

N11< 30063929 021

UB Tübingen

WERNER STICKEL  
Buchbinderei  
OSCHINGEN









592

Z 72/812 UB 15+2 (per) 53,-

IS 20341 F

# Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

3: 1972 ohne T.

Günter Biemer

Ist die Kirche lernwillig? - Zur Lernfähigkeit der Kirche

Ralph Sauer

Der Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung

Johann Weber

Rückblick auf die römische Bischofssynode

Friedrich Graf von Westphalen

Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben - Aufgabe von Recht und Gesellschaft

Wolfgang Huber

Sprache des Betens in unserer Zeit

Ottokar Uhl

Gemeinschaftsbauten von Kirchengemeinden

Europatreffen von Delegierten der Priesterräte in Genf vom 20. bis 23. April 1971

Hermann Münzel

Konsequenzen aus der „Operation Synode“, Rom 1971

Walter Repges

Das Phänomen der Basisgemeinden in Lateinamerika

Valentin Hertle

Ein Lernprozeß hat stattgefunden

Grünewald Herder

7-416 2

24 1707

3. Jahrgang Heft 1 1972



# DIAKONIA

(früher: Diakonia / Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Dritter Jahrgang Februar 1972 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Maria Bühner, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann, Otto Mauer, Alois Müller, Heinz Schuster

Chefredakteur Helmut Erharter

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

## Inhalt

Die Redaktion 1

### Leitartikel

Günter Biemer, Ist die Kirche lernwillig? –  
Zur Lernfähigkeit der Kirche 2

### Artikel

Ralph Sauer, Der Unglaube als Herausforderung an  
Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung 6

Johann Weber, Rückblick auf die römische Bischofssynode 20

Friedrich Graf von Westphalen, Wirksamer Schutz für das  
ungeborene Leben – Aufgabe von Recht und Gesellschaft 27

### Praxis

Wolfgang Huber, Sprache des Betens in unserer Zeit 37

Ottokar Uhl, Gemeinschaftsbauten von Kirchengemeinden 47

Europatreffen von Delegierten der Priesterräte in Genf  
vom 20. bis 23. April 1971 52

Hermann Münzel, Konsequenzen aus der „Operation Synode“,  
Rom 1971 59

Walter Repges, Das Phänomen der Basisgemeinden  
in Lateinamerika 62

Valentin Hertle, Ein Lernprozeß hat stattgefunden 65

### Bücher

Lexikon der Pädagogik 67 J. Gründel (Hrsg.), Abtreibung pro und contra 68  
Georg Volk, Entspannung – Sammlung – Meditation 69 Handreichungen zur  
Fastenerziehung 70 Kasiwai, hrsg. v. Kennedy-Haus, Innsbruck 70

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 52 47 05

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

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 6,-, sfr. 6,50, S 36,-, Jahresabonnement DM 33,-, sfr. 35,-,

S 198,-, Studentenabonnement DM 28,80, sfr. 30,-, S 174,-, Probeabonnement

(3 Hefte) DM 12,-, sfr. 14,-, S 72,-, DM-Preise einschließlich MWST., alle

Preise zuzüglich Porto. Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den

Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, 78 Freiburg, Hermann Herder-

Str. 4, für das übrige Bundesgebiet im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages

durch BSD Buch- und Schallplattendienst, 4 Düsseldorf, Immermannstr. 43,

für Österreich durch Verlag Herder, A-1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz

im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages durch Benziger-Verlag, CH-8840

Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende

Druck: Agens-Werk Geyer + Co, 1050 Wien, Schloßgasse 18 a



### 3. Jahrgang Diakonia 1972

#### AUTORENVERZEICHNIS

- Biemer Günter*, Ist die Kirche lernwillig? – Zur Lernfähigkeit der Kirche . . . . . 1/2
- Die Durchhalteparole . . . . . 5/289
- Wie kann von Gott geredet werden? . 6/386
- Breuss Josef*, Verkündigung von Kreuz und Auferstehung als Frage . . . . . 2/94
- Dubach Alfred*, Von der Sakralität zur Säkularisierung . . . . . 4/219
- Emeis Dieter*, Gemeinde und Katechese 3/161
- Anregungen für das Taufgespräch . 5/347
- Erber Margareta*, Geschlechtliche Beziehungen außerhalb der Ehe und vor der Ehe . . . . . 4/255
- Fleckenstein Heinz*, Einzelfragen der Sexualpastoral . . . . . 4/252
- Friebe Jochen*, Die pastoraltheologische Ausbildung an der Katholischen Universität zu Nymwegen (Holland) . . . 3/202
- Gansewinkel Alois van*, Ursprüngliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe? . . . . . 2/88
- Hastenteufel Paul*, Jugendpastoral als Element der Bildungsreform . . . . . 4/270
- Hepp Normann*, Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt . . . . . 4/258
- Hertle Valentin*, Ein Lernprozeß hat stattgefunden . . . . . 1/65
- Herrmann Horst*, Die Neuordnung der Bischofswahl: eine weitere Surrogatlösung . . . . . 6/417
- Hillbrand Heide*, Für und Wider in der Abtreibungsdiskussion . . . . . 5/299
- Hofmeier Johann*, Menschlich sterben – Postulate an die Kirche . . . . . 5/307
- Holzbrecher Freddy*, Christen für den Sozialismus . . . . . 6/411
- Huber Wolfgang*, Sprache des Betens in unserer Zeit . . . . . 1/37
- Jantsch Franz*, Der Hausbesuch bei Sterbenden . . . . . 5/344
- Kamphaus Franz*, Ferien – Nur ein Rad im Leistungssystem? . . . . . 3/186
- Karrer Leo*, Experiment Laientheologie 3/194
- Klostermann Ferdinand*, Zu Holls Jesus-Buch . . . . . 2/134
- Roma locuta causa finita? . . . . . 3/145
- Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt und seiner zeitgemäßen Auffächerung . . . . . 3/175
- Naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium für Theologen . . . . . 5/291
- Konvent Bremen-Ost, Pastorale Praxis in einem Pfarrverband . . . . . 6/395
- Krämer Georg*, Falsche Analysen? . . . 2/138
- Kunz Erhard*, Offenbarung Gottes in der Geschichte . . . . . 2/75
- Lehmann Karl*, Startschwierigkeiten der BRD-Synode . . . . . 3/211
- Mauer Otto*, Wer darf in der Kirche reden? . . . . . 4/217
- Mayer-Scheu Josef*, Bedingungen einer Sterbenshilfe im Krankenhaus . . . 5/338
- Mette Norbert*, Der „Fall KDSE“ und seine symptomatische Bedeutung . . 2/128
- Mieth Dietmar*, Mystik und Seelsorge . 6/399
- Müller Alois*, Mutwillige Theologie? . 2/73
- Münzel Hermann*, Konsequenzen aus der „Operation Synode“, Rom 1971 . 1/59
- Pera Heinrich*, Medizinischer und pastoraler Krankendienst . . . . . 5/343
- Pompey Heinrich*, Aufgaben und Möglichkeiten einer Pastoralpsychologie . 6/378
- Raske Michael*, Gemeinsame kirchliche Trauung – Programm oder Wirklichkeit? . . . . . 3/208
- Reiner Artur*, Einstellung zum Tod bei Suizidpatienten . . . . . 5/334
- Repges Walter*, Das Phänomen der Basis-Gemeinden in Lateinamerika . 1/62
- Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden . . . . . 6/400
- Rössler Dietrich*, Sexualität ohne Liebe . 4/257
- Rotter Hans*, Moraltheologische Überlegungen zur Abtreibung . . . . . 3/180
- Sauer Ralph*, Der Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung . 1/6
- Schäfer Alfons*, Eine Osterpredigt für Christen und Nichtchristen . . . . . 2/100
- Freiheit – Schuld – Vergebung . . . . 3/205
- Die Einstellung der Menschen zum Sterben und zum Tod in der neueren Literatur . . . . . 5/317



