gebracht: Das Verhältnis von Subjekts- und Subjektivitätsphilosophie (Kierkegaard) einerseits, Systemphilosophie (Hegel) andererseits, die Probleme des allgemeinen wissenschaftlichen Systembegriffs (Bertalanffy, Rapoport), die Rolle von Systemkonzeptionen in zeitgenössischen Soziologien (Talcott Parsons, Niklas Luhmann) und die spezielle Frage nach der Funktion von Religion im strukturell-funktionalen Zusammenhang gesellschaftlicher Lebensprozesse (Religionskritik bei Marx, Würdigung der integrierenden oder innovativen Funktion von Religion in der Gesellschaft bei Durkheim und anderen) stehen in so unterschiedlichen denkgeschichtlichen und systematischen Kontexten, daß der Versuch, sich auf dies alles einen (einen!) Reim zu machen, manchmal etwas verwirrend wirkt. Dabei ist der Beitrag informativ und bringt

gute Argumentationsgänge (z. B. zu Marx oder zu Luhmann). Trotz der Vielfalt des Angesprochenen fehlen aber Aspekte, die man unter dem Titel des Beitrags ebenfalls erwarten könnte, etwa zur Bedeutung der Ablösung der Ontologie durch das Systemdenken (H. Rombach!), oder über moderne „antisubjektive“ Konzeptionen (Gehlens Institutionalismus, der französische Structuralismus ...). Da der Mensch in christlicher Sicht zur Selbstbestimmung berufen und gerufen ist, muß Theologie nach Werbick die Subjektivität weiterhin in Obhut halten.

##### 5. Einige spezielle Problemfelder

Schließlich soll noch einigen spezielleren Problem- und Aufgabenfeldern der gesellschaftlichen Praxis (und der Rechts- und Gerechtigkeitsverwirklichung) Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Walter Kerber behandelt in Band 17, zusammen mit Alfons Deissler und Peter Fiedler, „Armut und Reichtum“ als gesellschaftshistorisches Problem unter Anknüpfung an die Aussagen des Alten und des Neuen Testaments: Die Erdengüter sind Gaben Gottes, aber Ausbeutung ist verwerlich (Altes Testament); das Neue Testament behandelt das Thema nicht „gesellschaftspolitisch“, weil entsprechende Optionen nicht im Horizont der Gemeinde lagen (95). In einem geschichtlichen Durchblick werden die Patristik (sind ihre Aussagen wirklich nur „pastoral“-, „individualistisch“ zu verstehen, wenn man an die Theologie der Gesellschaftsordnungen z. B. bei Johannes Chrysostomos denkt?), Franziskus und Thomas betrachtet. Im Blick auf die Neuzeit und die Gegenwart kommen Phänomene wie die „Soziale Frage“, das internationale Wohlstandsgefälle und die Einsicht in die ökologischen Begrenzungen zur Sprache; über die Hinweise darauf hinaus kommen aber Interpretationen und ihre Voraussetzungen etwas zu kurz (z. B. Gesellschaftsbilder und Methoden der Gesellschaftsbetrachtung, die der Theologie der Befreiung korrespondieren); die Hinweise auf die „Kirche der Armen“ und ihre Konflikte mit Interessen der Besitzenden sind etwas allgemein.

Der Artikel über „Ökonomie und Moral“ von *Emil Küng* stellt wohl das „wirtschaftswissenschaftliche“ Koreferat dar. Es bietet aber zu viel ohnehin Geläufiges (daß es eine Entwicklung von der Markt- zur Verbandswirtschaft gibt, daß multinationale Unternehmen eine besondere Rolle spielen, daß Manager weithin Unternehmer ersetzen, daß der Anteil der Selbständigen an den Erwerbstätigen zurückgeht, daß die Nachfrage nach öffentlichen Gütern steigt u.dgl.). Küng wendet sich entschieden gegen die These, „die Wirtschaft“ sei ethisch neutral; die christlichen Morallehren allerdings sind nach ihm in vorindustriellen Epochen formuliert worden, werden daher der Gegenwart kaum gerecht. Auch was positiv über Probleme für eine Wirtschaftsethik angeführt wird, erinnert eher an Gemeinplätze (Werbung als Manipulation, „Wegwerfmentalität“, Betrachtung der Arbeitskraft als Ware, Fragwürdigkeit von Monopolmacht auf Grund von Kartellbildung, Hinlenkung des Interesses auf materielle Güter zu Lasten geistiger Lebensdimensionen ...). Dabei wird von „der Wirtschaft“ stets so gesprochen, als gebe es nur das marktwirtschaftliche System; jene Dimensionen einer Ethik der Wirtschaftsordnungspolitik, wie sie z. B. in „*Laborem exercens*“ thematisiert werden, bleiben weithin unerörtert; ebenso die theoretischen Probleme der kritischen Ethik der Warenwelt und neuere Beiträge zur ökonomischen Fundamentalkussion. Und schließlich kann der Rezensent auch gegenüber dem Beitrag von *Heinz Eduard Tödt* zum Thema „Friede“ einige kritische Anmerkungen kaum verhehlen. Es handelt sich um einen assoziationsreichen Essay, aber philosophische, theologische und sozialwissenschaftliche Begriffe und Argumente werden so miteinander verknüpft, daß eine eindeutige wissenschaftliche Zuordnung schwierig wäre. Der Versuch, das Problemfeld durch „Indikatoren“ wie Not/Gewalt/Unfreiheit — Täuschung/Angst/Schuld — Macht/Recht/Gemeinschaft zugleich einzugrenzen und zu verorten, leidet an einigen Stellen an der begrifflichen Unterbietung der jeweiligen Fachdiskussion. Wichtige theologische Literatur

bleibt unausgewertet (Biser, Comblin, Stuhlmacher), und die Erörterung von aktuellen Problemen (Rüstung, Rüstungskontrolle, nukleare Instabilität ...) bleibt trotz Berücksichtigung z. B. der Arbeiten Weizsäckers eher vage.

## 6. Hilfreich für geistige Auseinandersetzungen

Solche Anmerkungen stellen den Wert auch der entsprechenden Artikel nur partiell in Frage, da sie ja stets aus einer von verschiedenen möglichen Leserperspektiven kommen. Was dem einen altbekannt dünkt, mag einem anderen Benutzer des Werks als besonders nützlich erscheinen. Und außerdem — auch dies dürfte vielleicht bereits deutlich geworden sein — werden manche Problemfelder sozusagen mehrmals, von verschiedenen Seiten her, betrachtet.

So wird man sagen können, daß das besprochene Werk kaum den Eindruck solch innerer Stimmigkeit und durchgehender argumentativer Luzidität vermittelt, wie das der Fall ist, wenn man eine der großen „Summen“ mittelalterlicher Theologie studiert. Aber ein solcher Vergleich wäre wohl auch unangemessen, in mannigfacher Hinsicht. Die Herausforderungen der gegenwärtigen Lebenswelt an die Theologie und an die Wissenschaft überhaupt sind zwar vielleicht nicht radikaler als jene, denen die Autoren der „Summen“ zu entsprechen hatten; aber sie sind vielschichtiger, diskrepanzenreicher und unübersichtlicher.

Daß bei der geistigen Auseinandersetzung mit diesen Herausforderungen die Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ hervorragende Dienste leisten kann, steht außer Zweifel, und es ist zu wünschen, daß viele Zeitgenossen diese Dienste in Anspruch nehmen.

## Basisgemeinden als Hoffnung

*Hubert Frankemölle* (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden — Modelle, Erfahrungen, Reflexionen, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 317 Seiten.

Der Inhalt dieses Buches besteht aus Referaten, die im Rahmen einer Ringvorlesung unter diesem Thema an der Universität — Gesamthochschule Paderborn im Wintersemester 1980/81 gehalten wurden. Es ist das Verdienst dieses Buches, die Vielschichtigkeit des Begriffs „Basisgemeinde“ und die Vielschichtigkeit seiner konkreten Verwirklichungsformen sehr anschaulich und deutlich aufzuzeigen.

Der erste Teil bringt eine Analyse der Situation in Deutschland von Norbert Mette, Basis und Basisgemeinde aus der Sicht des NT von Hubert Frankemölle und eine hervorragende Darstellung über das Gemeindeverständnis des Konzils und der gesamtdeutschen Synode von Hermann Wieg. Man liest fasziniert, betroffen, ein wenig traurig. Ist doch das Fazit all dieser Überlegungen: Trotz aller Bemühungen und Aufbrüche hat das Konzil im allergrößten Teil der Kirche, in der Öffentlichkeit und im Alltag der Pfarrgemeinden *noch nicht* stattgefunden.

Sind nun die Basisgemeinden eine Hoffnung für die Kirche? Was sind überhaupt Basisgemeinden? Diesen Fragen gehen Peter Eicher und Arno Klönne in ihren Beiträgen nach. Die Möglichkeiten, aber auch die frag-würdigen Aspekte von Basisgemeinden werden sehr klar aufgezeigt. Noch klarer, aber zugleich vielschichtiger wird das Bild durch die Berichte aus der Praxis. Heinz Manfred Schulz bringt Erfahrungen mit einer territorialen Gemeinde als Basisgemeinde am Beispiel Eschborn. Erfahrungen in einer Personalgemeinde in Frankfurt, der evangelischen Kirche im Arbeitermilieu des Ruhrgebietes und der Basisbewegungen kritischer Gruppen und Gemeinden in den Niederlanden runden das Bild ab.

Außerordentlich interessant ist die Beschreibung der Basisgruppen in Ungarn von Hans H. Hücking. Durch diese Informationen versteht man auch als Außenstehender die tieferen Zusammenhänge der Spannung zwischen dem ungarischen Episkopat und den, wegen ihres Engagements in der Friedensbewegung suspendierten Priestern. Ganz anders, sehr stark geprägt von der gesellschaftlichen und politischen Situation

und der Theologie der Befreiung, das Selbstverständnis der Basisgemeinden in Südamerika. Ein Modell, das auf Europa sicher nicht übertragbar ist und doch voll von Fragen, die sich die Kirche in Europa sehr ernst und sehr bald stellen sollte. Dann noch ein Bericht über amerikanische Klosterfrauen, deren Leben und Selbstverständnis sich durch die Idee der „Kirche an der Basis“ grundlegend verändert hat. Wieder ganz anders die Basisgemeinden in Afrika. Ein buntes Vielerlei oder doch ein roter Faden? Eine Vision der Kirche der Zukunft? Diese Frage muß offen bleiben. Es gibt kein Rezept, um die Kirche der Zukunft zu bauen, und doch ist die Zukunft der Kirche in diesen weltweiten Aufbrüchen bereits gegenwärtig. So schreibt Norbert Greinacher in seinen Schlussbemerkungen: „Übergemeindliche Strukturen haben nur dann einen Sinn, wenn sie auf dem Leben der Menschen, wenn sie auf der Basis aufbauen. Deshalb bilden lebendige Gemeinden in der Tat die Voraussetzung für das Überleben der Kirche.“

Hermann Hofer, Wien

## Glaube und Emanzipation

Kurt Lüthi, Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1978, 288 Seiten.

Der Autor legt hier „dialogisch-theologische“ Studien zum Problem der Frauenbefreiung vor, er möchte als Theologe zum Gespräch, Weiterdenken und Experimentieren anregen. Ihn bewegt die Frage, ob es nichtpressive Beziehungen zwischen Frau und Mann geben kann. Eine christliche Sexualethik läßt sich nur auf einer offenen Ich-Du-Beziehung aufbauen. Der religiöse Glaube kann eine starke Motivation zur Emanzipation von Frau und Mann sein, dies aber nur dann, wenn unsere Gottesbilder männliche und weibliche Dimensionen gleichwertig enthalten. Von einer offenen Gottesvorstellung her formuliert Lüthi seine kritischen Thesen zum gegenwärtigen Feminismus. Er bleibt in seinen Betrachtungen zwar einseitig an der Psychoanaly-

se orientiert, und es gibt auch sonst zu manchen Stellen Fragen; dennoch ist das Buch ein höchst originelles und wichtiges Buch, das seinen Beitrag leisten wird zu einer „weiblichen Kultur“.

Anton Grabner-Haider, Graz

## Über Christus nachdenken

W. Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Tübinger theologische Studien, Band 13, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 278 Seiten.

„Unterwegs nach Chalcedon“ könnte man diese Monographie über die Christologie Augustins auch überschreiben und damit zugleich die Aktualität angeben, warum diese Arbeit nicht nur für Historiker eine Forschungslücke schließt, sondern für jeden Theologen und Praktiker interessant ist. Geerlings kann das vielfältige Ringen Augustins um das Verstehen und Verkünden der Gestalt Jesu Christi in die für die ganze Antike so zentrale Kategorie des Exempels zusammenfassen.

Heißt das, daß Christus hier als das große Beispiel eines wirklich humanen Menschen vorgestellt wird, wie manche moderne Leser dieses Titels assoziieren werden? „Wer Christus wirklich ist“, diese Frage wird in der gegenwärtigen Diskussion nicht nur in der theologischen Literatur behandelt, sie stellt sich auch in der Art der Verkündigung, in der spirituellen Bildung, in der Behandlung ethischer Fragen und nicht zuletzt in der Erstellung pastoraler Konzepte (z. B. das Verhältnis von Gottes- und Sozialdienst in der Gemeinde). Wird in den Gemeinden das Gebet zu Jesus Christus gelehrt, oder betet man nicht vielfach „an Christus vorbei zu Gott“? In der Kirche kann man die Reduktion des Christentums auf Ethik und Sozialdienst finden; man kann aber ebenso dem durch traditionalistische Ideologie überhöhten Monophysitismus, der das Menschsein Christi nicht ernst genug nimmt, in der Frömmigkeit begegnen. In jedem dieser Fälle hat die Vermittlung

zwischen Gott und Mensch durch Christus noch nicht stattgefunden. — In all den oben genannten Fragen wird einschlußweise das Verhältnis von Gott und Mensch in Jesus Christus mitverhandelt. In der Christologie fallen die Entscheidungen damals wie heute. Was kann nun aus der Christologie jenes Kirchenvaters positiv wie negativ gelernt werden, der wie kein anderer die Geschichte der abendländischen Kirche beeinflußt hat?

Die Kapitel 1 und 2 behandeln die Gottes- und Trinitätslehre sowie die Christologie. Die Beantwortung obiger Frage leistet das dritte Kapitel, das zunächst eine gut belegte Geschichte des exemplum-Begriffes aus der vorchristlichen und christlichen Latinität bietet und hierauf die verschiedenen Bedeutungsebenen im Werk Augustins aufzeigt: ein pädagogisches Mittel (173—182), das vom Sinnenfälligen zum Geistigen führt; Deutung der Geschichte durch Beispiele des Glaubens (183—187) und die spekulative Fundierung des exemplums in den Ideen Gottes (170 ff, 199—209).

Christus ist auf Grund der Schöpfertätigkeit der zweiten göttlichen Person das Beispiel ohne Beispiele. Augustinus denkt nicht von einem allgemein menschlichen Beispielsbegriff her, sondern alle anderen Beispiele erhalten bei ihm von dem *einen* Beispiel Christi her ihre Bedeutung (183). Der Begriff „exemplum“ ist also bei Augustinus um vieles reicher und tiefer als die moderne Begrifflichkeit vom Modell oder Beispiel.

Das Beispiel Christi richtet sich aber mit dem Fortschreiten der antipelagianischen Kontroverse immer deutlicher bloß an den äußeren Menschen; unabhängig davon muß die innere Gnade das eigentliche Werk der Erlösung vollbringen (213). Die historische Dimension (auch die Jesu Christi) kann bei Augustinus auf Grund seiner neuplatonischen Schemata keine eigenständige Bedeutung gewinnen, sie bleibt im Bereich des Uneigentlichen (232). Das kurze vierte Kapitel schließlich führt in die Einflüsse ein, denen die augustinische Christologie ausgesetzt war.

Die Monographie von W. Geerlings ver-

bindet historische und systematische Problemstellung in glücklicher Weise miteinander; sie führt über den unmittelbaren Themenbereich hinaus in ein Stück alter Theologiegeschichte ein, die heute höchst aktuell ist, und bietet in der Fülle des verarbeiteten Materials eine hervorragende Sichtung und Bewertung der Augustinusliteratur. Der Vielschichtigkeit augustinischen Denkens, das sich selten auf einen Nenner bringen läßt, entspricht eine teilweise schwierige Sprache. Vor allem die lateinischen Zitate im fortlaufenden Text beeinträchtigen wahrscheinlich für manchen Leser eine flüssige Lektüre. Die Gliederung ist auf Grund der nicht immer glücklich gewählten Überschriften (auf Seite 140 hat sich bei der Nummernebung der Überschrift ein Druckfehler eingeschlichen, es müßte 2. statt 3. heißen) nicht ganz leicht zu durchschauen. Dafür aber gibt es am Ende des ersten, zweiten und vierten Kapitels sehr gute Zusammenfassungen. Es empfiehlt sich, diese vor der Lektüre des Kapitels selber zu lesen.

Es bleibt zum Schluß nur der Wunsch nach einer griffigen und auf die heutige pastorelle Situation hin zugesetzten Kurzfassung dieser gut fundierten, differenzierten und spannenden wissenschaftlichen Studie.

Günter Virt, Paderborn

### Zum Selbstverständnis der Theologen

Wolfgang Marhold — Udo Bußmann — Theodor Eikelmann u. a., *Religion als Beruf*. Band I: Identität der Theologen, Band II: Legitimation und Alternativen, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1977, je 232 Seiten.

Die ansteigende Zahl der Theologiestudenten verleitet gegenwärtig vielfach zu dem voreiligen Schluß, die vor Jahren allenthalben beschworene Identitätskrise des theologischen Berufes — insbesondere des Priesteramtes — als endgültig erledigt zu betrachten. Ob damit allerdings die Probleme wirklich ausgeräumt sind, ja ob sie überhaupt zureichend wahrgenommen wur-

den, muß bezweifelt werden. Umso verdienstvoller ist diese Studie, die — angeregt durch das vermehrt auftretende Aufgeben des theologischen Studiums oder des Pfarrerberufes innerhalb der evangelischen Kirche während der ausgehenden sechziger Jahre — sich ausführlich in theoretischen und empirischen Analysen dem Phänomen „Religion als Beruf“ widmet. Angefertigt wurde sie in insgesamt fünfjähriger intensiver Forschungsarbeit von einem Team von Theologen und Religionssoziologen am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster, unterstützt mit Geldern der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Wie verstehen sich Theologiestudenten, Vikare und Pfarrer? Woher kommen sie? Wodurch fühlen sie sich zu einer theologischen Berufslaufbahn motiviert? Wie finden sie sich in ihrem Studium und Beruf? Wie erleben sie die theologische Theorie und die kirchliche Praxis? Das sind die Leitfragen, denen diese Studie nachgeht. Dabei wird ein in den Sozialwissenschaften beliebter und erfolgversprechender „Trick“ angewendet: Man wählt sich als Zielgruppe der Untersuchung die sog. drop-outs, d. h. in diesem Fall diejenigen, die einmal vorgehabt haben, Religion als Beruf auszuüben, bzw. es bereits getan haben, dann jedoch der Theologie bzw. dem Pfarramt den Rücken gekehrt haben. Denn — so ist zu vermuten — bei dieser Gruppe dürfte eine besonders hohe Sensibilität anzutreffen sein, um Problemfelder ebenso wie Chancen der Religion als Beruf aufzuweisen. Zu Recht wird als besondere Eigenart des theologischen Berufes hervorgehoben: „Es dürfte wenige Berufe in unserer Gesellschaft geben, die so stark wie der des Theologen von der eigenen Identifizierung mit dem Beruf leben und auf sie angewiesen sind. Schon der Theologiestudent im 1. Semester wird mit dieser Erfahrung konfrontiert: Er muß legitimieren, warum er ausgerechnet Theologie gewählt hat, er muß Antwort darauf geben, ob er sich auch berufen fühlt“ (10). Beschäftigt sich also der „normale“ Theologe bereits überdurchschnittlich stark mit den Problemen seiner Berufsmotivation, ja

der eigenen Identität überhaupt, so dürfte das im erhöhten Maße für diejenigen zutreffen, die mit ihrem Beruf und damit zugleich mit ihrem Selbst in eine Krise geraten sind und infolgedessen mit ihrer Vergangenheit „gebrochen“ haben. Steht diese Zielgruppe im Mittelpunkt der Untersuchung, so wurden zur Differenzierung und Abgrenzung der Ergebnisse zusätzlich verschiedene Kontrollgruppen einbezogen: zum einen gegenwärtige evangelische Theologiestudenten, Vikare und Pfarrer, zum anderen — und das macht diese Studie für den Leser aus dem katholischen Bereich zusätzlich interessant — ehemalige katholische Theologiestudenten und ehemalige Priester, die sich spontan gemeldet haben.

Die Untersuchung ist anspruchsvoll angelegt und mustergültig durchgeführt. Es liegt ihr ein bestimmter Theorierahmen zugrunde, der es ermöglichen soll, die Selbstsicht der Befragten möglichst unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen. Darin einbezogen werden alle Aspekte, die für die Identität eines Theologen relevant sein dürften: Herkunft und Sozialisation, Religiosität und Kirchlichkeit, politische Einstellung und theologische Position etc. Dieser Vielfalt der Aspekte entspricht das in seiner Sorgfalt beispielhafte empirische Vorgehen, sowohl in der Erhebung als auch in der Auswertung. Schon allein von daher stellt die Studie eine enorme Bereicherung innerhalb der religionssoziologischen Forschung dar.

Doch nicht nur für den methodologisch und theoretisch interessierten Leser ist eine ausgiebige Beschäftigung mit dieser Untersuchung lohnend. Im Schnittfeld des theologischen Berufes kreuzen sich — so zeigt sich — die verschiedensten Probleme: Entwicklungen und Veränderungen in Religion und Kirche treten hier besonders signifikant zu Tage. Aus der Fülle der zur Sprache kommenden Themen seien hier nur einige aufgeführt:

die Bandbreite von gegenwärtig antreffbaren religiösen Einstellungen; die Entwicklung einer kirchlich distanzierten Christlichkeit bzw. Religiosität; Zusammenhänge bzw. Differenzen zwischen religiösem und

politischem bzw. sozialem Engagement; Anspruch und Wirklichkeit der Theologie; Stellenwert der theologischen Ausbildung für die spätere berufliche Praxis; Pfarrer als Beruf oder Job. Die Konfliktfelder religiöses Leben, theologisches Wissen, kirchliche Verwaltung, gemeindliche Arbeit, politische Praxis werden ausführlich dargestellt. Die Innensicht der Betroffenen verleiht dem eine besondere Plastizität und Dringlichkeit. Vieles spricht dafür, daß die Problemstrukturen sich so besser herauskristallisieren als etwa aus distanzierter Beobachtung heraus.

Natürlich lassen sich aus den Analysen noch keine konkreten Handlungsanweisungen ableiten. Hinweise für fällige Reformen — sowohl für den Bereich der theologischen Ausbildung als auch für die kirchliche Berufspraxis — enthält die Untersuchung allerdings in Hülle und Fülle. Doch nicht nur für die dafür Verantwortlichen ist die Lektüre ergiebig. Alle, die Religion als Beruf anstreben oder ausüben, sollten diese Studie lesen; konfrontiert mit den Problemen anderer Theologen werden sie unweigerlich dazu herausgefordert, sich ihrer eigenen Identität als Theologen zu vergewissern.

Norbert Mette, Münster

## Büchereinlauf

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

**Assel Alfred — Biemer Günter (Hrsg.), Religionsunterricht im 1. Schuljahr. Didaktische Hilfen zur Religionsfibel „Unterwegs zu Dir 1“, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 360 Seiten, DM 42,50, S 327,25.**

**Baudler Georg, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1982, 292, Seiten, DM 24,80, S 191,—.**

**Beßner Wolfgang, Der Christ in Staat und Gesellschaft, oder: Die Fleischköpfe Israels, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1982, 208 Seiten, DM 29,80,—, S 229,50.**

**Czjzek Roman, Geld ist wie Staub. Das Leben des Franziskus von Assisi, Verlag Herder, Wien 1982, 176 Seiten, S 150,—, DM 21,—.**

**Dach Simon, Familiengottesdienste. Werkbuch zum Gotteslob. Ergänzungsband, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 192 Seiten, DM 22,—, S 169,40.**

**Ders. (Hrsg.), 35 Meßgesänge für Familiengottesdienste. Für Kinderschola, Flöte, Gitarre und Orgel. Werkbuch zum Gotteslob. Ergänzungsband, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 48 Seiten, DM 6,50, S 50,10.**

**Exeler Adolf**, Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung, Kösel-Verlag, München 1982, 230 Seiten, DM 24,80, S 191,—.

**Friedberger Walter**, Pastoral mit Distanzierten Situation — Theologie — Kontaktnahme, Don Bosco Verlag, München 1981, 152 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

**Fuchs Ottmar**, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalm 22, Kösel-Verlag, München 1982, 372 Seiten, DM 58,—, S 446,60.

**Greinacher Norbert**, Im Angesicht meiner Feinde — Mahl des Friedens. Zur politischen Dimension des Herrenmahl, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982, 80 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

**Gruber Elmar**, Sich finden. Eine Glaubens- und Lebenshilfe, Don Bosco Verlag, München 1981, 128 Seiten, DM 17,80, S 137,10.

**Gutting Ernst — Haarlammert Klaus**, Sünde und Tod, Die Antwort, die keiner gab, Don Bosco Verlag, München 1981, 68 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

**Heiserer Helmut**, Kindergottesdienste zu besonderen Gelegenheiten, Don Bosco Verlag, München 1981, 168 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

**Kern Walter** (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt. Quaestiones disputatae, Band 91, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 240 Seiten, DM 46,—, S 354,20.

**Kett Franz — Gräskes Klaus**, Gott birgt das Heil, Kindergottesdienste, Don Bosco Verlag, München 1981, 184 Seiten, DM 24,80, S 191,—.

**Klose Alfred**, Gewissen in der Politik. Ethik für die Entscheidungskrise, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1982, 224 Seiten, DM 29,80, S 229,50.

**Menne Martin**, Anfragen. 52 Meditationen für junge Leute, Don Bosco Verlag, München 1981, 60 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

**Müller Josef**, Lebensräume des Glaubens. Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde, Don Bosco Verlag, München 1981, 88 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

**Ohlig Brigitte** (Hrsg.), Der springende Punkt. Geschichten zum Gespräch in Schule, Gruppe und Familie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 224 Seiten, DM 26,60, S 204,85.

**Rougemont Charlotte**, ... dann lieben sie noch heute. Erlebnisse und Erfahrungen beim Märchenerzählen, Verlag Aschendorff, Münster 1982, 220 Seiten, DM 28,—, S 215,60.

**Sailer Johann Michael**, Was ist und soll Erziehung? Texte für Eltern und Erzieher. Ausgewählt und herausgegeben von Alfons Benning, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 136 Seiten, DM 12,80, S 98,60.

**Schall Anton**, Fremde Welt Islam. Einblicke in eine Weltreligion, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 100 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

**Schmatz Franz**, Christliche Lebensqualität durch Begegnung, Verlag Herder, Wien 1982, 116 Seiten, S 112,—, DM 15,80.

**Ders.**, Das Ziel vor Augen. Sich selbst und andere auf das Sterben vorbereiten, Verlag Herder, Wien 1982, 80 Seiten, S 72,—, DM 9,80.

**Schwaiger Thomas**, Das vergebende Gespräch. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, Don Bosco Verlag, München 1981, 80 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

**Seebass Horst**, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 256 Seiten, DM 38,—, S 292,60.

**Thurner Martin**, Augenblicke. Baldhamer Pfingstbuch, Verlag Regina Martyrum, Berlin 1982, 97 Seiten.

**Wagner Christel**, Ich nehme dich in meine Arme. Erfahrungen einer Adoptivmutter, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 96 Seiten, DM 12,80, S 98,60.

**Weber Günter** (Hrsg.), Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch für das zweite Schuljahr. Neuauflage 2, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 104 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

**Weger Karl-Heinz**, Gott hat sich offenbart, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 128 Seiten, DM 6,90, S 53,10.

**Wiener Josef — Erharder Helmut** (Hrsg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Kinderpastoral, Verlag Herder, Wien 1982, 176 Seiten, S 186,—, DM 28,—.

**Zulehner Paul Michael**, „Leutereligion“. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Verlag Herder, Wien 1982, 100 Seiten, S 110,—, DM 15,80.

**Ders.**, Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Verlag Herder, Wien 1981, 220 Seiten, S 168,—, DM 24,—.

## Mitarbeiter dieses Heftes

**Heinz Schuster** ist Professor für Praktische Theologie in der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

**Karl Herbst** war von 1949 bis 1971 Seelsorger in der DDR, schuf 1958 den „Ökumenischen Briefkreis in der DDR“; lebt seit 1978 in Düsseldorf.

**Wilhelm Zauner** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

**Helmut Erharder**, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift *Diakonia* und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts in Wien.

**Elisabeth Moltmann-Wendel** ist evangelische Theologin und Schriftstellerin; lebt in Tübingen, Mutter von drei Kindern.

**Gabriele Miller**, Dr. theol. h. c., Studienrätin für Religionspädagogik, theologische Beraterin im Amt für Öffentlichkeitsarbeit der Diözese Rottenburg—Stuttgart.

**Alfred Kirchmayr**, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Psychologie an der Sozialakademie in St. Pölten.

**Peter Altmer** ist als Sozialarbeiter im Referat für spezielle Individualhilfe und Erwachsenenbildung des Sozialamts der Stadt Wien tätig.

**Ralph Sauer** ist Professor für katholische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, Abteilung Vechta.

**Heinrich Schneider** ist Professor für Philosophie der Politik und Politikwissenschaft an der Universität Wien.

## Diakonia — Schwerpunkte ab 1980

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

Heft 1/1982 Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit

Heft 4/1982 Humane Pastoral und kirchliche Ordnung

# Leitartikel

Wilhelm Zauner

Wie führt man ein Konzil durch?

Das richtige „Aggiornamento“?

Überforderung und Hektik

Ich glaube, wir haben uns zu viel vorgenommen. Wir, die Kirche und ihre Mitarbeiter, leben über unsere Verhältnisse. Wir wollen es nicht zugeben, daß wir das alles eigentlich nicht mehr fertigbringen, was wir uns angefangen haben. Was Karl Marx von der Philosophie gesagt hat, das wollen wir auch von der Theologie: „Es kommt nicht darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern.“ Also treiben wir „praktische Theologie“ (ich auch). Wir bilden soziale und politische Arbeitskreise. Es ist erstaunlich, wie rasch und sicher wir uns über so viele Fragen der Moraltheologie äußern können, von der Neutronenbombe bis zum Retortenbaby. Wir wollen überall präsent sein und überall mitsimmen.

Die Entwicklung der Gesellschaft und die eigenen hochgesteckten Ziele haben uns neue Methoden der Seelsorge erfinden lassen. Die Zahl der aktiven Mitarbeiter hat sich stark vergrößert. Wir stellen ihnen ganze Stapel von Büchern und Behelfen zur Verfügung, doch viele haben kaum die Zeit, sie zu lesen. Wir haben viele Gremien geschaffen, doch wir haben zu wenig Zeit, uns auf die Sitzung vorzubereiten. So machen wir oft die bittere Erfahrung, daß zehn Mitarbeiter, die nichts denken, auch nicht besser sind als einer, der nichts denkt — und schon gar nicht besser als einer, der denkt. Der Arbeitsstil der Verantwortlichen in der Kirche unterscheidet sich nicht von dem der Manager in Politik und Wirtschaft. Sie veranstalten Arbeitsessen und bemühen sich, von den göttlichen Eigenschaften vor allem die Allgegenwart nachzuahmen: Überall dabei sein, gesehen werden, Grußworte sprechen, Hände schütteln, fotografiert werden und in der Zeitung stehen. Wer nicht in den Medien erwähnt wird, ist nicht vorhanden, der gilt nichts und bedeutet nichts. Eine Einladung zu einem Fernsehinterview scheint manchen mehr zu bringen als die Einladung, ein Hochamt zu halten (dir auch, lieber Leser? und unter welchen Voraussetzungen?). Die Überforderung macht viele Mitarbeiter hektisch und je nach Temperament entweder aggressiv oder depressiv. Manche gewinnen den Eindruck, daß die Kirche nicht deshalb enttäuscht, weil in ihr zu wenig gearbeitet wird, sondern weil zu viel und zu vielerlei getan wird. Das Orchester wurde vergrößert, aber es kam nicht mehr Musik

heraus. Die Informationen wurden vermehrt, doch sie haben nicht Weisheit erzeugt. Man würde ein Heer von klugen Köpfen brauchen, um die Vielfalt der Aufgaben zu bewältigen, die wir uns gestellt haben, und wir entdecken mit bitterem Zorn, daß die Genies rar sind wie zu allen Zeiten.

### Gegensätzliche Klagen

Wer ist schuld an dieser Misere? Es gibt zwei Gruppen, die es genau wissen: Die eine sagt, weil das Konzil nicht durchgeführt worden ist, und die zweite, weil das Konzil überhaupt stattgefunden hat. Wäre das II. Vatikanische Konzil nicht gewesen, meint diese Gruppe, so gäbe es noch Ruhe und Ordnung, Autorität und Disziplin, klare Gebote und Verbote in der Kirche. — Andere sagen: So wäre es nicht mehr weitergegangen. Es ist besser, rechtzeitig umzubauen, anstatt Mauern einstürzen zu lassen. Es ist besser, selbst Reformen durchzuführen, als sie sich von außen aufzwingen zu lassen. Dieses Konzil hat hervorragende Pläne für den Umbau der Kirche entworfen, doch man hat sich nicht daran gehalten. Die Maurer waren stärker als die Architekten. Nicht das Konzil hat enttäuscht, sondern die Durchführung.

### Wie führt man ein Konzil durch?

Eine Kirchenreform ist etwas anderes als eine Hausreparatur. Die Beschlüsse eines Konzils sind nicht ein Organisationsplan, den man Punkt für Punkt abhaken kann. Die Kirche ist mehr ein Organismus als ein Haus. Man kann also eher von einer Operation oder von einer Umstellung der Lebensweise sprechen. Dann stellt sich die Frage, was der Organismus verträgt und was ihm in Zukunft zugemutet wird. Die Kirche ist in den letzten zwanzig Jahren einen weiten, steilen und mühsamen Weg gegangen. Es grenzt an seelische Grausamkeit, ihr nun das Programm vorzuhalten, mit dem sie aufgebrochen ist, und darauf hinzuweisen, daß so mancher Punkt nicht erfüllt wurde. Entscheidend ist, daß die Kirche bereit ist, auf dem Weg zu bleiben und die Richtung beizubehalten, die sie als richtig erkannt hat.

### Die Lebensweise umstellen!

Es scheint, daß der Weg noch steiler wird. Man muß überlegen, ob man einiges Gepäck zurücklassen kann. Vor allem aber wird man die Lebensweise umstellen müssen. Man muß nicht mehr tun, sondern man muß weniger tun. Es ist erstaunlich, wie viel Jesus nicht getan hat. Als ihm Simon und seine Gefährten aufgeregt meldeten: „Alle suchen dich“, antwortete er: „Gehen wir anderswohin, damit ich auch dort verkünde“ (Mk 1,38). — Als man ihm die heikle politische Frage nach der Bezahlung der Steuer an die Besatzungsmacht stellte, sagte er schlicht: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Mt

22,21), anstatt einen Arbeitskreis über Steuerreform zu gründen. — Als Pilatus auf seine Macht pochte, bestätigte er ihm sogar, daß ihm diese von Gott gegeben sei (Joh 19,11), ohne ihn direkt auf den Mißbrauch seiner Macht hinzuweisen. — Als ihn einer in einer Erbschaftsangelegenheit um Hilfe bat, sagte er: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch gesetzt?“ (Lk 12,14). — Als sie ihm eine Frau brachten, die beim Ehebruch ergriffen worden war, sagte er zuerst gar nichts; als sie ihm mit ihren Fragen zusetzten, sprach er zu ihnen: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“ (Joh 8,7). — Johannes der Täufer wußte den Soldaten nichst anderes zu sagen als: „Verübt gegen niemand Gewalt, noch Betrügereien, und begnütigt euch mit eurem Sold!“ (Lk 3,14). Unangenehm unpolitisch klingt der Satz des Paulus: „Jedermann sei der staatlichen Gewalt untertan, denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt“ (Röm 13,1). — Geraudezu peinlich unsozial klingt der Satz: „Ihr Sklaven, gehorcht euren Herren in allem“ (Kol 3,22). — Viel Arbeit also, die da einfach nicht angepackt wurde.

Denken in Jahrhunderten oder in Wahljahren?

Hier wurden zweifellos wichtige Bereiche des menschlichen Lebens zumindest nicht direkt bearbeitet. Man konnte warten, und das war seit Jahrhunderten eine besondere Tugend der Kirche. Hat sie diese Tugend heute verlernt? Ist sie wie alle anderen Menschen unserer Zeit auf rasche Bedürfnisbefriedigung aus? Kann sie nicht mehr in Jahrhunderten denken, sondern denkt auch sie schon in Wahljahren? Hat sie selber nicht mehr das Vertrauen, daß diese Welt und ihre Geschichte in Gottes Händen ruht und wir uns daher das Vorläufige und Unzulängliche leisten können? Werner Bergengruen, der heuer 90 Jahre alt geworden wäre, hat geschrieben: „Versuche, die Welt aus den Angeln zu heben, haben mich nie gelockt. Wichtig und tröstlich war mir immer der Blick auf die Angeln, in denen sie sich bewegt und doch ruht.“ Wer diese Überzeugung nicht teilt, der wird in der Kirche nur zappelnde Nervosität erzeugen können.

Ein Blatt am Heckrotor — damit die Richtung stimmt

Ich habe mir kürzlich einen Hubschrauber erklären lassen. Wenn sich der Rotor dreht, würde sich das Flugzeug in die andere Richtung bewegen. Daher verwendet man einen kleinen Heckrotor, der eine Gegenkraft erzeugt und den Flugkörper in der richtigen Lage hält. Vielleicht genügt es, wenn die Kirche sich vornimmt, dieser kleine Heckrotor zu sein. Seine Achse steht im rechten Winkel zum oberen Rotor. Er verhindert, daß die gewaltigen

Anstrengungen von Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst (der große Rotor) den Menschen in die verkehrte Richtung treiben. Ist diese Rolle zu bescheiden für eine Pfarrgemeinde, für eine Diözese, für die Weltkirche? Wäre es nicht sogar genug zu sagen: Wir sind nicht einmal der ganze Heckrotor, sondern nur ein Blatt neben anderen Kräften und Institutionen, Kirchen und Religionen? Johannes XXIII., der das Konzil einberufen hat, war darauf bedacht, sich selbst nicht allzu wichtig zu nehmen. Vielleicht leben wir uns auch als Kirche leichter, wenn wir uns nicht allzu wichtig nehmen.

## Artikel

### Yves Congar

#### Die Theologen, das Pastoral-Konzil und die Theologie

Ein „Plädoyer für Konzilien und Synoden“ könnte man diesen einleitenden Beitrag des französischen Konzilstheologen nennen. „Ein Konzil ist etwas ganz anderes“ als z. B. eine schriftliche Befragung aller Bischöfe und theologischen Hochschulen. Allerdings muß die konziliare Ekklesiologie noch um die pneumatische, die Kirche als geistdurchwirkte Gemeinschaft verstehende Dimension erweitert werden. Als weitere wichtige Dimensionen bezeichnet Congar u. a. den Ökumenismus, die Einleitung einer Erneuerung des Priesterbildes, das den Priester stärker von seiner Funktion und Bezogenheit auf die Gemeinde her sieht, die Neubesinnung auf die Evangelisierung und auf die notwendige Unterscheidung zwischen dem Innen und Außen in der Kirche. red

#### Eine unvergleichliche Erfahrung

Für die Theologen wie für die Bischöfe (und für die Kirche als Ganze) ist es zunächst wichtig, daß das Konzil überhaupt stattgefunden hat und daß sie eine Konzilserfahrung gemacht haben. Viele waren vorher der Meinung, da die Autorität des Papstes eine so große Bedeutung erlangt habe, brauche es nun gar kein Konzil mehr und sei kaum mehr an ein solches zu denken. Ich habe anderswo zahlreiche Aussprüche in diesem Sinn angeführt, angefangen mit dem sehr befremdenden, den Joseph de Maistre 1819 getan hat: „Warum noch ein ökumenisches Konzil, wenn doch der Pfeiler genügt?“ Das Konzil hat stattgefunden. Diese Tatsache hat zwei wichtige Folgen mit sich gebracht: erstens ein eigenartiges

Erlebnis, zweitens die Wiederanbahnung des konziliaren Lebens der Kirche.

Das Erlebnis ist zunächst all denen zuteil geworden, die am Ereignis von 1962—1965 teilgenommen haben. Sie haben die Versammlung, die Zusammenkunft, als solche erlebt. Das ist etwas ganz anderes als wenn man bloß miteinander Briefe wechselt, einen von anderen verfaßten Text liest oder selbst die schriftlichen Meinungsäußerungen aller über die gleiche Frage zur Kenntnis nimmt. Man hat von der Befragung, die Pius IX. über die Unbefleckte Empfängnis, Pius XII. über die Aufnahme Mariens in den Himmel durchgeführt hatte, gesagt, sie seien ein „schriftlich abgehaltenes Konzil“ gewesen. Ein wahres Konzil ist etwas ganz anderes. Man hört und sieht die anderen, man trifft mit ihnen zusammen, man vernimmt miteinander, wie eine Frage, eine Überzeugung eigenartig, kraftvoll und prägnant zum Ausdruck gebracht wird — das, was Maurice Nédoncelle „Bewußtseinskommunikation“ nannte. Beim sogenannten „schriftlich abgehaltenen Konzil“ erhält der einzelne nichts, ändert er seine Sehweise nicht, wird er nicht bereichert. Darin, daß man zusammenkommt und miteinander arbeitet, empfängt und gibt man und ändert man seine Sehweise dank dem, was die anderen beibringen. Die Konzilsväter haben dies oft bezeugt. Sie sind auch innegeworden, daß Ideen und Wünsche, die sie scheu für sich behielten und nicht so recht zu äußern wagten, von vielen anderen geteilt wurden. Das Zweite Vatikanum existierte im Grunde im sich weit erstreckenden Leib der Kirche schon, bevor es auf der höchsten Ebene der Konzilsversammlung zum Ausdruck kam.

„Concilium episcoporum est — Das Konzil ist Sache der Bischöfe“ heißt es in den Akten des Konzils von Chalkeon. Darin äußert sich das, was wir Theologen zu Rom erlebt haben. Wir standen im Dienst der Bischöfe. Zwar bestand einer der Dienste, den wir ihnen erwiesen, darin, daß wir sie über die Ergebnisse des christlichen Denkens unterrichteten, sie zu Interventionen anregten, ihnen die Grundlagen zu ihrer Intervention ausarbeiteten. Doch sie blieben die Richter, die Meister. In den Kommissionen und Unterkommissionen arbeitete man gemeinsam, jedermann seiner Rolle entsprechend. Schon das Konzil von Trient hatte das Beispiel einer solchen Zusammenarbeit gegeben, doch die Bischöfe und die „minderen Theologen“ wohnten gleichsam für sich. Die einen arbeiteten an der Arbeit der anderen; es kam zu einem Hin und Her, zu einem Austausch. Daraus gingen die

... in Zusammenarbeit mit den Theologen

schönen Texte hervor, die wir kennen. Auf dem Zweiten Vatikanum haben die Konzilsväter und die „Experten“ zumeist *gemeinsam* gearbeitet. Auch die Theologen und die Beobachter haben zahlreiche Konferenzen abgehalten. Schließlich kam es uns zu, die *expansio modorum* auszuarbeiten, die Bewertung der vorgeschlagenen Abänderungen. Dies war eine sehr mühsame, undankbare Arbeit, die wir in größtem Ernst und äußerst gewissenhaft geleistet haben. Übrigens bereiteten wir auch dabei bloß vor; nicht wir waren es, die entschieden.

Wiedererweckung des konziliaren Lebens ...

Das II. Vatikanum hat in der katholischen Kirche nicht nur das Kapitel des konziliaren Lebens wieder neu eröffnet, das nie völlig abgeschlossen war, sondern auch wieder das Bewußtsein entfacht, daß die Konziliarität eine Wesenseigenschaft der Kirche ist und zur Organisation ihres Lebens gehört. Das Konzil ist ein Ereignis, also etwas anderes als die regelmäßige Wiederkehr von Naturphänomenen oder die von einer Institution erwarteten Betätigungen. Es ist eine Tatsache, die, nachdem sie einmal eingetreten ist, in Gegenwart und Zukunft etwas ändert. Es hängt von einer einzigartigen Verbindung von Umständen ab. Man hat das Bedürfnis darnach empfunden. Ein Konzil abzuhalten ist Gegenstand eines punktuellen Entschlusses. Doch daß man bereit ist, es abzuhalten, daß der lebendige Genius der Kirche so oder so das Abhalten von Konzilsversammlungen mit sich bringt, dies ist wesentlich und bleibt bestehen. Das Zweite Vatikanum hat Schule gemacht. Am 15. September 1965 proklamierte Paul VI. das Motuproprio, das die Bischofsynode instituierte, und der Papst sagte, er sei dazu bewogen worden durch die heilsame Erfahrung auf dem Konzil, durch den Gewinn, den er aus seinem engen Kontakt mit den Bischöfen gezogen habe. Zu Rom sind nun schon sechs solche Synoden abgehalten worden, und wir haben Nationalsynoden gehabt, wie sie dem Geist und den Strukturen jedes Landes entsprechen: in Chile, Holland, Österreich, der Schweiz, in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weltkirchenrat ist heute dem Thema „Konzilsgemeinschaft“ sehr gewogen.

Römische Bischofsynode, National- und Diözesansynoden

Vertiefung einer konziliaren Ekklesiologie ...

Uns Theologen kommt es somit zu, die Ekklesiologie auf die Ebene dieser Dimension des kirchlichen Lebens zu heben, die neu und gleichzeitig ganz traditionell ist. Um eine ältere Tradition wiederzufinden, die von weniger lichtvollen Jahrhunderten zuweilen verdunkelt worden ist, bedürfen wir der Kenntnis der Geschichte. Wir befragen sie viel. Seit dem Ende des Mittelalters und vor allem in den letzten vier Jahrhunderten, die von dem be-

herrscht waren, was Giuseppe Alberigo den „Tridentinismus“ genannt hat (der etwas anderes ist als das Tridentinum selbst), hat man die Ekklesiologie in einem Klima apologetischer Verteidigung um jeden Preis ausgearbeitet, bloß im Sinn des Papsttums, in einer sehr pyramidenhaften Sicht (wir haben zahlreiche Zeugnisse davon zusammengestellt). Das gleiche geschah mit dem Recht und folglich mit den Strukturen. Wir sind berufen, wie das Zweite Vatikanum es gewünscht hat und was ihm zur Hälfte gelungen ist, dies auszugleichen, im Sinn der Kollegialität, des Episkopats, der Ortskirchen, der Konziliarität.

Es ist ihm *zur Hälfte* gelungen: Wie Antonio Acerbi aufgezeigt hat, hat das II. Vatikanum, ohne zu einer vollkommenen Synthese zu gelangen, an zwei Denkweisen, zwei Perspektiven festgehalten: an der Definition der Kirche als Gesellschaft und an der Sicht der Kirche als Gemeinschaft. Sie ist im Grunde beides. Ein deutscher Laie, Friedrich Pilgram, hat 1860 aufgezeigt, daß sie eine als Gesellschaft bestehende Gemeinschaft ist. Gemeinschaft ist aber tiefer als Gesellschaft, während praktisch die Gesellschaft dominiert hat. Das Konzil hat den Historikern und Theologen die Aufgabe hinterlassen, eine Theologie der Kirche zu entwickeln, des „Wir“ der Christen als Jüngergemeinschaft auf sakramentaler Grundlage, deren Strukturen das Recht genauer festgelegt hat; eine Theologie der Orts- oder Teilkirchen, eine Theologie der kirchlichen Dienste, des Platzes der Frau im ganzen kirchlichen Leben, eine Theologie des genauen Status der Primatialgewalt des Bischofs von Rom in bezug auf die Gemeinschaft der Kirchen und auf die Kollegialität ...

... und des Gemeinschaftsbewußtseins

Trinitarische Theo-logie als Basis

Das II. Vatikanum

Nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in allen christlichen Kirchen muß diese Ekklesiologie ihre Grundlage und ihr Licht in einer trinitarischen Theo-logie finden. Auch dies ist durch das II. Vatikanum angebahnt worden, steht aber heute in voller Ausarbeitung und zwar, wiederholen wir es, auf ökumenische Weise. Das ist eine große Gnade unserer Zeit. Dies erfordert, daß man der Kirche ihr trinitarisches Modell zuerkennt: ein nicht bloß paternales, was eine patriarchalische, paternalistische Autorität begünstigen würde; ein nicht bloß christologisches, was zu einer pyramidenhaften, klerikalen Sicht führen könnte, sondern auch ein pneumatologisches, das die Beteiligung aller Christen und Christinnen am Aufbau des Leibes Christi und ein Regime von synodalem Typus (Räte usw.) grundlegt. Papst Paul VI. sagte in der Generalaudienz vom 6. Juni 1973: „Auf die

Christologie und zumal auf die Ekklesiologie des Konzils müssen ein neues Studium und ein neuer Kult des Heiligen Geistes folgen als unerlässliche Ergänzung der Lehre des Konzils.“ Dies geschieht, dies ist auf dem Weg als ein Fall des theologischen Weiterwirkens des Zweiten Vatikanums.

## Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums

Alle Weisen des Weiterwirkens, von denen hier die Rede war, sind von sehr großer ökumenischer Bedeutung. Auch hierin muß zunächst die Geschichte das Wort haben. Wird sie treffend, d. h. redlich und klug erforscht, hat sie die gewaltige Bedeutung, vom Bleigewicht der Vergangenheit zu befreien, einer lange Zeit konfliktgeladenen Vergangenheit, wie Henri-I. Marrou gut bemerkt hat<sup>1</sup>. Wir persönlich messen dieser *katharsis*-Wirkung große Bedeutung bei. Die Arbeiten von J. Lortz über Luther, von F. Dvornik über Photius, von W. de Vries über die ersten sieben ökumenischen Konzile waren diesbezüglich höchst wertvolle Beiträge<sup>2</sup>. Dank den Historikern — die dabei leider zu wenig vertreten waren! — war das Konzil imstande, die gegenseitigen Verdammungsurteile von 1054 zwischen dem römischen Legaten (einem stürmischen Mann aus den Vogesen!) und dem Patriarchen von Konstantinopel der Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Es war eine große Stunde, als am 7. Dezember 1965 Bischof Willebrands auf französisch den Text vorgelesen hat, der den liebenden Dialog einleitete, mit dem sich seit kurzem der theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und uns verband!

## Kein Fortschritt in Sachen Ökumenismus?

Das II. Vatikanum hat den Theologen gewaltige Aufgaben übermacht, die auf dem Gebiet des ökumenischen Dialogs zu erfüllen sind. Theologen arbeiten daran. Man meint manchmal, in Sachen Ökumenismus passiere nichts mehr. Dies stimmt nicht — dies stimmt weder in bezug auf die geistliche noch auf die praktische noch auf die pastorale noch auf die institutionelle noch auf die theolo-

<sup>1</sup> Der Text lautet: „Die Bildung des Wissens um die Geschichte bringt eine wahre Katharsis, eine Befreiung unseres soziologischen Unbewußten zustande, die ein wenig der entspricht, die auf der psychologischen Ebene die Psychoanalyse zu erreichen strebt ... Ich spreche von dieser Parallelie in vollem Ernst. In beiden Fällen beobachten wir diesen auf den ersten Blick überraschenden Mechanismus, wodurch die Kenntnis der Vergangenheit den gegenwärtigen Zustand verändert; in beiden Fällen befreit sich der Mensch von der Vergangenheit, die bis dahin dunkel auf ihm lastete, nicht indem er sie vergißt, sondern durch das Bemühen, sie wiederzufinden, sie voll bewußt auf sich zu nehmen und sie so zu integrieren. In diesem Sinn hat man — von Goethe bis zu Dilthey und Croce — oft wiederholt, daß die Geschichtskenntnis den Menschen von der Last der Vergangenheit befreit“ (De la connaissance historique, Paris 1954, 273 f.).

<sup>2</sup> Vgl. J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1940; Neuaufl. 1982; F. Dvornik, The Photian Schism, History and Legend, Cambridge 1948; W. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales dans les sept premiers conciles oecuméniques, Paris 1974.

gische Ebene und Weise der Betätigung des Ökumenismus. In der Theologie ist der Ökumenismus zu einer sich auf jede Arbeit erstreckenden Dimension geworden. Man müßte eher darauf bedacht sein, da, wo es seinen Platz haben muß, das spezifisch Katholische zu wahren ... Die Fortschritte in den gegenseitigen Erklärungen, in den von offiziell beauftragten Kommissionen erarbeiteten „Übereinkünften“ waren noch vor vierzig Jahren undenkbar. Doch bleiben noch viele Fragen zu klären wie z. B. die folgenden, die uns persönlich Sorge machen und beschäftigen: das Kirchesein der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften und der Status ihrer Amtsdiener; Eucharistie (im Gedächtnis einbegriffenes Opfer; „Realgegenwart“); Einheit und Verschiedenheiten; welche Unterschiede können bei einer Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft beibehalten werden? Ist es möglich, nicht auf *alles*, was von unserer Kirche während der Jahrhunderte der Trennung angenommen, ja definiert wurde, zu verpflichten? Und in bezug auf die Orthodoxie, die im Grunde die gleiche Kirche ist: Lassen sich zwei verschiedene dogmatische Fassungen des Glaubens — beispielsweise an den Heiligen Geist — gleichzeitig aufrechterhalten? Ergänzen sie einander? Wie soll man das Papstdogma des Ersten Vatikanums neu „rezipieren“, das selbstverständlich weder die Orthodoxen noch die Protestanten einfach hin annehmen können? „Neu rezipieren“ besagt, eine Lehre oder eine kanonische Maßnahme oder eine Andacht in einen anderen, anders erhellten Kontext zu übernehmen in Synthese mit anderen Werten. Dies verändert das Gleichgewicht der Elemente und sogar die Tragweite der Dinge. Die historischen Studien, der Dialog, der über das Papsttum schon geführt worden ist, die Bewegung der Dinge und Ideen bei uns werden dazu führen, daß man eines Tages am I. Vatikanum auf neue Weise festhalten wird.

Das II. Vatikanum — mehr ein Zu-Ende-Führen als eine schöpferische Initiative

Man sieht, wie sehr das II. Vatikanum die Theologie bereichert, ihr aber auch die schwere Aufgabe übermacht hat, manches in sich heranreifen zu lassen und auszutragen. Auf vielen Gebieten ist das Konzil aber auf halbem Weg stehen geblieben. Es war ebenso sehr und noch mehr das Zu-Ende-Führen und Bestätigen eines schon zuvor begonnenen Bemühens als eine schöpferische Initiative. Es ruft nach neuen Arbeiten; darum kann man mit Recht von einer Dynamik des Konzils sprechen, die natürlich nicht als Deckmantel für Unternehmungen dienen darf, die dem Buchstaben und dem Geist des Konzils widersprechen. Paul VI. hat dies häufig betont.

Das II. Vatikanum — mehr ein Zu-Ende-Führen als eine schöpferische Initiative

Bereiche notwendiger  
Weiterführungen

Das Priestertum

Die Sendung — Mission  
und Ortskirchen

Wir wollen auf ein paar Bereiche notwendiger Weiterführungen aufmerksam machen. Wir bringen aber nicht alle zur Sprache und sehen z. B. ab vom weiten Bereich der Sakramente und der Liturgie, deren Riten den Weisungen des Konzils entsprechend erneuert worden sind.

Entgegen der Meinung vieler sind die Priester dem Denken der Konzilsväter sehr nahe gestanden. Dieses Denken hat eine bedeutsame Bewegung vollzogen. Erstens einmal ist man vom Projekt einer „Botschaft“, die einen moralisierenden, paternalistischen Ton hatte, zu dem eines theologischen Textes übergegangen. Doch in den Titeln, die den aufeinanderfolgenden Entwürfen der Reihe nach gegeben wurden, zeigt sich trefflich die Ideenentwicklung: Über die Kleriker (April 1963); Über die Priester (März 1964); Leben und Dienst des Priesters (Oktober 1964); Dienst und Leben der Priester (November 1964). Man ist vom Klerikerstand zu den Personen übergegangen; sodann hat man der Funktion und den Tätigkeiten, für die die Priester da sind, den Vorrang gegeben: ihren apostolischen Betätigungen als Mitarbeiter der Bischöfe, um die Kirche aufzubauen. Seit dem Konzil haben sich die Ideen durch eine Krise hindurch, unter der wir leiden, weiterentwickelt. Es sind eine lange Reihe aufschlußreicher Studien über den Priester und die kirchlichen Dienste erschienen. Der Priester wird viel stärker in seiner Bezogenheit auf eine Gemeinde gesehen, die seiner bedarf, um sich aufzubauen, sich zu versammeln, auszustrahlen, ihre Eucharistie zu feiern. Diese Gemeinde will ja Kirche sein. Und der Priester steht nicht allein da, sondern stellt gleichsam die Nabe dar, die den Speichen eines Rades ihren Zusammenhalt gibt. Man geht über einen rein christologischen vertikalen und personalen Ansatz hinaus zugunsten eines gemeinschaftlichen, somit sich an das trinitarische Modell haltenden, funktionalen Ansatzes. Dies hängt mit der Ekklesiologie der Gemeinschaft zusammen.

Das Konzil war ausdrücklich durch den Ruf zur Sendung bestimmt. Die ersten Worte seiner dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ mit der darin vorgelegten Idee, daß die Kirche das „Sakrament des Heils“ ist, sind das Anzeichen dafür. Seine Kommission für die Missionen und der von dieser hervorgebrachte Text „Ad gentes divinitus“ haben dem Bemühen Ausdruck gegeben, einen neuen Schwung in eine vor allem von den Missionsgesellschaften, die leider an Nachwuchsmangel litten und leiden, ausgeübte Missionstätigkeit zu bringen. Dies bleibt ein Problem. Doch seit dem Konzil zeichnet sich

eine Entwicklung ab. Die Ortskirchen nehmen die Evangelisationsaufgaben viel mehr in die eigene Hand. Hat man nicht sagen können: Paulus hat nicht Missionen gegründet, sondern Kirchen? Diese sollten von sich aus wachsen. Das stimmt; aber er schickte auch Timotheus, Titus, Sosthenes, Silvanus und noch weitere. Es braucht die Tätigkeit der Missionare und die bodenständige Evangelisation. Das große Problem, das sich heute stellt und das eine neue Anstrengung der Theologie erfordert, ist dies, daß die Ortskirchen voll und ganz die Subjekte ihres Lebens und ihrer Fragen, d. h. die verantwortlichen Handlungsträger sein sollen. Paul VI. hat zu Kampala, Johannes Paul II. in sechs verschiedenen Ländern proklamiert, daß es Recht und Pflicht der Kirche ist, in Afrika afrikanisch zu sein. Doch welches Problem! Paul VI. bestand mit Recht auf der Glaubenseinheit. Doch in ihr siedeln sich verschiedene Theologien an. Es sind die Probleme einer vollen kulturellen Einwurzelung in Afrika: afrikanische Werte, Ehe- und Initiationsprobleme, das Problem des Ahnenkultes<sup>3</sup> ... In Lateinamerika ist es die Theologie der Befreiung. Es ist nicht damit getan, daß man aus gültigen theoretischen Prinzipien Thesen ableitet. Das, was ein armes christliches Volk erlebt, das auf der schmerzhaften Suche nach seiner Würde, seiner Freiheit, seinen Rechten ist, tritt in den Kern dessen ein, was mit einem neuen Herangehen an das Mysterium Christi und Gottes gegeben ist. Eine Kirche entsteht aus dem Volk dadurch, daß das Evangelium bei ihm ankommt. All dies war unter Pius IX. unvorstellbar. Am Ersten Vatikanum gab es nicht einen einzigen schwarzen Bischof, am Zweiten Vatikanum um die hundert. Sie haben sich an ihm versammelt und sind ihrer gemeinsamen Identität bewußt geworden. Die Bewegung geht weiter. Afrika hat das Erbe des katholischen Christentums angetreten. Nun haben die Erben das Wort. Es geht stets um das gleiche Problem: um das, daß die Christen, daß die Kirchen wirklich verantwortliche *Träger* ihres Lebens sind.

Kirche „ad intra“, „ad extra“

Wie erinnerlich, hatten am Ende der ersten Periode, in der das Konzil ein wenig den Weg suchte — „In Sachen des Konzils sind wir alle Neulinge“, sagte Johannes XXIII. —, die Kardinäle Suenens und Montini mit dieser Unterscheidung auf ein weites Arbeitsprogramm hingewiesen. Das Konzil hat mit der Liturgie, der Bibel und der Tradition und sodann mit der Kirche selbst begon-

<sup>3</sup> Vgl. J.-M. Ela — R. Luneau — Chr. Ngendakuriyo, Voici le temps des héritiers. Eglises d’Afrique et voies nouvelles. Postface de V. Cosmao, Paris 1981.

nen. Es schloß mit einer „Pastoralkonstitution“ über die Kirche in der Welt von heute („Gaudium et spes“), so dann mit einer großen Feier auf dem öffentlichen Platz und sieben Botschaften an die Hauptkategorien der Männer und Frauen. Aber diese Unterscheidung zwischen dem *intra* und dem *extra* hatte lediglich eine praktische Bedeutung, um die Arbeit des Konzils zur organisieren. Sie entspricht einer objektiven Wahrheit in dem Sinn, daß die Kirche ihre eigenen Daseinsprinzipien hat, die sich nicht auf die Energien der natürlichen Schöpfung zurückführen lassen, nämlich die Gnade des Heiligen Geistes in der von Christus ausgegangenen Heilsinstitution. Dieses Dasein ist jedoch geschichtlich. Es hat seine eigene Geschichte, die sich nicht adäquat *in* die Gesamtgeschichte der Menschheit mit den Wechselwirkungen zwischen den beiden eintragen läßt. Einerseits lebt die Kirche in der Welt, andererseits schließt sie diese in sich ein: die Erlösung schließt die Schöpfung in sich ein. Darum bringt die Evangelisation die Befreiung mit sich, wie nicht nur Johannes Paul II., sondern auch die Bischofssynoden von 1971 und 1974 gesagt haben. Diese Synoden setzen das Werk des Konzils fort und tragen zur Entfaltung seiner Theologie bei. Doch gibt es noch einen weiteren, sehr wichtigen Aspekt, wonach man *intra* und *extra* nicht trennen kann. Bei einem Hilfsunternehmen ist es ja oft unmöglich, eine Unterscheidung zwischen dem „Pastoralen“ und dem „Sozialen“ der Kirche zu machen. Überdies ist, wie gesagt, das Dasein der Kirche geschichtlich; diese baut sich mit den Elementen der Welt auf so wie ein Kirchengebäude mit den Steinen aus einem Steinbruch dieser Erde. Sie weist ein gewisses Antlitz auf, das die Geschichtswissenschaft uns in bezug auf die Vergangenheit und die Soziologie in bezug auf die Gegenwart zur Kenntnis bringt. Somit gibt es nicht nur das verkündete Wort des Evangeliums; die Institutionen und das Handeln dieser Kirche haben auch ihre Sprache in der Welt und für sie. Wie soll man die Menschen und die Völker auffordern, die verantwortlichen Träger ihres Lebens zu sein, wie dies „Redemptor hominis“ (Nr. 17) mit Recht tut, wenn sie nicht auch in der Kirche dies wären? Wie soll man die Versöhnung oder die Armut und das Teilen predigen, wenn in der Kirche die Stimme zwar die Jakobs ist, die Hände aber die Esaus sind? Man gestatte uns, eine persönliche Anekdote zu erzählen. Nach Beginn der Arbeit in der vorbereitenden theologischen Kommission (vor dem Konzil) sage ich zum Sekretär dieser Kommission: „Was kann das, was wir

**Pastorales und Soziales in der geschichtlichen Kirche**

**und Ortskirchen**

tun, den Männern und Frauen sagen, die ich auf der Straße antreffe?“ Er gibt mir zur Antwort: „Dies geht uns nichts an. Wir arbeiten an der Lehre; die Pfarrer, die Pfarreien und kirchlichen Werke haben dies dann in Kleingeld umzumünzen.“ Und auch als ich sage, wir müßten mit dem Einheitssekretariat zusammenarbeiten, entgegnet man, es sei nicht an uns, an der theologischen Kommission, unseren Texten eine ökumenische Ausrichtung zu geben ... Selbstverständlich muß es damit ein Ende haben, daß man das *ad intra* und das *ad extra* so voneinander trennt. Das Vorhaben, ein *Pastoralkonzil* abzuhalten, erforderte dieses darüber Hinausgehen.

**Theologie und Pastoral** Hier ein konkretes Beispiel für ein über die Teilung *intra-extra* Hinausgehen. Es findet sich in der Homilie von Bischof Decourtray an der Zusammenkunft der Diözesanjugend vom 3. Juni 1981. Er läßt darin Christus von seiner Kirche sagen: „Alle, die sie sehen, müssen sich Gott, meinem Vater, und allen anderen, meinen Brüdern, zuwenden. Die Welt muß, wenn sie sie beten sieht, selbst zu beten verlangen; wenn sie sieht, wie sie die anderen, vor allem die Geringsten, Ärmsten, Verachtetsten, Isoliertesten respektiert, soll auch sie diese zu respektieren verlangen. Wenn die Welt sie singen hört, soll in ihr der Wunsch erwachen, auch zu singen! Doch dazu wird es nicht kommen ohne Deine Mithilfe ...“

Soll also die Theologie stets formell pastoral sein? Nein. Es ist für einen Theologen keine verlorene Zeit, wenn er innerhalb des Glaubens an die Mysterien reine Wissenschaft treibt. Gerade darin steht er stets im Dienst des Gottesvolkes. Dieser Dienst erheischt große Investitionen, eine verborgene, langwierige Arbeit in den Fundamenten. Er bedarf selbst einer guten „Verproviantierung“: Denken wir an die kritischen Texteditionen, an den unermeßlichen Dienst, den gute Bibliotheken leisten usw. Zumal in bezug auf die Ekklesiologie schätzen wir die Tiefe, die ihr beispielsweise die Spekulation eines Charles Journet gegeben hat. Doch wir denken — sogar ein wenig uns selbst entgegen —, daß eine richtig angewandte Soziologie den Theologen vor gewissen Illusionen über die wirkliche Tragweite dieses oder jenes seiner Diskurse bewahren kann, sei es, daß sie kritisiert und gewisse allzu naiv verwendete Kategorien präzisiert, sei es, daß sie ihm die Kluft zwischen einem überzeugten Diskurs und den realen Wirkungen, die er hervorbringt, bewußt macht, so z. B. wenn es sich um das Zölibatgesetz für Priester handelt. Oder wenn der Theologe ideal von der Kirche als Brüderschaft, als dem Tem-

pel des Heiligen Geistes spricht, so wird der Soziologe die konkrete, institutionelle Umsetzung in die Tat präzisieren, z. B. in ein Regime von Räten, in synodales Leben, in notwendige Vorbedingungen, damit die Gläubigen und die Gemeinden wirklich die Träger ihres Lebens seien.

**Ethik und Anthropologie**

Zweifellos weist das II. Vatikanum auf dem Gebiet von Ethik und Anthropologie eine schwache Seite auf. Vor allem in „Gaudium et spes“ finden sich Aussagen, die diese Bereiche betreffen. Übrigens ist diese Pastoralkonstitution, zusammen mit „Lumen gentium“ und dem Ökumenismusdekrekt, einer der Konzilstexte, die am meisten Widerhall finden und am aktuellsten sind. Ob es sich nun um die wirtschaftliche und um die gesellschaftlich-politische Ordnung oder um die Beziehung zwischen Mann und Frau handelt, müßte die Theologie nach dem Konzil über es hinaus vorstoßen. Viele Probleme sind neu oder stellen sich unter neuen Verhältnissen. Manche von der Vergangenheit überkommenen Themen sind neu zu bearbeiten. Die Moraltheologen geben nicht auf. Ihre Aufgabe ist ebenso schwierig wie weit. Wie soll man den Beitrag der in voller Entwicklung befindlichen Humanwissenschaften mit den Forderungen oder Erfordernissen des Evangeliums in Verbindung bringen? Und noch vorher: Wie soll man diese Forderungen erkennen und anerkennen und dabei mehr oder weniger klassischen, mehr oder weniger offiziellen Positionen Rechnung tragen? Wiederholt sind aktive, mutige Moraltheologen mit diesen Forderungen und Positionen in Konflikt geraten.

**Theologen und „Lehramt“**

Darum sagen wir zum Schluß noch ein Wort über die Beziehungen zwischen den Theologen und dem „Lehramt“<sup>4</sup>. Auf dem Konzil war die Zusammenarbeit mustergültig, sie läßt sich aber ebensowenig zum Wiederaufleben bringen wie das Konzil selbst. In Frankreich z. B. existiert sie nicht nur anlässlich der jährlichen Bischofskonferenz in Lourdes, in den verschiedenen Kommissionen des Episkopats, sondern gelegentlich auch sonst und persönlich. Rom selbst befragt die Theologen, wenigstens diejenigen, die es befragen will. Es gibt ohne weiteres zu und sagt es, daß der Theologe eine andere Funktion hat als das Lehramt und daß mit der Theologie die Freiheit gegeben sein muß, die Forschung über das allgemein Anerkannte und Bestätigte hinaus weiterzu-

<sup>4</sup> Die Frage ist, u. a. von uns, schon behandelt worden in zwei Zeitschriften: *Le Supplément*, Nr. 133, mai 1980 (*La régulation de la foi*); *Les Quatre Fleuves*, Nr. 12, 1980 (*Les théologiens et l'Eglise*). Vgl. auch *Concilium* 14 (5/1978) über: Wer hat das Sagen in der Kirche?

treiben. Es ist zuzugeben, daß die Theologen seit dem Konzil innerhalb der Grenzen des Glaubens der Kirche, die auch die Grenzen ihrer Wissenschaft sind, sich im großen und ganzen dieser Freiheit erfreuen. Ihre Beziehung zum Lehramt ist jedoch nicht mehr ganz so, wie sie alles in allem genommen zwischen dem I. Vatikanum und dem Pontifikat Pius XII. war. Doch auch das Lehramt hat sich ein wenig umgestellt und macht nun weniger in Theologie ... Es hat einmal das gegeben, was K. Rahner die „Denzinger-Theologie“, die „Schultheologie“ genannt hat. Man ging von den Aussagen des Lehramtes aus und suchte sie zu rechtfertigen und zu erklären. Dies ergab eine fix und fertige Theologie, die gewissermaßen nicht eines Geistes, der sie dachte, bedurfte. Heute denken die Theologen die Fragen viel mehr von den Quellen und vor allem von den Gegebenheiten aus, die ihnen von den Erfahrungen, der Kultur, den Wirklichkeiten selbst geboten werden. Das Konzil selbst wird wenig als Quelle genommen, obwohl es oft angeführt wird, aber eben mehr als Bestätigung denn als Quelle. Übrigens ist es gut, daß es nicht als eine Art Schatzkammer oder Magazin genommen wird, woraus man endlos schöpfen könnte, und daß man seine Auswertung nicht bloß in einem Kommentar zu seinen Aussagen bestehen läßt. Im äußersten Fall stößt man heute auf eine Art „Ich-Theologie“. Um welches „Ich“ handelt es sich dabei? Ist es das Ich des „Ich glaube (an den Heiligen Geist)“ der Kirche? Dies ist eine wirkliche, ja entscheidende Frage, aber es könnte in ihr eine allzu simple Position stecken. Die Kirche schreitet ja auf der Bahn der Menschen voran. In diesem Sinn ist sie unablässig zu schaffen. In ihrem Glaubensbekenntnis, in der Theologie, die es darlegt, gibt es noch Ungesagtes, Unentdecktes. Dies gilt zunächst von der Quelle, der unerschöpflichen Quelle: von dem von den kanonischen Schriften bezeugten Gotteswort. Doch welches Schicksal hat die dogmatische Konzilskonstitution „Dei Verbum“ erlebt, wonach „jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren muß“ (Nr. 21) und „das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (Nr. 24) zu sein hat? Wir sind auf allen Ebenen noch weit davon entfernt! Außer einem sehr klassischen Teil und einem Teil von positiven wissenschaftlichen Untersuchungen gibt es somit einen weiten Sektor persönlicher Arbeiten, die nicht vom Lehramt gedeckt sind. Die theologische Produktion hat nicht an Schwung verloren, aber sie hat sich gewan-

delt. Man hat von „Ortsveränderungen der Theologie“ gesprochen<sup>5</sup>. Der Ansatz und die Themen haben gewechselt: Man bevorzugt fundamental-theologische, hermeneutische Themen. Die Bezugnahmen haben gewechselt: Der Ökumenismus hat weitgehend Einzug gehalten, die Themen werden oft metakonfessionell behandelt. Die Orte des Theologietreibens haben gewechselt: Es sind nicht mehr nur die sogenannten theologischen Fakultäten. Die Träger haben gewechselt: Die Laien halten weitgehend Einzug, die Frauen sind nach und nach auch dabei. Aus all dem Gesagten erhellt, daß das Konzil nicht ein Abschluß, sondern eine Etappe ist. Die Arbeit geht weiter, großenteils in der von ihm gebahnten Richtung. Ein Konzil wirkt lange nach. Dies hängt damit zusammen, daß es eine außerordentliche Konzentration des christlichen Bewußtseins darstellt, die unter dem Walten des Heiligen Geistes zustande kommt. Doch der Geist ist Hauch, lebendiges Wasser. Er läßt sich nicht aufhalten. Es ist normal, daß die lebendige Theologie, nachdem sie auf dem Konzil ihre Bestätigung gefunden hat, aus ihm Nutzen zieht, aber auch, daß es eventuell über es hinaus geht. Es ist nun eben das Jahr 1982 — zwanzig Jahre danach. Wir sind dank ihm da, wo wir sind. Man ist ihm treu, wenn man sein Werk weiterführt, natürlich unter der Bedingung, daß dies in Treue zu ihm geschieht.

Übersetzt von Dr. theol. August Berz.

## Karl Rahner

### Hierarchie der Wahrheiten

### Zentrale und entfernte Wahrheiten?

Schon die Erkenntnis und Anerkenntnis der objektiven Hierarchie der Wahrheiten ist von großer Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie. Für die Pastoral von noch größerer Bedeutung ist aber die „existentielle“ Hierarchie der Wahrheiten. Einige abschließende Fragen Rahners wollen dem Seelsorger helfen, in seiner Verkündigung diesem Anliegen gerecht zu werden.