<i>Schäfer Klaus</i> , Christliche Grundsätze politischen Handelns . . . . .	4/266	<i>Weber Johann</i> , Rückblick auf die römische Bischofssynode . . . . .	1/20
<i>Schaller René</i> , Diakonat als Impuls in der Kirche von Frankreich . . . . .	2/111	<i>Weigend-Abendroth Friedrich</i> , Das Pastorale Forum Stuttgart . . . . .	2/118
<i>Scholl Norbert</i> , Was gilt (noch) als religiöse Erfahrung? . . . . .	6/412	<i>Weiler Eugen</i> , Modell einer Osternachtsfeier . . . . .	2/106
<i>Schürmann Heinz</i> , Der proexistente Christus – Die Mitte des Glaubens von morgen . . . . .	3/147	<i>Westphalen Friedrich Graf von</i> , Wirk-samer Schutz für das ungeborene Leben – Aufgabe von Recht und Gesellschaft . . . . .	1/27
<i>Schuster Heinz</i> , Polarisierung – oder Toleranz? . . . . .	6/361	<i>Weß Paul</i> , Pfarre Machstraße – Pfingstnovene 1972 . . . . .	5/354
<i>Siefer Gregor</i> , Der Tod – die sicherste Prognose . . . . .	5/328	<i>Ausschuss 13</i> „Kirche und Welt“ der Wiener Synode, Leitsätze, Schwerpunkte, Imperative: geistesgeschichtliche Hinweise, Säkularisierung, Sexualität, Demokratie . . . . .	4/276
<i>Stachel Günter</i> , Thesen zur Theorie des Religionsunterrichts an der Schule für alle . . . . .	4/236	– Atheismen, Leistung und Konsum, Arbeit und Freizeit, Bildung, Konflikt und Friede . . . . .	6/404
<i>Stoockle Bernhard</i> , Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfahrung . . . . .	4/239	<i>Europatreffen von Delegierten der Priesterräte in Genf vom 20. bis 23. April 1971</i> . . . . .	1/52
<i>Swidler Leonard</i> , Jesu Begegnung mit Frauen . . . . .	4/229	<i>Forum: Humane Sexualität, mit Beiträgen von H. Fleckenstein, M. Erber und D. Rössler</i> . . . . .	4/252
<i>Thüsing Wilhelm</i> , Die Intention Jesu und der Zölibat . . . . .	6/363	<i>Der peruanische Episkopat, Für eine gerechte Welt</i> . . . . .	2/120
<i>Uhl Ottokar</i> , Gemeinschaftsbauten von Kirchengemeinden . . . . .	1/47		
<i>Ullrich Anneliese</i> , Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften . . . . .	3/188		

## SACHVERZEICHNIS

<i>Abtreibung</i>		<i>in Lateinamerika</i> . . . . .	1/62 und 6/400
– Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben . . . . .	1/27	<i>Beten</i>	
– Moraltheologische Überlegungen . . . . .	3/180	– Sprache des Betens in unserer Zeit . . . . .	1/37
– Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften . . . . .	3/188	<i>Bildung</i> . . . . .	6/404
– Für und Wider in der Abtreibungsdiskussion . . . . .	5/299	<i>Bildungsarbeit, Bildungsreform</i>	
<i>Arbeit</i> . . . . .	6/404	– Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt . . . . .	4/258
<i>Atheismen</i> . . . . .	6/404	– Jugendpastoral als Element der Bildungsreform . . . . .	4/270
<i>Auferstehung</i>		<i>Bischofssynode</i>	
– Verkündigung von Kreuz und Auferstehung als Frage . . . . .	2/94	– Rückblick auf die römische Bischofssynode . . . . .	1/20
<i>Ausbildung und Fortbildung</i>		– Konsequenzen aus der „Operation Synode“, Rom 1971 . . . . .	1/59
– Die pastoraltheologische Ausbildung an der Katholischen Universität zu Nymwegen (Holland) . . . . .	3/202	– Roma locuta causa finita? . . . . .	3/145
– Naturwissenschaftliches Ergänzungstudium für Theologen . . . . .	5/291	<i>Bischofswahl</i>	
<i>Basis-Gemeinden</i>		– Die Neuordnung der Bischofswahl . . . . .	6/417
– Das Phänomen der Basis-Gemeinden		<i>Christus</i>	
		– Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? . . . . .	3/147



<i>Demokratie</i> . . . . .	4/276	<i>Katechese, Katechetik</i>	
<i>Diakonat</i>		– Gemeinde und Katechese . . . . .	3/161
– Diakonat als Impuls in der Kirche von Frankreich . . . . .	2/111	– Ein Lernprozeß hat stattgefunden . .	1/65
<i>Durchhalteparole</i> . . . . .	5/289	<i>Kirche</i>	
<i>Ehe</i>		– Ist die Kirche lernwillig? – Zur Lern- fähigkeit der Kirche . . . . .	1/2
– Ursprüngliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe . . . . .	2/88	– Wer darf in der Kirche reden? . . .	4/217
<i>Erfahrung</i>		<i>Kirche und Welt</i>	
– Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfah- rung . . . . .	4/239	– Für eine gerechte Welt . . . . .	2/120
– Was gilt (noch) als religiöse Erfah- rung? . . . . .	6/412	– Leitsätze, Schwerpunkte, Imperative: geistesgeschichtliche Hinweise, Säku- larisierung, Sexualität, Demokratie .	4/276
<i>Ergänzungsstudium</i>		– Atheismen, Leistung und Konsum, Arbeit und Freizeit, Bildung, Konflikt und Friede . . . . .	6/404
– Naturwissenschaftliches Ergänzung- studium für Theologen . . . . .	5/291	<i>Kirchenbau</i>	
<i>Ferien</i>		– Gemeinschaftsbauten von Kirchengemein- den . . . . .	1/47
– Ferien – Nur ein Rad im Leistungs- system? . . . . .	3/186	<i>Konflikt</i> . . . . .	6/404
<i>Frauen</i>		<i>Konsum</i> . . . . .	6/404
– Jesu Begegnung mit Frauen . . . . .	4/229	<i>Krankendienst</i>	
<i>Freiheit</i>		– Medizinischer und pastoraler Kran- kendienst . . . . .	5/343
– Freiheit – Schuld – Vergebung . . .	3/205	<i>Krankenhaus</i>	
<i>Freizeit</i> . . . . .	6/404	– Bedingungen einer Sterbenshilfe im Krankenhaus . . . . .	5/338
<i>Friede</i> . . . . .	6/404	<i>Krankensalbung</i>	
<i>Gemeinde</i>		– Menschlich sterben – Postulate an die Kirche . . . . .	5/307
– Gemeinde und Katechese . . . . .	3/161	<i>Kreuz</i>	
<i>Gerechtigkeit</i>		– Verkündigung von Kreuz und Auf- erstehung als Frage . . . . .	2/94
– Für eine gerechte Welt . . . . .	2/120	<i>Kritik</i>	
<i>Geschichte</i>		– Mutwillige Theologie? . . . . .	2/73
– Offenbarung Gottes in der Geschichte	2/75	– Die Durchhalteparole . . . . .	5/289
<i>Glaube</i>		<i>Kurie, päpstliche</i>	
– Der Unglaube als Herausforderung .	1/6	– Die Neuordnung der Bischofswahl: eine weitere Surrogatlösung . . . . .	6/417
– Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? . . . . .	3/147	<i>Laientheologe</i>	
<i>Gott</i>		– Experiment Laientheologe . . . . .	3/194
– Offenbarung Gottes in der Geschichte	2/75	<i>Leistung</i> . . . . .	6/404
– Wie kann von Gott geredet werden? .	6/386	<i>Leistungssystem</i>	
<i>Hausbesuch</i>		– Ferien – Nur ein Rad im Leistungs- system? . . . . .	3/186
– Der Hausbesuch bei Sterbenden . .	5/344	<i>Lernfähigkeit</i>	
<i>Hochschulgemeinde</i>		– Ist die Kirche lernwillig? – Zur Lern- fähigkeit der Kirche . . . . .	1/2
– Der Fall „KDSE“ und seine sympto- matische Bedeutung . . . . .	2/128	<i>Mystik</i>	
<i>Jesus Christus</i>		– Mystik und Seelsorge . . . . .	6/399
– Zu Holls Jesus-Buch . . . . .	2/134	<i>Naturwissenschaft</i>	
– Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? . . . . .	3/147	– Naturwissenschaftliches Ergänzung- studium für Theologen . . . . .	5/291
<i>Jugendpastoral</i>			
– Jugendpastoral als Element der Bil- dungsreform . . . . .	4/270		



## Norm

- Sittliche Existenz im Spannungsfeld von Norm, Wirklichkeit und Erfahrung . . . . . 4/239

## Ökumene

- Gemeinsame kirchliche Trauung - Programm oder Wirklichkeit? . . . 3/208

## Offenbarung

- Offenbarung Gottes in der Geschichte . . . . . 2/75

## Osternachtfeier, Osterpredigt

- Modell einer Osternachtfeier . . . 2/206
- Eine Osterpredigt für Christen und Nichtchristen . . . . . 2/100

## Pastorales Forum

- Das Pastorale Forum Stuttgart . . . 2/118

## Pastoralpsychologie

- Aufgaben und Möglichkeiten einer Pastoralpsychologie . . . . . 6/378

## Pastoraltheologie

- Die pastoraltheologische Ausbildung an der Katholischen Universität zu Nymwegen (Holland) . . . . . 3/202

## Pfarrverband

- Pastorale Praxis in einem Pfarrverband . . . . . 6/395

## Pfingstnovene

- . . . . . 5/354

## Polarisation

- . . . . . 6/361

## Politik

- Christliche Grundsätze politischen Handelns . . . . . 4/266

## Presbyter

- Roma locuta causa finita? . . . . 3/145
- Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt . . . . . 3/145