Unter den vielen pastoralen und pastoraltheologischen Anstößen für die Seelsorge und die Pastoraltheologie, die das II. Vatikanische Konzil der Kirche mitgeteilt oder wenigstens angeboten hat, ist zwar das Stichwort „Hier-

<sup>5</sup> Gleichzeitig Thema eines Kolloquiums am Institut Catholique von Paris und des Heftes einer Zeitschrift: vgl. J. Audinet u. a., *Le déplacement de la Théologie* (= *Le Point théologique* 21), Paris 1977; *Concilium* 14 (5/1978) über: Neue Orte des Theologietreibens.

archie der Wahrheiten“ nicht der wichtigste und entscheidendste Anstoß, der vom Konzil ausgegangen ist, aber doch eine Anregung, die man nicht übersehen sollte, und die gewiß noch weit in die Zukunft der Theologie und der Pastoral weiterwirken kann. Im Dekret über den Ökumenismus (Nr. 11) spricht das Konzil von einer Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre, je nach der verschiedenen Art des Zusammenhangs dieser Wahrheiten mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Das Konzil ermahnt in diesem Dekret die katholischen Theologen, beim ökumenischen Gespräch auf diese Hierarchie der Glaubenswahrheiten zu achten. Das Konzil sagt nicht genauer, was unter dieser Hierarchie der Glaubenswahrheiten zu verstehen sei, es sagt nur, daß sich diese Hierarchie ergebe aus der Verschiedenheit des Zusammenhangs der einzelnen Glaubenswahrheiten mit dem „Fundament“ des Glaubens. Dabei wird auch nicht weiter gesagt, welches dieses „Fundament“ ist. Das Wort von der Hierarchie der Wahrheiten ist auf dem Konzil wohl angeregt worden durch den Görzer Erzbischof A. Pangrazio, der in seiner Rede in der 74. Generalkongregation zu diesem Dekret am 23. 11. 1963 von der hierarchischen Ordnung der geoffenbarten Wahrheiten und auch von der hierarchia veritatum sprach. Wenn dieser Bischof in seiner Rede betonte, daß auch bei einer solchen Hierarchie dennoch alle geoffenbarten Wahrheiten mit demselben göttlichen Glauben festzuhalten sind, dann begegnet er im vorhinein einer falschen Auffassung dieser Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten, einer falschen Auffassung, die man nicht selten finden kann, und nach der man gewisse geoffenbarte, vielleicht sogar ausdrücklich definierte Wahrheiten verwerfen oder doch schlechthin von vornherein mit Gleichgültigkeit und Übersehen behandeln könne, weil und wenn sie in etwa von dem „Fundament“, der letzten Substanz des Christentums weit entfernt sind. Die Verwerfung dieses falschen Verständnisses der Hierarchie der Wahrheiten ist zwar gewiß richtig, macht aber doch auf eine Schwierigkeit aufmerksam, die in dieser Ablehnung nicht behoben ist, und die nicht leicht überwunden werden kann. Zunächst ist es ja nicht einfach von vornherein ganz selbstverständlich, daß sich der christliche Glaube in genau derselben Weise auf alle Glaubenswahrheiten bezieht, wenn auch natürlich nicht bestritten werden darf, daß alle solche Wahrheiten von sich her den christlichen Glauben der Menschen beanspruchen und Gegenstand der fides qua

sein können. Denn gewiß bezieht sich dieser christliche Glaube als Akt des Menschen auf eine solche Einzelwahrheit, die eventuell vom Fundament des Glaubens weit entfernt ist, nur im Ganzen der Offenbarung und des christlichen Glaubens. Insofern kann man gewiß sagen, daß die fides qua selber auch an der hierarchischen Struktur der fides quaen partizipiert und also der Satz, alle Wahrheiten seien mit demselben göttlichen Glauben festzuhalten, cum grano salis zu verstehen ist. Ferner darf diese Warnung des Görzer Erzbischofs gewiß nicht so verstanden werden, daß diese Lehre des Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten für das christliche Glaubensleben, die kirchliche Pastoral und das ökumenische Gespräch praktisch dann doch wieder keine Bedeutung hätte, wenn man einfach nur einschärft, alle Glaubenswahrheiten seien mit demselben göttlichen Glauben festzuhalten. Pangrazio selbst benutzt ja seine Lehre eigentlich nur, um zu zeigen, daß die Christen in den „primären“ Wahrheiten der christlichen Religion schon einig sind. Das Dekret über den Ökumenismus gibt uns über Sinn und Bedeutung dieser Erwähnung der Hierarchie der Glaubenswahrheiten keinen weiteren Aufschluß.

### Die grundlegenden Wahrheiten

Wenn wir also auf eigene Faust fragen, was das Fundament des Glaubens sei, um von da aus dann ein Verständnis von der Hierarchie der Wahrheiten zu gewinnen, dann kann man natürlich zunächst mit Recht sicher sagen, es bestehe in den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens, denjenigen also, auf denen alles andere aufruht und die selber nicht eigentlich noch einmal auf andere Wahrheiten zurückgeführt werden können. Solche Grundformeln des Glaubens, die dieses Fundament anzielen und aussagen, gibt es gewiß schon im Neuen Testamente, ohne daß hier darauf weiter eingegangen werden soll. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis als Taufbekenntnis haben wir gewiß auch schon eine solche Grundformel des Glaubens, die auf dieses „Fundament“ hinzielt, während spätere Glaubensbekenntnisse zu diesem „Fundament“ sicher schon vieles hinzufügen, das man nicht mehr zu dem „Fundament“ selber rechnen kann. Ein schlichter Beweis dafür, daß das sogar schon von dem Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel gilt, obwohl dieses Bekenntnis jüngst wieder von allen Kirchen in Deutschland als gemeinsames Bekenntnis ihres Glaubens mit Recht gefeiert wurde, liegt schon darin, daß die orthodoxe Kirche das „Filioque“ in diesem Bekenntnis nicht aussagt, und die anglikanische Kirche, ohne es zu verwerfen, es wieder im ausdrücklichen

Bekenntnis weglassen will. Daß spätere Glaubensbekenntnisse, wie etwa das Glaubensbekenntnis von Trient, sehr viel über das Fundament des Glaubens hinaus aussagen, ist selbstverständlich. Wenn wir bei diesem Wort des Konzils vom „Fundament“ des Glaubens schlicht auf das Apostolische Glaubensbekenntnis verwiesen sind, so ist damit doch sicher nicht gesagt, daß keine anderen Grundformeln des Glaubens denkbar seien, die ebenso auf dieses Fundament hinzielen, ja, die vielleicht dem Menschen von heute unmittelbarer zugänglich sein könnten als das Apostolische Glaubensbekenntnis. Denn man könnte ja z. B. mindestens fragen, ob nicht im Apostolischen Glaubensbekenntnis zu selbstverständlich ein echtes und lebendiges Verständnis des Wortes „Gott“ vorausgesetzt wird, das in einer heutigen Grundformel des Glaubens ausdrücklicher dem Menschen von heute nahegebracht werden müßte. Wenn also in pastoraler Absicht von der Hierarchie der Wahrheiten und deren Fundament gesprochen werden soll, sollte man nicht ohne weiteres und zu selbstverständlich an die Formulierung dieses Fundamentes denken, wie sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis vorliegt. Wenn man jemandem dieses Fundament nahebringen will, wird man immer auch, aber eben nicht nur, es in den Worten dieses Apostolischen Glaubensbekenntnisses aussagen.

#### Die „existentielle“ Hierarchie der Wahrheiten

Unter einer pastoralen Absicht muß aber von der Hierarchie der Wahrheiten und ihrem Fundament noch unter ganz anderen Gesichtspunkten nachgedacht werden. Es gibt gewiß eine „objektive“ Hierarchie der Wahrheiten, über die zwar die Theologen und Prediger auch noch genauer nachdenken müssen, um sie verständlich und glaubwürdig aussagen zu können. Aber es gibt doch offenbar auch eine „existentielle“ Hierarchie der Wahrheiten, die sich nicht einfach selbstverständlich mit der objektiven Hierarchie der Wahrheiten deckt. Diese bestimmt sich einfach vom objektiven Zusammenhang der Glaubenswahrheiten, von einem nicht einfach gegenseitigen Bedingungsverhältnis der Wahrheiten untereinander, vom objektiven „Gewicht“ der einzelnen Wahrheiten her, das selbstverständlich verschieden ist. Die existentielle Hierarchie der Wahrheiten hat zwar natürlich mit der objektiven Hierarchie etwas zu tun, weil das Ganze des Glaubens, so wie es faktisch im Bewußtsein eines einzelnen, einer kirchlichen Gruppe, einer bestimmten Zeit der Kirche existiert, sich immer wieder ausrichten und sich korrigieren lassen muß durch die objektive Hierarchie der Wahr-

heiten. Wenn z. B. ein Campesino in Mexiko vom christlichen Glauben in einer gewissen Ausdrücklichkeit nur etwas von Nuestra Senora de Guadalupe wissen würde, dann könnte man immer noch in der Armut solcher Vorstellungen einen heilsschaffenden Glauben an Gott ehrfurchtvoll entdecken, aber es wäre doch berechtigt, eine größere Nähe eines solchen Glaubens zur objektiven Hierarchie der Glaubenswahrheiten zu wünschen. Aber dennoch ist auch im wirklich erreichbaren und zumutbaren Glauben eines Menschen ein Unterschied zwischen einer existentiellen Hierarchie der Wahrheiten und der objektiven Hierarchie. Das gilt sowohl für die einzelnen Zeiten der Kirchengeschichte, als auch für die einzelnen Gruppen in der Kirche, als auch für das Glaubensbewußtsein des einzelnen mit seiner individuellen Lebensgeschichte. Sonst wäre ja im Grunde eine Dogmengeschichte nicht möglich; man könnte nicht berechtigt von verschiedenen „Spiritualitäten“ der einzelnen Orden usw. reden; man müßte die Unterschiede in der Volksfrömmigkeit der verschiedenen Länder von vornherein mißbilligen; man dürfte nicht mit Paul VI. sagen, hinsichtlich des Ablasses könne ein Christ von seiner christlichen Freiheit Gebrauch machen, sich dafür interessieren oder es auch unterlassen. Es gibt durchaus berechtigte Verschiedenheiten in den konkreten Strukturen, in denen der Glaube sich aufbaut, und dies bezieht sich sowohl auf die fides quae als auch auf die fides qua. Es ist durchaus legitim, weil gar nicht vermeidbar, daß die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht überall bei den eben unterschiedenen Glaubenssubjekten (unterschieden nach Zeit, gesellschaftlicher Gruppe, Individualität des einzelnen usw.) in derselben Weise im Glaubensbewußtsein gegeben sind, in dessen Vordergrund rücken oder darin zurücktreten. (Im Glaubensbewußtsein eines heiligen Maximilian Kolbe stand die unbefleckt empfangene Jungfrau in einer Weise im Vordergrund seines religiösen Bewußtseins, die gewiß nicht, auch nicht bei Frommen und Heiligen, anderswo gegeben ist und auch nicht gegeben sein soll.) Im konkreten religiösen Bewußtsein sind die Glaubenswahrheiten auch hinsichtlich ihrer lebensprägenden Kraft sehr verschieden. (Das „Hl. Land“ erzeugte einmal Kreuzzüge, heute höchstens noch einen frommen Tourismus.)

### Ein Wechsel in den Plausibilitäten

Diese existentielle Hierarchie der Wahrheiten sollte, pastoral gesehen, für unsere Zeit und die westeuropäischen Länder besser entdeckt und erforscht werden. Es gibt ja schon (grundsätzlich mit Recht) einen Wechsel in den

Plausibilitäten, aus denen, als selber nicht noch einmal kritisch hinterfragten, die Menschen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft heraus leben und sich auch einen Zugang zu ihrem Glaubensverständnis schaffen. Heute z. B. finden es viele Menschen (wenigstens theoretisch) selbstverständlich, daß man den Nächsten lieben müsse, an der Verbesserung und Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen arbeiten müsse, und solche Leute werden unter Umständen von da aus sich ein Verständnis für den christlichen Glauben zu erwerben suchen und damit natürlich eine existentielle Hierarchie ihres Glaubens sich aufbauen, die gewiß anders ist als bei den Christen einer Zeit, in der Religionskriege, eine feudalistische Struktur der Gesellschaft usw. selbstverständlich waren. Über die Plausibilitäten einer Zeit und einer bestimmten Gesellschaft hinaus gibt es natürlich auch solche Plausibilitäten, die für die Individualität und Biographie des einzelnen charakteristisch sind und so eine individuelle Hierarchie seines Glaubens bedingen.

Das Thema von der Hierarchie kann hier nicht weiter verfolgt werden, obwohl bisher nur ein paar Andeutungen geboten worden sind. Dieser kleine Aufsatz soll darum mit ein paar Fragen an einen Seelsorger und Verkünder des christlichen Glaubens von heute geschlossen werden.

**Fragen an den Seelsorger**

Können Sie in einer Viertelstunde einem Heiden in einer Großstadt Europas, der eine ihn wirklich fordernde Begegnung mit dem Christentum noch nie erlebt hat, sagen, was ein Christ eigentlich glaubt? Können Sie ihm kurz sagen, was mit dem Wort Gott eigentlich gemeint ist, damit er sich nicht einen allerhöchsten Tyrannen und Verfolger seiner problematischen Moral unter diesem Wort denkt? Können Sie, ohne dabei wirkliche Abstriche am verpflichtenden Glauben zu machen, so von Jesus sprechen, daß diesem Heiden die Christologie nicht als eine Mythologie vorkommt, die von vornherein schlechthin außerhalb seiner Plausibilitäten liegt, und er nicht den Eindruck haben muß, sie behaupteten von Jesus etwas, was er mit ruhigstem intellektuellen Gewissen von vornherein abweisen würde, wenn es vom heutigen Dalai Lama gesagt würde? Können Sie über die Plausibilitäten dieses Heiden von heute so sprechen, daß er sich in Ihrer Rede wiedererkennt, und diese Plausibilitäten ihm einen Zugang zum Verständnis seiner Erlösungsbedürftigkeit anbieten? Können Sie diesem Heiden in relativ kurzer Zeit einigermaßen verständlich machen, daß die Kirche nicht bloß ein riesiger Apparat von Papst,

Bischöfen und Pfarrern ist und die Zugehörigkeit zu ihm als Folge die ihm unverständliche Sonntagsmesse und die Kirchensteuer hat? Wenn ein Seelsorger das Empfinden hat, daß solche Fragen nicht nach Selbstverständlichkeiten rufen und er doch sich immer wieder aufs Neue bemüht, dafür zu sorgen, daß er diese Fragen mit einem Ja beantworten kann, dann hat er schon verstanden, was mit der Hierarchie der Wahrheiten gemeint ist, auch wenn diese Hierarchie in seinem Wortschatz nicht vorkommt.

Hans Werners

Das gewandelte  
Kirchen-  
verständnis

Gegenüber einem mehr statischen und klerikalen Selbstverständnis der Kirche vor dem II. Vatikanum hat nach Werners das Konzil ein dynamisches, das Kirche-Sein aller Christen betonendes Kirchenverständnis entfaltet. Für die Zukunft von besonderer Bedeutung ist auch die Anerkennung der einzelnen Gemeinde als Kirche am Ort, die in ihren kleinen Gruppen und Gemeinschaften Glaubenserfahrung ermöglicht oder erleichtert. red

Bei Gesprächen mit Gläubigen der älteren oder mittleren Generation kann man verschiedene Urteile über die Auswirkung des Konzils hören. Viele sagen: Im Grunde hat sich nichts bedeutend verändert, von einem tiefgreifenden Erneuerungsprozeß der Kirche haben wir nicht allzuviel gespürt. Das sagen Menschen oft mit einem gewissen Bedauern, weil sie eine umwälzende Reform für eine müde und unsicher gewordene Kirche erwarteten. Andere sagen genau das Gegenteil: Wir erkennen unsere Kirche gegenüber der früheren Gestalt nicht wieder; die Grenzen zu anderen christlichen Kirchen, ja zu den nicht-christlichen Religionen erscheinen uns fließend geworden zu sein; feststehende Glaubenssätze, sittliche Normen, rechtliche und liturgische Weisungen scheinen unverbindlich. Unsere Kirche kommt uns in manchem fast protestantisch vor. Solche verschiedenen Wertungen müssen wir mitbedenken, wenn wir versuchen, einige Züge des gewandelten Kirchenverständnisses zu erkennen und zu verstehen. Es läßt sich zunächst einmal grundsätzlich feststellen, daß das letzte Konzil die Kirche in ihrer Gestalt und ihrem Wirken in unserer heutigen Welt zum Grundthema gewählt hatte. Man darf hinzufügen, daß es eine Ergänzung des unterbrochenen I. Vatikanums mit seiner

Ekklesiologie sein sollte, wenn man nicht schon sagen will: eine gewisse Korrektur dazu. Drei Schwerpunkte aus dem Kirchenverständnis möchte ich hier nennen.

## 1. Die Kirche als das wandernde Volk Gottes

Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich mehr als ein gewandelter Sprachgebrauch. Es gibt keine feststehende umfassende dogmatische Definition von der Kirche. Ihr Wesen und ihr theologischer Ort werden in der Schrift wie in der Lehrsprache der Kirche in Bildern ausgesagt. Beim Wort „Volk Gottes“ soll eine besondere Seite der Kirche ins Spiel gebracht werden. Ohne jetzt alle theologischen Implikationen zu nennen, die mit diesem Wort verbunden sind (Kirchenkonstitution Nr. 2), kann doch aus den Texten herausgehört werden, daß hier gegenüber einem statischen Verständnis von Kirche ein mehr dynamisches sich anmeldet, in gewisser Anlehnung an die Aussage in der Pastoralkonstitution, daß unsere Welt sich gegenüber einem bisherigen statischen Verständnis in einem dynamischen, evolutiven Prozeß bewegt (Pastoralkonstitution Nr. 5). Es wird dabei hingewiesen, daß die Kirche ähnlich wie das alttestamentliche Volk Gottes in der Wüste auf einer Wanderung durch die Zeit sich befindet zu dem von Gott gesetzten Ziel. Das bedeutet Aufbruch, neue Situationen, Begegnung mit neuen Welten und ihren Kulturen. So wird seit dem Konzil mit jedem Jahr deutlicher, daß die Kirche nicht nur das europäische Gewand trägt, sondern sich in neuer Form in anderen Völkern darstellt, ja daß Europa nicht mehr alleinbestimmender Mittelpunkt der Kirche sein und bleiben kann, wie das über Jahrhunderte unbestritten galt. Das ist für uns in unserem europäischen Selbstverständnis nicht so ganz einfach anzunehmen. Dieser Vorgang bedeutet in der Geschichte von Christentum und Kirche auch etwas tiefgreifend Neues. Vielleicht müssen wir unsere Hoffnung auf die Kirche grundlegend auf dieses Leben und Wachsen von Kirche in der dritten Welt, besonders in Lateinamerika, richten.

## Anpassung und Widerstand

Das Bild vom Volk Gottes, das unterwegs ist, legt auch die Geschichtlichkeit von Kirche besonders nahe. Damit verbindet sich der Vorgang der Veränderung, der ständigen Herausforderung durch Zeit und Gesellschaft, mit der Frage von Anpassung und Widerstand der Kirche. Darin liegt aber auch beschlossen, daß die jetzige Gestalt der Kirche relativiert erscheint. Wir werden daran erinnert, wie vielfältig die Gestalt der Kirche schon ausgesehen hat, was sich alles an Glaubensformen, an Frömmigkeitsweisen, an Modellen der Verbindung von Gesellschaft und Kirche als möglich erwiesen hat. Diese ge-

schichtliche Betrachtungsweise übersieht nicht die Schwächen und die Fehler der Kirche. Hat doch das Konzil die Kirche als eine „ständig zu erneuernde“ (reformanda) bezeichnet, was die BRD-Synode erweitert durch die Aussage, daß wir nicht nur von der „Kirche der Sünder“ sprechen müßten, sondern auch von der „sündigen Kirche“. Ebenso hat sich das Verständnis dafür geöffnet, daß es eine viel größere Pluriformität der einen Kirche geben kann, als man sich bisher denken können. Das wird als ein Ausdruck ihres Reichtums und ihrer schier unerschöpflichen Möglichkeiten gewertet. So kann in der Kirche immer etwas Neues geschehen, Aufbrüche können sich ereignen; sie bietet unter diesem Namen mehr Raum für bejahte Kreativität.

### Identitätsverlust?

Aber viele fürchten bei dieser dynamischen Vorstellung von Kirche Abbau und Schaden für sie. Nicht wenige Stimmen äußern sich ängstlich, daß bei weiteren Fortschritten dieses vom Konzil ausgelösten Prozesses die Kirche sich um ihre Identität bringen könnte: Sie bilde dann nicht mehr den Gegenpol zur neuzeitlichen säkularisierenden Entwicklung, erscheine nicht mehr als die feste Heimat und als das „Haus der Glorie“; bleibe nicht mehr der notwendig abgegrenzte Raum gegenüber der „Welt“. Es ist kein Zweifel, daß notwendige Bewegungen und Öffnungen der Kirche nicht selten verwechselt werden mit einer billigen Anpassung an die Zeit und dem Nachlaufen ihren Strömungen — also eine Nivellierung, die an ihren Wesenskern röhrt. Aber ihre geschichtliche Gestalt, ihre Wanderung durch die Zeit dürfen nicht übersehen werden.

### 2. Die gemeinsame Berufung aller Gläubigen

#### Beginn der Ablösung einer Hierarchologie

Mit der Benennung der Kirche als Volk Gottes hängt eine andere neue Entdeckung von Kirche eng zusammen: die vor allen Differenzierungen grundlegende gemeinsame Berufung aller Getauften. Hier kann wirklich von einer Wende gesprochen werden, vor allem wenn man Texte von Vatikanum I und II miteinander vergleicht. War bis zu diesem Konzil die Ekklesiologie doch weithin bestimmt von der Hierarchologie, so wird jetzt zunächst das allen Gemeinsame in den Mittelpunkt der theologischen Überlegung gestellt, ohne dabei die besondere Stellung des Amtes zu verdecken. Ratzinger schreibt in seinem Vorwort zu der deutschen Ausgabe der Kirchenkonstitution, daß in der Theologie der Neuzeit Kirche weithin als eine Art von übernatürlichem Obrigkeitstaat begriffen wurde mit dem Papst als dem absoluten Monarchen an der Spitze. Manchem mag noch in der Erinnerung sein, wie heftig die Diskussion in der Kon-

Allgemeines Priestertum zilsaula sich bewegte, als die Reihenfolge des 2. und 3. Kapitels dieser Konstitution entschieden wurde. Zuerst war das jetzige 3. Kap. unter dem Thema „Hierarchie“ vorangestellt worden, und dann sollte das Kap. „das Volk Gottes“ folgen. Nun steht es umgekehrt da. Dieser Vorgang hat eine wahrhaft theologische Bedeutung. Dieses 2. Kapitel formuliert nun deutlich die aus der Schrift gewonnenen Wahrheiten: Alle Gläubigen haben den Hl. Geist empfangen; die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche als Ganze ist in ihrem Glauben unfehlbar; alle haben in der Kirche Anteil am prophetischen Amt Jesu Christi, an seinem Hirtenamt, an seinem Priesteramt, was man bisher weithin nur auf das hierarchische Amt der Kirche anwandte. Diese Feststellung hat auch das ökumenische Gespräch über das Verhältnis von Amt und Gemeinde wesentlich angestoßen und bildet bei der noch sehr schwierige Amtsfrage den entscheidenden Ansatzpunkt.

#### Entfaltung der Charismen

Mit dieser Überzeugung hängt eng die neuentdeckte Lehre von den Charismen zusammen. Der Geist teilt dem einzelnen seine Gaben mit, die dem Aufbau von Gemeinde und Kirche in verschiedener Weise dienen sollen; grundsätzlich ist kein Gläubiger davon ausgeschlossen. Diese Lehre war lange Zeit verdeckt, man sprach die Charismen im Grunde nur der Kirche des Anfangs zu. Dieser Neuansatz hat große Wirkungen ausgelöst. So hat z. B. die lange geltende Alleinzuständigkeit des Priesters in der Gemeinde Änderungen erfahren (gewiß z. T. begründet durch die ständig sinkende Priesterzahl). Viele Laien haben sich ansprechen und in Dienst nehmen lassen, besonders in der Verkündigung, der Katechese, der Gottesdienstgestaltung, den diakonischen Diensten, überhaupt bei der Gestaltung des Gemeindelebens nach Innen und Außen. Viele Aufgaben in der Kirche, z. B. der Religionsunterricht in der Schule und die Gemeindekatechese, wären ohne diese neuen Dienste in der Kirche längst zusammengebrochen. Hier kann die Entwicklung trotz vieler Widerstände nicht wieder zurückgeschraubt werden. Gewiß zeigen sich wie bei allen Prozessen Bremssungen und Rückschläge. Noch unbefriedigend erscheint z. B. oft das Zusammenspiel von Priester und vielen Laiendiensten im Sinn einer lebendigen Communio, die allein eine fruchtbare Wirksamkeit erzeugen kann. Es gibt gerade in letzter Zeit in amtlichen Äußerungen wie in theologischen Abhandlungen den deutlichen Versuch, das Amt in seiner Eigenart schärfer von der Gemeinde und den Laiendiensten abzugrenzen und in besonderer

Weise im Sinne der Vergangenheit zu profilieren. Unbefriedigend erscheint die Stellung der Frau in Gemeinde und kirchlicher Öffentlichkeit; hier hat das Konzil kaum konkrete Anregungen zu zeigen vermocht, während in der Synode schon deutliche Anstöße gegeben wurden (z. B. im Beschuß „Pastorale Dienste“).

### **Christologie und**

### **Pneumatologie**

Dieses gewandelte Kirchenverständnis liegt in einer tiefen theologischen Wirklichkeit begründet. Nicht wenige Theologen haben dargelegt, daß die einseitige christologische Sicht der Kirche einer Ergänzung durch eine pneumatologische Sicht bedürfe. Das erste Modell hat — etwas verkürzt jetzt beschrieben — folgende Gestalt: Christus ist Gründer und Herr der Kirche, er beruft Petrus und die Apostel zur Leitung, diese haben den Papst und die Bischöfe mit ihren Priestern als Nachfolger, und die Laien erscheinen als die Empfänger der vom Amt verwalteten und mitgeteilten Gaben. Dem entspricht ein linearer Kommunikationsablauf. Sicher liegen darin unaufgebbare Elemente unseres Glaubens: Christus als bleibender Herr der Kirche und das Amt in seinem ganz besonderen, von anderen Diensten abgesetzten Auftrag. Demgegenüber bringt die pneumatologische Sicht mit dem Blick auf die biblischen Gemeinden mehr den Gedanken der Communio zum Ausdruck. In diesem Modell wird gesagt, daß der Geist Jesu Christi die Menschen zum Glauben bewegt und sie zu einer Gemeinschaft zusammenschließt. In Kirche und Gemeinde wirkt der Geist die einzelnen Charismen und Berufungen, also auch die Berufung zum Amt als einer besonderen Weise der wirkenden Präsenz Christi mit seiner eigenen Kompetenz, aber doch ganz tief eingebettet in die vom Geist belebte und gesetzte Gemeinschaft. Manche sagen nicht ohne Grund, daß die Verbindung von christologischer und pneumatologischer Sicht, auf die besonders während des Konzils die Bischöfe aus den orientalischen Kirchen Wert legten, nicht voll gelungen sei, wie das offensichtlich die nachkonziliare Entwicklung deutlich mache.

### **Neubelebung synodaler Vorgänge**

Das wird m. E. besonders an einigen Vorgängen in der heutigen Kirche deutlich. Im Gefolge des Konzils und seiner eben angedeuteten Theologie entstand eine Neubelebung von synodalen Vorgängen. Sie sollen im gewissen Sinne die Gesamtheit der Gläubigen repräsentieren. Aber gerade hier zeigen sich nach hoffnungsvollen Ansätzen erhebliche Schwierigkeiten. Die Bischofssynode z. B. in Rom, die jetzt in einem dreijährigen Rhythmus tagt, wurde doch eine ziemliche Enttäuschung gegenüber dem Ansatz des Konzils. Sie fungiert praktisch als ein

Organ des Papstes und kam in den letzten Zusammenkünften nicht einmal mehr zu Beschlüssen, sondern nur zu einigen Arbeitspapieren, die dem Papst zur weiteren Verwendung zur Verfügung gestellt wurden. Andere verantwortliche Träger kirchlichen Lebens, z. B. die Theologen, die auf dem Konzil eine so große Bedeutung hatten, waren faktisch nicht beteiligt. Und wie steht es mit den Verständlichen „Räten“ auf anderen Ebenen kirchlichen Lebens? Man Schwierigkeiten wird, ohne einseitiger Kritik zu verfallen, sagen dürfen, mit den Räten z. B. die diözesanen Pastoralräte in ihrer Wirksamkeit und in ihrem Selbstverständnis weithin den Bestimmungen und den Erwartungen der Synode nicht entsprechen. Sie haben im allgemeinen keinen Einfluß auf Entscheidungen und Meinungsbildung der Bistumsleitung und -verwaltung. Gewiß läßt sich die Schwierigkeit nicht bestreiten, wie eine solche Art synodalen Mitwirkens unter den heutigen Bedingungen realisiert werden kann. Vergleichbar geht es oft mit den Räten auf Ebenen der Gemeinden. Im Grunde hängt es doch nach wie vor ganz vom Pfarrer ab, ob hier eine vielschichtige Beteiligung der Gemeinde an ihrem Leben überhaupt möglich ist. Aber trotz vieler Einschränkungen in ihrer Handlungsfähigkeit und mancher Enttäuschung, die in den einzelnen Gemeinden sehr verschieden aussehen, können unsere Gemeinden nicht mehr ohne diese verantwortlich mitentscheidenden und handelnden Gremien gedacht werden. Hier hat sich tatsächlich in vielen Gemeinden bereits das Bewußtsein gewandelt. Die Widerstände gegen eine weitere und größere Mitarbeit und Mitträgerschaft liegen nicht nur bei einschränkenden Maßnahmen von Seiten des Amtes und der institutionellen Ordnung, z. B. des Rechtes — soweit man einige Hinweise gelesen und gehört hat aus dem neuen Kirchenrecht, bleibt es gerade in dieser Frage weit hinter den Ansätzen von Konzil und Synoden zurück (vgl. Diakonia 13, 1982, H. 4) —, sondern äußern sich auch in Müdigkeit und Schwerfälligkeit weiter Kreise des Kirchenvolkes. Vielleicht haben sich viele zu sehr an die leitende und alles verantwortende Art des Amtes gewöhnt, daß ihnen Mitarbeit überflüssig erscheint. Viele praktizierende Gläubige und auch kirchlich distanzierte Christen sehen die Gemeinde doch weithin wie einen „Dienstleistungsbetrieb“, der anstehende religiöse Bedürfnisse abzudecken hat. Auch angesichts dieser Feststellung bleibt bestehen, was die Synode ausgesagt hat: Es müsse der Schritt gelingen von einer „protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in

3. Die Kirche in den einzelnen Gemeinden

Entfaltung der Kollegialität

Ortskirche — auch die Ortsgemeinde

„wunderbare“

Vielfalt

der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche“ („Unsere Hoffnung“ II, 4).

Wichtiger Bestandteil der Ekklesiologie des Konzils war zweifellos der Gedanke der Kollegialität, das heißt, daß, bei aller Anerkennung des Primates des Papstes, dieses oberste Amt in der Kirche eingebettet liegt in dem Bischöfskollegium, so wie Petrus ohne die anderen Apostel nicht gedacht werden kann. Damit wird schon gesagt, daß die Kirche keine absolute Monarchie sein kann, auch wenn sie oft gesellschaftlich solche Formen zeigte. Der dahinter liegende theologische Gedanke will besagen, daß die Kirche sich in einer doppelten Weise darstellt: Sie ist immer die Gesamtkirche, die auf die ganze Welt bezogen ist, der „eine Leib“, an dem Christus das Haupt ist. Zugleich aber ist sie immer auch Kirche am Ort. Damit wird ausgesprochen, daß die Ortskirche nicht ein untergeordneter Verwaltungsbezirk der einen Weltkirche ist, die sich zentralistisch und allzuständig versteht, sie stellt vielmehr die eine Kirche Gottes konkret an dieser Stelle, in dieser gesellschaftlichen Gruppe, an diesem Ort dar. Hier wird die Kirche „Ereignis“, wird sie erfahren als die wahre Communio, als Raum des Geistwirkens. Hier geschehen die wichtigsten Vollzüge der Kirche: sakramentaler Dienst, Zeugnis, Wortverkündigung, Diakonie.

Im Konzil wird die Kollegialität im Wesentlichen bezogen auf das Verhältnis von Gesamtkirche zu den einzelnen Bistümern; diese erscheinen als die Ortskirche. Es gibt aber auch Hinweise für die einzelnen Gemeinden (z. B. in der Kirchenkonstitution 26: „Die Kirche Christi ist anwesend in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden“). Auf der Synode der Deutschen Bistümer wurde diese biblische Sicht ganz besonders mit dem Blick auf die konkrete Gemeinde weiter entfaltet. Das drückte sich besonders aus in den Beschlüssen „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der Einheit“ und in „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“. Von diesem Vorgang, der in der Synode (Pastorale Dienste) als Übergang von der versorgten Gemeinde zur eigenständig und verantwortlich ihr Leben gestaltenden Gemeinde bezeichnet wird, können wir kaum sprechen, ohne auf die Basisgemeinden in Lateinamerika zu verweisen. Hier geschah wirklich ein „Wunder“ neuer Gemeindeerfahrung, die in weniger als zwei Jahrzehnten gewachsen ist. In einer Vielfalt von Gemeinden lebt die Kirche ganz neu und konkret in staunenswerter Wirksamkeit; dabei ist es ja allgemein bekannt, daß es sich faktisch (nicht

-sätzen kann (theologisch) um priesterlose Gemeinden handelt. Natürlich kann die Gestaltung solcher Basisgemeinden nicht kopiert werden, aber sie haben auf uns eine Wirkung, die stellen für uns eine Herausforderung dar, eine entscheidende Anregung, ja sie erweisen sich für unsere kirchliche Zukunft als Hoffnung. Dabei wollen wir nicht übersehen, daß sich auch in der Kirche unseres Landes beachtliche Auswirkungen im Gemeindeverständnis zeigen. Die einzelnen Gemeinden haben einen viel größeren Spielraum in ihrem Leben, als es vorher für denkbar angesehen wurde. Es gibt eine Vielfalt von Prägungen des Gemeindelebens, und der Raum für eigenständige Entwürfe und verantwortliche Experimente erscheint erheblich geweitet. Die Chance aber ist weithin noch nicht genutzt, z. T. deswegen, weil viele Träger des Amtes etwas zu tun scheinen, und Gläubige lieber sich in dem Raum der bisherigen Gemeindevorstellung bewegen möchten und sich da sicherer fühlen. Weiter fehlt es auch nicht an Bemühungen, neue Weisen von Glaubens- und Gemeindeerfahrung in kleiner Gemeinschaft und in überschaubaren Gruppen zu machen. Diese Ansätze sind gewiß noch zaghaft bei uns, aber sie melden sich doch immer wieder zu Wort, wenn Entscheidungen zu treffen sind. Die lebendige Kraft der Kirche bei uns wird davon abhängen, wie stark sich die Kirche von der Basis her, d. h. von den Gemeinden und Gemeinschaften entwickelt. Diese drei genannten Momente eines neuen Kirchenbildes verdanken sich weithin dem Impuls des Konzils. Mit seinem gewandelten Kirchenbild hat es zweifellos eine Krise im kirchlichen Leben ausgelöst. Aber ohne Krisen kann das Evangelium nicht gelebt und die Kirche nicht erneuert werden.

**Franz Böckle** Welche Bedeutung hat das „Pastoralkoncil“ für die kirchliche Moral(theologie) gehabt? Welche Entwicklung hat Wandel im diese seit dem II. Vatikanum genommen? Eine der wichtigsten Auswirkungen des Konzils sieht Böckle in der Entprivatisierung der Moral und in einer stärkeren Betonung der persönlichen Verantwortung gegenüber der Vorherrschaft des Dinges.

Die Schriftleitung Diakonia hat mir zu diesem Thema die Frage gestellt, wie ich z. B. vor 20/25 Jahren mit meinen ärztlichen Freunden geredet habe, und wie ich

heute mit ihnen rede. Um nicht einer Erinnerungstäuschung zu verfallen, habe ich meine entsprechenden Vorträge und Publikationen seit 1957 nochmals durchgelesen. Allen Arbeiten ist gemeinsam, daß sie von konkreten Fragen ausgehen und durch eine kritische Reflexion auf die Normbegründung nach einer überzeugenden Antwort suchen. Im Vordergrund stehen Fragen wie die medizinische Indikation zum Schwangerschaftsabbruch, die operative Sterilisation, die Insemination sowie die Methoden der Antikonzeption. Daneben werden die Probleme der Sterbehilfe, des Experimentes in der klinischen Forschung oder der Transplantationschirurgie besprochen. Es sind stets die praktischen Fragen, die zum kritischen Durchdenken der herkömmlichen Normen herausfordern. Die Reflexion selbst sowie das Bemühen um ein besseres Verständnis und eine überzeugendere Begründung sittlicher Normen sind deutlich eingebunden in die geistes- und theologiegeschichtliche Entwicklung der letzten 25 Jahre. Als besonders wichtig erweisen sich die Begegnung mit der reformatorischen *Glaubensethik*, der *Aufbruch zu dem Dialog* durch das Konzil und die *Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie*.

#### Naturrecht contra Situationsethik

In den 50er Jahren (es war noch in meiner Churer Zeit) stand ich offensichtlich stark unter dem Eindruck der reformatorischen Glaubensethik. Karl Barth, Emil Brunner, aber auch Helmuth Thielicke und Dietrich Bonhoeffer drängten mich zur Auseinandersetzung mit unserer naturrechtlichen Position. Ganz deutlich unter dieser Auseinandersetzung steht mein Beitrag über „Das Lebensrecht der Ungeborenen“<sup>1</sup>. Hendrik van Oyen hatte in einem Referat vor der medizinischen Gesellschaft Basel den Schwangerschaftsabbruch ausnahmsweise als Mittel der Geburtenregelung (wenn der Gebrauch eines antikonzeptionellen Mittels die Ehe gefährden könnte) für vertretbar gehalten<sup>2</sup> und dabei die Haltung der katholischen Moral als „Formalismus und Kasuistik“ beiseite geschoben. Demgegenüber verteidigte ich die „Wurzel des katholischen Ethos in der demütig gläubigen Anerkennung der absoluten Souveränität Gottes. Wo nicht Gott selbst den Menschen die Berechtigung gibt, bleibt jeder Angriff auf das Leben ein unberechtigter Eingriff in die Rechte des Schöpfers“. Von diesem Grundargument „mangelnder Berechtigung“ aus setzte ich mich mit der damals verbreiteten theologischen „Situationsethik“ auseinander, die betonte, daß sich der konkrete

<sup>1</sup> Orientierung 24 (1960) Nr. 19, 208–210.

<sup>2</sup> Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 200 f.

Wille Gottes dem wachen Gewissen in jeder konkreten Situation deutlich offenbare. Der Wille Gottes — so erklärten Barth wie Brunner — offenbare sich nicht zeitlos allgemein in Sätzen und Normen, die abgesehen von aller Konkretheit gelten, sondern nur jeweils und konkret. Was gut und böse ist, könne nicht im voraus gewußt werden. Der Inhalt des Gebotes sei „kein abstraktes Gesetz, kein vorauswissbares, kodifizierbares Programm, sondern das Sich-bestimmen-lassen durch das Du (Gott) in seiner (des Menschen) konkreten Lage“<sup>3</sup>. Darum gibt es „Situationen, in denen die Tötung keimenden Lebens nicht Mord, sondern geboten ist“<sup>4</sup>. Gewiß anerkannten auch Barth und Brunner eine „Konstanz“ im göttlichen Willen, aber diese dürfte nicht „gesetzlich“ ausgelegt werden.

Von katholischer Seite sah man klar ein, daß mit bloßen Verboten die christliche Verantwortung nicht genügend wahrgenommen werden konnte. So suchte man nach einer besseren Auslotung der konkreten Situation im Rahmen einer normativen Ethik. So schrieb ich damals im Beitrag der Orientierung: „Wir wollen nicht aus dem Wagnis des eigenen Entscheides fliehen. Auch eine verbindliche ethische Weisung läßt der persönlichen Entscheidung noch genügend Platz. Die allgemeingültigen Normen grenzen nur den Raum ein, in dem der konkrete Wille Gottes erst gesucht werden muß. In unserem Fall bezeichnet das Tötungsverbot in seiner negativen Formulierung eine Grenzlinie, die jedem Menschen verbindlich sagt, was er sicher nicht tun darf: er darf auf keinen Fall aus eigener Entscheidungsmacht unschuldiges menschliches Leben vernichten. Damit ist aber bei weitem noch nicht gesagt, was Gott in dieser Situation positiv von ihm fordert. Die Berufspflicht, das berufliche Können und die christliche Liebe müssen ihm nun erst eingegeben, was er in dem konkreten Fall mit dem Einsatz aller seiner Kräfte und Mittel für die Mutter und das Kind tun soll. Hier stehen dem persönlichen Entscheid alle Möglichkeiten offen ... Das Prinzip kann nur heißen: letzter und kühner Einsatz, um zu retten, was noch zu retten ist, ohne in direktem Angriff das Leben eines Beteiligten auszulöschen“<sup>5</sup>. Die Stellungnahme zeigt deutlich, daß ich kompromißlos an dem Verbot der direkten Tötung festhielt, wenn auch mit dem Hinweis „retten, was zu retten ist“, hintergründig deutlich wird, daß eben dann der Tod des nicht zu rettenden Lebens

<sup>3</sup> E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen (1939) 46.

<sup>4</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 480.

<sup>5</sup> Orientierung, a. a. O. 209 f.

in Kauf genommen werden muß. Darauf wurde — wie wir gleich noch sehen werden — in der folgenden Zeit intensiv nachgedacht.

### Entprivatisierung der Moral durch den konziliaren Aufbruch

In den 60er Jahren stand auch die Moraltheologie besonders im Zeichen des konziliaren Aufbruchs. Das bedeutete zweierlei: Einmal die stärkere Betonung der öffentlichen Bedeutung der christlichen Botschaft (die Entprivatisierung der Moral) und zum anderen eine entsprechende Auseinandersetzung mit bestimmten Positionen unserer naturrechtlichen Begründung. Eine exemplarische Frage war damals — und man muß sagen leider heute noch — die Debatte über das Verbot der künstlichen Antikonzeption. Aus jener Zeit stammt mein ausführliches „Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung“<sup>6</sup> sowie das Bändchen „Naturrecht im Disput“ (1966). Im Bulletin, das 3 Jahre vor „Humanae vitae“ erschien, werden die vielfältigen Meinungen des deutschen, französischen und englischen Sprachbereichs in drei Gruppen zu fassen versucht. Die *pastorale Gruppe* hält an der objektiven Sittenwidrigkeit der Antikonzeption fest, meint aber, man dürfe von den Eheleuten nicht mehr fordern, als was sie auf dem schwierigen Weg der Wertrealisierung erbringen können. Das wichtigste sei — betonen vor allem die Franzosen — „*d'être en marche*“. Die *kasuistische Gruppe* versucht es mit einem Unterschied von erlaubten und unerlaubten Methoden. Ihre Vertreter kommen alle darin überein, daß sie zwar jeden direkten Eingriff in die Copula selbst ablehnen, anderseits aber einem temporär sterilisierenden Eingriff im Hinblick auf den freiwilligen Geschlechtsverkehr nicht unbedingt ablehnend gegenüberstehen. Man suchte für die ovulationshemmende Pille neben der Zeitwahl eine Berechtigung, indem man der Frau die „Berechtigung“ auf eine sichere anovulatorische Phase zuschrieb. Die *dritte Gruppe*, die ich als „radikal“ bezeichnet habe, weil sie eine grundsätzliche Lösung anstrehte, stellte den der Sexualmoral zugrundeliegenden Naturbegriff in Frage. Schillebeeckx kritisierte das physiistische Aktverständnis: nicht die Copula, sondern die Copula als *actus humanus* darf nicht frustriert werden. Der *actus humanus* ist aber kein aus der menschlichen Person zu lösendes punktuell Moment, sondern ein Element innerhalb der Sinnfülle des Totalentwurfs einer Ehe und des Grundwillens der Gesamtperson. Wenn ein Eingriff dem Totalentwurf der Ehe entspricht und keine personalen Werte entscheidend verletzt, so kann der

<sup>6</sup> Concilium 1 (1965) Nr. 5.

Eingriff nicht als unsittlich angesehen werden. Ich selbst habe dazu bemerkt, man komme in dieser Frage wohl nur weiter, wenn man klar beachte, daß es für die Gattungen heute noch höchste Pflicht sein könne, auf eine weitere Zeugung eines Kindes zu verzichten. Dann ergebe sich die Frage, ob sie unter diesen Umständen in die biologische Aktstruktur hemmend einwirken dürfen. „Hier stoßen wir auf das Kernproblem schlechthin: ob sich die Person gewissen biologischen Strukturen eines Aktes beugen müsse, oder ob diese biologischen Strukturen den sittlichen Zielen der Person unterzuordnen seien ... Diese Frage wird verschieden beantwortet werden, je nachdem man sich einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges verschrieben hat, oder ob man von einer Ontologie personalen Seins ausgeht ... Die traditionelle Moral läßt nur die Zeitwahl gelten ... Ob diese Begründung stichhaltig sei, hängt (nach einem Beitrag des Philosophen Walter Brugger) davon ab, welchen Begriff von Natur man dabei zugrunde legt. Ist es das physiologische Gefüge eines Ablaufs körperlicher Vorgänge mit seiner Bewegungsrichtung auf ein bestimmtes Ziel, oder ist es die in ihren metaphysischen Beziehungen auf ihre konstitutiven und letzten Zielen betrachtete Gesamtweisenheit des Menschen? Sittlich relevant wäre nur die Natur im zweiten Sinn. Eine Störung der physisch-physiologischen Natur ist nicht ohne weiteres identisch mit einer Störung der metaphysisch betrachteten Natur. Zwar ist eine Empfängnisverhütung gegen die physiologische Natur des Aktes, daraus folgt jedoch nicht, „daß das Wollen eines solchen die Empfängnis zugleich verhügenden Aktes auch schon gegen die metaphysisch betrachtete Natur des Menschen ist. Denn bei dieser kann man von den erlaubten oder unerlaubten Zielen der Handlung nicht mehr abstrahieren“ (W. Brugger). Das bedeutet, daß der Unterschied zwischen einer erlaubten und einer unerlaubten Methode der sittlich geforderten Geburtenregelung nicht darin zu suchen ist, daß man in einem Fall bloß eine temporäre Empfängnisunfähigkeit ausnützt, im anderen Fall aber eine solche Unfähigkeit temporär setzt. Ein sittlich relevanter Unterschied zwischen den Methoden ergibt sich nur aus der Beziehung zur personalen Liebe, deren Ausdruckssymbol der Geschlechtsakt immer sein muß“<sup>7</sup>. Ich kann diesen meinen Worten von 1965 gerade heute im Blick auf „Familiaris Consortio“ nichts Besseres hinzufügen. Die in diesem Dokument so sehr betonte Verletzung der Integrität ist einem Personenver-

<sup>7</sup> Ebd. — Vgl. meinen Kommentar zu „Familiaris Consortio“, Freiburg 1981.

ständnis verhaftet, das von einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges und nicht von der Ontologie personalen Seins ausgeht, die das leibliche Sein den sittlichen Zielen der Person einordnet.

Unterscheidung zwischen sittlicher Beanspruchung und inhaltlichen Normen

In den 70er Jahren wurde die Begegnung mit der analytischen Philosophie für die Weiterentwicklung der Normbegründung von ausschlaggebender Bedeutung. Das Hauptverdienst der Vermittlung kommt hierbei unbestreitbar Bruno Schüller zu. Zwei Unterscheidungen sind dabei maßgebend geworden. Einmal die Unterscheidung zwischen der Letztbegründung sittlicher Beanspruchung (der Begründung *unbedingten Sollens*) und der Begründung inhaltlicher Normen. Der Anspruch an den Menschen, seine Freiheit in Verantwortung zu gebrauchen, hat seinen Grund allein im letzten Grund und Sinn dieser Freiheit, in Gott. Jeder Mensch wird in seinem Gewissen mit diesem unbedingten sittlichen Anspruch konfrontiert. Er trifft seine Freiheit als ganze. Die Entwicklung und Begründung inhaltlicher sittlicher Verhaltensnormen geschieht in einem langen geschichtlichen Prozeß. Dabei ist eine weitere Unterscheidung von großer Wichtigkeit. Die Begründung der Normen ist nur möglich auf dem Hintergrund anerkannter objektiver, d. h. unserem Tun vorgegebener Güter und Werthaltungen. Leben, Freiheit, Ehe, Eigentum, aber auch Grundhaltungen wie Gerechtigkeit, Solidarität, Treue usw. erweisen sich reflektierter menschlicher Erfahrung als unverzichtbar. Kein einzelnes dieser Güter hat aber für sich den Charakter des Absoluten. Das Leben ist das fundamentalste Gut, es ist aber trotzdem der Güter höchstes nicht. Darum ist es denkbar, daß ein Mensch um höherer Güter willen sein Leben hingibt. Ja es wäre denkbar, daß ein Geheimnisträger, um nicht größtes Unrecht auf andere kommen zu lassen, in letzter Bedrängnis mit dem Geheimnis aus dem Leben scheiden würde. Dies alles ist hier nicht im einzelnen zu begründen. Wichtig ist nur das Ergebnis, das heute unsere moral-theologische Verkündigung prägt: konkrete normative Regeln als Ergebnis konkurrierender Güter haben keine unabänderlich bedingungslose Gültigkeit. Dies besagt nicht, sie hätten keine Allgemeinverbindlichkeit, aber diese Verbindlichkeit besagt, daß sie gelten unter den Bedingungen, unter denen sie gewonnen und begründet wurden. Dies gibt der Situationsbewältigung im Rahmen einer normativen Ethik jene Dynamik, aber auch jene zusätzliche Verantwortung, die wir in den 50er Jahren in dieser Weise noch nicht zu sehen vermochten.

## Hans Schilling

### Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailer's heute noch aktuell? \*

Obwohl Sailer zunächst eher eine „klerikalistisch verengte Auffassung pastoralen Handelns“ vertrat, hat er doch auch für unsere heutigen Probleme Wichtiges zu sagen. Vor allem sind seine Situationsanalysen und seine vermittelnde Haltung bei innerkirchlichen Spannungen ein „Versöhnungsmodell für theologische Konflikte unserer Tage“. Die Pastoraltheologie wurde durch Seiler „vom seichten Pragmatismus und platten Moralismus“ befreit und aus dem Geist des Evangeliums belebt. Die Schriften Sailer können auch dem heutigen Priester helfen, seine Identität und Impulse zu finden, die ihm „aus seiner kurzatmigen Geschäftigkeit heraushelfen“ können. Der Beitrag kann zudem Anregungen für eine sinnvolle Weiterentwicklung konziliärer Reformen (z. B. der Liturgie) geben.

red

#### 1. Zwei Klassiker...

Clemens Brentano, romantischer Dichter und Bruder jener Bettina, die Goethe an himmelte und Sailer verehrte, schrieb am 29. Juli 1825 an den Herausgeber des „Rheinischen Merkur“, Joseph Görres: „Alles Genie, alle Kunst und Wissenschaft wird gecklich im Altern, denn ihre Aufgabe bleibt endlich, selbst Goethe nimmt ein lahmes End. Nur die kirchlichen, frommen, heiligen Seelen, z. B. Sailer, Overberg werden stets vollkommener und lieblicher im Alter“<sup>1</sup>.

Sailer hatte wie Goethe damals noch sieben Lebensjahre vor sich. Dieser starb, zwei Jahre älter als Sailer, am 22. März, jener knapp acht Wochen später am 20. Mai desselben Jahres 1832. Ein kalendrischer Zufall — nichts weiter. Aber heute, 150 Jahre danach, wird niemand mehr, der gerontologisch halbwegs im Bilde ist, Bren-

tanos Meinung teilen, daß nur den Frommen das Alter gut anschlage. Gegenbeispiele dafür gibt es genug — nicht zuletzt Goethe, der 1825 durchaus noch kein „lahmes End“ nahm, wie Brentano schreibt, sondern in seine letzte große Schaffensperiode eintrat<sup>2</sup>. Und was Sailer angeht, so kann man nach heutiger gerontologischer Erkenntnis eigentlich nur sagen, daß er sich auch im Alter jene Lebendigkeit, Offenheit und Menschlichkeit zu erhalten wußte, die seine Freunde und Schüler schon in früheren und mittleren Lebensjahren an ihm rühmten.

Dem „dezidierten Nichtchristen“<sup>3</sup> Goethe war also nicht minder als dem „bayerischen Kirchenvater“<sup>4</sup> Sailer das gegückt, was die moderne Altersforschung „successful aging“ (erfolgreiches Altern)<sup>5</sup> nennt. Darüber hinaus hatten die beiden allerdings, abgesehen vom selben Todesjahr, nicht sonderlich viel gemeinsam. Ob Zufall oder Absicht: Sie sind sich nie persönlich begegnet, wechselten keine Briefe, obwohl eine Reihe z. T. prominenter Bekannter, Freunde und Freundinnen — darunter Lavater und Jacobi, die Arnims und Brentanos, die Stollbergs, Savignys und Marianne v. Willemer, die „Suleika“ aus Goethes „Westöstlichem Divan“ — den Kontakt nahegelegt und leicht möglich gemacht hätten. Vermutlich war es die zunächst schleichende, später offenkundige Entfremdung zwischen dem Weimarer Olymp und der immer kräftiger katholisierenden (Heidelberger) Romantik, die Goethe daran hinderte, von Sailer Notiz zu nehmen, und Sailer veranlaßte, auf seinen Reisen stets um Weimar einen Bogen zu schlagen.

Wie dem auch sei: Nach Herkunft, Bildungsgang, Stand, Weltanschauung und Glaubenshaltung einander lebenslang fremd, teilen Goethe und Sailer posthum

<sup>2</sup> Vgl. Heinz Nicolai, Zeittafel zu Goethes Leben und Werk, in: Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. 14, Hamburg 1960, 551 ff.

<sup>3</sup> Als „dezidiert Nichtchrist“ bezeichnete sich Goethe selbst in einem Brief an Joh. C. Lavater vom 29. Juli 1782; vgl. Goethe, Briefe und Tagebücher (Insel-Ausgabe) Bd. I, Leipzig o. J., 370. Der bayerische Kirchenvater, München—Zürich 1982.

<sup>4</sup> Vgl. Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1, Regensburg 1948, 657.

<sup>5</sup> Vgl. etwa James E. Birren, Altern als psychologischer Prozeß, Freiburg 1974, 268 ff.

\* Erweiterte Fassung eines Vortrags zum 150. Todestag Sailer's in der Kath. Akademie in München am 15. Mai 1982.

<sup>1</sup> Hubert Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1, Regensburg 1948, 657.

gemeinsam das Schicksal der „Klassiker“: Sofern nicht gerade ein rundes Geburts- oder Todesgedächtnis im Kalender steht, sammelt sich auf ihren berühmten Werken der Staub. Sie werden — außer von Experten — mehr gelobt als gelesen, häufiger zitiert als studiert, seltener befragt als beschworen.

## 2. Die Aktualität der Sainerschen Pastoraltheologie

Sainers *Pastoraltheologie*<sup>6</sup> macht da keine Ausnahme. Man meint, sie habe ihre epochale Wirkung getan und gibt sich allermeist damit zufrieden, daß ihre zentralen Anliegen — um die Mitte unseres Jahrhunderts wieder neu entdeckt<sup>7</sup> —, inzwischen zum unbestrittenen Gemeingut praktisch-theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis gehören. Darf man demnach die Pastoraltheologie Sainers heute in dem satten Bewußtsein beiseite legen, sie sei vom Zweiten Vatikanischen Konzil und von der nachkonziliaren Pastoralpraxis längst eingeholt, ja überholt worden, und ihre damaligen Impulse hätten, weil inzwischen voll rezipiert, eigentlich nur noch pastoralgeschichtliche Bedeutung? Ich bin anderer Meinung, will daher den Klassiker unseres Fachs im Horizont heutiger Seelsorgewirklichkeit zu Wort kommen lassen und dabei den Aufweis versuchen, daß Sainers Pastoraltheologie im Jahr 1982 teils immer noch, teils schon wieder aktuell ist.

Die *Aktualität* der Sainerschen Pastoraltheologie erschließt sich uns vor allem in jenen Passagen, in denen die *Originalität* des Autors am deutlichsten vom Hinter-

<sup>6</sup> Das Folgende bezieht sich vor allem auf Sainers pastoraltheologisches Hauptwerk: *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, 3 Bde., München 1788/89, 1793/94, 1812, 1820/21. Ich zitiere aus der Ausgabe letzter Hand (5. Aufl.): *Johann Michael Sainers sämtliche Werke*, unter Anleitung des Verfassers hrsg. von Joseph Widmer, 40 Bde. u. Suppl. Bd., Sulzbach 1830—1841 (Abgekürzt: WW). — Zur Pastoraltheologie Sainers im Ganzen vgl. *Johann Hofmeier*, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sainers, Regensburg 1967.

<sup>7</sup> Vgl. vor allem die einschlägigen Arbeiten von *Franz Xaver Arnold*, Dienst am Glauben, Freiburg 1948; Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949; Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956; ferner: *Joseph R. Geiselman*, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Joh. M. Sainers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

grund zeitgenössischer pastoraltheologischer Dutzendware absticht. Letzteres ist nicht durchwegs der Fall, und man kann deshalb auch nicht behaupten, Sailer sei als Pastoraltheologe in jeder Hinsicht originell gewesen. Im dispositionellen Grundaufbau, im Übergewicht des Lehrhaften und Hierarchischen, in der klerikalistisch verengten Auffassung pastoralen Handelns, in der Beschränkung des Blickfelds auf die pastoralen Aufgaben und Pflichten des niederen Klerus bleibt der Verfasser der „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ mindestens in deren erster und zweiter Auflage (München 1788/89<sup>1</sup>, 1793/94<sup>2</sup>) traditionell eingeschliffenen Denkmustern verhaftet und zeitgenössischen Vorentwürfen (Pittoff, Giftschütz, Gollowitz u. a.)<sup>3</sup> verpflichtet.

Als der 33jährige Professor Sailer 1784 an der Dillinger Universität seine pastoraltheologischen Vorlesungen aufnahm<sup>4</sup>, war das Fach, das die klassischen Disziplinen Katechetik, Homiletik, Liturgik, Aszetik und Hodegetik integrieren und theologisch auf den Begriff bringen sollte<sup>5</sup>, gerade erst zehn Jahre alt. Sailer wußte natürlich, wes Geistes Kind ihm da akademisch in die Arme gelegt wurde: Gezeugt vom febroniaisch angehauchten Kanonisten Franz Stephan Rautenstrauch<sup>6</sup>, empfangen im Schoß der Wiener k. u. k. Studienhofkommission und geboren im breiten Strombett der *Aufklärung*, erweckte die junge Pastoraltheologie, kaum hatte sie das Licht der Welt erblickt, bei den einen, die am Alten genug hatten, Argwohn und Ärgernis und bei den anderen, die dem Zeitgeist zuzubeten, Hoffnung und Hochstimmung. Auch in Dillingen schied allein schon das Reizwort „Pastoraltheologie“ die Geister, und

<sup>8</sup> Vgl. *Franz Dorfmann*, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin, Wien—Leipzig 1910.

<sup>9</sup> Vgl. *Schwaiger*, a. a. O., 32 ff.

<sup>10</sup> So jedenfalls seit dem Erscheinen von *Franz Stephan Rautenstrauch*, Tabellarischer Grundriß der in deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie, Wien 1778; vgl. dazu: *Josef Müller*, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“, Wien 1969, 41 f.; ders., Die Pastoraltheologie innerhalb des theologischen Gesamtkonzepts von Stephan Rautenstrauch (1774), in: *F. Klostermann — R. Zerfaß* (Hrsg.), Praktische Theologie heute, München—Mainz 1974, 42—51.

<sup>11</sup> Vgl. die in Anm. 10 gen. Arbeiten von J. Müller.

Sailer sollte, obwohl jeder Polemik abhold und vorsichtigen Ausgleich anstrebad, die bösen Folgen dieses Zwiespalts bald zu spüren bekommen<sup>12</sup>. Was er in den frühen Dillinger Jahren pastoraltheologisch vortrug und 1788/89 in drei Bänden veröffentlichte<sup>13</sup>, bleibt allerdings, wenn man es etwa mit dem Werk seines radikal aufklärerischen Kollegen und Gegenspielers Matthäus Fingerlos<sup>14</sup> vergleicht, durchaus auf dem sicheren Boden angestammter Kirchlichkeit. Ohne der Herausforderung

<sup>12</sup> Sailers Gegner, die sich selbst zu den „Altdenkenden“, ihn zu den „Neuerdenkenden“ zählten (vgl. Schiel I, 198 f), nahmen in ihren Anklagen gegen Sailer, die schließlich 1794 seine Entlassung aus der Dillinger Professur mit herbeiführten, zwar nicht nur, aber ganz besonders seine *Pastoraltheologie* aufs Korn. So erinnert sich der Sailer-Schüler Christoph v. Schmid an ziemlich abfällige Bemerkungen des Repetitors Müller am Pfaffenhausener Priesterseminar über Sailers Pastoral, die er zu repetieren hatte: „Er wußte aber jedesmal etwas Tadelndes und Gehässiges vorzubringen. Einmal sagte er: „Da steht in dem Buche, man solle sich lieber an die festen Aussprüche der Heiligen Schrift, als an ein schwankendes Kompendium der Moral halten. Nun frage ich Sie, meine Herren, wo kommt im ganzen Neuen Testamente ein Wort von einem Wildschützen vor? Was können Sie einem solchen, wenn er Ihnen beichtet, aus dem Neuen Testamente sagen?“ (Schiel I, 170). Der Regens Ludwig Roeßle schreibt 1793 an den Ortsordinarius, Fürstbischof Clemens Wenzeslaus: „Alles Bestreben geht also auf Sailers Pastoral ... Sehr vieles ist aus den Protestanten ausgeschrieben, wie ich selbst gefunden. Oft wird man auch an ihre Werke z. B. des Lavaters verwiesen, und sei es, daß man nichts Verfängliches darinfindet, so vermißt man aber doch manches Gute, welches man in einem solchem Buche billig sucht. Z. B. in der Anleitung für angehende Krankenfreunde wird kein Wort von der Anrufung der Mutter Gottes gemeldet, wenn es zum Sterben geht. Die Taufzeremonien werden erklärt, aber von jenen ganz abstrahiert, die von den Protestanten angefochten werden usw. Man ginge über derlei Mängel gerne hinweg, weil sonst unstreitig viel Gutes darin ist und der Kredit auf den Autor allgemein groß war. Allein wenn man itzt sieht, wie diese Pastoral von ihm tradiert wird, hat man allerdings Ursache, aufmerksam zu werden. Die jungen Leute sind äußerst für protestantische Bücher eingenommen, selbst für ihre Bibelausgaben, die man Ihnen anröhmet. Die sonst gewöhnliche Predigtmethode behaget ihnen nicht. Ihre Sache ist Nachahmung und Sprachkünstelei. Von den Kirchengebräuchen, die der Prof. Sailer höhnisch genug Handgriffe nennt, zeigen sie eine geringe Achtung, und die meisten sind fast gar nicht mehr daran zu bringen, daß sie die Rubricas missae et sacramentorum, wie es sein soll, beobachten. Im Beichtstuhle sind sie die allerlocksten Probanden, fahren überall durch, eben darum, weil sie die ernsthaften Studien nicht lieben und in der Theologie nicht begründet sind ... Pr. Sailer figuriert allein, zieht alles an sich, und so ist bereits die wissenschaftliche Bildung pur in der Hand eines Mannes“ (Schiel I, 193). Zu ähnlich negativen Urteilen über Sailers Pastoral vgl. Schiel I, 199 f, 203, 205, 217 f, 247, 591 f. Zum positiven Echo aus dem Schüler- und Freundeskreis vgl. Schiel I, 349, 358, 368 f, 497.

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 6.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Heinz Marquart, Matthäus Fingerlos (1748–1817), Göttingen 1977.

des Zeigeists auszuweichen, sinkt Sailer vor ihm doch nicht in die Knie. Vielmehr holt er das Beste der Aufklärung — ihre Lebens-, Volks- und Praxisnähe — in seine Pastoral herein, entlarvt konstruktiv-zeitkritisch die „falsche Aufklärung“ als „wahre Verfinsterung“<sup>15</sup>, setzt sich von den „Tugendfabrikanten“ ab, „die Priester zu bloßen Manufakturisten der öffentlichen Sittlichkeit machen“ wollen<sup>16</sup>, und sucht maßvoll die „Mitte zwischen zwei Extremen, dem stürmischen Verbesserungseifer auf einer, und dem blinden Vertheidigungs-eifer auf der anderen Seite. Jener will das Neue im Sturmmarsche einführen, dieser das Alte, weil es alt ist, so festhalten, als wenn es das ewige Leben selber wäre“<sup>17</sup>. Obwohl die Streitpunkte von damals mindestens vordergründig nicht mehr die heutigen sind, liegt die *Aktualität* der Sailer-schen Situationsanalyse auf der Hand: Ich sehe darin die strukturelle Analogie zu heutigen innerkirchlichen Spannungen und in Sailers vermittelnder Haltung ein Lösungsmodell für theologische Konflikte unserer Tage<sup>18</sup>.

### 3. Sailer „Idee einer Pastoraltheologie“

Sailer hat die dritte, 1812 erschienene Auf-lage seines pastoraltheologischen Hauptwerks um einen einleitenden Text berei-chert, der hier Beachtung verdient, weil er die *praktisch-theologische Grundlagendis-kussion* neu beleben könnte. Unter der Überschrift „Idee einer Pastoraltheologie“ entfaltet er auf wenigen Seiten<sup>19</sup>, in lo-gisch streng verknüpften Einzelsätzen eine sehr originelle soteriologisch-christologi-sche Herleitung der Pastoraltheologie: Die ursprüngliche Einheit der Menschheit mit Gott ist sündhaft zerbrochen. Die „Ent-zweierung zwischen Gott und der Mensch-heit hat nothwendig die Entzweierung zwi-schen Menschen und Menschen zur Fol-

<sup>15</sup> Vorlesungen I, WW 16, XII.

<sup>16</sup> A. a. O., WW 16, XIII.

<sup>17</sup> A. a. O., WW 16, 29.

<sup>18</sup> Zur Strukturalanalogie zwischen einstigen und heutigen innerkirchlichen Konflikten und zu sozialtherapeutischen Lösungswegen vgl. meinen Aufsatz: Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt. Erwägungen zur Therapie einer kranken Beziehung, in: Stimmen der Zeit 105 (1980) 291–302.

<sup>19</sup> Vgl. Vorlesungen I, WW 16, 1–13.

ge“<sup>20</sup>. Aber diese „doppelte Entzweiung“<sup>21</sup> soll, weil Gott die Liebe und die Liebe der „Geist der Einigung“<sup>22</sup> ist, in Jesus Christus wieder aufgehoben werden. Sailer sieht diesen Wiederannäherungs- und Einigungsprozeß, der die Menschheit durch Christus mit Gott und den Menschen mit seinesgleichen wieder versöhnt, als die zentrale, universalgeschichtliche Menschheitsaufgabe schlechthin. Und die Kirche gilt ihm als der „Menschenverein zur Lösung der heiligen Aufgabe“<sup>23</sup> — nicht weniger und nicht mehr. In diesem weitgespannten Horizont, der die Kirche zwar umschließt, aber auch transzendierte, kommt Sailer schließlich zu folgender *Definition* der Pastoraltheologie: Sie ist „die Wissenschaft, die Menschen, die von Gott getrennt und entfernt, und unter sich uneins sind, in Annäherung unter sich und zu Gott, und in Einigung unter sich und mit Gott zu bringen, und zwar im Geiste Christi und im Geiste seiner Kirche; im Geiste Christi, der auf Erden erschienen ist, um die Menschheit an sich anzuschließen und durch sich mit Gott zu vereinigen; im Geiste seiner Kirche, die, Eins mit Christus, nichts wollen darf, als alle Trennungen zwischen Gott und den Menschen aufzuheben, und die Vereinigung mit Gott herzustellen“<sup>24</sup>.

Ohne auf die Einzelzüge dieser Definition und auf ihre theologischen Implikationen näher eingehen zu können, möchte ich dazu doch so viel sagen: Sailer hat mit diesem universell-heilsgeschichtlichen christologischen Ansatz, der seine Lieblingsformel „Gott in Christus — das Heil der Welt“<sup>25</sup> aufgefaltet und zum pastoraltheologischen Prinzip erhebt, nicht nur die Aufklärungspastoral endgültig überwunden, sondern auch einen praktisch-theologischen Maßstab gesetzt, an dem alle späteren Grundkonzeptionen bis auf den heutigen Tag kritisch zu messen wären. Verglichen mit Sailers „Idee einer Pastoraltheologie“ von 1812, die allerdings nicht den Ausgangs-, sondern den reifen Höhepunkt sei-

<sup>20</sup> A. a. O., WW 16, 1.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> A. a. O., WW 16, 2.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> A. a. O., WW 16, 5.

<sup>25</sup> Vgl. bes. Vorlesungen III, WW 18, 159 ff.

nes pastoraltheologischen Denkens markierte, erscheinen mir einerseits die von Anton Graf<sup>26</sup> inspirierten Entwürfe der Gegenwart<sup>27</sup> zu sehr auf die Kirche fixiert, andererseits die „jesuanischen“ und „gesellschaftskritischen“<sup>28</sup> theologisch-anthropologisch zu wenig fundiert. Wäre es nicht an der Zeit, die beträchtlich auseinanderklaffenden Ansätze der Gegenwartspastoral im Sinne Sailers christologisch zu vermitteln? Bei diesem Unterfangen böte es sich nahezu von selbst an, auch wieder an jenes „gott-menschliche Prinzip“ anzuknüpfen, das Franz Xaver Arnold<sup>29</sup> in den 40er Jahren entwickelt und als Kriterium pastoraltheologischer Theoriebildung eingeführt hat.

#### 4. Eine spirituelle Bildungslehre für Geistliche

Sailer eröffnete der Pastoraltheologie Zukunft. Er bewahrte sie davor, mit der aufklärerischen Zeitmode unterzugehen, befreite sie vom seichten Pragmatismus und platten Moralismus ihrer Anfänge und hauchte dem in staatskirchlicher Umarmung erstickenen Fach den Geist des Evangeliums ein. Unter seiner Ein- und Auswirkung verwandelte sich das Fach von einer behördlichen Dienstanweisung für subalterne „Religionsdiener“ in eine sote-

<sup>26</sup> Vgl. Anton Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie, Tübingen 1841.

<sup>27</sup> Vgl. bes. F. X. Arnold — Karl Rahner — Viktor Schurr — Leonhard M. Weber — Ferdinand Klostermann (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie, 5 Bde., Freiburg—Basel—Wien 1970 ff.

<sup>28</sup> Zum „jesuanischen“ Ansatz vgl. Günter Biemer — Pius Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971; Heinz Schuster, Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: Ferdinand Klostermann — Rolf Zerfaß (Hrsg.), Praktische Theologie heute, München—Mainz 1974, 150—163; zum „gesellschaftskritischen“ u. a.: Norbert Greinacher, Das Theorie-Praxisproblem in der Praktischen Theologie, a. a. O., 103—118; Gert Otto, Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelten Praxis — Thesen zum Verständnis einer Formel, a. a. O., 195—205. Beide Ansätze sind ebenso wie der empirisch-handlungswissenschaftliche unerlässliche, integrierende Momente heutiger Praktischer Theologie; aber keiner reicht für sich allein aus, das Ganze zu begründen und zwischen allen zu vermitteln.

<sup>29</sup> Vgl. die in Anm. 7 genannten Arbeiten von Franz Xaver Arnold, besonders: Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 15—63. Vgl. auch den an Arnold anknüpfenden Neuansatz von Josef Goldbrunner, Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie, in: F. Klostermann — R. Zerfaß (Hrsg.), a. a. O., 132—140.

riologisch-christologisch begründete *Bildungslehre für Geistliche*. Er zeigte den Priestern, um es in heutiger Sprache auszudrücken, den Weg zur beruflichen Identität als „Mitarbeiter Gottes an dem ewigen Heile der Menschen“<sup>30</sup> und als wahrhaft „Geistlich-Geistliche“<sup>31</sup>.

Auf den ersten Blick scheint nun gerade die bedeutendste pastoraltheologische Leistung Sailers, der Entwurf und die glaubwürdige persönliche Verkörperung eines neuen Priesterbildes, nicht mehr aktuell zu sein. Einmal deswegen, weil das historisch dazugehörige Kontrastbild — der Pfarrer als Staatsfunktionär, Regierungsagent, Kultusbeamter, Schulrat, Sittenpolizist — längst der Vergangenheit angehört, und zum anderen darum, weil heutzutage niemand mehr bestreitet, daß priesterlicher Dienst primär Heilsdienst sei und daß, wie Sailer es ausdrückt, Priester dazu da seien, damit sie „als wohlthätige Lichter in die Finsternisse ihres Zeitalters hineinleuchten, und als Heilkünstler höherer Art neues Leben in die Todtengebeine ihres Geschlechtes senden können“<sup>32</sup>.

Blickt man jedoch nicht auf kirchenamtliche oder theologische Wesens- und Funktionsbestimmungen des Priestertums, sondern stattdessen auf die reale Existenzlage und *Lebenssituation heutiger Priester*, dann entdeckt man über die fast zweihundertjährige Distanz hinweg überraschend aktuelle Parallelen: Was Sailer seinerzeit stark idealisierend und typisierend auf die Kontrastfiguren des „Zeit-Geistlichen“ und des „Geistlich-Geistlichen“<sup>33</sup> verteilte, streitet sich heute — mutatis mutandis — immer noch und jetzt erst recht in der Brust jedes Geistlichen, sofern er zu den Sensibleren und Intelligenteren seines Standes gehört. Sein Identitäts- und Rollenkonflikt hat sich seit der Zeit Sailers strukturell kaum verändert — allerdings ganz erheblich verschärft: Derselben vertikal-horizontalen (kreuzförmigen!) Grundspannung ausgesetzt, fühlt er sich noch viel mehr als die Priester, die Sailer vor Augen hatte, im Widerstreit unterschiedlichster

<sup>30</sup> Vorlesungen I, Graetz 18184, Vorrede.

<sup>31</sup> Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen, WW 19, 5 ff.