## Priesterräte

- Europatreffen von Delegierten der Priesterräte in Genf vom 20. bis 23. April 1971 . . . . . 1/52

## Religionsunterricht

- Thesen zur Theorie des Religionsunterrichtes an der Schule für alle . 4/236

## Säkularisierung

- . . . . . 4/276

## Sakralität und Säkularisierung

- . . . . . 4/219

## Schwangerschaft

- Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften . . . . . 3/188

## Sexualität

- Sexualität ohne Liebe . . . . . 4/257
- Geschlechtliche Beziehungen außerhalb der Ehe und vor der Ehe . . . 4/255
- Einzelfragen der Sexualpastoral . . . 4/252

## Sozialarbeit

- Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt . . . . . 4/258

## Sozialismus

- Christen für den Sozialismus . . . . 6/411

## Sprache

- Sprache des Betens in unserer Zeit . 1/37
- Wie kann von Gott geredet werden? . 6/386

## Sterben und Tod, Sterbepastoral,

## Sterbenshilfe

- Menschlich sterben - Postulate an die Kirche . . . . . 5/307
- Die Einstellung der Menschen zum Sterben und zum Tod in der neueren

## Literatur

- . . . . . 5/317
- Der Tod - die sicherste Prognose . . 5/328

## Einstellung zum Tod bei Suizidpatienten

- . . . . . 5/334
- Bedingungen einer Sterbenshilfe im Krankenhaus . . . . . 5/338

## Medizinischer und pastoraler Krankendienst

- . . . . . 5/343
- Der Hausbesuch bei Sterbenden . . 5/344

## Synode

- . . . . . 4/276 und 6/404
- Startschwierigkeiten der BRD-Synode 3/211

## Taufgespräch

- Anregungen für das Taufgespräch . . 5/347

## Team, Teamarbeit, Teampfarr

- Das Pastorale Forum Stuttgart . . . 2/118
- Pfarre Machstraße - Pfingstnovene 1972 . . . . . 5/354

## Pastorale Praxis in einem Pfarrverband

- . . . . . 6/395

## Theologie

- Mutwillige Theologie? . . . . . 2/73

## Tod siehe Sterben und Tod

## Trauung

- Gemeinsame kirchliche Trauung - Programm oder Wirklichkeit? . . . 3/208

## Unauflösbarkeit

- Ursprüngliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe? . . . . . 2/88

## Unglaube

- Der Unglaube als Herausforderung . 1/6

## Verkündigung

- Verkündigung als Frage . . . . . 2/94

## Vorsteheramt

- Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt 3/175

## Zölibat

- Roma locuta causa finita? . . . . 3/145
- Die Intention Jesu und der Zölibat . 6/363



## Die Redaktion

Viele Jahre reichen die Überlegungen zurück, für die Zeitschrift „Der Seelsorger“ einen neuen Titel zu finden, der Aufgabe und Wirken der Kirche nach ihrem neuen Selbstverständnis stärker zum Ausdruck bringen sollte. Als es dann zur Zusammenlegung\* der beiden Pastoralzeitschriften „Der Seelsorger. Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes“ und „Diakonia. Internationale Zeitschrift für praktische Theologie“ kam, wurde diese Frage zunächst zurückgestellt und vereinbart, daß die fusionierte Zeitschrift vorübergehend mit dem Doppeltitel „Diakonia/Der Seelsorger“ auf die beiden „Eltern“ hinweisen, dann aber einen signifikanten neuen Titel erhalten oder den Namen „Diakonia“ führen soll. Die Redaktion und die Verlage haben sich nun für die zweite Lösung entschieden, da dieser Titel wie kaum ein anderer zum Ausdruck bringt, daß das ganze Volk Gottes und insbesondere das Wirken der Presbyter und Bischöfe, Diakone und Pastoralreferenten, Theologen und Lehrer und aller anderen „ministri“ nicht Selbstzweck ist, sondern Dienst an den Menschen in ihrer jeweiligen Situation; an ihrem Glauben und ihrer Freude, an ihrer Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Hoffnung.

Zusammen mit unseren Mitarbeitern aus den verschiedensten Bereichen von Theorie und Praxis des kirchlichen Dienstes wollen wir als Redaktion wie bisher *unsere* Diakonia für die Praxis und das Leben der Kirche und für ihre stets neue Annäherung an die Forderung und den Auftrag Jesu anbieten. Neben der Vermittlung solcher Ergebnisse der gesamten theologischen Forschung und einschlägiger Nachbar-disziplinen, die für das Glaubensverständnis, die Verkündigung und das gesamte kirchliche Wirken von Bedeutung sind, sollen in Zukunft noch mehr als bisher Erfahrungsberichte aus allen Bereichen der Pastoral, Modelle und praktische Hilfsmittel angeboten werden. In einzelnen Heften werden wir versuchen, Schwerpunkte zu setzen und wichtige Fragen von mehreren Seiten her zu behandeln.

Die Zeitschrift versteht sich immer schon als Gesprächsforum für alle mit guten Argumenten vorgebrachten Stellungnahmen zu wichtigen Themen und Vorgängen in der Kirche oder für positive und negative Erfahrungen. Als sichtbarer Ausdruck dieser Gesprächsbereitschaft wurde die Sparte „Leserbriefe“ neu eingerichtet, und wir dürfen unsere Leser einladen, der Redaktion, den Autoren und allen Lesern in diesen „Leserbriefen“ ihre Meinung zu sagen: Durch Kritik, Ergänzungen, Vorschläge, Wünsche, Anregungen usw.

\* Vgl. Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 72



Günter Biemer

## Ist die Kirche lernwillig? – Zur Lernfähigkeit der Kirche

Veränderungen im Bereich des Gottesdienstes, der Verkündigung und Gemeindeleitung

Wer jetzt Pfarrer ist, hat es nicht leicht. Was er gestern lernte, scheint heute überholt. Das zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkungsgeschichte haben immer neue Veränderungen gebracht. Im Bereich des *Gottesdienstes* ist es schon lange her, daß das Latein verpflichtend und der Kanon unveränderlich waren. Taufe, Firm Spendung, Eucharistiefeier, der Ritus der Eheschließung, die Kirchweihe, die Totenliturgie, alles wurde verändert. – Im Bereich der *Verkündigung* ist der Prozeß nicht weniger intensiv: Anstelle der Auslegung der Heiligen Schrift wird die Auslegung der Gegenwartsprobleme im Licht des Evangeliums erwartet. Die nötige Hilfestellung der Theologie von einst ist überholt durch eine Vielfalt theologischer Ansätze, die man sich erst erwerben muß. – Auch die *Gemeindeleitung* ist differenzierter und komplexer: Die Rätestruktur erfordert einen völlig neuen Leitungsstil. Die Laien sind zur Mitsprache und Mitleitung engagiert.

Was vom Pfarrer gilt, das gilt in ähnlicher Weise von den Bischöfen, nicht weniger von den praktizierenden Gliedern der Gemeinde. Die Kirche ist in Bewegung geraten, in eine Veränderung, die man noch vor einem Jahrzehnt für unmöglich hielt.

Allerdings ganz so überraschend, wie es den Anschein hat, war dieser dynamische Aufbruch nicht gekommen. Er war bereits im letzten Jahrhundert vorbereitet. Die Erkenntnis, daß Dogmen nicht starr und unveränderlich, sondern geschichtlich gewordene Glaubenszeugnisse sind, dementsprechend ablösbar durch Erneuerung, war das erste Signal. Als John Henry Newman das Stichwort *Dogmenentwicklung* nannte, wurde er heftig attackiert. Aber seine Einsicht und sein Mut wurden zu einem Impuls, der Lernprozesse in der Kirche in Gang brachte. Es zeigte sich, daß die Wahrheit der Offenbarung in der Kirche nicht wie ein kostbarer Edelstein war, den man unverändert von Generation zu Generation durch die Jahrhunderte reicht. Denn hinter Newmans Auffassung von Wahrheit steht nichts weniger als jenes Ereignis, jene Erfahrung, die die ersten Jünger mit Jesus gemacht haben und die sie anderen mitteilten: Die Wirkungsgeschichte eines Ereignisses kommt durch lebendige Menschen zustande. Die Hörer der Apostelpredigt





Lernen heißt:  
Veränderung  
durch Erfahrung  
und Einsicht

glaubten an das Christusereignis, durch das ihr Leben einen neuen Sinn erhielt. So machte und macht jede Generation die Erfahrung mit dem Christusereignis in ihrer geschichtlichen Situation neu. Aufs neue geht ihr jenes Licht auf, das damals jenem Kreis der Jünger aufgegangen war.

Was im 19. Jahrhundert in sächlicher Betrachtung als Dogmenentwicklung gesehen wurde, das geht unserer Zeit als ein Prozeß auf, der vom Menschen nicht ablösbar ist. Jeder wird davon betroffen, der heute glaubt. Der Glaube, das Leben nach dem Geist Jesu, ist nie abgeschlossen und im Griff, sondern im Werden und Verändern. Veränderung aber durch Erfahrung und Einsicht heißt *Lernen*. Die Kirche präsentiert sich heute als Lerngesellschaft. Und dies in zweifacher Weise.