<sup>32</sup> A. a. O., WW 19, 7.

<sup>33</sup> Vgl. a. a. O., WW 19, 4 ff.

Erwartungen und Zumutungen von links und rechts, oben und unten, konfrontiert mit verwirrend gegensätzlichen Rollenbildern, die vom „Sozialingenieur“ und „Gemeindemanager“ auf der einen Seite des Spektrums bis zum christlichen „Guru“ auf der anderen reichen. Von pluralen Ansprüchen und rasch wechselnden Moden in Kirche und Gesellschaft hin und her gezerrt, weiß heute so mancher Priester nicht mehr, wer er eigentlich ist, und wo er in seinem diffus gewordenen Rollenfach jene innere Mitte suchen soll, die seine persönliche und berufliche Identität sicherstellt.

Der vom Identitätsverlust bedrohte Priester des Jahres 1982 findet begreiflicherweise auch bei Sailer kein Patentrezept, ja nicht einmal eine konkrete Problemlösung, aber einen zwar gänzlich undramatischen, jedoch umso aktuelleren Impuls, der ihm aus seiner kurzatmigen Geschäftigkeit heraushelfen könnte, und der sich wohltuend auch auf die z. T. aktionistisch überdrehte Gemeindepastoral auswirken dürfte. Ich spreche von Johann Michael Sailer großer Liebe zur *Heiligen Schrift* und von seiner vorgelebten Überzeugung, daß nur biblisch fundierte und inspirierte Seelsorge gute Seelsorge sei. Zwar wissen wir heute, daß zur guten Seelsorge außerdem noch einiges andere gehört, z. B. kommunikative Kompetenz, Gesprächsfähigkeit, Einfühlungsvermögen, Zuhören können usw.; aber dies alles, so wichtig es ist, ersetzt nicht den biblischen Fundus, der priesterliches Wirken dauerhaft belebt.

Sailer sah im Geistlichen einen „Heilkünstler höherer Art“ und in der *Heiligen Schrift* „eine Arzneikammer für die kranke Menschheit“<sup>34</sup>. Kein Wunder also, wenn er den angehenden Geistlichen in der Vorbereitung auf den Seelsorgerberuf vor allem anderen unermüdlich die geistliche Schriftlesung ans Herz legte. Wie wichtig ihm dieses Anliegen war, läßt sich allein schon daran ablesen, daß er immerhin ein Drittel seiner pastoraltheologischen Vorlesung<sup>35</sup> nur darauf verwendete, den künftigen Seelsorgern das von ihm so genannte „praktische Schriftforschen“, d. h. den

<sup>34</sup> Vorlesungen I, WW 16, 74.

<sup>35</sup> A. a. O., WW 16, 57–328.

lebensnahen, erfahrungsbezogenen Umgang mit der Bibel schmackhaft zu machen: „So viel, denke ich, wird dem Kenner einleuchten, daß alle näheren Bemühungen, künftige Seelensorger zu bilden, den Zweck verfehlen müssen, wenn sie nicht darauf ausgehen, denselben den Selbstgebrauch der heiligen Schrift zur eigenen und fremden Erbauung, so viel möglich, zu empfehlen und zu erleichtern“<sup>36</sup>.

Die Bibel als Rückhalt priesterlichen Lebens und Stammbuch der Seelsorge: Das ist gewiß heute im Unterschied zum ausgehenden 18. Jh., wo mancher Pfarrer noch nicht einmal eine Bibel besaß, geschweige denn darin las<sup>37</sup>, längst nur noch ein theologischer Gemeinplatz. Haben wir nicht inzwischen dank der liturgischen, biblischen und ökumenischen Bewegungen dieses Jahrhunderts die Hl. Schrift förmlich wiederentdeckt, die Exegese rehabilitiert und theologisch aufgewertet? Sind heutige Seelsorger bibelwissenschaftlich und bibeldidaktisch nicht ungleich besser ausgebildet als diejenigen der Sailerzeit? Und schenkte uns nicht die Liturgiereform des II. Vatikanums eine neue Perikopenordnung, die mindestens dreimal so viel biblische Texte in den Gottesdienst einbringt wie die alte?

Umso mehr fällt mir auf, daß *Prediger* im Sonntagsgottesdienst vom überreichlich gedeckten „Tisch des Worts“ oft nur nippen und daß sie die biblischen Texte des Tages, wenn überhaupt, dann nur als rhetorischen Aufhänger benützen, um irgend etwas Angeleenes, eine Tagesneuigkeit, ein Gemeindeereignis oder einen anekdotischen Plausch einzuleiten. Und nicht selten ist dann das, was die Gemeinde zu hören bekommt, vom Scopus des biblischen Textes meilenweit entfernt, vielleicht sogar nur, um mit Sailer zu sprechen, „Schaum der neuern Denkart, den die nachkommende Fluth der neuesten bald verdrängt haben wird“<sup>38</sup>. Warum studieren diese Priester, die doch exegetisch besser denn je gerüstet sind, nicht gründlicher die Bibel, weshalb suchen manche das Evangelium in zweit- und drittklassigen „Predigthilfen“ und

<sup>36</sup> A. a. O., WW 16, 327.

<sup>37</sup> Vgl. Schiel I, 368 f.

<sup>38</sup> Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen, WW 19, 272.

nicht im neutestamentlichen Quellgrund? Ich weiß, wie schwer es heute ist, die Bibel, ohne sie exegetisch zu vergewaltigen, im realen Erfahrungskontext zu aktualisieren; aber ich weiß auch, wie bedrängend aktuell die Bibel werden kann, wenn man sie mit selbst-, zeit- und kirchenkritischen Augen liest. Sie ist und bleibt die „Arzneikammer für die kranke Menschheit“. Und ich bin davon überzeugt, daß Sailer Ermunterung zum „praktischen Schriftforschen“, zum „Selbstgebrauch“ der Bibel heutigen Priestern erneut auf den rechten geistlichen Weg hilft. Käme heute ein Priester zu mir, der nicht mehr recht weiß, woran er sich theologisch halten soll, könnte ich ihm eigentlich nichts Besseres empfehlen als das gelassene, geruhsame, gleichmäßig Tag für Tag durchgehaltene Studieren und Meditieren eines biblischen Buchs anhand eines verlässlichen Kommentars, der heutige Anfragen an den Text mit einbezieht. Seelsorger (und nicht nur die Kleriker unter ihnen), denen es auf dem Karussell der Tagesmoden schwindlig und auf dem Jahrmarkt theologischer Eitelkeiten zu bunt wird, finden bei Sailer genau die richtige Wegweisung: *Ad fontes* — zurück zu den biblischen Quellen! Um keinen Beifall von der falschen Seite zu riskieren, sei ausdrücklich angemerkt, daß fundamentalistische und traditionalistische Positionen bei Johann Michael Sailer ganz gewiß keinen Rückhalt fänden.

##### 5. Sailers Orientierungspunkte für die Liturgiereform

Die vorige Kritik an gängiger Predigtpraxis wäre ungerecht, würde sie verschweigen, daß die *Liturgiereform*, so viel Gutes sie sonst bewirkte, im Grunde, wenns schon unfreiwillig, den Stellenwert der Predigt erheblich reduzierte. War früher die Predigt (Homilie) der einzige und dementsprechend herausragende liturgische Ort frei formulierter, persönlich gefärbter Rede während der Eucharistiefeier, so verteilen sich heute die Gelegenheiten, bei denen Zelebranten, Prediger, Lektoren und sonstwie am Gottesdienst aktiv Beteiligte persönlich sprechen müssen oder können, praktisch

über die ganze Meßfeier. Tut es der Liturgie, insbesondere der Meßliturgie gut, entspricht es ihrer sakramentalen, zeichenhaften-symbolischen Grundfunktion, wenn sich der Zelebrant wie ein Oberlehrer aufführt, wenn er, manchmal von Hilfslehrern aus dem Laienstand noch übertragen, die Messe zur Schulstunde umfunktioniert und mit aufdringlicher Redseligkeit vom Anfang bis zum Ende nichts unkommentiert läßt? Wo bleibt da jene „wunderbare Zurückhaltung“ der Liturgie, die Romano Guardini<sup>39</sup> einst hervorhob? Unsere Liturgie, gerade erst aus lateinischer Erstarrung befreit, wird, so fürchte ich, sehr bald im bloßen Geschwätz veröden, wenn wir nicht rasch auf Sailer's Einsicht zurückgreifen, daß Religion und Kunst Verwandte sind<sup>40</sup>, daß im Gottesdienst das „seelenlose Wort“ genauso schlimm ist wie das „leere Zeichen“<sup>41</sup>, und daß schließlich auch — richtig verstanden — eine so ehrwürdige „Antiquität“<sup>42</sup> wie das Meßbuch nicht ohne geistlichen Schaden jedweder liturgischen Beliebigkeit geopfert werden kann. Mit sehr gesunder Skepsis hat Sailer, der sich liturgische Reformen einschließlich der Einführung der Muttersprache<sup>43</sup> durchaus wünschte, darauf hingewiesen, „daß es ungleich besser ist, dem Buchstaben der stehenden Liturgie all den Geist einhauchen, den der untergeordnete Geistliche einhauen kann und darf, als die Liturgie den willkürlichen — einander widersprechenden Verbesserungen der Einzelnen Preis geben, die am Ende doch nur eine volle, liturgische Anarchie herbeiführten, und anstatt den Buchstaben des Zufälligen zu verbessern, auch das Wesen und den Geist des Ganzen zerstörten. Jetzt haben wir eine Liturgie, die im Wesentlichen gut, und nur im Zufälligen mancher Verbesserung bedürftig ist: vielleicht, wenn jeder Geistliche nach seiner Einsicht und Laune, nach seiner Unkunde und Leidenschaft daran verbessern dürfte, so gut er es verstünde,

<sup>39</sup> Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1957<sup>19</sup>, 11.

<sup>40</sup> Vgl. Neue Beiträge, WW 19, 161—176.

<sup>41</sup> Vgl. a. a. O., WW 19, 243.

<sup>42</sup> Vgl. a. a. O., WW 19, 367.

<sup>43</sup> Vgl. Manfred Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1976, 188 f.

oder wie er wollte: so erhielten wir — entweder das grause Chaos, oder ein Unding, das im Wesentlichen schlecht, und im Zufälligen nicht besser wäre, als was wir wirklich haben“<sup>44</sup>. Man mag darüber streiten, ob etwa die Liturgiesprache (Latein oder Muttersprache) nur zum „Zufälligen“ des Gottesdienstes gehört, wie Sailer offenbar meint. Auch trifft man das „grause Chaos“, das Sailer befürchtete, im landläufigen Gemeindegottesdienst der Gegenwart, Gott sei Dank, höchst selten an. Aber nur zu oft erlebe ich fatale Stilbrüche, schlechtesten Journalismus, Anbiederungen, Gemeinplätze, Geschmacklosigkeiten bei der Begrüßung, in der Predigt, bei den Fürbitten und Vermeldungen. Und selbst dort, wo der Gemeinde solche liturgischen Peinlichkeiten erspart bleiben, stört mich immer noch, daß einfach viel zu viel geredet und damit der von Sailer beschworene „Geist des Ganzen“ ausgetrieben wird. Sicherlich wäre die alte „Stillmesse“ als Regelfall mit der vom II. Vatikanum geforderten „actuosa participatio“ der Gottesdienstgemeinde nicht mehr vereinbar. Auch hier möchte ich, um Mißverständnisse auszuschalten, deutlich sagen, daß sich traditionalistische Kreise ganz und gar nicht auf Sailer als Gewährsmann berufen könnten, und daß die Liturgiereform zwar im konziliaren Grundansatz auf der Linie dessen liegt, was Sailer vorschwebte, aber in ihrer textlichen und rubrizistischen Konkretion doch auch Gefahren enthält, die Sailer damals schon vorausahnte.

Ich schließe mit einem Sailer-Text, der das eben Gesagte unterstreicht und der zu jenen gehört, die heute, nach anderthalb Jahrzehnten Erfahrung mit der „neuen Liturgie“, schon wieder aktuell sind. Im zweiten Band seiner „Neue(n) Beyträge zur Bildung des Geistlichen“ (1811) wendet sich Sailer an die Adresse der Reformer, die damals schon die Stillmesse abschaffen wollten: „Du sprichst z. B.: ,wozu die Still-Messe? Alles in der Gemeinde müsse laut gesprochen werden.' Alles? Wie aber, wenn das heilige Schweigen von der Religion mehr offenbarte, als das laute Reden? Alles soll laut gesprochen werden. Wie aber,

<sup>44</sup> Neue Beiträge II, WW 19, 392.

wenn in der Messe der Priester darum stil-  
le-schwiege, damit das mit-fühlende Chri-  
stenvolk in der tiefen Anbetung nicht nur  
nicht gestört, sondern darin bestärkt wür-  
de? Alles soll laut gesprochen werden. Wie  
aber, kann denn an einem Freunde das  
Schweigen nicht so beredt seyn als das Re-  
den? Sollte nicht dasselbe gelten von der  
Andacht, dieser innigen Befreundung des  
Menschlichen mit dem Göttlichen? O, ihr  
lieben Laut-Sprecher, wollet Ihr denn al-  
les Gute in das Volk hineinreden? Geht  
doch zur Liebe in die Schule, schweigend  
verrichtet sie wohl ihre größten Wunder.  
Man sieht deutlich, daß ihr dem Buchsta-  
ben zu viel vertraut, und, wenn man euch  
das Dociren, das Schulhalten in der Kir-  
che beschränkte, ihr im Heiligthume nichts  
weiter zu thun wüßtet? Ist denn Andacht,  
ihrem Wesen nach, nicht selbst ehrerbieti-  
ges Schweigen der Seele vor dem ewigen  
Worte? Und soll dieses Schweigen nur  
durch Reden, und nicht auch (einige Augen-  
blicke wenigstens) durch Schweigen offen-  
bar werden können? Gestehet es doch: es  
fehlt unserer Zeit doch nur am Tiefsin-  
ne — denn am Flachsinne, der das oben-  
auf Liegende kühn meistert, hat sie sicht-  
baren Überfluß“<sup>45</sup>.

Auch wenn ich mir die vorkonziliare „Still-  
messe“ in der alten Form heute, hundert-  
fünfzig Jahre nach Sainers Tod, nicht mehr  
zurückwünsche, möchte ich gleichwohl den  
elektronisch verstärkten „lieben Laut-  
Sprecher(n)“ der Gegenwart zu bedenken  
geben, daß man tatsächlich nicht „alles Gu-  
te in das Volk hineinreden“ kann — schon  
gar nicht im Gottesdienst.

### Alfons Beil

#### Seelsorge vor 1962 — nach 1982

Im folgenden wird mit einigen pointierten  
Strichen eine Charakterisierung der „vor-  
konziliaren“ Seelsorge versucht und wer-  
den wichtige Aufgaben für die künftige  
Pastoral genannt. Zu einzelnen der hier

<sup>45</sup> A. a. O., WW 19, 368.

angesprochenen Themen werden noch eige-  
ne kürzere Beiträge gebracht, die das hier  
gezeichnete Bild ergänzen. red

Im Oktober 1975 erschienen im „Deutschen  
Allgemeinen Sonntagsblatt“ drei Artikel  
von Karl Rahner über „Zehn Jahre nach  
dem Konzil“. Er geht davon aus, daß das  
Konzil das gewissermaßen amtliche Ende  
der Pianischen Epoche der neuzeitlichen  
Kirchengeschichte ist, und erweist es als  
Aufbruch in eine Zukunft, die noch weit-  
hin dunkel ist. Seine Gedanken haben  
zwanzig Jahre seit Beginn des Konzils von  
ihrer erregenden Zeitnähe und Vorschau  
nichts verloren.

#### 1. Der Stil der vorkonziliaren Seelsorge

Bis zu Papst Johannes XXIII. war wie  
die Theologie auch die Seelsorge durch den  
autoritären Stil der Pius-Päpste geprägt.  
Man sah die Kirche streng hierarchisch,  
von oben nach unten verfaßt. Wurde der  
Bischof als Statthalter des Papstes ver-  
standen, galt ähnliches vom Priester bzw.  
Pfarrer zum Bischof und vom Pfarrer zur  
Gemeinde.

Die Gestalt, die die römische Liturgie durch  
Pius V. erhalten hatte, sah man so unver-  
änderlich wie ein Dogma. Freilich legte  
der sonst recht autoritäre Papst Pius X.  
(Antimodernismus!) bereits den Grund zu  
einer Reform.

Die Predigt war, wenn nicht dogmatisch-  
doktrinär, vorwiegend moralisch, meist pa-  
thetisch, mit Vorliebe von hoher Kanzel  
herab gehalten. Dabei war die Moralität  
einseitig auf die Kirchengebote und die  
Sexualität bezogen.

„Die Sakramente der Buße und des Altares“  
Unter den Sakramenten hatte jedenfalls  
gefühlsmäßig das der Buße den Vorrang.  
Beliebt war das Klischee „Die Sakramente  
der Buße und des Altares“. In der Beichte  
ging es hauptsächlich um Sünden gegen das  
Sechste Gebot. Als Norm der Ehemoral  
galt, was in „Casti connubii“ gelehrt wird.  
Da die meisten Eheleute davon überzeugt  
waren, daß man danach nicht leben kann,  
aber dann doch sündigt, lebten sie im per-

plexen Gewissen. Ein-, zwei- oder mehrmal jährlich beichtete man, ließ sich für den einen oder anderen Tag aus dem Sündenpfuhl heraushelfen, wußte aber schon, es werde bald wieder so weitergehen wie vorher.

Die *Hl. Messe* wurde fast nur vertikal, als Opfer verstanden; darum auch die Häufigkeit der Privatmesse. Die Reform Pius X. trug aber dazu bei, daß das Mahl wenigstens als integrierender, wenn auch nicht als konstitutiver Teil der Feier gewertet wurde<sup>1</sup>. Etwa seit den Dreißiger Jahren ging es allmählich ins kirchliche Bewußtsein ein, daß zu jeder Meßfeier, auch zum „Hochamt“, das Mahl der Gläubigen gehört. Freilich kamen für die regelmäßige Kommunion fast nur Kinder und Ältere in Frage.

Mit der Wertschätzung der *Hl. Messe* verbanden sich magische Vorstellungen, geprägt auch durch die fremde Sprache. Der Priester hatte „Macht“ über den Leib des Herrn. Er verfügte über die Frucht des Opfers. Theologisch wurde zwar gelehrt, die Zuwendung geschehe nur fürbittweise; tatsächlich redeten auch Priester anders. So auch die Ankündigung: „*Hl. Messe* für N. N.“ Das Bestreben, recht viele Intentio-nen und Stipendien zu bekommen, gelegentlich auch, um anderen Priestern gegenüber damit auftrumpfen zu können, dürfte dabei manchmal mit im Spiel gewesen sein.

Bei der Gestaltung der Feier dachte man *legalistisch*. Der Volksmissionar P. Max Kassiepe OMI († 1948) sprach im Sinn vieler, als er Priester anprangerte, die sich vermaßen, sich beim „*Oremus*“ zur Gemeinde zu wenden. Die von der Jugendbewegung ausgehende „Gemeinschaftsmesse“ und „Betsingmesse“ schlug in das Nebeneinander lateinischer Priesterliturgie und Privatandacht der Gemeinde eine Bresche, galt aber lange als gewagt. Am Parallelismus „eigentlicher“ Liturgie in Latein und uneigentlicher in der Volkssprache stießen sich wenige. Der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber († 1948), allgemein mehr bekannt durch sein fragwürdiges Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus,

<sup>1</sup> vgl. *Denzinger-Schönmetzer* Nr. 3375.

verfaßte ein Gutachten, in dem er mit 17fachem „Mich beunruhigt“ ungefähr alles beanstandete, was seit Jahren an Erneuerung sich regte und später durch das Konzil gestattet, empfohlen oder vorgeschrieben wurde. Das Gutachten ging an die deutschen Bischöfe und nach Rom. Getroffen wurde von dem Verdikt namentlich auch Romano Guardini. Von öffentlichem Widerspruch war nicht zu hören. Ich weiß aber von der scherhaften Bemerkung eines Bischofs bei einer Tischrunde.

#### Jugendseelsorge und Religionsunterricht

Die Führung der Jugend wie auch die Erteilung des Religionsunterrichts stand im Zeichen von Befehlen und Gehorchen; die körperliche Züchtigung war kaum eine Frage. Doch wurde vom Jugendhaus Düsseldorf-Altenberg für die Jugendführung und vom Münchener und später Deutschen Katholikenverein aus für den Religionsunterricht, schon beginnend zwischen den Kriegen, eine vertiefte Sicht der Glaubenswahrheit und die partnerschaftliche und dialogische Methode eingeleitet. Auch kamen in der Jugendführung die Laien mehr und mehr zu der ihnen gebührenden Geltung.

#### Die Stellung der „Laien“

Nach dem kirchlichen Gesetzbuch war ein *Laie* praktisch lediglich ein Getaufter, der nicht zum Klerus gehört. Das hinderte allerdings nicht, daß Laien auf den Katholikentagen den Präsidenten stellten. Auf dem Münchener Katholikentag 1922 trat Konrad Adenauer in dieser Eigenschaft sogar öffentlich Kardinal Faulhaber entgegen, der die Weimarer Republik geschmäht hatte.

Die kirchliche Vermögensverwaltung lag in den Händen des Klerus, doch gab es in den verschiedenen Ländern Sonderregelungen. Im Erzbistum Freiburg z. B. war und ist für die Vermögensverwaltung der Pfarrei der von der Basis gewählte Sitzungsrat mit dem Pfarrer als Vorsitzendem zuständig. Das eine und das andere Wahlrecht hatten aber nur Männer, und zur Wahl kamen nur ganz wenige. Das war aber auch das einzige Gebiet, auf dem der Laie ein Mitspracherecht hatte. (Weiterge-

hende Mitspracherechte sind aus der Schweiz bekannt.) Es lag im Ermessen des Pfarrers — Entsprechendes galt in den oberen Rängen —, ob und wie weit er sich mit Laien beriet und sie mitsprechen ließ. Alles in allem war der Pfarrer der Pfarr-Herr, durch Familienstand, Kleidung und Titel vom Kirchenvolk geschieden; auch wohnte er oft noch in einem Pfarr-Hof.

### Der Eifer der Seelsorger

Allgemein wurde von den Priestern viel geleistet. Viel Kraft verzehrte allwöchentlich der Beichtstuhl, dann oft ein volles Deputat Religionsunterricht neben den anderen Diensten. Man kann an das, wenn auch „cum grano salis“ verstandene, Pauluswort denken: „es kommt nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen an, ...“ (Röm 9,16). Ohne wirklichkeitsferner Nostalgie zu verfallen, könnte man an Droste-Hülshoffs „Des alten Pfarrers Woche“ denken, um die Gefahr jenes Aktivismus zu ermessen. Gefördert wurde er auch durch das Kraftfahrzeug, das schon in den Zwanziger Jahren in den Dienst der Seelsorge gestellt wurde. Allzu viele übersahen dabei die Gefahr, daß der Diener leicht zum Herrn wird.

### Kirche und Politik

Der Priester befaßte sich auch mit der Politik. Seine Partei war in Deutschland bis 1933 das „Zentrum“. Die übliche Haltung war apologetisch, defensiv, antisozialistisch. Für Landpfarrer waren die Industriearbeiter „Die Fabrikler“. Die meisten Priester dachten und wirkten sozio-politisch im Sinn des „Kath. Gesellenvereins“, wobei wohl bedacht werden darf, daß für Adolf Kolping der Arbeiter entweder ein heruntergekommener Handwerker war oder einer, der es nicht zum Handwerker gebracht hatte. Andererseits wurde nach den Anregungen des „Kath. Volksvereins“ (M.-Gladbach) rühmenswerte soziale Arbeit geleistet, ähnlich wie nach den Anstößen und Richtlinien des Deutschen Caritasverbandes karitative. Der aufkommende Nationalsozialismus wurde scharf bekämpft, doch in mancher Predigt mit allzu wenig Niveau und Tiefe. Nachdem er zur Macht gelangt

war, zeigte der untere Klerus erheblich weniger Entgegenkommen als der Episkopat. Viele kamen in Konflikt mit der GESTAPO, und nicht wenige bezahlten ihren Bekennermut mit dem Leben. Nach Ausbruch des II. Weltkriegs gab es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Kriegsbegeisterung wie 1914. Freilich, daß die „Wehrmacht“ ein Werkzeug des Nationalsozialismus war, erkannten nur wenige — und allzu viele auch heute nicht! Ein ganz besonders trauriger Fall waren der dem Nationalsozialismus gefügige Feldbischof Franziskus Justus Rakowski und die vielen ihm folgenden Wehrmachtspfarrer<sup>2</sup>. Wenn es nach dem Sturz des Nationalsozialismus-Kolosses zu keinem tiefgreifenden Umdenken, sondern zum Verdrängen, nicht zu einem Neu-, sondern zu einem Wiederaufbau kam, gilt das weitgehend auch kirchlich, auch von der Seelsorge. Es entsprach ja auch der vorherrschenden Uniformität des Denkens und tiefeingewurzelten Defensivhaltung und Neigung zum Triumphalismus.

### 2. Vom Aufbruch zur Erneuerung — über die Krise zu neuen Aufgaben

Bald nach dem I. Weltkrieg wagte eine Minderheit den Aufbruch zu einer Erneuerung, zunächst auf dem Gebiet der Liturgie. In den Jahren des Nationalsozialismus gewann sie an Tiefgang. Nach 1945 setzte sie sich fort, läuterte sich, erstarkte und bereitete den Wandel vor, den dann Johannes XXIII. und sein Konzil in die Wege leiteten<sup>3</sup>. Wie die meisten Theologen fühlten sich auch viele Seelsorger wie von einem Würgegriff befreit und atmeten auf. Dasselbe gilt von noch viel mehr Laien. Ja es kam zu einem Übersprudeln der Reformfreudigkeit. Man denke nur an den Essener Katholikentag 1968.

<sup>2</sup> vgl. Heinrich Missalla, Für Volk und Vaterland, Königstein 1978.

<sup>3</sup> Johannes erstrebte das „Aggiornamento“, d. h. er wollte die Kirche auf den Stand des Tages, der Zeit bringen. Dieser sein Wahlspruch ist vielfach mißverstanden und auch mißdeutet worden, als ob der Papst im Widerspruch zu Röm 12,2 an eine Gleichförmigkeit der Kirche mit der Welt dächte. In Wahrheit ging es ihm um eine Erneuerung der Kirche von ihrem Ursprung her, aber zugleich im gehorsamen Achten auf die Gottesrufe und Gotteszeichen der Zeit.

## Identitätskrise wegen zu schwacher Vorbereitung

Doch das Kirchenvolk im ganzen war auf die Wende nicht vorbereitet. Das gilt auch von einem großen Teil des Klerus. Die einen schickten sich in das vom Konzil Beschlossene, befolgten es aber, ohne den tieferen Sinn zu verstehen und zu bedenken. Andere muckten auf. Erst geschah es kaum hörbar, dann aber lauter und lauter. So versteht man den Anhang, den der rebellische Alterzbischof Lefèvre gewinnen konnte, aber auch die Hoffnungen, die manche auf den jetzigen Papst setzen. Nicht wenige sind an der Kirche irre geworden und in eine Identitätskrise geraten. Zu einer seit Jahrhunderten nicht mehr dagewesenen Erschütterung des Gefüges der Kirche hat die 1968 erlassene Enzyklika „Humanae vitae“ geführt. Diese Erschütterung ist mit der durch den Fall Galilei verglichenen worden. Um die Krise zu überwinden, versuchen unerleuchtete, aber starke Kräfte, das Konzil, wenn nicht rückgängig, so doch möglichst unwirksam zu machen. Und doch, wenn wir die ganze Entwicklung überblicken, haben wir allen Grund, dankbar zu sein für das, was uns geschenkt wurde, und zu hoffen. Es sind ja Tatsachen geschaffen, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden können. Man denke nur daran, wie mehr und mehr auch Kirchenleitungen sich mutig den Armen und Unterdrückten zuwenden.

### 3. Was kann und soll heute in dieser Lage von Kirche und Welt geschehen?

#### Glaubwürdige Predigt

Beginnen wir mit der Predigt. Sie soll vor allem Homilie sein. Wir haben jetzt eine viel reichere Perikopenordnung, leider nicht ökumenisch erarbeitet! Aber galt schon immer, daß das persönliche Zeugnis entscheidend ist, dann heute in erhöhtem Maß. Nur wenn der Prediger glaubwürdig hinter seinem Wort steht, kann er für den kritisch prüfenden Zuhörer das Wort Gottes als „lebendig und wirksam“ erweisen (Hebr 4,12). Wie aber vermeiden wir den Eindruck, daß aus uns der gutbezahlte Funktionär spricht? — Viele Menschen er-

leiden heute angesichts der Weltlage eine schwere Anfechtung ihres Glaubens an den allwaltenden, allweisen und allgütigen Gott; sie quälen sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens, mit dem Gedanken an Sterben und Tod, Anliegen, die das Konzil wenig mehr als nur streifte. Die Antwort des Predigers kann nur gleichsam ein Stammeln sein; er soll sich nicht scheuen zu bekennen, daß er selbst ein Angefochtener und Ringender ist. Wichtig ist es auch, ein unverstelltes Bild von der Kirche zu zeichnen: die Kirche nicht so sehr als Ordnungsmacht, die gar nach dem Strafrichter ruft, sondern als Volk Gottes und Gemeinschaft der Glaubenden. Die christliche Botschaft ist für uns vor allem Kunde von der Erlösung, vom Heil, das uns geschenkt ist — Heil aber umfassend verstanden, nicht im Sinne einer blutarmen Seelenfrömmigkeit, sondern den Leib einbegreifend (so daß sich statt „Seelsorge“ mehr „Heilssorge“ empfiehlt); dann aber auch Kunde von unserer Befreiung; andererseits heilige Verpflichtung. Dabei wird es darauf ankommen, die vertikale und die horizontale Linie ins richtige Verhältnis zu bekommen. Jesus mühte sich nicht um die vielberufene Ausgewogenheit; er ergriff Partei, für die Armen, Schwachen und Unterdrückten. So steht auch die Kirche, will sie ihrem Stifter und sich selbst nicht untreu werden, auf ihrer Seite gegen die Mächtigen. (Man vergleiche nur das „Magnificat“!) Sie kämpft dabei in gleicher Weise für das geborene wie für das ungeborene Leben. Fixierung auf das eine Anliegen ist von Übel. Sie geht an gegen die heute übliche besitzbürgerliche Verfälschung des Christlichen und namentlich den Mißbrauch des christlichen Namens für fragwürdige politische Zwecke, gewiß ohne unnötige aufreizende Schärfe. In der heutigen unheildrohenden Welt setzt sie sich gegen den selbstmörderischen Wahnsinn des Wettrüstens und für den Frieden ein (so z. B. Kardinal König von Wien in seiner Silvesterpredigt 1981). Um da richtig zu sehen, gilt es, sich vor dem weitverbreiteten primitiven Antikommunismus-Antisozialismus-Komplex zu hüten und entsprechenden Berührungsängsten eine

Vorgabe an Vertrauen entgegenzusetzen, bedenkend, daß, wer sich von einem Antikomplex leiten läßt, entgegen dem, was er vielleicht sich einredet, sich von seinem Gegner tatsächlich beherrschen läßt.

### Die Sakramente

Wenden wir uns den Sakramenten zu. Die Taufe hat durch das vorausgehende Gespräch an Wertschätzung gewonnen. Es sollte aber wohl noch mehr darauf gehalten werden, daß sie tunlichst in die Eucharistiefeier eingebaut wird, womöglich in der Osternacht, sonst am Sonntag.

Da die Kindertaufe nun einmal das Übliche ist — Norm bleibt die Erwachsenentaufe —, wird die Firmung sinngemäß als Ratifikation der Taufe verstanden. Dementsprechend ist das Alter zu wählen. Es gibt Gemeinden, in denen man mit der Firmung 17jähriger gute Erfahrungen gemacht haben will. Kinder, die vorher schon zum Tisch des Herrn gehen, dürfen vorwegnehmen, was eigentlich den Gefirmten vorbehalten ist.

Über die Eucharistie äußert sich die liturgische Ordnung ausführlich; darum nur folgende Anregungen: In vielen Gemeinden läßt die in Wort und Zeichen sich bekundende Verbindung von Priester und Gemeinde und innerhalb der Gemeinde noch zu wünschen übrig. Der Gruß und der Händedruck zur Pax sollten mehr verlebendigt werden. Das Ganze ist eine Feier; sie soll aber nicht in „Verfeierlichung“ ausarten. Sie kommt ohne gesetzliche Regelung nicht aus; wir sollten aber mit der neuen Ordnung nicht in die alte Starre zurückfallen<sup>4</sup>. Andererseits ist die oft zu hörende Klage berechtigt, in der Feier werde zu viel geredet. Mit Recht war von der Krankheit der „Sermonitis“ die Rede (Balthasar Fischer). Sie wird zusätzlich verschlimmert durch schnodderigen Gebrauch unnötiger Fremdwörter. Die Gestalt des Mahles sollte noch mehr bewußt gemacht werden. Die Erhebung der Gestalten zum Einsetzungsbericht wird vielfach überbetont; der ganze Kanon sollte als Konsekrationsgebet erscheinen. Ihn wieder still zu vollziehen ist eine üble Reaktion. Um

so mehr sollten die für Stille vorgesehenen Stellen der Feier beachtet werden.

Sinn und Anwendung des Bußsakraments sind heftig umstritten. Die Bußgottesdienste, denen die Sakramentalität bis jetzt abgesprochen wird — anders seinerzeit Joh. Baptist Hirscher — sind allgemein gut besucht; die Einzelbeichte ist in einem vor 20 Jahren unvorstellbaren Ausmaß zurückgegangen, in der Form des Beichtgesprächs aber auch wieder neu gewertet. Mögen sich die Fragen um dieses Sakrament im Widerstreit der Meinungen allmählich klären, auch die Frage, was geschehen kann, damit das Sakrament als „Andachtsbeicht“ nicht geradezu mißbraucht wird!

Die Krankensalbung hat ihren mit der früheren Bezeichnung verbundenen Charakter einer Schreckgestalt weitgehend verloren. Man sollte es aber nicht soinstellen, wie wenn sie mit dem Sterben überhaupt nichts zu tun hätte. Der Dienst am Kranken und die einfühlsame Begleitung der Sterbenden gehört zu den wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben der Seelsorge.

Um die Standessakamente hat sich seit dem Konzil manches geklärt; manches ist aber noch heftig umstritten.

Daß das neutestamentliche Priestertum nicht nach Art des alttestamentlichen Kultdienstes zu sehen ist, sondern daß *kohen, hiereus, sacerdos* nur Jesus Christus und die Kirche ist, sollte gesichert sein. Man sollte darum aber auch nicht sagen, neben dem Besonderen Priestertum gebe es auch das Allgemeine, sondern umgekehrt! Die „ekklesiale“ Auffassung der Ordination (Edward Schillebeeckx, Das Kirchliche Amt) hat sich wenigstens insofern durchgesetzt, daß heute wohl kaum jemand die Priesterweihe erstrebt und empfängt aus persönlicher „Andacht“, zu seinem „Seelenheil“. Die Priesterschaft hat auch das Aussehen einer Kaste weitgehend verloren; man denke nur an die Kleidung. Das Titelwesen ist freilich längst nicht überwunden, teilweise im Gegenteil. Mit der unverstellten Sicht des priesterlichen Dienstes hängt auch die Lösung der Zölibatsfrage zusammen. Es geht dabei um die Minderung des Priestermangels, aber auch darum, daß der Priester nicht zum reinen und routinier-

<sup>4</sup> Vgl. „Der große Sonntagsschott“ S. 7!

ten Kultdiener wird. Zur Frage Zölibat waren jüngst mutige Äußerungen lateinamerikanischer Bischöfe zu hören. Die bedeutendste Stellungnahme im hiesigen Schrifttum ist Bischof Josef Reuss'. „In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Überlegungen zum Zölibatsproblem“. Von der Lösung dieser Frage hängt nicht zuletzt auch ab, wie die Seelsorge die Fragen um die Geschlechtlichkeit angeht, namentlich auch, wie sie die Frau wertet und ihr begegnet.

Der Dienst an der Ehe ist durch Lockerung der Strenge gegenüber bekenntnisverschiedener Partnerschaft leichter geworden. Es sollte aber darauf hingewirkt werden, daß der vortridentinische Zustand wiederhergestellt und auf die katholische Trauung als Bedingung der Gültigkeit verzichtet wird. Noch wichtiger ist es, zäh darum zu kämpfen, daß in der Sache wiederverheirateter Geschiedener der Geist des Guten Hirten mehr gilt als das Gesetz. Daß „Humanae vitae“ weiterhin bekräftigt wird, bleibt nahezu ohne Wirkung, da die meisten katholischen Eheleute im Widerspruch dazu ihr Gewissen selbstständig bilden.

#### Jugendpastoral

Zumal infolge der raschen Entwicklung der Menschen und Dinge heute ist der Dienst an der Jugend ebenso schwierig wie verantwortungsvoll. Anders als früher wird ein Priester für die Jugend leicht zu alt. Ihre Führung wird den autoritären und den antiautoritären Stil gleichermaßen zu meiden haben. Religionsunterricht sollten wohl nur solche erteilen, die dafür eine besondere Begabung haben; sonst wird leicht mehr verdorben als gut gemacht. Angesichts der Abwanderung so vieler droht die Gefahr der Entmutigung und des Defätismus. Da braucht es ein Höchstmaß an Kraft des Glaubens, um Hoffnung und Zuversicht auszustrahlen.