Kirche ist erstens Lerngesellschaft insofern, als der einzelne Christ durch die Begegnung mit dem Evangelium Jesu einen Daseinsentwurf kennenlernt, der sein eigenes Leben verändert. Glauben ist mit einem *existentiellen Lernen* im Umgangsverhältnis mit der Gemeinde verbunden. Es geht dabei um die Sozialisation mit der in der Kirche repräsentierten Jesustradition.

Kirche ist zweitens Lerngesellschaft insofern, als die jeweils neue Generation aus der gestrigen Verwirklichung des Evangeliums Jesu *evolutiv ausbrechen* muß. Im Geiste Jesu, der durch die Jahrhunderte in dieser Gemeinschaft lebendig geblieben ist, hat die jeweils gegenwärtige Generation ihre neuen Daseinsgegebenheiten und Aufgaben im Licht und nach den Kriterien der Botschaft Jesu neu zu interpretieren. Wenn Kirche in diesem Sinne eine Lerngesellschaft ist und wenn Lernen Veränderung durch Erfahrung und Einsicht ist, dann muß gefragt werden, woher ihre Erfahrungen kommen, die sie zum Lernen anleiten. Und man wird antworten können, daß sich diese Erfahrungen als verschiedenartige, von außen und innen kommende Impulse einstellen. Auf diese Weise hat die Kirche — zwar langsam und zögernd und gegen viele Widerstände — zum Beispiel die *soziale Frage* gelernt. Wäre die Gesamtkirche den wachen und kritischen Vorkämpfern wie Adolf Kolping, Emmanuel von Ketteler und Edward Manning gefolgt, dann hätte sie sich relativ rasch in positiver Weise mit den Ideen von Karl Marx und Friedrich Engels auseinandersetzen können. Zweifellos wäre sie damit zu einem bedeutsamen Anwalt der sozialen Belange der Arbeiterschaft um die Jahrhundertwende geworden. Aber auch so ist sie zum Ziel gelangt, wie die Enzyklika *Populorum Progressio* von 1967 lehrt, von der Karl Steinbuch meint, ihrem Inhalt nach könne man sie



dem Kreis der Sozialrevolutionäre um Marx zuweisen. — Ein anderes Beispiel für einen weitreichenden und noch nicht abgeschlossenen Lernprozeß bietet der ökumenische Impuls: Die Konfessionsverschiedenheit in der pluralen Gesellschaft, der nationalsozialistische Druck als Katalysator, der Mut einzelner Vorkämpfer in der *Una Sancta* und die wagnisfreudige Offenheit Johannes' XXIII., der keine Angst hatte, führten zum ökumenischen Durchbruch. Die beargwöhnten Vorkämpfer wurden rehabilitiert, aus Häretikern wurden getrennte Brüder, aus der gegenseitigen Verurteilung wurde der Dialog, aus dem statischen Festhalten an der Wahrheit das dynamische Verständnis einer Hierarchie von Wahrheiten.

Herausforderung  
durch Lebenssituationen  
und durch das  
Evangelium

Die Frage nach der Herkunft der Lernimpulse verweist uns also auf die Lebenssituation, Probleme, Postulate der menschlichen Gesellschaft: die Arbeiterfrage, die Bildungsfrage, die Einheitsdynamik infolge der Massenmedien, Mischehenprobleme, das Abtreibungsproblem, die Bevölkerungsexplosion, die Probleme von Hunger und Übersättigung, Massenvernichtung und konventionelle Kriege und vieles andere. Solche Probleme stoßen auf die Botschaft Jesu von der Barmherzigkeit Gottes, die den Menschen freisetzt, vom Aufruf zu Solidarität und Liebe, von der Verheißung der absoluten Zukunft und Hoffnung. Das Evangelium erfährt Anstöße. Die Glaubenden werden herausgefordert von den Situationen ebenso wie vom Evangelium. Der Lernprozeß setzt ein. Wichtig ist, daß er dort beginnt, wo die Fragen gestellt werden. Dazu gehört, daß das *Glaubensgespräch der Christen* an der Basis in Gang kommt, daß die theologische Erwachsenenbildung sich ausweitet, daß die sogenannten Laien als die Fachleute der Glaubensverwirklichung im Lebensumkreis unserer Welt sich äußern lernen und sich äußern, daß die lehrende Kirche auf sie hört.

Man wird das Bedenken geltend machen, daß für den Glauben der Kirche doch einzig und allein die Amtsträger, die amtlich bestellten Hüter und Wächter des Glaubens verantwortlich seien. Für den Glauben als Lehre! Glauben aber ist Lehre und Leben zugleich. Wirklich ist er nur als Leben. Es gibt gewiß Verantwortliche für Leitungs- und Verkündigungsfunktionen, Fachleute für Theologie und kirchliches Recht. Sie sollen fachkundig ihre Verantwortung für den ganzen Bereich wahrnehmen, der ihnen übertragen ist. Aber gibt es andere Fachleute für das Glauben als diejenigen, die es durch ihr Leben verwirklichen?

Und so könnte der *Lernprozeß* verlaufen: Das Gespräch mit denen, die in der heutigen Gesellschaft den Glauben rea-



lisieren, bringt die Tätigkeit der Theoretiker, die den Glauben wissenschaftlich verantworten, auf die Spur, die in dieser Welt und zu dieser Stunde geboten ist. Die Fragen und Antworten beider informieren die Verkünder des Lehramts über die Necessaria an den Brennpunkten. Das Gespräch der Gemeindeglieder, das Gespräch mit den Synodalen, die Anfragen der Nationalsynoden, die Fragestellung der Bischofskonferenzen, die Diskussionen des Ökumenischen Konzils und seine päpstlich sigillierte Äußerung eines hermeneutisch durchgetragenen Glaubens könnten zeigen, daß die Kirche nicht nur der Theorie nach, sondern auch *praktisch* so lernfähig ist, wie sie heute sein sollte.

Angst blockiert  
die Lernfähigkeit

Lernen heißt, sich verändern durch Erfahrung und Einsicht. Wer Angst hat vor neuen Einsichten, vor der Erfahrung auf neuem Terrain, blockiert seine Lernfähigkeit. Wer in leitender Position Angst ausstrahlt, verhindert die Lernprozesse auf breiter Front. Denn Angst verstellt die Zukunft und igelt ein in den status quo. Angst macht dumm (Adolf Exeler). Angst lähmt das Selbstvertrauen und verhindert den Ausgriff auf neue Möglichkeiten und notwendige Assimilation. — Wo die Lernprozesse der Kirche aus Angst gestoppt werden, hat das Vertrauen auf den Geist Jesu und auf die Assimilationspotenz seiner Gemeinde aufgehört. Die Kirche wird dann — trotz gegenteiliger Versicherung — als menschlich durch Menschen zu rettende Veranstaltung behandelt. Angst macht blind und läßt die Implikate der Probleme nicht mehr sehen. In welche Sackgassen Angst führen kann, hat die Bischofssynode 1971 gezeigt und zeigt manche Pfarratssitzung nicht minder.

Die Kirche muß lernen. Im Licht des Bewußtseinsvorsprungs Jesu lernt sie die differenzierten Probleme des einzelnen und der Gesellschaft neu sehen; lernt sie ihre eigenen Aufgaben und sich selbst neu verstehen. Angst und die Verbreitung von Angst und Unsicherheit sind die große Versuchung und Gefährdung, die den Lernprozeß in Frage stellen, der der Kirche heute aufgetragen ist. Niemand wird leugnen, daß dieser Prozeß im Augenblick arhythmisch und hektisch verläuft, weil sich der Nachholbedarf einerseits und die Häufung von Lernimpulsen andererseits sehr verdichtet haben. Doch das soll kein Grund sein, die anstehenden Fragen nicht sorgfältig und umsichtig auszuloten.

Wir bedürfen der Solidarität und gegenseitigen Lernhilfe auf allen Ebenen; „denn Wachstum ist der einzige Beweis für Leben“ (J. H. Newman).



Ralph Sauer

## Der Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik, Verkündigung und Erwachsenenbildung

*Kaum ein anderes Thema wird gegenwärtig so eingehend diskutiert wie die Frage nach dem Glauben und Unglauben, hängt doch damit zutiefst auch die Frage nach Gott zusammen. Im folgenden Beitrag wird dargelegt, wie notwendig eine frühzeitige, offene, dialogische und doch zugleich entschieden kritische Auseinandersetzung mit dem Unglauben ist. Das Verhältnis von Glaube und Unglaube wird in zehn Thesen bestimmt. Dabei werden bei aller grundsätzlichen Reflexion immer auch praktische Anregungen und Hinweise für die Auseinandersetzung, den Dialog und die Kooperation auch mit den Ungläubigen gegeben.* red

### I. Das Phänomen des Unglaubens in der Gegenwart

Was einstmals als Privileg einer kleinen, elitären Schar von Intellektuellen galt, nämlich die entschiedene Ablehnung eines Glaubens an einen Gott, dem die Welt ihr Dasein verdankt und der sich in seinem Sohn ihr unwiderruflich mitgeteilt hat, dies ist heute Gemeingut der meisten Menschen geworden. Der Unglaube hat mittlerweile weltweite Dimensionen angenommen und ist salonfähig geworden. Er prägt unserer Zeit das geistige Siegel auf, so daß M. Heidegger die Vermutung ausspricht: „Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heils. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.“ (Sein und Zeit.) Wenn Heidegger hier auch nicht als Theologe, sondern als Philosoph spricht, der die Krisensituation unserer Epoche signalisiert, so sieht sich der Theologe zu der gleichen besorgten Frage gedrängt, denn hier rühren wir an die zentrale Frage unseres Glaubens, die so voller Zündstoff ist, daß sie an seinen Grundpfosten rüttelt. Dieser Glaube wird freilich nicht mehr nur von außen radikal in Frage gestellt; im Innern der Glaubensgemeinschaft selbst sind die Totengräber bereits am Werk. Radikale Theologen proklamieren mit einem propagandistischen Effekt den „Tod Gottes“, dessen Erbschaft Jesus als sein „Stellvertreter“ angetreten habe. Im Gefolge dieser modernen theologischen Strömung, die sich zu einem „Atheismus im Christentum“ bekennt, sinkt Gott herab zu einer „Chiffre menschlicher Grundbefindlichkeiten“, und Jesus wird zum exemplarischen Menschen, der uns das wahre Menschsein aus eigener Kraft vorgelebt und damit den Weg zur mensch-



lichen Freiheit eröffnet hat. Man spricht in gewissen Kreisen der Kirche offen davon, daß einzig und allein der „politische Jesus und sein Programm der gesellschaftlichen und individuellen Veränderung“ interessiere, alle anderen Fragen (wie zum Beispiel nach dem historischen Jesus) lenkten nur von der gesellschaftlichen und politischen Verantwortung des Christen ab<sup>1</sup>.

Unübersehbar bestimmt heute der Unglaube weitgehend die Atmosphäre des öffentlichen Lebens, ja für viele ist er bereits zu einer modischen Attitüde geworden, die man bereitwillig zur Schau trägt. Dieser Gefahr erliegen vor allem junge Menschen, die für alles Neue aufgeschlossen sind und sich selbst oft unkritisch herrschenden Auffassungen und Lebensgewohnheiten anschließen. Dieser Hinweis dient nun keineswegs zur Beschwichtigung unruhig gewordener Gemüter, als ob am Ende der Unglaube sich von selbst erledige, wenn erst einmal diese Modeerscheinung abgeklungen sei. Auch das Christentum entging nicht immer dieser Gefahr, in den Geruch einer Modeerscheinung zu geraten. Ungeachtet dieses Hinweises bleibt für den Christen das beängstigende Phänomen des Unglaubens, der eine tödliche Gefahr für den Glauben darstellt. Beschwichtigungsversuche führen uns hier nicht weiter, statt dessen müssen wir uns diesem Problem in seiner ganzen Schärfe stellen und die geistige Auseinandersetzung wagen, die zu keiner Zeit dem Glauben erspart bleibt.

Zuvor bleibt es uns aber aufgegeben, das Phänomen des Unglaubens theologisch näher unter die Lupe zu nehmen. Was meinen wir, wenn wir vom Unglauben sprechen, welche Wesensbeschreibungen bieten sich hier an? Bei der Differenziertheit des Phänomens und der Vieldeutigkeit dieses Begriffes erweist sich eine klar abgrenzende, eindeutige Definition als unmöglich.

## II. Versuch einer Wesensbeschreibung

Der Unglaube kann sich a) gegen Gott und b) gegen den Offenbarer Gottes, gegen Jesus Christus wenden. Mit dem Unglauben gegenüber Gott dem Schöpfer und Herrn der Welt sah sich das Alte Testament noch nicht konfrontiert. Wenn dort beispielsweise der „Tor in seinem Herzen“ spricht: Es gibt keinen Gott (Ps 14,1), so drückt sich darin ein mangelndes Vertrauen in die Verheißungen des Bundesgottes aus, ohne daß damit nun grundsätzlich Gott selbst und seine Existenz in Frage gestellt wird (praktischer Atheismus). Das Neue Testament spricht dagegen vom Unglauben in einem radikalen Sinn und erblickt darin das eigentliche

<sup>1</sup> Kritischer Katholizismus, 4. Jg., Nr. 4, April 1971, S. 2.



Wesen der Sünde (siehe Jo 16,9). Dieser Unglaube entzündet sich an der Person und Botschaft Jesu, dessen eschatologische Sendung durch den Vater geleugnet wird<sup>2</sup>. Voraussetzung für diese Leugnung der Offenbarung in Jesus Christus ist, daß hier eine freie, selbstverantwortete Entscheidung vorliegt. Im Anschluß an die johanneischen und paulinischen Aussagen sowie unter Berücksichtigung kirchlicher Lehraussagen können wir den Unglauben unter einer doppelten Rücksicht umschreiben a) unter einem negativen Aspekt: als bewußte und frei gewollte Ablehnung des göttlichen Heilsangebotes in Jesus Christus, und b) unter einem positiven Aspekt: als radikaler Entwurf des menschlichen Daseins, das aus eigenen schöpferischen Kräften über sich selbst verfügen will. Dieser sich heute immer mehr in den Vordergrund drängende Unglaube nimmt die Gestalt des (post-atheistischen) Humanismus an. Dieser ist stolz auf seine Freiheit, die ihm keiner streitig machen kann. „Ich bin meine Freiheit!“, verkündet stolz Orest in Sartres „Fliegen“. „Ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes“<sup>3</sup>. Allerdings weist der Unglaube heute eine große Variationsbreite an Möglichkeiten auf und tritt uns nicht immer in seiner radikalsten Form entgegen. So wie es Stufen des Glaubens gibt, so gibt es auch verschiedene Stadien des Unglaubens.

Aber sehen wir hier einmal von der Differenziertheit des Unglaubens ab und betrachten dafür das Verhältnis zwischen Unglauben und Glauben einmal näher. Dabei fällt auf, daß sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit durch eine geheime Nähe bestimmt sind. Es gibt auf Grund der sogenannten Begierlichkeit die ständige Bedrohtheit des Glaubens durch den Unglauben. Der „Unglaube im Glaubenden“ ist eine stete Möglichkeit, mit der wir rechnen müssen. Wo die menschliche Freiheit im Spiel ist, öffnen sich Abgründe, weil die Freiheit des Menschen ein unergründbares Geheimnis ist, über das der Mensch nicht verfügen kann und das daher immer wieder neu gewagt werden muß<sup>4</sup>. Das gleiche gilt umgekehrt auch für den Widerpart des Glaubens, für den Unglauben. Auch er sieht sich ständig in Frage gestellt durch den Anspruch des Glaubens, eine letzte Sinntiefe des Lebens aufdecken zu können, die sich menschlichem Zugriff entzieht.

Daher verbietet sich ein pauschales negatives Urteil über den Unglauben und den Ungläubigen. Die Wirklichkeit sieht

2 R. Schnackenburg, Art.: Unglaube I. Nach der Schrift, in: LThK X, 495 f.

3 J. P. Sartre, Dramen I, Hamburg 1967, S. 61.

4 J. B. Metz, Art. Unglaube, II. Systematisch, in: LThK X, S. 496–499.



viel differenzierter aus. Darüber hinaus muß auch bedacht werden, daß nicht jeder explizit geäußerte Unglaube immer schon einem dezidierten Atheismus gleichkommt. Es kann eine Kluft aufbrechen zwischen dem, was satzhaft ausgesagt wird, und dem, was unreflektiert im Wollen und Handeln angestrebt wird. Es ist durchaus denkbar, daß ein sogenannter Ungläubiger bzw. Nichtglaubender sich selbst und alles ihm Begegnende überschreitet auf den Grund der Möglichkeit aller Begegnung. Wo ein Mensch radikal und selbstlos sich auf den anderen hin öffnet und für ihn da ist, übersteigt er sich immer schon unendlich auf den tragenden Grund aller Wirklichkeit<sup>5</sup>.