#### Räte und Ökumene

Der Einrichtung der Räte ist hierzulande wohl durchwegs entsprochen. Der Pfarrgemeinderat besteht allerdings mancherorts fast nur dem Namen nach. Das Zusammenwirken von Priestern und Laien hat

freilich auch Schwierigkeiten in der Sache selbst. Man stelle sich nur vor, Kard. Suhard, Paris, hätte sich bei seinem Vorhaben, Arbeiter-Priester zuzulassen, mit dem Diözesanrat zu beraten gehabt!

Nicht zuletzt hat die Seelsorge mit ebenso viel Zähigkeit wie Umsicht und Geduld dem ökumenischen Anliegen zu dienen. Bekanntlich ist die Basis über die Kirchenleitung längst hinweggeschritten. Das ist kein guter Zustand. Gewiß soll die zunächst einmal gegebene Ordnung nicht mißachtet werden. Andererseits muß aber auch alles geschehen, um die augenblickliche Stockung zu überwinden. Darum gilt es, wenigstens die gegebenen Möglichkeiten ökumenischen Handelns auszuschöpfen. Man denke an die vom Straßburger Bischof empfohlene Eucharistische Gastfreundschaft für bekenntnisverschiedene Eheleute und ökumenische Kreise. Als wichtigste Voraussetzung für die Überwindung der Spaltung bezeichnete P. Yves Congar O. P. in ICI unmittelbar nach der an Pauli-Bekehrung 1959 erfolgten Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. „die Bekehrung aller“!

#### Walter Dirks

#### Anmerkungen zur reformierten Form des Eucharistiegottesdienstes

Im folgenden gibt der Verfasser einige konkrete Anregungen, wie die Seelsorger ihre Gemeinden tiefer in die Feier der erneuerten Meßliturgie einführen können — eine weithin noch nicht hinreichend gelöste Aufgabe.

red

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine Reform der gegenreformatorischen Meßliturgie veranlaßt, die sowohl für die szenische und sakramentale Gestalt als auch in ihr für die Texte viele Änderungen vorsieht. Die meisten deutschsprachigen Katholiken haben sich inzwischen an die in ihrer Ortsgemeinde üblich gewordenen

Formen und Texte gewöhnt, und die Heranwachsenden kennen keine anderen mehr. Sie wundern sich, wenn sie irgendwo einmal einen Priester amtieren sehen, der ihnen leise murmelnd durchweg den Rücken zuwendet. Sich an Gutes gewöhnt zu haben, ist ein Vorzug. Aber diese Gewohnheit kann auch dem bewußten und verständigen Vollzug im Wege stehen.

#### Notwendige Hinführung zu vertieftem Verständnis

Diese Gefahr liegt umso näher, als die Reform, so lange und so gut sie vorbereitet worden war, durch Dekrete „von oben“ eingeführt worden ist. Wer nicht durch bewußte Anteilnahme an der liturgischen Bewegung auf sie gewartet hatte, ist durch die einzelnen Schritte je überrascht worden. Leider haben viele Gemeinleiter, welche die Reform am Ort nicht vorbereitet hatten, der Gemeinde die größeren und kleineren Änderungen auch nachträglich nicht verständlich gemacht. Einer gründlichen Verarbeitung etwa durch einen einjährigen Predigtzyklus stand auch eine Bestimmung des Reformwerkes im Wege, die an sich sinnvoll und geradezu notwendig war: die Verpflichtung zur homiletischen Predigt, welche den beliebig ansetzenden Moralpredigten und anderen Kanzel-Liebhabereien ein Ende machen sollte. Es scheint mir, daß es auch zwanzig Jahre nach dem Konzil noch nicht zu spät ist, den Gemeinden die gültige Liturgie nahezubringen, etwa in regelmäßigen kurzen Einzel-Erläuterungen; sie dürfen der homiletischen Predigt nicht im Wege stehen, und sie brauchten das nicht zu tun.

#### Das Richtige für die „Volkskirche im Übergang“

Es gilt keineswegs nur, dem Ritualisten Lefèvre entgegenzutreten. Es geht überhaupt nicht um eine Defensive: weder gegen sie noch gegen die Freunde freierer Formen der Eucharistiefeier. Für diese, auch für Versuche, sollte Platz sein; dennoch kann die vom Konzil anvisierte Normalform als solche gut begründet werden. Sie ist, wie mir scheint, nicht für die Ewigkeit geschaffen, aber sie entspricht gut dem

heutigen Zustand der „Volkskirche im Übergang“. Sie ist die Frucht eines halb-bewußten oder bewußten Konsensus, ein Kompromiß, den man realitätsgerecht und geradezu geschichtsgerecht nennen kann. Die jetzt gültige Form ist denen, welche sich als „im Übergang“ zu einer noch nicht erkennbaren evangelischeren und zeitgemäßer Gestalt der Kirche empfinden, durchaus zuzumuten, aber ebenso denen, die sich in der Volkskirche von heute definitiv eingerichtet haben. Die Reform ist in dieser doppelten Hinsicht geradezu ein Schibboleth.

Ich möchte im Folgenden die gültige Form nicht als ganze geistlich würdigen: biblisch, dogmatisch, sakramententheologisch, pastoral, geschichtlich. Das könnte nur in großen Perspektiven geschehen. Ich erinnere nur daran, daß die vermehrten Lesungen den allzusehr nur an wenige Perikopen gewohnten Katholiken die Schrift näherbringen, vielleicht sogar ein neues Verhältnis zur Schrift anregen können. Auch formästhetische Gesichtspunkte lasse ich außer acht, so die Entrümpelung des Anfangs der Feier, der im Lauf der Geschichte allzu sehr angereichert worden war. Ich bewerte sodann die neuen Formulierungen des Hochgebetes nicht, die ganz gewiß eine gründliche kritisch-unterscheidende Interpretation verdienen.

Ich will nur auf einige konkrete Elemente hinweisen, die mir als einem reflektierenden Laien im Laufe der Praxis besonders eingeleuchtet haben. Die Gemeinden sollten Freude an dem haben, was sie am Sonntag sehen, hören und in höherem Grade als früher selber sprechen und tun: gerade im Umgang mit einleuchtenden Details könnte mindestens das Interesse geweckt, vielleicht aber auch Freude angeregt werden.

Von der „Vormesse“ zum Wortgottesdienst Ein entscheidender Teil der Reform ist wohl von der Gemeinde verstanden worden: die Aufwertung der „Vormesse“ zum Wortgottesdienst. (Man kann das daran erkennen, daß neben der Vesper auch ein Wortgottesdienst, der an der Struktur des Wort-Teils der Eucharistiefeier orientiert

ist, gegenüber den üblichen „Andachten“ an Boden gewinnt.) Die Gemeinden haben offenbar auch ihre größere, ihre entscheidende Beteiligung und deshalb z. B. auch die Zelebration „versus populum“ verstanden.

### Die Bedeutung der Muttersprache

An der Muttersprache haben allerdings außer den Ritualisten auch elitär und nostalgisch fühlende Akademiker Anstoß genommen, aber vielleicht doch auch ältere Gemeindemitglieder, die fast magisch gerade in der Unverständlichkeit der heiligen Texte ihre Kraft gesichert glaubten; schließlich Katholiken, für welche die in der einen Sprache demonstrierte Einheit der Kirche entscheidend ist. Verständnis dafür zu wecken, daß die Muttersprache als Sprache unserer normalen Kommunikation entscheidende pastorale Vorzüge hat, nicht nur vordergründig und praktisch, sondern vor allem als Sprache des Herzens im Gespräch des Einzelnen und der Gemeinde mit Gott, wird ein langer Prozeß sein; ich lege die Argumentation für sie nicht ausführlich dar. Zu betonen ist aber auch, daß die lateinische Form und der gregorianische Gesang nach wie vor erlaubt sind: wir sollten auch in den normalen Ortsgemeinden dafür sorgen, daß diese kostbaren Formen nicht vergessen werden. Nicht alle wissen, daß nicht nur der Gebrauch der Muttersprache vermehrt, sondern auch ihr Rang erhöht worden ist: ihre Texte gelten ja nun nicht mehr nur als Übersetzungen des allein authentischen lateinischen Textes, sondern sind als landessprachliche Texte der Kirche legitimiert. Das ist für das gute Selbstbewußtsein der sprachlichen Provinzen des Gottesvolkes von Bedeutung. Er hat aber auch zu mehr Freiheit geführt. Der lateinischen und als solcher fixierten Begrüßungsformel des Priesters entsprechen im neuen deutschen Schott sieben deutsche Vorschläge, der lateinischen Einleitung zum Sündenbekenntnis fünf, und auch im weiteren Verlauf werden die Zelebranten angeregt, sich je nach der Situation oder nach der Richtung ihrer Predigt für eine geeignete Formulie-

rung zu entscheiden. Gelegentlich ist sogar „ein ähnlicher passender Text“ erlaubt. Auch die Erfahrung dieser Freiheiten und Freiheit tut dem Gottesvolk gut. Wenn ein Katholik bedauert, daß nicht entsprechend dem gewichtigen hebräischen Wort „Amen“ auch ein griechisches „Kyrie eleison“ an die frühe Christenheit erinnert, uns also die geschichtliche Dimension der römischen Messe zum Bewußtsein bringt, wird er vielleicht erstaunt sein, daß die deutsche verbindliche Vorlage doch an dieser Stelle die griechische Version ausdrücklich freistellt.

Ein Schuldbekenntnis vor Gott und den Mitchristen — auch über die Unterlassungen

Im Sündenbekenntnis selbst lassen mich zwei Veränderungen nicht los. Sie haben ein Gewicht, über das sich gedankenlos gehorsame Teilnehmer der Meßfeier vermutlich kaum genügend Rechenschaft abgelegt haben. Den bösen „Gedanken, Wörtern und Werken“ sind die Unterlassungen des Guten hinzugefügt, sogar an erster Stelle. Ich bin gewiß nicht der einzige Christ, den das Zurückbleiben nicht nur hinter der allgemeinen Norm und dem allgemeinen Appell, sondern auch hinter den speziellen persönlichen, sozusagen biographischen Forderungen und Einladungen Gottes besonders bekümmert: „Das aber habe ich wider dich, daß du die erste Liebe nicht mehr hast“. Der zweite Punkt: Welche Entlastung muß die Mutter des Herrn darüber empfunden haben, daß sie, deren Fürbitte wir im zweiten Teil des Gebetes nach wie vor anrufen, nun im ersten nicht mehr als Adressatin des Sündenbekenntnisses genannt wird. (Frommer marianistischer Überschwang hatte früher über solche Differenzierungen hinwiegesehen.) Indem wir jetzt unsere Schuld „Gott dem Allmächtigen und allen Brüdern und Schwestern“ bekennen, sind die legitimen Empfänger unseres dunklen Geheimnisses genannt: Gott, die Menschen, an denen wir versagt haben, und die Kirche. Zwei kleine Änderungen von großer Bedeutung in einem kurzen Text.

## Die Bitte um den Heiligen Geist

Die Veränderung, die mir am bedeutsamsten erscheint, mag vielen noch gar nicht aufgefallen sein: die Verstärkung der Epiklese, der Bitte um den Heiligen Geist vor dem Einsetzungsbericht. (Sie war im alten Text höchstens angedeutet.) Daß der neue Text so wenig ins Bewußtsein getreten ist, mag auch mit seiner Kürze zusammenhängen. Daß man sich, anders als die Liturgien der Ostkirchen, mit einem so kurzen und also deshalb fast formelhaft wirkenden Satz begnügt hat, ist vielleicht noch eine ungewollte Folge der durch die Reform an sich so demonstrativ überwundenen gegenreformatorischen Vorstellung: wenn ein rite geweihter Priester korrekt die Einsetzungsworte spricht, ist sichere Gewähr, daß der Herr gegenwärtig wird: der Heilige Geist blieb aus dem Spiel; aus dem Geheimnis drohte ein Rechtsverhältnis zu werden. Ich wünsche mir eine stärkere und vollere Formulierung, die so intensiv ist wie etwa die so innig und kräftig flehende Pfingstsequenz. Eine Verstärkung der Epiklese würde sichtbarer machen, daß sie eine große Wendung bezeugt: die Überwindung des gegenreformatorischen Rationalismus und — was vor allem das Volk betrifft — sogar magischer Reste. Auch die jetzige kurze Formulierung kann aber durchaus Anlaß geben, darüber in und mit der Gemeinde zu sprechen. Eine stille Wirkung in derselben Richtung (der Überwindung gegenreformatorischer Verengungen) mag auch die nüchterne und verständliche Art sein, in der der Priester heute die Einsetzungs-Worte spricht.

## Eine bleibende Aufgabe: die Fürbitten

Aus dem entgegengesetzten Grund — daß man sich daran gewöhnt hat — sollte gelegentlich darauf hingewiesen werden, daß die Fürbitten nicht eine gefällige oder gar modische Zutat der Feier sind, sondern ein wesentlicher und notwendiger Teil des Gemeindegottesdienstes — ein Teil, der sowohl in der Richtung auf die großen Nöte unserer gesellschaftlichen und politischen Geschichtsstunde als auch in der Richtung auf ganz konkrete persönliche Nöte, auf

die Nähe, ausgenützt und gegebenenfalls auch ausgebaut werden sollte. Wir sollten viel Mühe darauf verwenden, diese etwas heikle Struktur „richtig“ zu machen.

## Ein Händedruck als Friedensgruß

Dasselbe gilt vom „Zeichen des Friedens“, das wir einander geben sollen. Viele werden nicht wissen, daß uns nicht der Eifer besonders frommer Mitchristen diese Neuerung beschert hat, sondern daß dieses Zeichen im Ordo missae vorgesehen ist, aus sehr gutem Grund. (Wir sollten die Hemmungen der Gläubigen respektieren und einfache Formen vorsehen, etwa einen Händedruck.)

## Theologisch tiefsinnige Formeln

Angenommen haben die Gemeinden die ihnen nun zugemuteten neuen Texte wie die Antwort auf den Ausruf des Priesters „Geheimnis des Glaubens“ — auch eine antirationalistische Formulierung, und wie großartig knapp ist in der Antwort der Gemeinde die Theologie der Eucharistie formuliert! — sowie die Doxologie nach dem Vaterunser. Ich habe erst bedauert, daß wir sie nicht um des ökumenischen Gewinnes willen wie die evangelischen Christen dem Herrengebet unmittelbar folgen lassen.

Treffe ich die Absichten der Väter der Reform, wenn ich nun der Trennung eher einen positiven Sinn abgewinne? Es liegt im Wesen der feierlichen Doxologie, daß sie ein wenig „volltönend“ ist: Reich, Kraft, Herrlichkeit, Ewigkeit: das sind keineswegs leere, aber große beschwörende Worte — das Herrengebet selbst aber ist nüchtern, ja lakonisch: man wollte durch die Trennung wohl verhüten, daß die Doxologie als Teil des Vaterunser mißverstanden werde.

Vergessen ist (hoffentlich) das Schluß-Evangelium, dessen sporadische Formulierung es den Germanen so leicht gemacht hat, es — gegen Norden, gegen die bösen Mächte gewendet — als magische Beschwörung zu verstehen, als Schluß-Magie vor dem Verlassen der Kirche.

Ich breche ab. Es lag mir ja nur daran,

die Gemeindepfarrer, die Katecheten und alle Praktiker der Pastoral auf eine oft vergessene Aufgabe aufmerksam zu machen und aus persönlicher Erfahrung einige Anregungen zu geben. Der Wille des Konzils sollte auch im Bewußtsein der Gemeinden verwirklicht werden.

### **Josef Bommer**

#### **Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier**

*Dem durch das Konzil in Gang gesetzten Erneuerungsprozeß der Kirche wird manchmal auch die Schuld dafür in die Schuhe geschoben, daß die Einzelbeichten so stark zurückgegangen sind. Bommer, selbst durch viele Jahre hindurch Pfarrer einer großen Gemeinde, meint, daß dies eher wegen ihrer eigenen Mängel (man denke nur an die „Beichtangst“ der Leute) als infolge der nachkonziliaren Reformen geschehen sei. Das Konzil hat sich nicht sehr ausdrücklich mit dem Bußsakrament befaßt, es hat aber eine Entwicklung ausgelöst oder beschleunigt, die längst überfällig war. — Aufgabe der Seelsorge bleibt nun die vertiefte Sorge um Buße und Umkehr bei allen Gläubigen und um deren sichtbaren Ausdruck im Sakrament und in der Feier der Kirche.* red

#### **1. Der Wandel**

Wer die nachkonziliare Zeit überschaut und seinen Blick auf die innerkirchliche Situation richtet, auf all jene Änderungen und Entwicklungen, die sich im Raum des Gottesdienstes und des kirchlichen „Praktizierens“ in diesen letzten zwanzig Jahren, die seit der Einberufung des Konzils vergangen sind, begeben haben, der stößt unweigerlich auch auf die grundlegenden Veränderungen im Beichtverhalten unserer Gläubigen. Wie auf vielen anderen Gebieten des innerkirchlichen Lebens spricht und schreibt man dann von einer Krise, von der Krise des Bußsakramentes. Unter dem Stichwort „von der Einzelbeichte zur Buß-

feier“ wird dieser Wandel signalisiert. Die Zahl der Einzelbeichten hat fast überall innerhalb der Gottesdienstgemeinde stark abgenommen, ja es gibt Stadtgemeinden, wo man von einem Verschwinden der Einzelbeichte wird sprechen müssen. Mindestens ein Drittel der Kerngemeinde, wenn nicht noch mehr, lebt in ausdrücklicher Distanz zur überlieferten Form, in der dieses Sakrament bislang gefeiert wurde. An die Stelle der Einzelbeichte sind weitherum die Bußgottesdienste getreten, die in der deutschsprachigen Schweiz in der Regel vor Weihnachten und Ostern angesetzt und mit der sakralen Generalabsolution geschlossen werden. Diese Bußfeiern erfreuen sich großer Beliebtheit. Sie werden von Priestern und Laiengruppen oft sorgfältig vorbereitet und sind sehr gut besucht. Es gibt Großstadtgemeinden, in denen etwa vor Ostern mehrere Bußfeiern für Erwachsene, eine Bußfeier für die Betagten, eine eigene Bußfeier für Jugendliche und für die Kinder durchgeführt werden müssen, um der großen Nachfrage zu genügen. Immer noch stehen die Priester natürlich in bestimmten Beichtzeiten zur Einzelbeichte im Beichtstuhl, im Beichtzimmer oder im Sprechzimmer zur Verfügung. Es wird in der entsprechenden Unterweisung auf einen mehr persönlichen Vollzug dieses Sakramentes gedrängt. Man stellt die Gesprächsform in den Vordergrund. Man spricht und predigt von der Notwendigkeit, gewisse Probleme und Lebensfragen in der Einzelbeichte ins Gespräch zu bringen. Man empfiehlt die Einzelbeichte besonders an bestimmten Schnittpunkten des Lebens. Man erzieht die Kinder weiterhin zur Ohrenbeichte, zur Erstbeichte, wobei freilich die schmerzliche Einsicht nicht fehlt, daß die Eltern und die Erwachsenen in den meisten Fällen die Praxis der Einzelbeichte aufgegeben haben.

#### **Zerfall oder Erneuerung?**

Diese ganze Entwicklung, die natürlich nicht überall ganz gleich verläuft, kann nun je nach Standpunkt und Einstellung als *Zerfall und Krise* oder aber als *Umbruch und Erneuerung* betrachtet werden. Viele, sehr viele unserer Gläubigen reagieren mit

Freude und Erleichterung auf die neue Praxis. Umfragen haben es weithin bestätigt: Die Beichtangst saß den Leuten, saß vor allem der älteren Generation im Nacken, eine „Pastoral der Angst“ hatte mit Hölle und ewiger Verdammnis gedroht und mit dem Begriff der Todsünde gar oft leichtfertig operiert. Ein unguter Automatismus hatte sich doch oft in der alten, überlieferten Beichtform breit gemacht, ein stereotypes Hersagen eines Sündenkatalogs, bei dem eine sonderbare Eigensprache sich entwickelte. Im Vordergrund stand weiterum eine bloße Gesetzesmoral, der die äußerlich greifbare, meßbare Sündentat wichtiger war als die viel schwerer zu bestimmende und zu benennende innere Haltung und Gesinnung. Die schweren Sünden sollten ja schließlich genau nach Zahl und Umständen aufgezählt und benannt werden. Die Angst, Wichtiges vergessen zu haben, plagte nicht wenige unserer treuesten und pflichtbewußtesten Beicht „Kinder“. Lebens- und Wiederholungsbeichten wurden als Gegenmittel empfohlen, und ein solcher Beichtautomatismus trieb nicht wenige in psychische Nöte und Schwierigkeiten. Man denke nur an die kirchliche Ehe- und Sexualmoral, die hier immer wieder ihre Opfer forderte, es sei denn, man kannte und besuchte Beichtväter, die es hier mit der kirchlichen Lehre nicht so genau nahmen. Von einer „unité de doctrine“ konnte hier ja schon lange vor dem Konzil — mindestens im Beichtstuhl — nicht die Rede sein. Absolutionsverweigerungen waren schon damals eher selten geworden und konnten bei kluger Auswahl des Beichtvaters sehr wohl vermieden werden. Kurzum: die vor-konziliäre Beichtpraxis stand aufs Ganze gesehen doch eher auf schwachen Beinen, und es brauchte wenig, sie zum Einsturz zu bringen.

#### Uneinheitliche Pastoral

Die Seelsorger reagierten auf die neue Situation nicht einheitlich. Es mögen vor allem die älteren, eher konservativ denkenden Priester gewesen sein, bei denen die neue Lage zu einer ernsten Identitätskrise führte. Einen schönen Teil ihrer priesterlichen Identität, ihres seelsorglichen Selbst-

bewußtseins hatten sie aus dem Beichthören geschöpft, aus einer Tätigkeit, die doch viele Stunden in Anspruch nahm und neben aller Anstrengung auch viel innere Befriedigung schenkte. Man wurde gebraucht, man zählte stolz die vielen Stunden, die man in der Karwoche im Beichtstuhl verbracht hatte, man genoß wohl auch ein wenig die Macht, die man hier über die Seelen besaß und gebrauchte, man war sicher auch zurecht beglückt über das Vertrauen, das einem hier entgegengebracht wurde. Die leichte Frustration der Schablonenbeichte nahm man in Kauf. Es stand einem ja auch an den großen Beichttagen nicht viel Zeit für den einzelnen Pöniten zur Verfügung. Es gab so etwas wie Spezialisten des Beichtstuhls und des Beichthörens. Für sie mag es bitter gewesen sein, diesen Zerfall der üblichen Beichtpraxis am eigenen Leib erfahren zu haben und nun stundenlang umsonst im Beichtstuhl zu sitzen und auf Pöniten zu warten.

Andere Seelsorger waren sich bald einmal klar darüber, daß mit der rapid schwindenden Zahl der Priester die alte Beichtpraxis gar nicht mehr hätte aufrecht erhalten werden können. Sie begrüßten die neue Form der Bußgottesdienste und waren wohl auch in manchen Fällen froh, auch persönlich die Einzelbeichte aus ihrer eigenen Frömmigkeitspraxis streichen zu können, ohne deswegen ein allzu schlechtes Gewissen zu haben. Sicher hat auch ein neues Priesterbild, ein neues Amtsverständnis und das Aufkommen nichtordinierter Amtsträger, sog. Pastoralassistenten, seinen Einfluß auf die Beichtpraxis in der Kirche ausgeübt. Wollen und könnten junge Priester noch Beicht „väter“ sein? Ist nicht oft schon ihr äußeres Auftreten in Kleidung und Gehabe wenig geeignet, die alte Beichtvaterfigur in ihnen erkennen zu lassen?

#### 2. Das Vatikanum und die Änderung in der Bußpraxis

Doch stellen wir zum Schluß dieser paar eher zufälligen und recht bruchstückhaften, und wohl auch etwas einseitigen Überle-

gungen zum Wandel in der Bußpraxis die Frage, was denn das alles mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu tun hat, mit jenem Konzil, das vor zwanzig Jahren seinen Anfang nahm und als das einschneidendste Ereignis der neueren Kirchengeschichte zu gelten hat?

Es fällt ja auf, daß unser Thema, die Beicht- und Bußpraxis, in den Konzilsdokumenten nur einen geringen Niederschlag gefunden hat. Man hat sich auf dem Konzil nicht intensiv und ausführlich mit der Beichte befaßt. Die wenigen Angaben, die sich zu unserem Themenkreis in den Konzilsdokumenten finden, treten zurück über das Viele, das etwa über die Eucharistie, die Messe gesagt worden ist. Die Beichtpraxis schien vor zwanzig Jahren noch wenig problematisch, sie war scheinbar noch mehr oder weniger in Ordnung. Die bevorstehende Krise wird auf jeden Fall nirgends signalisiert. Es ist von der Notwendigkeit der Buße und der Bußordnung in der Kirche die Rede. Es erfolgt mehrere Male ein Hinweis auf die soziale Seite von Sünde und Buße, es ist von der Versöhnung mit der Kirche und mit Gott die Rede, es wird der häufige Empfang der Beichte dem Priester ans Herz gelegt, ebenso ist vom Liebesdienst die Rede, den der beichthörende Priester den Gläubigen schuldig ist. Und dann kommt im Liturgiedekret die Rede auf den Beichtritus, und da heißt es dann: „Ritus und Formen des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken“<sup>1</sup>. Auf diesen einen Satz stützt sich dann auch der neue „Ordo Poenitentiae“, die neue Buß- und Beichtordnung, die dann zehn Jahre später, im Dezember 1973, von der Kongregation für den Gottesdienst herausgegeben worden ist<sup>2</sup>. Das Konzil selber redet nirgends von

<sup>1</sup> Vgl. das Sachregister im Kleinen Konzilskompendium, hrsg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Freiburg 1966. Dort die Stichworte „Bußdisziplin, Buße, Bußpraxis und Bußsakrament“. Das Zitat aus der Liturgiekonstitution Nr. 72.

<sup>2</sup> Die Feier der Buße. Studienausgabe, Zürich—Einsiedeln—Köln und Freiburg—Basel—Wien 1974. In diesem Dokument sind auch jene römischen Texte vermerkt, die zwischen den Texten des II. Vatikanums und der neuen Bußordnung liegen. Vor allem die Apost. Konst. „Paenitentia“ Pauls VI. vom 17. Februar 1966: AAS 58 (1966). Dann vom gleichen Papst die

Bußgottesdiensten im heutigen Sinn. Wenn vom Bußsakrament die Rede ist, ist in allen Fällen an die übliche Einzel- und Ohrenbeichte gedacht. So kann sich der Wandel in der Buß- und Beichtpraxis nur sehr bedingt auf den Buchstaben der Konzilsdokumente berufen.

Doch es hat sich hier, wie übrigens auch auf anderen Gebieten der Pastoral und des kirchlichen Lebens, jene Dynamik ausgewirkt, die das Konzil angestoßen hat, jener „Geist des Konzils“, auf den man sich so gerne, zurecht oder zu unrecht, beruft.

#### Anstoß und Beschleunigung durch das Konzil

Das Konzil hat auch hier, in unserer Frage, einen Anstoß gegeben und eine Entwicklung ausgelöst, oder wenigstens beschleunigt, die, so will uns scheinen, überfällig war und mit oder ohne Konzil zum Durchbruch gekommen wäre. Es ist das Verdienst des Konzils, diesen Aufbruch, den man auch schon „die katholische Aufklärung“ genannt hat, zwar spät, sehr spät sogar, aber doch bewußt innerhalb der Kirche bewerkstelligt zu haben. Es geht dabei um jene weltanschaulich-moralische Liberalisierung, die für die abendländische Welt schon die französische Revolution und die Aufklärung vorweg genommen hatten. Mit dem II. Vatikanum hat sich nun auch die katholische Kirche, spät und nur zögernd, dem Risiko der Freiheit gestellt und die moderne Freiheits- und Emanzipationsbewegung auch für die katholische Kirche fruchtbar zu machen versucht. Es geschah in vielem halbherzig, und das mag ein Hauptgrund für die nachfolgenden Probleme und Schwierigkeiten in der nachkonziliaren Zeit gewesen sein. Die Konzilsdokumente sind in sehr vielen Stücken — und wie hätte es auch anders sein können — ein Kompromiß und nicht immer nur ein guter, und das hat sich in der Zukunft gezeigt. Nun konnten sich alle aufs Konzil berufen, die Progressiven und die Konservativen. Dabei fällt die Entscheidung wohl nicht primär in der Berufung auf den Buchstaben der Konzilsdokumente, sondern

Apost. Konst. „Indulgentiarum doctrina“ vom 1. Januar 1967: AAS 59 (1967).

damit, ob man das Konzil als einen Endpunkt versteht, als ein Stoppsignal auf Rot mit der Mahnung: „Bis hierher und nicht weiter“, oder aber als einen Ausgangspunkt, als ein Signal zur Weiterfahrt auf Grün, als ein Geschehen, bei dem nicht so sehr und vor allem nicht allein die gedruckten Dokumente entscheiden, sondern der Impetus, die Dynamik, die noch viele dieser Dokumente und sehr viele ihrer Sätze entbunden haben. Das mühsame Hin und Her zwischen den beiden genannten Auffassungen mußte zu Krisenerscheinungen und zur Polarisierung führen.

Die Liberalisierung, die das Konzil signalisiert hat, mußte die Beichtpraxis elementar treffen. Denn in der Beichte geht es um einen zutiefst personalen Vorgang, der es mit Schuld und Sünde zu tun hat und damit in die Mitte menschlicher Entscheidungsfähigkeit trifft. Hier steht die Freiheit des Menschen zur Debatte, und die vorkonziliare Beichterziehung und Beichtpraxis hatte wohl auf diesen Punkt zu wenig Gewicht gelegt: auf die Erziehung zur eigenen Gewissensentscheidung, zur christlichen Freiheit und Mündigkeit. Damit aber schlägt sich in der heutigen Beichtkrise ein Grundproblem nieder, das sich so formulieren läßt: Eine hierarchisch verwaltete Gläubigkeit und Frömmigkeit entspricht vielen heutigen Christen nicht mehr. Sie legen Gewicht auf persönliche Glaubenserfahrung und auf ein Ernstnehmen der Freiheit des Christenmenschen. Dem hätte eine zukünftige Buß- und Beichtpraxis Rechnung zu tragen.

#### Vertiefte Sorge um Buße und Umkehr

Wir leben auch hier im Übergang und hätten durch eine kluge, offene Beichtpastoral dafür Sorge zu tragen, daß der zentrale biblische Gedanke von Buße und Umkehr auch im Raum der Kirche und des kirchlichen liturgischen Lebens weiterhin seinen Platz behält, und das ist wohl nur möglich, wenn man sich nicht an einem Monopol der überkommenen Einzelbeichte festklammert, sondern sich öffnet für die vielen Wege der Versöhnung, denen auch mehrere sakramentale Formen der Beichte zuzuordnen wären. Die Gleichstellung und Gleich-

berechtigung von Einzelbeichte und Bußgottesdienst wäre ein erster Schritt, der hier getan werden könnte: eine erneuerte Einzelbeichte, die personaler vollzogen wird, und ein sakramentaler Bußgottesdienst, bei dem die christliche Gemeinde in Gemeinschaft ihre Sünden bekennt und die Vergebung ihrer Sünden erfährt. So etwas könnte beiden nützen: der Einzelbeichte und der Bußfeier und wäre ein guter Weg zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpastoral in unserer Kirche.<sup>3</sup>

#### Franz Jantsch

#### Die Karwoche einst und jetzt

Pfarrer Jantsch schildert nicht nur die Karwoche vor der (noch unter Pius XII. vorgenommenen!) Reform und stellt sie der heutigen Praxis gegenüber, sondern er versucht auch eine Brücke zu schlagen, indem er gerade die Feier dieser Geheimnisse in einen größeren Zusammenhang religiöser Traditionen hineinstellt, die sich früher weithin nur in der Volksfrömmigkeit niedergeschlagen haben.

red

Wenn ich kurz antworten soll auf die Frage, was sich in der Karwochenfeier seit ihrer Reform verändert hat, würde ich drei Punkte anführen:

1. der Schleier der lateinischen Sprache ist gefallen;
2. die Termine haben sich geändert, früher war alles am Morgen, heute ist es am Abend;
3. früher geschah die Liturgie fast ohne Volk, jetzt kommen die Leute (was auf Punkt 1 und 2 zurückzuführen ist).

Das Volk ist früher zu kurz gekommen; es wurde der eigentlichen Feier ferngehalten.

<sup>3</sup> Vgl. J. Bommer, Versöhnung als Befreiung, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980 (Buße und Feier der Buße heute, 9—19); ders., Das Bußsakrament als Gericht und als Seelsorge, in: K. Baumgartner (Hrsg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Band 2, München 1979, 232—248; ders., Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976.

Die pastoralen Gesichtspunkte fielen nicht ins Gewicht. Die Volksfrömmigkeit suchte einen eigenen Weg. Wir wollen dabei nur unsere (österreichischen) Verhältnisse berücksichtigen. Das Hl. Grab wurde aufgebaut, besucht und verehrt; die in der offiziellen Liturgie nicht vorgesehene Auferstehungsprozession zog Massen an, die so auf ihre Weise das Mysterium paschale erlebten und feierten.

Wachsendes Verständnis für die religiöse Tradition der Völker

Ich selber hatte früher auch Bedenken gegen diese Feiern, aber heute begreife ich sie eher etwas besser. Früher haben wir mythologische Gesichtspunkte, Ähnlichkeiten und Entsprechungen gefürchtet und abgelehnt. Dogmatisch und biblisch begreife ich den Tod Gottes nicht; aber heute weiß ich, daß das Relativitätsprinzip nicht nur in der Physik gilt, d. h. daß die Wahrheit nur in Gegensätzen und verschiedenen Modellen erkannt oder erfahren werden kann. Auch Gott. Auch er ist der reine Widerspruch.

Einen entsprechenden Widerstand empfand ich auch gegen die Opfertheorie: Gott mußte Mensch werden und sterben und so sich gleichsam selber opfern. Von Odin heißt es in der Edda: „Neun Tage hing er am windbewegten Holz, ein Opfer sich selbst.“ Das sind ähnliche Vorstellungen, denen man mit einer rationalen Theorie nicht näherkommen kann. Die Mythen vom fruchtbringenden Gott, der sterben muß, um die Welt fruchtbar zu machen, gehören dazu. Es ist kein Zufall, daß in unserem Raum Ostern am Frühlingsbeginn gefeiert wurde.

Ähnlich ist es mit dem Grab, das im Christentum biblisch und theologisch keine große Bedeutung hat, wohl aber im Kult der Völker.

Bei den *Externsteinen* im alten Sachsen stellt die älteste Skulptur Deutschlands die Grablegung Jesu dar. (Ob und was früher in der heidnischen Zeit war, ist nicht sicher.) Unter dem Bild ist die Mutterhöhle mit der großen Opferschale, daneben ist ein Steingrab. Der *Arbel* ist der schönste Berg am See Genesaret. Steil fällt er zum

See bei Tiberias herab. Er ist nicht verbaut und wird auch nicht besucht. Auf dem Kalkfelsen am Gipfel ist ein uraltes, wahrscheinlich neolithisches Steingrab, kunstvoll mit scharfen Rändern gehauen. Auf dem *Petersberg* beim Kalterer See in Südtirol ist neben der Kapelle im Wald das gleiche Steingrab, nur hat es in der Mitte eine Opferschale, in die strahlenförmig (Blut)-Rinnen münden. Dort wurden, so heißt es, in alter Zeit Menschen (Mädchen) von heidnischen Priestern getötet und hineingelegt. Später hat man sich dann nur mehr symbolisch hineingelegt.

Bei der Messe stirbt Jesus jetzt auch nur mehr sakramental, und ins Hl. Grab hat man sein Abbild gelegt mit einem Schleier verhüllt. Ich war bei einer orthodoxen Auferstehungsfeier im Hl. Grab in Jerusalem und habe in der Rotunde von oben das Ganze miterlebt. Mit unerhörtem Pomp zogen Priester und Lebten in goldenen Kleidern mit uralten Schellen und Gesang stundenlang um die Grabkammer herum. Zuerst dachte ich: das ist zum Verrücktwerden. Dann empfand ich es anders. Uralte Formen der Mysterienfeier leben weiter. Wenn man sich dann vorstellt — ich habe es nicht gesehen —, wie der Patriarch im Hl. Grab betet und das vom Himmel gefallene Licht bei der kleinen Öffnung herausreicht, wie sich die Gläubigen draufstürzen (immer wieder sind dabei Menschen zu Tode getreten worden) und wie das Licht dann durch die Stadt getragen wird in alle Richtungen, ja wie die Kopten das Feuer bis in die Heimat mitnehmen, wenn wir weiter bedenken, wie jetzt bei den abendlichen oder nächtlichen Karwochenfeiern Kerzen wieder groß da sind, dann verliert der Karwochenkult seine nüchterne Starre und wird lebendig. Ohne dem Christusgeheimnis seine zentrale Stellung zu nehmen wird es eingegliedert in eine große Tradition über die Völker und Zeiten hinweg. Was Eliade von den altindischen Kulten erzählt, will ich nur erwähnen, ohne darauf einzugehen.

Die Feier der Karwoche ist im Grunde nicht so sehr eine Frage für das Heute als vielmehr für das Morgen. Wir haben die

Möglichkeiten der Osterliturgie noch längst nicht erschöpft.

Die Feier hängt weitgehend vom Raume ab und natürlich auch von den Menschen. Daß man in Gruppen und Elitegemeinden viel mehr machen kann, ist klar. Aber wir wollen uns um die Gemeinde bemühen und sie weiterführen, aber nicht überstrapazieren. Wenn der Kirchenraum seit Jahrhunderten festgefügt und unveränderlich ist, gibt es weniger Möglichkeiten. Was will man in einer schmalen, langen gotischen oder Barockkirche machen, wo dort der fixe Altar ist und hier das Volk in starre Bänke gesteckt wird, ohne jede Möglichkeit der Bewegung und Variation? Ich habe zwei ganz verschiedene Pfarrkirchen zu betreuen. Die eine ist mit Bänken „versehen“ und zumal an Festen heillos verstopft. Die andere Kirche ist neu, quadratisch, mit Stapelsesseln, die man wegträumen kann. Da kann die ganze Kirche zur Bühne werden. Und wenn dort noch hauptsächlich junge Menschen sind, die Phantasie haben und sich engagieren, dann ist allerlei möglich. In dieser Kirche bereiteten interessierte Leute das meiste selber vor.

Am Gründonnerstag, fanden sie, müßte die Fußwaschung mehr betont und erweitert werden. Das sah dann z. B. so aus: der Priester wusch der Assistenz und den ersten vorne die Füße. Die Leute stellten Sessel im Kreise, und die Assistenten, aber auch andere begannen ihnen die Füße zu waschen. Den Frauen wurde das Wasser über die Strümpfe gegossen. Die Jugendlichen hatten das Bedürfnis, auch untereinander sich die Füße zu waschen. Das dauerte sehr lange, aber begeisterte und ergriff. Dazu Gesänge in der Art von Taizé. Zur Kommunion bildeten sie wieder Kreise, es wurden Fladenbrote verwendet, gebrochen und geteilt. In jedem Kreis ging auch der Becher herum. Die Jugendlichen hatten auf einem Nachtgebet beharrt. Ich hatte meine Bedenken, aber ließ es zu. Die ganze Nacht hindurch wurde gebetet und gesungen. Manche schliefen dazwischen ein. Es ging so zu wie in Taizé oder bei den Charismatikern.

Die Passion wurde in diesem Jahr aus den

vier Ecken der Kirche heraus gelesen. Nächstes Jahr soll auch das Volk seinen Teil übernehmen, hab ich gehört. Der Teppichboden ist ein Glück und ein Leid. Ein Glück: weil die ganze Gemeinde die Prostratio mitmachen kann. Weil man auf dem Boden sitzen und knien kann. (Was allerdings in der Osternacht mit den Kerzentropfen angerichtet wurde, will ich verschweigen.) Lange berieten sie über die Kreuzaufrichtung. Dann wurde ein Kreuz auf den Boden mitten in der Kirche gelegt und das Volk kam von allen Seiten, es zu verehren. Am Schluß trugen sie den Gekreuzigten auf einer Art Bahre hinaus. (Jemand sagte: „Wie in der Prosektur.“) Aber alle waren ergriffen.

In der Osternacht wurde getanzt im großen Kreis, sie faßten einander an den Händen, und es ließen sich auch Menschen dazu mitreißen, die sich nachher selber drüber wunderten. Und endlose Alleluja, wie in der Rotunda in Jerusalem. Welch ein weiter Weg, wenn man dreißig Jahre zurückdenkt. Da saßen etliche Leute in der Bank und hörten sich etwas Unverständliches an, und mein Mesner versteckte sich immer in der Karwoche, denn der Pfarrer suchte immer etwas, und der Mesner war schuld.

Es bleibt aber trotzdem das Problem der Volksfrömmigkeit. Für viele ist mit dem Hl. Grab viel verloren gegangen, nicht nur Stimmung, auch Ergriffenheit, Mystik.

Auch die Auferstehungsfeier mit der Prozession hatte viel für sich. Vielleicht geht die Entwicklung weiter. Vielleicht können mehr Formen nebeneinander oder miteinander bestehen. Tradition heißt ja weitergehen und weitergeben. Und der Mensch ist nicht für die Liturgie da, sondern die Liturgie für die Menschen.

## **Maria Andreas (Barbara) Weißbacher**

### **Erfahrungen in einer Missionskongregation**

*Welche vordergründigen und welche tieferliegenden Probleme haben sich Schwestern einer im 19. Jahrhundert gegründeten Kongregation in den 50er Jahren gestellt? Mit welchen Hoffnungen haben sie das II. Vatikanum erwartet, und was hat ihnen das Konzil „gebracht“? Welche Aufgaben und Desiderate stellen sich ihnen für die Zukunft? Das sind die Fragen, die sich Sr. Maria Andreas im folgenden Beitrag stellt.*

red

Bevor ich auf das mir gestellte Thema eingehe, möchte ich stark abgrenzen. Meine Überlegungen basieren auf den Erfahrungen in einer Missionskongregation aus dem vorigen Jahrhundert, in der ich noch vor dem Konzil meine ersten Gelübde abgelegt habe, auf vielen Gesprächen mit Laien, Ordenschristen und Priestern und nicht zuletzt auf vielen heißen Debatten mit Jugendlichen über den Sinn des Ordenslebens überhaupt. Von meiner beruflichen Tätigkeit her (Religionsunterricht an Berufsbildenden Höheren Schulen und außerschulische Jugendarbeit) bin ich aber nicht befugt, über weibliche Ordensgemeinschaften nach dem Konzil generell zu schreiben.

#### **Einige vorkonziliare Gegebenheiten**

Ich möchte anfangs einige vorkonziliare Gegebenheiten in Erinnerung rufen zum besseren Verständnis dessen, was sich getan hat. Die Orden sollen das Geheimnis der Kirche sichtbar machen, so betont das II. Vatikanum. Bei der Überbetonung des institutionellen Elementes in der Kirche seit dem Tridentinum darf es nicht wundern, daß gerade in den weiblichen Ordensgemeinschaften die institutionelle Erstarrung beinahe sprichwörtlich war. Wie sakrosankt die kleinsten Gebräuche und nebensächlichsten Gewohnheiten geworden waren, hätte ich mir vor dem Eintritt in den Orden kaum träumen lassen. Die Gemeinschaft war ein Kollektiv: vom Tages-

anbruch bis zur Nachtruhe war das einzelne Mitglied eingebettet in den genau festgelegten Rhythmus des geistlichen Programms und der bis ins letzte fixierten Normen des Zusammenlebens. Die äußerliche Unterscheidung von den „Weltmenschen“ durch die vorgegebene Standeskleidung wurde vom ersten Tage an mit großem Eifer betont. An diesen äußeren Dingen rieb sich manche anfangs wund, lernte dann aber, sie in apostolischem Bußeifer und missionarischem Opfergeist ohne größere seelische Verkrampfungen zu ertragen. Mit dem Hineinwachsen in eine Gemeinschaft tauchten tiefere Fragen auf: Warum ist näherer Kontakt mit dem Menschen so verpönt? Warum bleiben viele Schwestern — doch lauter erwachsene Frauen — ihr Leben lang so unselbstständig? Warum ist ein bestimmter Heilsindividualismus und eine vor allem in geistlichen Dingen stark ausgeprägte Leistungsethik so verbreitet? Haben Glaube, Hoffnung und Liebe hier nicht nur für die Einzelne, sondern auch für die Gemeinschaft als ganze gestaltende Kraft? Gibt es zwei Formen von Gelübden, eine Stufe für das Obernamt, eine andere für Schwestern ohne „hierarchische“ Funktion? Ist denn der Ordensstand wirklich das Nonplusultra innerhalb der verschiedenen Berufungen der Kirche?

#### **Die Neuorientierung durch das Konzil**

Dann kam das Konzil. Die wenigen Informationen, die in der ersten Phase durch die innerklösterlichen Filter hindurchdrangen, wirkten wie langersehnter Regen auf ausgetrocknetes Land. Viele unterdrückte Fragen, manch unausgesprochene Vorstellung wurden nun von höchster Stelle zur Diskussion gestellt. — Die Erschütterung war groß, ebenso die Verunsicherung. Die allen Christen gemeinsame Berufung zur Vollkommenheit sollte das bislang so eifrig gepflegte elitäre Denken über den eigenen Stand der Vollkommenheit ablösen. Die Kirche als pilgerndes Gottesvolk hat ihren verschiedenen Gliederungen neu Aufgabe und Platz zugewiesen. Die Ordensleute, mitten im Volk Gottes unterwegs, sollen durch ihre Lebensform Verpflegungsstationen

nen darstellen für jene, die auch auf dem Weg sind, Suchende, Irrende, Ermüdete und Neuhinzugekommene. Die evangelischen Räte sind nicht Selbstzweck eines asketischen Spezialistentums, sondern verringern auf diesem Weg durch die Zeit das Marschgepäck. Sie schaffen Bewegungsraum zum Kundschaften und Freiheit zum Dienen, damit der allen gemeinsame Weg, Jesus Christus, immer deutlicher erkennbar werde. Er selbst, die Anteilnahme an seinem Schicksal und an seinem Erlösungswerk gelten wieder als Urgrund der klösterlichen Lebensform innerhalb dieser Kirche, in welcher allerdings auch andere Formen genauso gültige Nachfolge darstellen. Hinordnung aller Ordenschristen auf apostolisches Handeln ist gefordert. Dies verlangt auch von den kontemplativen Gemeinschaften ein verstärktes In-der-Welt-Sein. Von der Feuersäule des Gottesgeistes erfüllt, sollen sie lodernde Fackeln sein für die anderen, Brennpunkte der Liebe Gottes zu uns Menschen, leuchtende Zeichen inmitten der Finsternis mancher Wegstrecke. Das sind nicht neue Erkenntnisse des Konzils, man denke nur an Theresa von Avila oder Therese von Lisieux, doch die Lebensweise Einzelner erhielt durch diesen Schwerpunkt weltweite Bedeutung und verpflichtende Gültigkeit.

Verpflegungsstationen liegen nicht abseits, so sollen Ordenschristen Menschen sein, die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“, besonders der Armen und Bedrängten mitleben und mittragen. So wird an ihnen das Geheimnis der Kirche deutlich. Die Welt ist nach diesem Verständnis nicht der Antichrist im johanneischen Sinn, sondern der Platz innerhalb der Schöpfung, an dem Gott auch heute sein Heil wirkt, an dem Gottes Reich ersteht oder nicht. Im Leben der Ordenschristen soll Gottes Reich erkennbar werden, deshalb sollen ihre Grundbeziehungen im biblischen Sinn gestaltet sein.

#### Das Zeugnis der Ordenschristen

Ihr Reichtum ist das Wissen um Gottes Liebe zu allen Menschen, um das stete

Kommen seines Reiches. Deshalb weisen sie Geld, Macht, Ehre und Ansehen den Platz des Vorläufigen zu. Sie legen damit Zeugnis ab gegen den so weit verbreiteten Irrtum: Was ich materiell oder geistig besitze — das bin ich. Besitz schafft gesellschaftliche Klassen, im Reich Gottes gelten Brüderlichkeit und Einheit. Armut ist nicht Selbstzweck, sondern muß der vollkommenen Hingabe an das Reich Gottes dienen. Auch der Rat der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen hat sehr viel mit Schwesternlichkeit und Einheit zu tun. Sein Ziel meint totale Liebe, am meisten lieben, aber niemanden für sich besitzen wollen. Menschen, die nach diesem Rat zu leben versuchen, sollen ein Ansporn für alle Christen sein, ihre Liebesfähigkeit zu erweitern, nicht auf die so häufig strapazierte Fernstenliebe, sondern auf alle Menschen, die sich nicht angenommen wissen, auf alle, die allein unterwegs und mutlos sind, ein Ansporn für alle, deren Liebe stumpf geworden ist. Gott, auf den hin wir alle leben, kann unser aller Liebesfähigkeit immer wieder erneuern und verjüngen.

Der Rat des Gehorsams regelt die Beziehung zur Macht in ihren vielfältigen Formen. Er regt an, einander zu dienen in der radikalen Nachfolge dessen, der im äußeren wie ein Sklave erfunden ward (vgl. Phil. 2,6) und dadurch allen Menschen das Heil erwirkt hat. So sollen im reichen Beziehungsgeflecht auf dem langen Weg mit den Menschen Ordensschwestern eine Ahnung davon vermitteln, in welche Freiheit und Liebe hinein Gott den Menschen berufen hat.

Der Geist echter Gemeinschaft soll auch die notwendigen Strukturen prägen und an die Stelle des erstarnten Über- und Untergeordnetseins treten. Nicht nur in den alten Orden, auch in den jüngeren Gemeinschaften sollen alle Mitglieder als mündige, erwachsene Menschen das Geschehen der ganzen Kommunität mitgestalten.

#### Die positiven Änderungen

Das Konzil hatte einen weiten Rahmen abgesteckt, die Erneuerung konnte begin-

nen. Ich möchte nun jene Bereiche aufzeigen, in denen nach meinem Dafürhalten die Impulse des II. Vatikanums bereits positive Veränderungen gebracht haben. Alle Schwestern sind davon überzeugt, daß der Bereich der persönlichen Verantwortung bedeutend größer geworden ist, und bewerten dies sehr gut.

Das Selbstverständnis der Gemeinschaften ist bescheidener geworden, ihr In-der-Kirche-Sein und In-der-Welt-Sein deutlicher erkennbar und wirksamer. Die Zusammenarbeit mit anderen Ordensgemeinschaften und Laien in den verschiedenen Arbeitsbereichen ist unkomplizierter. Sie stellt zwar völlig neue Anforderungen, verlangt viel Beweglichkeit und Dienstbereitschaft, ermöglicht aber viel Zeichenhaftigkeit. Die positive Einstellung zu profanen Entwicklungen, zur Welt und zur Arbeit an und in dieser Welt muß in der Praxis noch viel stärker erfahrbar werden.

Die Rückkehr zum Evangelium als oberste Regel verlangt eine umfassendere Ausbildung in biblischer und spiritueller Hinsicht. Das Suchen und Gehen des je eigenen geistigen Weges innerhalb einer konkreten Gemeinschaft ist beschwerlich, wo aber eine Gemeinschaft aus solch geistig selbständigen Menschen immer wieder neu bejaht und verwirklicht wird, erwächst im Geist Christi ständige Umkehr, Erneuerung und Verchristlichung des sozialen Umfeldes. Die Hl. Schrift, die Liturgie der Kirche, insbesondere die Feier der Eucharistie, sind weithin an die Stelle des oft so unverständlichen Devotionswesens aus dem 19. Jhd. getreten. So wird klösterliche Spiritualität wieder durchschaubar auf das Wesentliche hin, und damit haben auch Weltchristen einen Zugang gefunden zu den Gottesdiensten der Kommunitäten.

#### Schwieriges Miteinander in der Gruppe

Weder in der Praxis noch in der Theorie scheinen mir die Fragen der Strukturen des Gemeinschaftslebens gelöst. Zulange war das Miteinander in einer Gruppe unerwünscht. Soziales Lernen auf Kommunikation, auf Konfliktbewältigung und eine Intensivierung des Miteinander, auf echte

Verantwortung für das gemeinsame Tun hin ist dringend notwendig. Denn nicht wenige Schwestern wurden, einmal entlassen aus der starren Rollenverteilung von früher, hineingedrängt in eine Isolation, die zum Bruch mit der Gemeinschaft oder ins totale Abseits in der Großgruppe führte. Die Forderung nach weniger Zentralismus blieb bis heute in manchen Gemeinschaften ungehört, was natürlich viel Unbeweglichkeit nach sich zieht. Von der Institution Kirche her wäre es möglich, und doch fehlt gerade in unseren Breiten in vielen Gemeinschaften der Schwung, der sie neue Wege zur Erfüllung ihrer spezifischen Aufgabe finden läßt. Nachwuchssorgen und Absicherung im Gewohnten sind viel stärker als die Bereitschaft, im Vertrauen auf Gottes Führung die Risiken eines Kundschafters einzugehen. Auch Rom scheint sich noch schwer zu tun, die einerseits so häufig geforderte Mitverantwortung aller mit dem Gehorsamsgelübde in Einklang zu bringen. Meines Wissens wurden Wahlmodi bestätigt, die jeder Erziehung zu verantwortlicher Mitgestaltung Hohn sprechen.

#### Schwerpunkte für die Zukunft

Es muß den Gemeinschaften gelingen, aus dem vielen Nebeneinander hervorragender Mitglieder ein wahres Miteinander zu gestalten. Denn ein besonderes Vertrauensverhältnis zueinander und eine genügend starke spirituelle Bindung der Mitglieder untereinander sind unbedingte Voraussetzung, wenn die vielfältigen pastoralen Dienste einer Gemeinschaft wirksam sein sollen. Voll entfaltete Mütterlichkeit der Schwestern sollte überall dort Leben erwecken, wo Gewohnheit, seelische oder körperliche Starrheit durch zu viel oder gar keine existentielle Sicherheit Menschen lebendig begraben haben. Das Engagement der Schwestern für die auf vielerlei Weise Zukurzgekommenen sollte die Zuwendung Gottes erfahrbar werden lassen. Ihre Fähigkeit des Teilens sollte ansteckend wirken in unserer Welt der so ungerechten Güterverteilung.

Ordensfrauen sollen ihre Chance als für

die Pastoral mitverantwortliche Menschen in der Kirche mehr wahrnehmen und sich mit allen Kräften dafür einsetzen, daß Frauen in dieser Kirche ihren Platz und ihre Aufgabe erhalten. Die Kommunitäten sollen in unserer Massengesellschaft Zeichen dafür sein, daß Gott jeden einzelnen in seiner Würde und Verantwortung respektiert, und wie die Spannung zwischen persönlicher Freiheit und Gemeinschaft im Geist Christi gestaltet werden kann. Sie könnten Modelle christlicher Alternativen entwickeln, in denen Lösungsmöglichkeiten für die drängendsten Probleme der Menschheit aufscheinen. Ihre Häuser und Wohnungen müssen Stätten des Friedens, der Freiheit und der Einkehr sein. Zellen, die schlicht im Gesamtplan der Pastoral stehen und wie Sauerteig dem Wachsen des Leibes Christi dienen.

Sinn und Aufgabe der Ordensleute sind gegeben. Sehr viel Hoffnung schenkt mir das Beispiel vieler Gemeinschaften in Lateinamerika. Ich zitiere aus einem Vortrag, den die Koordinatorin des Apostolates der Ordensfrauen in Brasilien und Mitarbeiterin der lateinamerikanischen Konföderation der Ordensleute, Sr. Irany Bastos auf einer Begegnung mit Adveniat gehalten hat:

„Wir Ordensfrauen wollen an der Spitze stehen in dem Bemühen, das Evangelium in der Welt als wahren Wert für die Menschen von heute gegenwärtig zu machen. Wir wollen die frohe Botschaft durch unser Zeugnis der Brüderlichkeit und des Dienens ausstrahlen. In einer Welt, die von Ungerechtigkeit beherrscht und durch Gewalttätigkeit beunruhigt wird, wollen wir für den Frieden und für die brüderliche Liebe erziehen, indem wir uns mit Leib und Seele in der Befreiung des Menschen in Jesus Christus engagieren.“

Ich bin fest davon überzeugt, daß dieses Bekenntnis auch die Grundhaltung der europäischen Ordensfrauen ausdrückt. Die harte lateinamerikanische Wirklichkeit hat unsere Mitschwestern sehr hellhörig gemacht für das Wirken des Gottesgeistes in den Zeichen der Zeit — und mutig versuchen sie neue Formen ihres Einsatzes. So bitte ich auch alle Leser dieses bruch-

stückhaften Berichtes um ihre Hilfe, die uns anregen und ermutigen möge, das Zeugnis der Schwesternlichkeit und des Dienens in unserer Wirklichkeit hier besser auszustrahlen.

### **Josef Köhne**

#### **Konfliktbeladene Themen zwischen Arzt und Kirche**

*Unter den Themen, die seit Jahrzehnten zwischen der Kirche und den Ärzten diskutiert werden, nimmt das Thema der Empfängnisregelung eine besondere Stellung ein: Hier wurden nämlich in hohem Ausmaß Vorstellungen und Formulierungen aus der vorkonkiliaren Zeit in nachkonkiliare lehramtliche Aussagen herübergenommen, und dies trotz der erdrückenden Voten von Theologen und anderen katholischen Experten. Zugleich aber zeigt sich hier das Wachsen einer „Theologie von unten“, da viele Eheleute in gemeinsamen Reflexionen zu einer verantwortlichen Elternschaft gefunden haben.*

red

#### **Eine Vielzahl von Themen**

Es gibt viele Themen, die zwischen dem Arzt und seiner Kirche zu Konflikten geführt haben und noch immer führen: der Beginn menschlich-personalen Lebens, die Empfängnisverhütung, Sterilisation, der Schwangerschaftsabbruch bei medizinischer Indikation, künstliche sowie extrakorporale Befruchtung, pränatale Diagnostik mit ihren Konsequenzen, Organtransplantation, Bewertung sexueller Anomalien, Bestimmung des Geburts- und Festlegung des Todestermins, Genmanipulation. Die Beurteilung von „künstlich“ und „natürlich“ führt immer wieder zu gegenseitigen Mißverständnissen und Konflikten; sie ist als alleiniger Maßstab für die sittliche Beurteilung in unserem heutigen Leben kaum mehr brauchbar.

## Der „Dauerbrenner“ Empfängnisregelung

In diesem kleinen Beitrag soll auf das noch immer konfliktbeladene Thema der Empfängnisregelung eingegangen werden.

Vor dem Konzil gab es eine klare Rangordnung der „Ehezwecke“, deren primärer eindeutig die „procreatio prolis“ war, der sich andere Zwecke unterzuordnen hatten. So konnte es noch in einem Rota-Entscheid vom 22. 1. 1944 heißen: „Da nun dieses untergeordnete Recht — das ‚mutuum adiutorium‘ — nicht als wesensbestimmender Teil (pars constitutiva) im Hauptrecht enthalten und auch nicht als durchaus unerlässliche Bedingung dafür vorausgesetzt ist, kann aufgrund des Hauptrechtes eine Ehe rechtmäßig eingegangen werden, selbst wenn sie das zweitrangige Recht ausdrücklich ausschließt“<sup>1</sup>. Das heißt, die Ehe ist sakramental und gültig, selbst wenn man die gegenseitige Liebe, Zuneigung und Hilfe ausdrücklich ausschloß.

Nun, es gab auch damals schon andere Stimmen, wohl beginnend mit dem Buch von Doms, „Vom Sinn und Zweck der Ehe“ (1935)<sup>2</sup> das allerdings bald auf den Index kam.

Mühsamer Abbau unhaltbarer Behauptungen

Von 1959 bis 1961 haben wir uns im St. Lukas-Institut, Münster, in einem Kreis von Ärzten und Theologen bemüht, die Konflikte zu erkennen und Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten. Einige Ergebnisse haben wir in einem Büchlein<sup>3</sup> zusammengefaßt. Wir haben uns auch mit dem Problem der Empfängnisregelung auseinandergesetzt. Damals wurde von kirchlichen Autoritäten und in vielen kirchlichen Kleinschriften die Methode „Knaus-Ogino“ als allein anwendbar und als absolut sicher herausgestellt. So schrieb z. B. Pater Ziermann in seinem Büchlein „Dienst am Leben“: „Gibt es nun wirkliche Versager? Gerster ist seit mehreren Jahren der Ver-

<sup>1</sup> Zit. nach P. Go, Sexualität in der Verkündigung Pius XII., in: Concilium 10 (1974), 699.

<sup>2</sup> H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau 1935.

<sup>3</sup> F. R. Faber u. J. Köhne (Hrsg.), Arzt und Ehe. Der Arzt zwischen therapeutischer Aufgabe und sittlicher Forderung in heutigen Eheproblemen, Köln 1961.

sagerfrage eifrig nachgegangen und kann als Ergebnis seiner Bemühungen feststellen, daß er bis heute keinen einzigen wirklichen Versager hat finden können, weder in der Literatur noch bei seinen Fällen.“ Ziermann antwortet auf die Frage, ob es wirklich Versager gäbe: „Niemals! Es handelt sich hier um Naturgesetze, die nicht das eine Mal so und das andere Mal anders sein können, soweit wie der Wal jemals Eier legt und die Krähe lebende Junges zur Welt bringt. — Da gibt es nur 2 Möglichkeiten: Entweder stimmen die Aufzeichnungen und Angaben nicht, oder es war in der fruchtbaren Zeit ein Dritter mitbeteiligt. Jede andere Möglichkeit kann heute mit voller Sicherheit ausgeschlossen werden“<sup>4</sup>.

Durch solche Behauptungen sind viele Schwangerschaften ungewollt entstanden, es kam zu sicher nicht wenigen Abtreibungen, und viele Ehen wurden erheblich belastet. Heute würde niemand mehr solche Behauptungen aufstellen. Man hat damals zur Förderung der „Sittlichkeit“ auch versucht, die Anwendung sog. künstlicher Methoden — damals als „Ehemißbrauch“ (onanismus coniugalis) bezeichnet — mit schlimmen Folgen in Zusammenhang zu bringen. So stellte der Jesuit Josef Miller noch 1959 fest: „Außerdem sind sehr häufig ernste Schädigungen auf psychologischem Gebiet zu konstatieren, vor allem Potenzstörungen und Neurosen. Es gibt kaum eine gynäkologische Erkrankung, die nicht als primäre oder sekundäre Folge des Ehemißbrauches vorkommen kann“<sup>5</sup>. O’Brien schrieb 1956: „Geburtenkontrolle führt nicht selten zu Irrsinn bei Frauen. Eine Zunahme der Geburtenkontrolle würde auch eine Zunahme der Irrenanstalten für Frauen bedeuten. — Diese Tatsache ist mir aus meiner eigenen Praxis bekannt“<sup>6</sup>. So einfach machte man es sich, wenn es galt, eine Ideologie zu vertreten.

Schon damals wurde von uns auf die Un-

<sup>4</sup> Gerster, Die Versagerfrage in der Lehre Knaus, Basel 1946; Ziermann, Dienst am Leben, als Manuskript gedruckt, ohne Ort und Zeit.

<sup>5</sup> J. Miller, Moderne Eheprobleme in christlicher Sicht, Innsbruck—Wien—München 1959, 62.

<sup>6</sup> J. A. O’Brien, Natürliche Geburtenregelung nach den Gesetzen der Natur und Übereinstimmung mit der christlichen Moral, Aschaffenburg 1956, 76.

verantwortlichkeit solcher Aussagen hingewiesen sowie auf die Tatsache, daß die damals allein sittlich erlaubten Methoden „bei Kontraindikation für eine Schwangerschaft nur unter besonderen Voraussetzungen empfohlen werden“ (können); „sie können unter schwierigen Umständen beim derzeitigen Stand unseres Wissens sogar ärztlich und sittlich abzulehnen sein“<sup>7</sup>.

Die angeführten Zitate sollten uns auch zur Vorsicht mahnen, wenn heute wieder bestimmte Methoden als „absolut sicher“ und allein „sittlich einwandfrei“ propagiert werden. Außerdem geht es nicht nur um Sicherheit, sondern auch um die Anwendbarkeit.

Wir haben damals auch die These aufgestellt: „Sterilisierende Operationen zum ausschließlichen Zweck der Verhütung von Schwangerschaften sind aus ärztlichen und sittlichen Gründen abzulehnen. Diese Ablehnung ist nicht in jedem Fall auszudehnen auf ärztliche Eingriffe mit sterilisierender Wirkung bei bereits vorliegender schwerer Schädigung der weiblichen Geschlechtsanlage, welche die Austragung einer Schwangerschaft mit moralischer Gewißheit unmöglich macht“<sup>8</sup>.

Unsere damaligen Aussagen waren im kirchlichen Raum umstritten, obwohl sie gemeinsam mit bedeutenden Moraltheologen, z. B. P. Hans Hirschmann SJ, erarbeitet waren. Daß die o. a. Zitate über angebliche Schäden, die sich noch beliebig vermehren ließen und die mit moralischem Anspruch und wissenschaftlichem Ernst vorgetragen wurden, heute nur noch als Kuriositäten empfunden werden, dürfte ein echter Fortschritt sein.

#### *Die neuen Gesichtspunkte der Pastoralkonstitution*

Es kam dann 1962 mit dem II. Vatikanum ein großer Aufbruch. Auch zu unserer Thematik ergab es neue Gesichtspunkte. In der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ fanden sich ganz neue Töne über die eheliche Liebe und ihre Ausdrucksformen. So heißt es in Ziff. 49: „Je-

<sup>7</sup> J. Köhne, Überlegungen und Begründungen zum Entwurf einiger Grundsätze und Ratschläge für die ärztliche Ehehilfe, a. a. O. (Anm. 3) 52.

<sup>8</sup> Ebd. 56.

ne aber ganz menschliche Liebe richtet sich mit Wille und Gemüt von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers und des Geistes eine eigene Würde zu verleihen und sie als Zeichen ehelicher Liebe zu adeln. Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gnadengabe gewürdigt, vollendet und erhöht. ... Diese Liebe wird durch den eigentlichen ehelichen Vollzug in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Die Akte, durch die die Eheleute eins werden, sind gut und recht; sie bringen, wenn sie menschenwürdig vollzogen werden, die gegenseitige Hingabe zum Ausdruck und dienen ihr. Und durch diese Hingabe bejahen sich die Eheleute gegenseitig und werden bereichert. Diese Liebe wird durch die gegenseitige Treue bestätigt und in besonderer Weise durch Christi Sakrament geheiligt.“ Es ist vielleicht nicht zufällig, daß es im drittletzten Satz im lateinischen Original heißt: „honesti ac digni“, was etwas schwach mit „gut und recht“ übersetzt wird.

In Ziff. 51: „Das Konzil weiß, daß Eheleute in ihrem Bemühen, das Eheleben harmonisch zu gestalten, oft durch manche Lebensbedingungen der heutigen Zeit eingeengt sind und sich in einer Lage befinden, in der die Zahl der Kinder — wenigstens zeitweise — nicht vermehrt werden kann. Dabei lassen sich eheliche Liebe und Treue sowie die ganze eheliche Lebensweise nicht ohne Schwierigkeiten aufrechterhalten. Wenn nämlich das intime eheliche Leben aufgegeben wird, können eheliche Treue und auch das Wohl der Kinder nicht selten Schaden erleiden; denn dann werden Erziehung der Kinder und auch die Bereitschaft, weitere Kinder zu haben, gefährdet.“

Über die Methodik einer sittlich gebotenen und verantworteten Empfängnisregelung wurde keine konkrete Angabe gemacht; es wurde in einer Fußnote darauf hingewiesen, daß sich der Papst eine Entscheidung vorbehalte, nachdem er das Ergebnis einer von ihm eingesetzten Studienkommission erhalten habe.

Immerhin rechnete man damals mit einer großzügigen Lösung, zumal bekanntgewor-

den war, daß sich 57 der 60 Mitglieder der Studienkommission dafür ausgesprochen hatten.

### Stellungnahmen der katholischen Ärzteschaft<sup>9</sup>

Die Kommission „Familienplanung“ der Kath. Ärztearbeit Deutschlands — zu der der Verfasser gehörte — veröffentlichte am 30. 10. 1967 folgende Empfehlung:

„Jeder Arzt sollte genaue Kenntnis aller für die Empfängnisregelung zur Verfügung stehenden Methoden und ihrer Anwendbarkeit besitzen. Dazu gehören außer der Zeitwahl die mechanischen, chemischen und hormonellen Verfahren. Die Kenntnis sämtlicher Methoden ist deshalb notwendig, weil nur eine differenzierte Beurteilung der biologischen, psychologischen und anthropologischen Situation es erlaubt, die für das jeweilige Ehepaar in verschiedenen Lebensaltern jeweils angemessene Methode gemeinsam zu finden. Unter diesen Gesichtspunkten kann keine Methode von vornherein eine Bevorzugung oder Ablehnung erfahren. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß nur solche Mittel in Betracht kommen, die nicht bereits begonnenes menschliches Leben schädigen“<sup>10</sup>.

### Zur Enzyklika „Humanae Vitae“

Am 25. 07. 1968 wurde dann die Enzyklika „Humanae Vitae“ veröffentlicht. Darin

<sup>9</sup> Schon im Mai 1966 gab das St. Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie in Münster aufgrund der durchgeführten Seminare sowie einer schriftlichen Befragung bei 3.500 katholischen Ärztinnen und Ärzten in Westdeutschland und Österreich, von denen 1.200 geantwortet hatten, ein Memorandum an die Päpstliche Kommission und die Deutsche Bischofskonferenz.

Dieses Memorandum kam zu folgendem Fazit:  
a) In der gegenwärtigen Situation sollten unseres Erachtens Empfehlungen oder Verbote bestimmter Methoden der Empfängnisregelung vermieden werden, da die wissenschaftlichen Erkenntnisse — vor allem auch in psycho-somatischer und philosophisch-anthropologischer Hinsicht — noch in der Entwicklung begriffen sind.

b) Bei der sittlichen Beurteilung des ehelichen Verhaltens sollte man das Wohl des jeweils anderen Partners in der Ehe, der ehelichen Gemeinschaft und der Familie stärker in den Vordergrund stellen als bisher und erwägen, daß auch in einer unvollkommenen oder eingeschränkten Geste des Leibes, der ganze Reichtum und die Fülle ehelicher Liebe aufleuchten kann.

<sup>10</sup> Zit. nach Stellungnahme der Kath. Ärztearbeit Deutschlands zur Enzyklika „Humanae Vitae“ Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Bonn 1968, S. 3.

heißt es in Nr. 14: „Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.“

Ohne die vielen sehr positiven Aussagen der Enzyklika zur Ehe zu übersehen, kam es damals zu einer weltweiten Ablehnung und Infragestellung dieser speziellen Position. Die Katholische Ärztearbeit Deutschlands erarbeitete gemeinsam mit prominenten Theologen eine ausführliche Stellungnahme zu den medizinisch-biologischen, anthropologischen, naturrechtlich-ethischen und pastoral-theologischen Aspekten der Empfängnisregelung. Eine wichtige Aussage unserer Empfehlung vom Oktober 1967 wurde wiederholt: „Unser entscheidender Einwand richtet sich gegen den die Enzyklika tragenden Naturbegriff, der weder den Erkenntnissen heutiger Wissenschaft entspricht, noch in seinen philosophischen Voraussetzungen nachvollzogen werden kann. In den mit großem Ernst in den letzten Jahrzehnten geführten Diskussionen um den Begriff der Natur sind Erkenntnisse gewonnen worden, die zu einer wesentlichen Weiterentwicklung geführt haben. Diese Weiterentwicklung hat in der Enzyklika keinen Niederschlag gefunden. Aus diesem Grunde ist es uns unmöglich, die aus dem Naturbegriff der Enzyklika abgeleiteten Forderungen und Vorschriften für unser Handeln in Beruf, Kirche und Öffentlichkeit zu übernehmen“<sup>11</sup>.

Die Unruhe nach der Veröffentlichung der Enzyklika veranlaßte die Deutschen Bischöfe am 30. 08. 1968, ihre „Königssteiner Erklärung“ abzugeben. Darin wurden die entstandenen Schwierigkeiten zugegeben, zu einer weiterführenden Aussprache eingeladen und in Ausnahmefällen die Gewissensentscheidung des einzelnen respektiert, wenn er „frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei“<sup>12</sup> sich entschieden habe. Zur letzten Aussage

<sup>11</sup> Ebd. S. 3 f.

<sup>12</sup> Wort der Deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae“, Trier 1968, 68 f.

gab Albert Görres das Stichwort „Gelehrtenprivileg“ und schrieb: „Wollte man die Fähigkeit zu solchen Analysen zur Bedingung eines berechtigten Zweifels an der Enzyklika machen, dann gäbe es bald eine doppelte Moral in der Kirche: die einer intellektuellen Aristokratie, deren geistvolle und komplizierte Bedenken von der Seelsorge honoriert würden, und jene des simplen frommen Fußvolkes, das mangels ausreichender theologischer Raffinesse den harten Normen der Enzyklika unterworfen bleibt“<sup>13</sup>.

#### Persönliche Wege verantworteter Familienplanung

In den folgenden Jahren fanden viele kirchliche Christen ihren persönlichen Weg, in der Ehe das Problem der verantworteten Familienplanung zu lösen. Dabei spielte nicht so sehr die Frage der Methodik eine Rolle, sondern die Frage, auf welche Weise die eheliche Liebe für beide Seiten am ehesten ihren personalen Ausdruck finden konnte. Die lange anhaltende Diskussion hatte bei zahlreichen katholischen Paaren zur Reflexion ihres Handelns und zu einem neuen Verständnis und Erleben ihrer Beziehungen geführt.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland beschloß in ihrem Papier „Christlich gelebte Ehe und Familie“ im Mai 1975 zu unserem Thema unter Ziff. 2.2.2.3: „Beim Abwägen dieser Fakten müssen die Eltern die jeweils verantwortbaren Konsequenzen aus einer sicher nicht leichten Gewissensentscheidung über die Zahl ihrer Kinder ziehen. Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen mit einbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen.“ Mit dieser Formulierung konnten Eheleute, Seelsorger und Ärzte leben;

<sup>13</sup> A. Görres, Der unüberwindliche Zweifel. Psychologische Bemerkungen zur Enzyklika „Humanae Vitae“, in: A. Görres (Hrsg.), Ehe in Gewissensnot, Mainz 1969, 98.

sie wurde als im Einklang gefunden mit den Aussagen von „Gaudium et spes“, wie sie oben in einigen wesentlichen Punkten zitiert wurden.