### III. Religions- pädagogische Aufgaben im Angesicht des Unglaubens

Der Unglaube ist ein Phänomen, das nicht auf bestimmte Altersschichten begrenzt ist, wenn es auch Altersphasen gibt, die dafür besonders empfänglich und anfällig sind. Es besteht kein Zweifel darüber, daß der eigentliche oben beschriebene Unglaube erst dann vom Menschen gewählt und damit auch verantwortet werden kann, wenn der Mensch über sich selbst verfügen kann und nicht mehr in seiner Gewissensbildung heteronom bestimmt wird. Der Zeitpunkt für eine erste grundlegende Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube hat sich gegenwärtig hinausgezögert und liegt generell in den Jahren zwischen 18 und 25, wobei es sicher Ausnahmen gibt, so daß einige schon in früheren Jahren zu einer geistigen Reife und Entscheidungsfähigkeit gelangen. Dennoch können bereits das Kind und der Heranwachsende in den Bannkreis des Unglaubens geraten, da sie heute weitgehend in diesem geistigen Klima groß werden. Die Atmosphäre des Unglaubens umfaßt oft schon das kleine Kind im Elternhaus, sie verdichtet sich zunehmend, wenn das Kind stärker den Einflüssen der außerhäuslichen Umwelt ausgesetzt wird. Auch wenn dieser Unglaube noch nicht selbständig reflektiert und frei übernommen worden ist — bei vielen Menschen kommt es niemals in ihrem Leben zu einer persönlichen Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben —, so nehmen doch Kind und Jugendliche teil am Unglauben der Erwachsenen. So wie der kindliche Glaube gebunden ist an den Glauben seiner Umwelt, so entwickelt sich umgekehrt im Kind der Unglaube, wenn dessen sozio-kultureller Lebensraum vom Unglauben geprägt ist. Wenn die gegenwärtige Diskussion in der Sozialpädagogik davon ausgeht, daß heute jeder Jugendliche potentiell als gefährdet ange-

<sup>5</sup> Karl Rahner wird nicht müde, in seinen Schriften immer wieder auf diese Möglichkeit aufmerksam zu machen.



sehen werden muß, weil im gesellschaftlichen Wandel die Voraussetzung für eine „normale Entwicklung“ nicht mehr als gegeben angenommen werden kann, dann gilt das im übertragenen Sinn auch für das Kind und den Jugendlichen als Adressaten der Glaubensunterweisung, denn auch dieses Kind und dieser Jugendliche sind heute potentiell in ihrem Glauben gefährdet. Der Religionsunterricht und die Verkündigung müssen diesen Tatbestand vor Augen haben und sich mit ihm von Anbeginn an auseinandersetzen. Daher kann man die Konfrontation mit dem Unglauben nicht, wie viele annehmen, erst einer späteren Altersstufe vorbehalten (etwa der Pubertät oder gar erst der Adoleszenz); vielmehr muß dieses Anliegen unsere gesamten religionspädagogischen Bemühungen bestimmen.

Wenn der Rahmenplan für die Glaubensunterweisung für das 1. bis 10. Schuljahr die „Auseinandersetzung mit dem Unglauben der Umwelt“ zu den religionspädagogischen Hauptaufgaben rechnet<sup>6</sup>, ohne allerdings in der konkreten Durchführung dieses Planes diesem Umstand Rechnung zu tragen, dann ergeben sich daraus Konsequenzen für die gesamte religiöse Unterweisung, die wir in Form von 10 Thesen beschreiben wollen.

#### IV. Zehn Thesen:

##### 1. Nicht jeder Unglaube ist schuldhaft

Bei der Darstellung des Unglaubens muß berücksichtigt werden, daß nicht jeder Unglaube schuldhaft ist; nicht selten ist er eine Folge familiärer Erziehung und gesellschaftlicher Einflüsse. Der Unglaube kann aber auch durch das Versagen der Christen in Vergangenheit und Gegenwart hervorgerufen worden sein.

Im Unterschied zu früheren Zeiten bemerkt man heute in der Kirche einen Gesinnungswandel gegenüber dem Ungläubigen. Dieser wird nicht mehr wie einstmals als „Sittenstrolch“ oder als geistig minderwertiges Subjekt betrachtet, vielmehr ist die pauschale Verurteilung einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen, die um die sozial-kulturellen und anthropogenen Voraussetzungen einer Lebensentscheidung weiß, wie auch immer diese geartet sein mag. In der Zwischenzeit ist auch unter den Christen die Einsicht gewachsen, daß sie am Heraufkommen des Unglaubens mitschuldig sind. Das Zweite Vatikanum und verschiedene nachkonziliare Dokumente legen davon Zeugnis ab. In der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute wird darüber hinaus darauf hingewiesen, daß es für den Ungläubigen, der sich ernstlich darum müht, dem sittlichen Anspruch seines Gewissens zu folgen, uns unbe-

<sup>6</sup> Rahmenplan, hrsg. vom D. K. V., München 1967, 13 f.



kannte Wege des Heils gibt (Nr. 22). Auch der Ungläubige ist nicht gott-los, denn auch er ist getragen und umfangen von der Liebe Gottes<sup>7</sup>.

## 2. Der Glaube ist angefochten

Die ständige Anfechtung des Glaubens durch den Unglauben erhellt den Wegcharakter des Glaubens und dessen Ungesichertheit. Auf diese Weise kann eine Solidarität zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden entstehen. Wenn der Unglaube als stete Möglichkeit dem Glaubenden im Nacken sitzt, dann spürt er, wie wenig selbstverständlich der Glaube ist, wie gefährdet das Dasein des Gläubigen ist. Der Vater des Knaben macht sich zu seinem Wortführer, wenn er ausruft: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9, 24). Lehrender wie Lernender sitzen im gleichen Boot, das über den Untiefen des stürmischen Meeres dahinfährt, dessen Insassen nicht wissen, ob sie noch im nächsten Augenblick im Bootsinnern sitzen werden. Angesichts dieser unaufhörlichen Bedrohung des Glaubens verliert die Unterweisung im Glauben jegliche Selbstsicherheit, sie wird immer wieder den Wagnischarakter betonen und Verständnis demjenigen entgegenbringen, der von seiner Freiheit Gebrauch macht und sich für den Unglauben entscheidet. Der Ungläubige bzw., wenn es sich nicht um einen dezidierten Unglauben handelt, der Nichtglaubende erscheint dann in einem anderen, milderem Licht, das durch keinen Pharisäismus verdunkelt wird. Die frühere Animosität und schroffe Verurteilung des Ungläubigen durch den Glaubenden weicht dem Gefühl, daß beide, Glaubender wie Nichtglaubender, stets mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß ihre Position in Frage gestellt wird. Dadurch kann eine Solidarität zwischen beiden entstehen.

## 3. Die menschlichen Werte der Ungläubigen verdienen Anerkennung

Die menschlichen Werte des Ungläubigen verdienen unsere Bewunderung und Anerkennung, sie müssen den Jünger Christi zutiefst beschämen, weil sie implizit eine Anklage enthalten.

In den Augen des hl. Augustinus stellten die Tugenden des Heiden nichts anderes als „glänzende Laster“ dar. Sein Unglaube disqualifizierte all seine Handlungen, mochten sie noch so edel und selbstlos sein, sie erfolgten unter einem falschen Vorzeichen und konnten daher nicht zu seinem Heile beitragen. Diese Selbstgefälligkeit, ja Überheblichkeit stößt heute bei uns auf Ablehnung, wir sind eher geneigt, dem Nichtglaubenden, der seinem Gewissen folgt und ohne be-

<sup>7</sup> Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen, Freiburg 1968, 28.



wußte Ausrichtung auf Christus das Gute vollbringt, unsere Bewunderung entgegenzubringen. Lebt er nicht oft das, was vom Christen erwartet wird als Ausdruck seiner Bindung an den Gottmenschen Jesus Christus? Der Christ sollte die Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Selbstlosigkeit so vieler Nichtglaubender zum Anlaß einer ernstesten Gewissenserforschung nehmen, er sollte sich fragen, ob er in der Nachfolge seines Herrn sich ernsthaft bemüht hat, aus dem Geist der Bergpredigt zu leben. Sein Versagen wiegt schwerer als das Versagen der Nichtglaubenden, weil seine Bindung an Christus ihm größere Verpflichtungen auferlegt und weil er weiß, wem er glaubt und auf wen er hofft.

#### 4. Der ehrliche Dialog führt zur Zusammenarbeit

Glaubende und Nichtglaubende müssen in einen Dialog eintreten, der unter der Voraussetzung einer ehrlichen Absicht auf beiden Seiten für jeden Partner von Gewinn sein kann. Dieser Dialog darf nicht im Theoretischen steckenbleiben, er muß die Wege zu gemeinsamem Handeln eröffnen; denn gerade auf sozialem und politischem Gebiet ergeben sich viele Kooperationsmöglichkeiten.

Die Zeiten gehören noch keiner allzu fernen Vergangenheit an, da der Ungläubige als Feind betrachtet wurde, den es zu bekämpfen galt. In den Reihen der militanten Gottlosenbewegung stoßen wir auf ähnliche Verhaltensweisen gegenüber den Gläubigen. In jüngster Zeit hat ein Klimawechsel stattgefunden, der auf katholischer Seite zeichenhaft zum Ausdruck kommt in dem von Papst Paul VI. ins Leben gerufenen Sekretariat für die Nichtglaubenden (1965) und in dem von diesem Sekretariat herausgegebenen Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden (1968). Die Begegnung zwischen beiden Seiten steht im Zeichen des Dialogs. Auf diesem Wege können viele Mißverständnisse abgebaut, Verständnis für die Denkweise des anderen geweckt und gemeinsame politische und soziale Aktionen durchgeführt werden. Wie fruchtbar derartige Bemühungen sein können, zeigt beispielhaft der Dialog zwischen Christen und Marxisten, der seit einigen Jahren in einer offenen und sachlichen Atmosphäre geführt wird. Manche Vorurteile konnten dabei schon abgebaut und ein Verständnis für die Denkvoraussetzungen und Intentionen des anderen Partners geweckt werden<sup>8</sup>.

Die Lektüre des Dokumentes über den Dialog mit den Nichtglaubenden in Auszügen sollte Bestandteil des Religionsunterrichtes auf der gymnasialen Oberstufe wie auch

<sup>8</sup> In meinem Buch, *Die Herausforderung des Atheismus*, München 1970, habe ich dem Dialog zwischen Christen und Atheisten ein eigenes Kapitel gewidmet. Siehe auch *M. Leling*, *Dialog mit den Atheisten*, Mainz 1968.



innerhalb der theologischen Erwachsenenbildung werden. Darüberhinaus kann die Glaubensunterweisung in Schule und Erwachsenenbildung nicht mehr darauf verzichten, den Kontext des Unglaubens mit Hilfe literarischer Dokumente und anderer Medien in ihr Unterrichtsprogramm einzubeziehen. Die Schüler fordern heute die geistige Konfrontation zwischen Glauben und Unglauben, weil sie ihrer Ansicht nach nur auf diesem Wege zu einer eigenen Standortbestimmung gelangen können. Dafür stehen uns neuerdings einige Materialansammlungen zur Verfügung, die im Religionsunterricht wie auch in der theologischen Erwachsenenbildung eingesetzt werden können<sup>9</sup>.

##### 5. Der radikale Unglaube bedeutet tödliche Gefahr für den Glauben

Dialogbereitschaft und Achtung vor der ehrlichen Überzeugung eines Andersdenkenden dürfen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Unglaube in seiner radikalen und entschiedenen Ausgestaltung eine tödliche Gefahr für den Glauben darstellt.

Unsere Gegenwart ist in Gefahr, aus einer allgemeinen Toleranzhaltung heraus der Wahrheitsfrage kein sonderlich großes Interesse entgegenzubringen. Die Neigung ist weit verbreitet, bestehende Gegensätze zu verwischen, weil eine große Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer Wahrheitsfindung herrscht. Der glaubende Christ empfindet im „Zeitalter der Aufklärung“ gegenüber dem Ungläubigen eine gewisse Inferiorität. Am Beispiel des atheistischen Marxismus wird die Verbrüderungsgefahr deutlich ablesbar. Die Gott-ist-tot-Theologie stellt ebenfalls eine solche Verschleierringstaktik dar, indem sie Christentum und Atheismus in eins fallen läßt<sup>10</sup>. Die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben kann aber nur ein Entweder – Oder sein; eine mittlere Position stellt nur eine Verschleierung der Gegensätze dar. Der Unglaube bedeutet die totale Infragestellung all dessen, was Grund und Ziel unseres Glaubens, Hoffens und Liebens ist. Daher gilt auf der existentiellen Ebene das Wort Jesu: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“. Die Achtung vor der Überzeugung des anderen ist nicht gleichbedeutend mit der Kapitulation vor der Wahrheitsfrage, die zum Wesen des denkenden und fragenden Menschen gehört.

<sup>9</sup> Theologisches Forum, Gespräch mit dem Atheismus, ausgewählt und bearbeitet von W. Trutwin, Düsseldorf 21970; Alternativen, Heft 6, bearbeitet von A. Schlereth und R. Seifert: Die Sache Gottes, München 1970; R. Sauer, Die Herausforderung des Atheismus, Textsammlung S. 143–144; Unterwegs zum Menschen. Texte und Kommentare zum Selbst-, Welt- und Gottesverständnis in der Literatur des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. G. Hierzenberger, unter Mitarbeit von W. Höck, Text und Arbeitsbuch, München 1970.

<sup>10</sup> D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, Olten/Freiburg 1968.



6. Nachfolge  
Christi führt nicht zur  
Selbstentfremdung  
des Menschen

Unterricht und Verkündigung müssen aufzeigen, daß die Nachfolge Christi nicht zur Selbstentfremdung des Menschen führt. In der Auseinandersetzung mit dem Unglauben des heutigen Menschen müssen wir den anthropologischen Ansatz der christlichen Theologie herausarbeiten.

Seit der Religionskritik von Feuerbach und Marx verstummt nicht der Vorwurf, die Religion und speziell der christliche Jenseitsglaube entfremde den Menschen von sich selbst und lähme seine weltverändernden Kräfte. „Die Religion hat nichts für die Emanzipation des Menschen geleistet“, äußerte unlängst auf einer Tagung über Bildungsfragen ein Teilnehmer<sup>11</sup>. Demgegenüber müssen wir mit Berufung auf das Neue Testament betonen, daß die Botschaft Christi den Menschen von den Mächten und Gewalten befreit, die ihn bislang versklavten und auch heute noch versklaven, denn auch unsere Zeit ist keineswegs gefeit gegen neue Formen der geistigen und physischen Sklaverei. Die Angst ist durch Christus gebannt, so daß das Neue Testament von der Freiheit der Kinder Gottes spricht. „Wenn der Sohn euch frei macht“, heißt es dort, „dann seid ihr wahrhaft frei“ (Jo 8,36). Der schon fast wieder zu einer ideologischen Leerformel erstarrte Begriff der Emanzipation in der gegenwärtigen pädagogischen Diskussion fordert uns heraus, den christlichen Freiheitsbegriff des Neuen Testaments zu entfalten, ihn aber auch kritisch abzusetzen von fragwürdigen Zielbestimmungen eines emanzipatorischen Denkens, wodurch „die Erziehung zur Eigenverantwortung und Kritikfähigkeit“ an die Stelle der „Bindung an Normen“ tritt, ... als ob das angestrebte Ziel der „Weltveränderung und Weltverantwortung“ ohne Normen erreichbar wäre<sup>12</sup>. Allerdings muß die befreiende Wirkung der Botschaft Christi auch im Verhalten der Gläubigen zum Ausdruck kommen; solange Unfreiheit im religiösen Erziehungsprozeß und im Zusammenleben der Christen herrscht, wird auch der Protest der Ungläubigen gegen die Unterdrückung der Freiheit in der Kirche nicht verstummen.

Theologisch sind folgende Akzente besonders herauszuarbeiten: die Kirche als brüderliche Gemeinschaft, in der alle einander und der Welt dienen, die politische und gesellschaftliche Dimension des Glaubens auf Grund seiner Hoffnungsstruktur und seiner Ausrichtung auf die Liebe. Dieser Glaube muß im alltäglichen Leben des Menschen verwur-

<sup>11</sup> S. Vierzig, Religion und Emanzipation, in: Informationen zum Religionsunterricht, 3/4 1970, S. 4.

<sup>12</sup> S. Vierzig übernimmt unkritisch den Emanzipationsbegriff und versucht ihn für die Religionspädagogik fruchtbar zu machen: ebd. 3-7 und 12 f. Mit ihm setzt sich kritisch auseinander H. Grosch, Fragen an S. Vierzig, in: Evangelischer Erzieher, 1970, 39.



zelt sein und darf kein Sonderdasein führen. Soll die Rede von Gott sinnvoll sein, dann muß sie in den gesellschaftlichen und politischen Bezugsrahmen unserer Zeit hineingestellt werden; auf diese Weise gelangt sie zu ihrer notwendigen Konkretion. Der heutige Mensch erfährt sich als ein homo politicus, dem die Politik (im weitesten Sinne des Wortes verstanden) zur Schicksalsfrage geworden ist, von der er sich nicht dispensieren kann<sup>13</sup>. Die politische Hermeneutik ist zum unaufgebbaren Bestandteil des Religionsunterrichts von heute und morgen geworden. Auf jeden Fall verbietet sich ein weltloser Glaube, der den Menschen auf ein besseres Jenseits vertröstet und dadurch die Welt sich selbst überläßt. „Das Leben ist viel interessanter als das Jenseits“, bekennt ein 21jähriger französischer Student<sup>14</sup>. Er spricht das aus, was die meisten seiner Zeitgenossen denken und praktizieren.

#### 7. Gottesfrage als Zentrum

Die Gottesfrage erweist sich immer mehr als das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben. Ihr gebührt daher in der religiösen Unterweisung eine ausgezeichnete Stellung.