#### Das Echo auf „Familiaris Consortio“

Vor der Bischofssynode im Herbst 1980 in Rom, die sich mit Fragen der Ehe und Familie beschäftigen sollte, wurden zahlreiche Eingaben gemacht, die auch auf eine Abänderung oder Spezifizierung der Aussagen von „Humanae Vitae“ drängten.

Für viele Eheleute, Ärzte und Seelsorger war es dann eine Enttäuschung, als es im Apostolischen Schreiben „Familiaris Consortio“ vom 22. 11. 1981 vor allem in Ziff. 32 erneut zu einer Bestätigung der Aussagen von „Humanae Vitae“ kam. Auf die sehr vielen positiven Aussagen und Ansätze dieses Lehrschreibens soll hier nicht eingegangen werden, da es in diesem Beitrag nur um die Frage der Familienplanung geht. Es wird wieder der alte Gegensatz von „natürlich“ und „künstlich“ herausgestellt, der im Bereich der ärztlichen Wissenschaft so nicht mehr haltbar ist. Ärzte und Eheleute können kaum „den anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied erarbeiten und vertiefen, der zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl besteht“. Die reflektierte Erfahrung vieler Ehepaare kommt zu dem Ergebnis, daß es nicht von der Methode der Empfängnisverhütung abhängt, ob die Sexualität Ausdruck echter personaler Liebe ist oder ob sie „benutzt“ wird wie ein Gegenstand. Der Mensch ist nicht Natur-Wesen, sondern Kultur-Wesen. Die Qualität ehelicher Liebe hängt nicht primär von ihren äußeren Formen und biologischen Abläufen, sondern von der Intensität ihres personalen Liebesausdrucks ab. Für zahllose Eheleute entspricht es nicht ihrer reflektierten Erfahrung, daß durch die verantwortete Anwendung sog. künstlicher Methoden und Mittel — selbstverständlich solche ausgeschlossen, die bereits entstandenes Leben schädigen oder töten — die personale Einheit von Seele und Leib aufgelöst und so die Schöpfung Gottes in ihrer intimsten Verflechtung von Natur und Person verletzt würde, wie es im letzten Satz

von Ziff. 32 heißt. Das apostolische Schreiben *Familiaris Consortio* hat erschreckend wenig Widerhall in der Öffentlichkeit gefunden. Während nach *Humanae Vitae* noch ein Sturm der Entrüstung sowie eine heftige Auseinandersetzung entstand, hat man jetzt diese Aussagen kaum noch zur Kenntnis genommen. Das halte ich pastoral für sehr bedenklich. Vielleicht aber ist das ein Zeichen dafür, daß gewisse Entwicklungen längst weitergegangen sind, angestoßen durch die Öffnung des II. Vatikanums, und daß wir uns jetzt neuen konfliktbeladenen Themen zwischen Arzt und Kirche zuwenden müssen, von denen einige oben angeführt sind. Es wäre gut, sich rechtzeitig darauf in einem Kontakt zwischen Ärzten und Theologen vorzubereiten, damit nicht Entwicklungen über uns hinweglaufen, die wir dann wieder schwer in den Griff bekommen können.

Ich glaube, daß die offenere Auseinandersetzung mit Fragen der ehelichen Liebe, die bewußte Übernahme personaler Verantwortung, das Entfallen so mißlicher Begriffe wie „Ehemißbrauch“ sowie das Vergessen der Lehre von den „Ehezwecken“ echte Fortschritte darstellen, die durch das II. Vatikanum ausgelöst und gefördert worden sind. Vielen Ehen und Familien sind damit Lasten genommen worden, unter denen sie sich früher kaum entfalten konnten bzw. an denen sie zugrunde gegangen sind. Daß es in dieser Entwicklung auch Verzögerungen und Rückschläge gegeben hat, sollte nicht verwundern oder gar zur Resignation führen. Wichtig ist, daß in einem offenen Dialog Positionen bezogen und in gegenseitiger Offenheit und Kritik überprüft werden. Ärzte, Theologen und Eheleute müssen in einem offenen und lebendigen Gespräch bleiben. Nur so werden sie ihrer Aufgabe, dem Dienst am Menschen, seiner Ehe und Familie sowie seiner Liebesfähigkeit gerecht werden können.

**Marianne Dirks**

### **Stirbt das Konzil ohne synodale Gremien?**

*Wenn die Kirchentheologie des II. Vatikanums das „Volk Gottes“ neu ins Bewußtsein hob, so kommt diese Erkenntnis auch in den Synoden sowie in den neuen Strukturen der diözesanen und pfarrlichen Räte zum Ausdruck. Insbesondere auf der Ebene der Pfarrgemeinde hängen heute Ideenreichtum und Lebendigkeit nicht mehr nur von einem guten Pfarrer, sondern oft auch von engagierten Pfarrgemeinderäten.* red

Das Dekret für das Laienapostolat des Zweiten Vatikanischen Konzils fordert wenig präzis, daß „in den Diözesen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche unter entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen“. Weiter heißt es dann, daß „solche Gremien so weit wie möglich auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher und zwischendiözesaner Ebene, aber auch im nationalen und internationalen Bereich geschaffen werden“ sollen. Dabei wird hier noch nicht unterschieden zwischen den Gremien, die — hauptsächlich auf den mittleren und unteren Ebenen — als permanente „Räte“ eingerichtet werden sollen, und den nationalen oder diözesanen Synoden, die jeweils dann einberufen sind, wenn die Stunde dafür reif zu sein scheint — oder wenn der Druck von oben oder von unten stark genug geworden ist. (Die vorkonziliaren Diözesansynoden sollten nach dem Kirchenrecht alle 10 Jahre einberufen werden.) Solche Synoden — an denen mit Sondergenehmigung von Rom Laien teilnahmen — kamen schon bald nach dem Konzil in Holland und in Österreich (in 7 der 9 Bistümer Diözesansynoden, dazu der „Österreichische Synodale Vorgang“) zustande, am Beginn der 70er Jahre fast gleichzeitig in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR (als Nationalsynoden) sowie in der Schweiz (nach einem kombinierten Modell).

Wenn das Konzil das Leben der Kirche da, wo es sich eigentlich vollzieht, in Bewegung bringen und „verheutigen“ will, setzt es bei den Strukturen an. So hilfreich und nötig diese neuen Strukturen als Gerüst und als verlässliche Orientierung auch sind, am Ende ist es „der Geist, der lebendig macht“; der „Buchstabe tötet“, wenn die Änderungen nicht aus innerer Überzeugung vollzogen werden. Das hat — ähnlich wie bei der Liturgiereform — die Realisierung dieser Konzilsbeschlüsse in Stufen gezeigt.

So scheinen die aus gegebenem Anlaß einberufenen Synoden zunächst mehr Chancen zu haben, lebendig zu verlaufen und fruchtbare Wirkungen zu haben, als die in bestimmten Abständen vorschriftsmäßig tagenden nachkonziliaren Räte. Doch kann man ihre Funktionen nicht gegeneinander ausspielen, und es ist interessant, daß es gerade die progressiven Kräfte waren, die in der BRD oder in der Schweiz die Einrichtung von mehr oder weniger regelmäßig zusammenkommenden Folgegremien der Synoden forderten.

Die Wiederentdeckung des synodalen Elementes in der Kirche, das durch mehrere Jahrhunderte stark zurückgedrängt war, spiegelt den Wandel von autoritären zu partnerschaftlichen, „demokratischen“ Strukturen, wie er sich in der Gesellschaft längst vollzogen hat. Nachdem das Konzil die Laien zu vollwertigen Gliedern des Gottesvolkes erklärt hat, ist es konsequent, daß sie nicht mehr als Christen zweiter Klasse, sondern brüderlich und „kollegial“ mit den Amtsträgern umgehen und zusammenarbeiten. Theologisch sind die Gremien heute nicht mehr wegzudenken.

Das ist eine grundsätzliche Einsicht. Aber haben diese Gremien sich tatsächlich in der Praxis vor Ort spürbar ausgewirkt? Zunächst interessiert uns hier die Frage nach den bleibenden Wirkungen der bundesdeutschen Synode, die zehn Jahre nach dem Konzil dessen Intentionen für das deutsche kirchliche Leben fruchtbar machen sollte. (Ich kann nur aus den Erfahrungen in der BRD sprechen; doch hat ihre Gemeinsame Synode der Bistümer wahrscheinlich Modellcharakter.)

### *Hat sich die Synode gelohnt?*

- Die Synode überraschte in ihrem *Vollzug* als nachkonziliärer dialogischer Prozeß und hat als solcher wichtige Bewegungen und neue Impulse in die Beziehungen zwischen den aktiven Christen, vor allem zwischen Bischöfen, Theologen, Seelsorgepriestern und Laien gebracht;
- mit Vorbehalten hat sie sich gelohnt, was das *Ziel* der Synode angeht: neue Wege zur Lösung der Probleme heutiger Christen zu finden und zu beschließen;
- enttäuschend schwach und gering war die *Weiterwirkung der Synode* im praktischen Leben der Kirche, ihr Beitrag zu dessen Verlebendigung auf den verschiedenen Ebenen.

### *Schule des Dialogs*

Völlig neu im offiziellen deutschen Katholizismus war die Offenheit, mit der in Anwesenheit der Bischöfe die Laien heiße Eisen anpackten und ihre Stellungnahmen formulierten, die vertrauensvolle Unbefangenheit, mit der etwa Familienmütter und -väter ihre Probleme oder Gemeindepfarrer ihre Sorgen und Nöte vorbrachten. Manchem Bischof mögen da die Augen aufgegangen sein. Der Dialog fordert, sich den Argumenten des anderen so auszusetzen, daß man die eigene Position in Frage zu stellen bereit ist; dieser Dialog kam zu stande, und er schloß auch harte Auseinandersetzungen ein. (Daß natürlich Macht- und Prestigedenken in den Diskussionen weder weggezaubert noch weggebetet werden konnten, mußte man realistisch erwarten.) Aber wenn ein Bischof sich bei den Laien entschuldigte, weil die Bischofskonferenz sie in der Problematik des Themas „*Viri Probati*“ überfahren hatte, so war das etwas Neues, was wir nicht so leicht vergessen werden; das gilt auch von dem Wort Kardinal Döpfners: „Die Bischöfe lernten immer mehr, wie auch kritisches Engagement ein Zeichen kirchlichen Sinnes sein kann“. Mancher bischöfliche Mitbruder soll dieses Bekenntnis gar nicht gehört haben, und es war schmerzlich

und folgenreich geworden, daß gerade der aus gefallen ist, dessen Lernprozeß es so treffend kennzeichnet. Aber der eine oder andere hat ihm im Herzen sicher zugesimmt, und auch viele Laien und Priester sind anders aus der Synode hervorgegangen, als sie hineingingen. Angesichts der Entwicklung des kirchlichen Lebens in den letzten sieben Jahren muß man jedoch fragen: hat diese Öffnung weitergewirkt, bei allen Beteiligten?

### Der Ertrag der Synode

Auch beim Konzil war der dialogische Prozeß bedeutsam, den die Bischöfe durchlebten; aber mindestens ebenso wichtig war dort der Ertrag — der in den Dokumenten festgehaltene und der im neuen Selbstverständnis der Kirche feststellbare. Ein vergleichbarer Ertrag konnte nicht von einer nationalen Synode erwartet werden. Man hätte sich jedoch für manche Bereiche eine stärkere Fortentwicklung der Ansätze des Konzils (das ja noch vieles offen gelassen hatte), ein Ausziehen seiner Lini en für die Situation in der BRD erwarten können. Vor allem waren wir enttäuscht, daß wir es nicht fertig gebracht hatten, die heißen Eisen wie Zölibat, Ehepastoral, Ökumenische Gastfreundschaft mutiger anzupacken; auch mit Voten nach Rom sind wir sehr sparsam gewesen: In Österreich, in der Schweiz und vor allem in Holland sah das anders aus. Dort war man weniger durch Form-Bestimmungen eingeschränkt, allerdings auch weniger zu verbindlichen Beschlüssen legitimiert. Es ist aber schon viel gewonnen, wenn die Dinge einmal „im Raume stehen“; das ist auch bei uns durch die heftige Diskussion in der Synodenaula teilweise erreicht worden.

Die 18 Synodenbeschlüsse sind eine gute und respektable Arbeit, aber sie reißen nicht vom Stuhl; aufhorchen läßt die Arbeitervorlage mit dem heiß umstrittenen Kapitel „Ein fortwirkender Skandal“: es wirkt fort. Am meisten beachtet wurde als ein origineller Ertrag der Synode das vielbesprochene „Hoffnungspapier“, das die Handschrift des Theologen Joh. Baptist Metz trägt.

### Weiterwirken im kirchlichen Alltag

Von der Mehrzahl der anderen mühsam erarbeiteten Dokumente gilt mehr oder weniger, daß sie weithin totes Kapital bleiben. Schlimmer ist, daß viele Bischöfe, die sie doch mit erarbeitet hatten, wenig oder nichts dafür taten, daß in ihren Diözesen systematisch mit den Dokumenten gearbeitet wurde. Was nützt es, wenn man sich bei vielen Gelegenheiten auf die Synode beruft, vielleicht sogar Texte aus ihr zitiert, aber die Verwirklichung in der Praxis hinauszögert oder gar boykottiert? (Da die Beschlüsse erst durch Veröffentlichung in den diözesanen Amtsblättern rechtskräftig wurden, hatten und haben es die Bischöfe in der Hand, ob und wann sie in Kraft treten.)

Das Schicksal des in der Synode nicht mehr zustandegekommenen Votums für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten wurde im Vertrauen auf Kardinal Döpfners Versprechen in die Hände der deutschen Bischöfe und einer internationalen Kommission gegeben; ein Jahr darauf war Döpfner tot, und bis heute wissen wir nicht genau, was in dieser Frage von der BRD aus nach Rom gegangen ist und wie Rom darauf reagiert hat.

Auf dem Katholikentag in Freiburg 1978 stellte der „Kontaktkreis Synode“ (KKS) — ein Zusammenschluß von Synodalen, „die sich bis heute darum mühen, die Impulse dieser Synode beim Wort zu nehmen“ — in dem Text „Erinnerung an eine Hoffnung“ „kritisch einklagend“ die Zeichen der Hoffnung heraus, die bis jetzt nicht eingelöst worden seien — so in der Frage der Beziehung zu den Arbeitern, der Situation der Jugendlichen, der Geschiedenenpastoral, der Reihenfolge von Erstbeichte und Erstkommunion.

Das war vor vier Jahren — und seither hat sich wenig geändert. Die Klage des KKS meinte in der Frage der Ehepastoral, es könne „als fast aussichtslos“ bezeichnet werden, daß sich institutionell an der jetzigen Lage etwas ändere, deshalb richte sich „fürs erste unsere Hoffnung nach unten“: „In unseren Gemeinden muß es zu einer pastoralen Praxis kommen, die sich

am Verhalten Jesu orientiert und von daher immer wieder neu das riskiert, woran er selber, menschlich gesehen, mit seinem Evangelium gescheitert ist.“

Angesichts der neuen Impulse von außer- oder innerpfarrlichen Gruppen der Basis, wie sie schon beim Berliner Katholikentag 1980 und noch stärker jetzt in Düsseldorf in Erscheinung traten, wird das heute auf neue Weise bedeutsam.

#### *Zur Wirksamkeit der Pfarrgemeinde- und Diözesanräte*

Der Verweis auf die Gemeinden und die Basis wirft die Frage nach der Effizienz der nachkonkiliaren Gremien auf den unteren Ebenen auf, vor allem den Diözesanräten und Pfarrgemeinderäten. Man muß sich dazu nüchtern klarmachen, wie begrenzt im Vergleich zur Synode die Funktion dieser Gremien ist, wie dauerhaft anderseits ihr Einfluß durch ihre Permanenz.

#### *Die Räte auf Diözesan-Ebene*

leisten, soweit man das global für die BRD sagen kann, solide und wichtige Arbeit; sie haben in den verschiedenen Diözesen einen verschiedenen Stil entwickelt; sie haben als fachkundige Berater des Bischofs (von dem natürlich Entscheidendes abhängt) zur „Demokratisierung“ der Kirche beigetragen. Nach der Verdoppelung der Zahl ihrer Vertreter im Zentralkomitee der deutschen Katholiken bildeten die Diözesanräte ein spürbares Gegengewicht zu den Vertretern der Verbände und votierten vielfach progressiver als diese.

#### *Die Pfarrgemeinderäte*

Bedeutsamer für unsere Grundfrage ist jedoch die Rolle der Pfarrgemeinderäte in der nachkonkiliaren „Volkskirche im Übergang“. In manchen Gemeinden, vor allem auf dem Land, war die Einübung in eine demokratische Zusammenarbeit für sie oft ein mühsamer Prozeß. In der ersten Zeit zwischen Konzil und Synode wurde viel über Kompetenzen und Entscheidungsbefugnisse gestritten; mancherorts spielten sich Machtkämpfe mit dem Pfarrer ab; nach den vagen Empfehlungen des Konzils

gab es Räte, bei denen der Pfarrer, und solche, bei denen ein Laie den Vorsitz hatte. Die bundesdeutsche Synode neigt in ihrer Rahmenordnung zum Laien-Vorsitzer, überließ aber die letzte Entscheidung diözesanem Recht. Dagegen hat sie je nach der Situation auch den Laien Entscheidungsrecht zugestanden. Die Erfahrung zeigt, daß es für die Effizienz des Pfarrgemeinderates mehr auf beiderseitige Dialogbereitschaft ankommt als auf formale Ordnungen. Doch soll man auch hier die Strukturen nicht geringschätzen: sie erhalten vor allem in Konfliktsituationen ihre Bedeutung. So haben sich die Pfarrgemeinderäte, wo es gut ging (und oft geht es wirklich gut), vielfach als Instrument der Erneuerung erwiesen: da, wo die Mitglieder den Pfarrer und einander wechselseitig ermuntern, Phantasie und Mut für das in der Pfarrei Wichtige und Fällige zu entwickeln.

Als man nach der ersten vierjährigen Amtszeit neu zu wählen hatte, stellten sich jedoch Schwierigkeiten heraus, die man in der Zeit des ersten streitbaren Eifers nicht erwartet hätte: An nicht wenigen Orten war es schwer, Kandidaten zu finden; oft hatten auch die bisherigen Mitglieder keine Lust oder keinen Mut mehr, neu zu kandidieren. Manche hatten sich schon vor der Neuwahl amtsmüde gezeigt: oft fühlten sie sich auf die Dauer dem Anspruch dieser Arbeit nicht gewachsen und dadurch frustriert. Manchmal half da eine gute Schulung; aber sie nützte nicht viel, wenn die Kandidaten zu sehr nach Gesichtspunkten der Repräsentation gewählt wurden. Vielfach war man auch von den naheliegenden Sachaufgaben absorbiert und machte sich nicht klar, daß ein Gremium mit soviel Mitverantwortung auch geistlich vorbereitet werden muß. (In unserer ländlichen Gemeinde brach nach den Neuwahlen eine ganz neue Ära für das gesamte Gemeindeleben an.) Gewiß sind die Pfarrgemeinderäte ihrer Funktion nach keine Gruppen für charismatische Erneuerung; aber da und dort scheint ihnen aufgegangen zu sein, daß sie zum „heißen Kern“ in der Gemeinde gehören sollten: sonst erlahmte die Arbeit auf die Dauer, oder sie wird

kraftverschleißender Aktivismus. Die Gefahr besteht immer wieder, daß die Organisation des Bazars oder des Bunten Abends für das Kirchweihfest wichtiger wird als die Vorbereitung des Gottesdienstes; zum Glück sorgen meist Fachausschüsse dafür, daß das eine wie das andere zu seinem Recht kommt. Doch wird die Spiritualität vielfach nicht gebührend gepflegt.

Trotz vieler Rückschläge und Enttäuschungen, trotz viel Resignation staunt man doch auch immer wieder über die Lebendigkeit, Hilfsbereitschaft und den Ideenreichtum in nicht wenigen Gemeinden. Früher wußte man: die müssen einen guten Pfarrer haben. Heute kann man damit rechnen, daß gute Pfarrgemeinderäte ihren Anteil daran haben. Wenn es sie dank Konzil und Synode nicht schon gäbe, müßte man sie heute, in der Zeit des Priestermangels, erfinden.

Nachdem das bundesdeutsche Nationalkonzil zuerst von der Jugend an der Basis gefordert wurde (beim Katholikentag in Essen 1968), ist es unsere Hoffnung, daß manche Samenkörner, die es ausgestreut hat, in einer stärker von der Basis her sich erneuernden Kirche doch noch aufgehen werden. Auch wir Älteren, die wir mitgeholfen haben, zu säen und zu pflanzen (oder auch nur zu begießen), halten uns an diese Hoffnung: Gott allein kann das Wachsen geben.

### Erika Weinzierl

#### Meine Wünsche 1961 und meine Erfahrungen 1982

Frau Weinzierl stellt ihre Erfahrungen mit der nachkonziliaren Entwicklung den Erwartungen gegenüber, die sie im Rahmen einer großen, von Wort und Wahrheit 1961 durchgeführten Enquête geäußert hatte. Die Erfüllung vieler der damaligen Wünsche gibt ihr den Mut zu hoffen, daß das Konzil auch für die Zukunft seine Bedeutung nicht verliert.

20 Jahre sind seit dem Beginn des II. Vatikanums, 21 Jahre seit der Befragung von „Wort und Wahrheit“ über meine Erwartungen an dieses Konzil vergangen. Wenn ich sie nun lese, so sehe ich, daß einige sehr konkrete Wünsche wie z. B. die Abschaffung des Index und des Antimodernisteneides durch Papst Paul VI. als Folge des Konzils verwirklicht worden sind. Was die Theologie des *Laien* betrifft, so haben einerseits Theologen wie z. B. Ferdinand Klostermann, aber auch das Konzil selbst dazu wichtige Elemente beigetragen. Letzteres hat auch die Stellung und Aufgaben des Laienapostolats besonders betont. Der vor der Promulgation stehende neue CIC hat nun eine Reihe wichtiger pastoraler Initiativen des Konzils in das Kirchenrecht übernommen. Teampfarre, Priesterrat, Pastoralrat und Pfarrgemeinderat sind in ihm verankerte Institutionen. Ob die Eigenverantwortung des Laien und die Stellung der Frau in der Kirche, deren stärkere Berücksichtigung auch zu meinen damaligen Erwartungen gehörten, im neuen CIC enthalten sind, kann ich nach den mir zugänglichen Informationen nicht beurteilen, doch scheint dies eher nicht der Fall zu sein. Daß an der Leitung einer Teampfarre bei Priestermangel unter Führung eines Priesters auch Diakone oder Laien mitwirken können (c. 456), ist ein m. E. unter dem Druck des Priestermangels der vergangenen Jahrzehnte erfolgtes, sicherlich sehr wichtiges, aber doch eingeschränktes Zugeständnis. Die Ausbildung der Priester ist zweifellos moderner geworden, die Institution des Priesterseminaires ist jedoch unangetastet geblieben.

Zu den „großen Aufgaben der Kirche unserer Zeit“ zählten m. E. 1961 „eine weltumspannende Mission in bisher ungeahntem Ausmaß, die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit und das volle Sichtbarwerden der Kirche als Hort der Freiheit und Humanität in einer Welt des kollektiven Zwanges.“ Eine „weltumspannende Mission“ halte ich heute selbst für unmöglich und überholt, nicht allerdings eine weltweite Verkündigung, ein Angebot der zentralen christlichen Liebesgebote. Der Weg zu der nicht nur von mir

erhofften Wiedervereinigung der getrennten Christen ist zwar durch einige symbolische Handlungen und vermehrtes theologisches Gespräch vielleicht nicht mehr so steinig, aber sicherlich nicht kürzer geworden. Auch das volle Sichtbarwerden der Kirche als Hort der Freiheit und Humanität ist nur in einigen, innerkirchlich zudem umstrittenen Fragen zutage getreten wie zum Beispiel im sozialen und politischen Engagement von Priestern und Bischöfen in der Dritten Welt, in Basisgemeinden und in der Theologie der Befreiung.

Das II. Vatikanum hat jedoch weit über meine Vorstellungen hinausgehende Entwicklungen in Gang gesetzt, wie z. B. in der Liturgie, die ich als sehr positiv empfinde. Die Judenerklärung des Konzils und das auf ihr basierende Vatikanische Dokument von 1975, die in Österreich von Kardinal König besonders hervorgehoben wurden\*, geben der Kirche in einer Zeit eines wieder auflebenden Antisemitismus eine wichtige Funktion der Aufklärung in dieser in der Vergangenheit die Kirche sehr belastenden Frage. Was die Minderheiten in Österreich wie z. B. die Slowenen in Kärnten betrifft, so haben die nachkonziliaren Synoden und der Österreichische Synodale Vorgang eine im Gegensatz zu allen politischen Parteien dieses Landes sehr erfreuliche Haltung eingenommen. Was die Menschenrechte insgesamt anlangt, zu denen unverzichtbar die Freiheit gehört, so werden sie im Gegensatz zu früheren Zeiten gerade vom derzeitigen polnischen Papst für den weltlichen Bereich ständig betont. Die Freiheit in der Kirche enthält allerdings noch manches Desideratum. Gewiß, in der pastoralen Praxis ist durch das menschliche Engagement und Verständnis vieler Priester und das Gewährenlassen nicht weniger Bischöfe vieles möglich geworden, was in der vorkonziliaren Zeit undenkbar gewesen wäre wie z. B. in der Einstellung zu wie-

\* Im Frühjahr 1982 hat zudem die Österreichische Bischofskonferenz einem Text der Pastoralkommission Österreichs ihre Zustimmung erteilt, der sich mit dem Thema „Die Christen und das Judentum“ befaßt und der am gegenseitigen Verständnis von Christen und Juden sowie am Abbau des Antijudaismus mitwirken will.

derverheirateten Geschiedenen. Das ist jedoch nicht identisch mit offiziell deklarierter und praktizierter Freiheit in der Kirche. In ihr wird es immer einen Zölibat geben, und die Aufrechterhaltung des Pflichtzölibats allein ist sicher nicht der Grund, warum in der nachkonziliaren Zeit nicht wenige gerade der besten Priester ihr Amt nicht mehr ausüben und in ihren Gemeinden eine schmerzhafte Lücke hinterlassen haben. Aber noch immer gibt es lebendige Gemeinden, z. T. lebendigere, vielfältigere als früher. Es ist wohl kein Zufall, daß die bekanntesten von ihnen Teampfarren oder Pfarren mit einem besonders aktiven Pfarrgemeinderat sind. Insgesamt ist in Österreich sicher auch die Hilfsbereitschaft für die Dritte Welt gewachsen, woran katholische Bewegungen und Organisationen beteiligt sind.

Als mich die Redaktion der „Diakonia“ aufforderte, meine Meinung über die Situation der Kirche 20 Jahre nach Beginn des II. Vatikanums kurz niederzuschreiben, war ich zunächst sehr pessimistisch. Die Synoden gingen mir durch den Kopf, für die viele z. T. sehr gute Unterlagen gemacht worden sind, spontane Arbeitskreise, die Anregungen und Vorschläge in Weiterführung der Konzilsbeschlüsse entwarfen. Ist aus ihnen mehr geworden als Material für künftige Historiker? König, Lefebvre, konträre spektakuläre „Fälle“ und viele „kleine“ Enttäuschungen über die „Institution“ Kirche, die so viele Menschen braucht und doch für die vielen jungen Laientheologen nicht genügend befriedigende Aufgaben hat. Dann sah ich mir aber an, was ich vor 21 Jahren gewünscht hatte, und begann niederzuschreiben, was ich mir heute dazu denke. Und da bemerkte ich, daß sich doch einiges ereignet hat, daß es sehr wohl partielle Fortschritte gegeben hat und gibt, die zu erleben z. B. der Modernist Ernesto Buonaiuti, der fromme und verfemte Lehrer Papst Johannes XXIII., glücklich gewesen wäre. In der internationalen Politik und Wirtschaft ist die Lage seit 1962 viel schlechter geworden. Besetzungen, Kriege, Arbeitslosigkeit, Energieknappheit, Umweltzerstörung, Terror, Hunger und Pläne

für einen Atomkrieg der Supermächte beherrschen die täglichen Nachrichten. Hoffnung ist ein rares Gut geworden. So gesehen, erlauben die zwei Jahrzehnte Kirchengeschichte nach dem Beginn des Konzils, der Proklamation des „aggiornamento“ durch Johannes XXIII., sie sehr wohl auch positiv zu sehen und zu hoffen, daß die Kirche auf den Wegen der Menschheit Hilfe und Trost sein und nach der Devise des österreichischen Katholikentages 1983 „Hoffnung leben und Hoffnung geben“ wird.

daß sie kaum in einer Gemeinde unbekannt ist. Das ist der Jammer, daß wir so wenig gute Predigtgeschichten haben. Die meisten Predigtvorlagen des Buches kommen überhaupt ohne Beispiele aus. Ob man ein Gedicht von Nelly Sachs über das KZ in der Heiligen Nacht bringen kann, ist die Frage. Bei der Predigt etwa über Christi Himmelfahrt sagt der Verfasser, daß wir uns mit dem Text schwer tun; aber wir sollten die Himmelfahrtserzählung, die Lukas um die letzten Worte Jesu herumkomponiert hat, wie einen künstlerischen Rahmen ansehen für die entscheidenden Sendungsworte, die dann folgen. Trotzdem glaube ich, daß diese ehrliche Einschränkung zu bejahen ist und daß man diese Predigt so halten kann, wie sie darsteht. Dasselbe gilt im großen und ganzen auch für alle anderen Predigten. — Es ist einer nicht schlecht beraten, wenn er im Gedränge zu keiner eigenen Predigt-ausarbeitung kommt, sich die zwei Seiten im Buch einigemale durchliest, von mir aus auch herausreißt und auf die Kanzel legt und das seiner Gemeinde vorträgt.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

## Bücher

### Predigt-Anregungen

Franz Kaspar — Dieter Zeller (Hrsg.), Predigten zum Lesejahr A, B, C, unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Heinz Ulbricht, Dieter Zeller und Leo Zirker, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977—1979, 148—160 Seiten.

Die Herausgeber schreiben im Vorwort, daß diese Predigten wirklich in einer bestimmten Gemeinde gehalten worden sind. Sie seien nicht als Lehrpredigten zu verstehen mit dem Anspruch, andere das Predigen zu lehren, sondern als Modelle, die man nicht einfach kopieren dürfe. Diese Beispiele aus der Praxis wollen Anregung sein, nicht mehr und nicht weniger. Auf homiletische und exegetische Vorbemerkungen in der Einleitung haben die Herausgeber verzichtet, um das Buch kürzer zu halten. Die Predigtvorlagen führen durch das ganze Kirchenjahr. Die erste Predigt zum Lesejahr A beginnt gleich mit der berühmten Geschichte aus den Erzählungen der Chassidim von Martin Buber, wie plötzlich das Gerücht ergeht, daß der Erlöser gekommen sei, und wie der Rabbi das Fenster öffnet, hinausschaut und sagt: Es ist keine Erneuerung. Ich glaube, diese Geschichte ist bereits so oft erzählt worden,

### Büchereinlauf

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

Albrecht Horst, Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens, Chr. Kaiser-Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 368 Seiten, DM 38,—, S 288,80.

Boekholt Peter, Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1982, 216 Seiten, DM 29,50, S 224,20. Caritas 3, Caritas in Ausbildung für pastorale Berufe, Deutscher Caritasverband, Freiburg 1982, 176 Seiten.

Caritas-Werkheft 82, Deutscher Caritasverband, Freiburg 1982, 73 Seiten.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 20: Wissenschaftstheorie und Theologie; Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung; Wissenschaft und Ethos, mit Beiträgen von Schaeffler Richard — Altner Günter — Böckle Franz — Eiff August. Teilband 23: Tradition und Fortschritt; Utopie und Hoffnung; Weltgeschichte und Heilsgeschichte; Versöhnung und Erlösung, mit Beiträgen von Seckler Max — Silbermann Lou H. — Fries Heinrich; Mann Golo — Rahner Karl; Engelhardt Paulus. Teilband 27: Menschenrechte — Grundrechte; Religion und Politik; Legitimation, mit Beiträgen von Tödt Heinz Eduard; Fiorenza Francis; Schwan Alexander, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, pro Band

146—174 Seiten, DM 27,— bis 32,80, S 205,20 bis S 249,30.

**Dömer Michael**, Wir feiern das Leben. Gottesdienste mit Kindern im Kirchenjahr, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, 192 Seiten, DM 26,—, S 197,60.

Durch das Jahr — durch das Leben. Hausbuch der christlichen Familie, verfaßt von **Hermann Garritzmann, Leopold Haerst, Heinrich Heming, Peter Neysters, Hubert Rüenauer, Karl Heinz Schmitt, Klaus Tigges**, Kösel-Verlag, München 1982, 432 Seiten, DM 48,—, S 364,80.

**Eid Volker — Vaskovics Laszlo** (Hrsg.), Wandel der Familie — Zukunft der Familie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 304 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

**Fauth Dieter**, Gerechtigkeit bei Gott und unter den Menschen, Ostfildern 1982, 112 Seiten, DM 12,—, S 91,20.

**Feige Andreas**, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Luthersches Verlagshaus, Hannover 1982, 620 Seiten, DM 36,—, S 273,60.

**Frohnhofer Martin**, Jugendtreff. 29 praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 96 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

**Haarlammt Klaus**, Gottes Wort verstehen lernen. Bibelarbeit in Gemeinde und Katechese, Don Bosco Verlag, München 1982, 104 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

**Hoffstümmer Willi**, Wir freuen uns auf die Predigt. Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 119 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

**Ders.**, Bußgeschichten, Toppo-Taschenbücher 99, 128 Seiten, DM 6,80, S 51,70.

**Karner Peter — Fuchs Erika**, Texte für grüne Christen. „Grün ist die Farbe Gottes“ — Ein Lesebuch für Umweltbewußte, Verlag Herder, Wien 1982, 160 Seiten, S 120,—, DM 16,80.

**Kaufmann Gisbert** (Hrsg.), Schulderfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1982, 184 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

**Läpple Alfred**, Kirchengeschichte Impulse zur Kurskorrektur, Don Bosco Verlag, München 1982, 124 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

**Lehner Klaus**, Kirchliche Gemeindearbeit. Ein Praxisbuch, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1982, 298 Seiten, S 289,—, DM 39,80.

**Martini Carlo M.**, Damit ihr Frieden habt. Geistliches Leben nach dem Johannes-Evangelium, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, 240 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

**Mette Norbert** (Hrsg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, Chr.-Kaiser-Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 212 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

**Ders.**, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, Kösel-Verlag, München 1982, 204 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

**Rabl Josef**, Religion im Kinderbuch Nr. 3. Analyse zeitgenössischer Kinderliteratur unter religionspädagogischem Aspekt, Eulenhof-Verlag Ehrhardt Heinold, Hardebek 1982, 334 Seiten, DM 36,—, S 273,60.

**Ruf Ambrosius Karl — Cooper Eugen J.**, Grundkurs Sexualmoral. I. Geschlechtlichkeit und Liebe, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 166 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

**Schweizer Gerhard**, Buden, Stände, Wettbewerbe. Spiele bei Gemeinde- und Straßenfesten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, J. F. Steinkopf Verlag GmbH, Stuttgart 1982, 128 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

**Serger Bernd — Mennekes Friedhelm — Nagel Armin**, Wenn sich die Kirchentüren öffnen.

Beispiele aus einer Vorortgemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 128 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

**Wenzel Gerhard**, Das Geheimnis der zwei Kronen. Das ungewöhnliche Leben des Maximilian Kolbe. Mit Bildern von Yvonne Soutra, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, 64 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

**Zink, Jörg**, Was die Nacht hell macht. Weihnachten in Bildern von Rembrandt Harmensz van Rijn, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1982, DM 3,80, S 28,90.

**Mein Jesus**, Verlag Klaus Wiek, Bonn 1982, DM 4,90, S 37,25.

## Mitarbeiter dieses Heftes

**Wilhelm Zauner** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

**Yves Congar OP** ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lebt jetzt in Paris.

**Karl Rahner SJ** ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.

**Hans Werners** war durch viele Jahre hindurch Studentenpfarrer in Münster.

**Franz Böckle** ist Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn.

**Hans Schilling** ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität München.

**Alfons Beil** war Pfarrer und Dekan des Kapitels in Heidelberg und ist seit 1971 im Ruhestand.

**Walter Dirks**, Schriftsteller, war Herausgeber und Redakteur der Frankfurter Hefte.

**Josef Bonner** ist Professor für Pastoraltheologie (Homiletik und Pfarreipastoral) an der Theologischen Fakultät Luzern.

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

**Maria Andreas (Barbara) Weißbacher** ist Mitglied der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Kloster Wernberg/Kärnten und unterrichtet Religion an Berufsbildenden Höheren Schulen.

**Josef Köhne**, Dr. med., ist Facharzt für Neurologie und Psychiatrie — Psychotherapie, Leiter der Eheberatung im Bistum Münster sowie Lehrbeauftragter für „Grenzfragen zwischen Pastoral und Psychiatrie“ an der Universität Münster.

**Mariana Dirks**, Hausfrau, war Präsidentin des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften und Mitglied der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD.

**Erika Weinzierl** ist Professor für neuere und neueste Geschichte an der Universität Wien.

## Diakonia — Schwerpunkte ab 1980

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

Heft 1/1982 Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit

Heft 4/1982 Humane Pastoral und kirchliche Ordnung

Heft 1/1983 Miteinander glauben lernen in der Gemeinde

Heft 2/1983 Buße und Versöhnung

Heft 4/1983 Konflikt und Friede