Die fast verwirrende Fülle theologischer Aussagen der systematischen Katechese konzentriert sich heute infolge der radikalen Anfrage des Unglaubens an den christlichen Glauben auf die zentrale Frage nach Gott. Die bisher erarbeiteten Kurzformeln des Glaubens versuchen diesem Anliegen des modernen Menschen Rechnung zu tragen<sup>15</sup>. Zunächst gilt es, in der Unterweisung verzerrte Gottesbilder abzubauen und wieder das biblische Gottesbild zum Leuchten zu bringen, allerdings in einer Sprache, die das Ohr des neuzeitlichen Menschen erreicht. Es muß gezeigt werden, daß keine Wissenschaft das Ganze, das uns trägt und dem wir uns verdanken, in den Blick bekommen kann. Wir müssen uns vor der folgenschweren Verwechslung zwischen Exaktem und Wahrem hüten, vor der unlängst M. Horckheimer gewarnt hat. Dieses Ganze (oder der personale Sinngrund allen Seins) entzieht sich unserem Begreifen und unserer Verfügung, es gewährt sich uns als das unaussprechliche Geheimnis, das wir Gott nennen. Dieses absolute Geheimnis übersteigt den Menschen und die uns umgebende Welt, zugleich aber hat es sich geschichtlich mit dem Menschen und der Welt ein für allemal eingelassen. Die biblischen Verheißungen enthüllen die Transzendenz als den Gott

<sup>13</sup> W. G. Esser, Zum Religionsunterricht morgen I, München/Wuppertal 1970.

<sup>14</sup> J. Ducquesne, Dieu pour l'homme d'aujourd'hui, Paris 1970, 211 f.

<sup>15</sup> W. Nastainczyk, Das alte und neue Credo, Freiburg 1970; R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens, 2 Bde., Würzburg 1971.



vor uns, der unsere Hoffnungen nährt und uns zum gesellschaftspolitischen Handeln aufruft. Dieser Gott als Zukunft des Menschen (Schillebeeckx) erweist sich nicht als der eifersüchtige Konkurrent der menschlichen Freiheit, vielmehr entbindet er im Menschen die Kräfte zur Veränderung und Verbesserung der Welt.

Wenn es auch für die Gottesfrage existentiell besonders bedeutsame Phasen wie die Pubertät und Adoleszenz gibt, so kann doch die religiöse Unterweisung in der Grundschule nicht auf eine erste Behandlung der Gottesfrage verzichten. Diese Einsicht spiegelt sich wider in dem Grundkurs des Rahmenplanes für die Glaubensunterweisung (1. bis 10. Schuljahr), noch fundamentaler in dem Steinwede-Plan für die Grundschule<sup>16</sup>.

## 8. Vermeidung von Leerformeln

Von Gott sollen wir nur sehr behutsam reden, im Bewußtsein der Unzulänglichkeit unserer Sprache. Vor Leerformeln in unserem religiösen Vokabular müssen wir uns hüten.

Früheren Generationen ging der Name Gottes selbstverständlich über die Lippen, ohne Scheu nannten sie den Namenlosen beim Namen. Sie waren sich nicht immer der Gefahr bewußt, die in der Namensgebung Gottes von seiten des Menschen liegt. Wer so unbedacht von Gott spricht, vergißt nur allzu leicht, daß jeder Name den Benannten begrenzt, von anderen abhebt und damit ihn zu einem Namen unter anderen Namen macht. So kann Gott leicht zu einem endlichen Wesen werden, über das man nach Belieben verfügt. Daher rührt in Israel das Bilderverbot und die Scheu, den Namen Jahwes direkt auszusprechen. Andererseits ist der Mensch ein sprechendes Wesen, seine Gedanken müssen sich in der Sprache verleblichen und veranschaulichen, wobei er auf Bilder und Worte angewiesen ist. Diesem Dilemma angesichts des Namenlosen können wir nur dadurch entgehen, daß wir in aller Behutsamkeit diesen Namen aussprechen im Wissen, daß kein Name ausreicht, um das abgrundtiefe göttliche Geheimnis auszusagen. Würden wir völlig auf eine Benennung verzichten, liefen wir Gefahr, zugleich auch die damit gemeinte Wirklichkeit aus dem Blick zu verlieren. Was nicht zur Sprache wird, kann für uns nicht zur Wirklichkeit werden. Sehr bald würden sich andere Namen und Wirklichkeiten anbieten, um diesen Leerraum auszufüllen. Gleichwohl kann es in unserer Zeit angezeigt sein, gelegentlich auf diesen Namen zu verzichten und durch ähnliche zu ersetzen, wie z. B. Geheimnis, Sinngrund . . . , weil er für viele Menschen

<sup>16</sup> In: D. Zilleßen, *Religionsunterricht und Gesellschaft*, Göttingen/Düsseldorf 1970, 127 f.



zu einer Leerformel geworden ist, die eher das verdeckt, was damit offengelegt werden soll. Prediger und Religionslehrer müssen sich immer neu Rechenschaft geben von ihrem verantwortlichen Reden von Gott. Nur die Dialektik des Redens und Schweigens von Gott wahrt dieses Geheimnis, von dessen Seinsart der reformierte Dogmatiker Heinrich Ott sagt, sie sei „personal überpersonal“. Personal ist sie insofern, als sie rufend und sich selbst offenbarend auf den Menschen bezogen ist, überpersonal, da sie alle menschlichen Vorstellungen und Normen übersteigt und umgreift<sup>17</sup>.

## 9. Wege zu einer Gotteserfahrung

Viele Menschen unserer Tage beklagen sich darüber, daß Gott in ihrem Leben, in den alltäglichen Ereignissen nicht mehr vorkommt. Ihnen müssen wir Wege aufzeigen, wie sie im Alltag zu einer Gotteserfahrung gelangen können.

Immer wieder kann man die Klage vernehmen, daß Gottes Spuren in unserem Leben und in der Welt unleserlich geworden seien, daß er abwesend oder abhanden gekommen sei. Eine Umfrage des Institut français d'opinion publique (I. F. O. P.) im Jahre 1968 hat ergeben, daß bei der Frage nach den Gründen für den Unglauben an erster Stelle die Unmöglichkeit genannt wird, die Existenz Gottes zu erweisen<sup>18</sup>. Unter diesem „Fehl Gottes“ leiden heute sehr viele Menschen, besonders Jugendliche, denen ein weltferner, jenseitiger Gott nicht zusagt, weil sie ihr Leben hier in dieser Welt bestehen müssen. Können wir ihnen aufzeigen, daß Gott mit der Welt und dem Menschen etwas zu tun hat, daß sein Geheimnis ihr Leben berührt, dann sind sie eher bereit, sich diesem geheimnisvollen Sinngrund anzuvertrauen. Zunächst muß der Blick des heutigen Menschen, der gefangengenommen wird von der Denkweise der exakten Naturwissenschaften, geöffnet und geweitet werden für die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit, denen jeweils andere Erkenntnisweisen zugeordnet sind. Die sinnliche Erfahrung, deren Ergebnisse überprüfbar sind, ist nur eine unter den vielen Weisen, wie der Mensch der vielgestaltigen Wirklichkeit inne werden kann. Unter den vielen Formen der Erfahrung hat auch die religiöse Erfahrung ihre Daseinsberechtigung, ihr geht es um das Ganze der Welt, um das, was allem einen letzten Sinn verleiht. Dem heutigen Menschen müssen wir Wege aufzeigen, wie er Gott in seinem alltäglichen Leben begegnen kann. Einige Phänomene können uns dabei behilflich sein, die es phänomenologisch aufzuschlüsseln gilt: die Fragesituation des

<sup>17</sup> H. Ott, *Der persönliche Gott*, Göttingen 1969, 178.

<sup>18</sup> J. Duquesne, a. a. O., 211 f.



Menschen, das Gewissen, das Verlangen nach einer Sinngebung des Lebens, die Liebe zum Mitmenschen, der Tod und die Schuld, aber auch, worauf der Soziologe P. Berger hingewiesen hat, der Humor und das Spiel<sup>19</sup>. Die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes erweist sich heute als die zentrale theologische Fragestellung, der sich auch die Religionspädagogik öffnen muß. In der Zeit der Wachstumskrise, da diese Frage existentiell im Heranreifenden aufbricht, ist es angeraten, ausführlich mit den Schülern die Frage zu besprechen, wie Gott in unserem Leben anwesend ist<sup>20</sup>.

#### 10. Glaube und Unglaube als existentielle Herausforderung

Das Problem des Unglaubens läßt sich am Ende nicht allein auf einer theoretischen Ebene verhandeln, es reicht in tiefere Bezirke des Menschen. Die entscheidende Antwort auf diese existentielle Herausforderung kann schließlich nur in einem Leben aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe erfolgen.

Der Unglaube beschränkt sich nicht auf den Bereich der „theoretischen Vernunft“, seine Negation erfaßt den ganzen Menschen in allen seinen Schichten; auch darin gleicht er seinem Spiegelbild, dem Glauben, der an das „Herz“ als die Personmitte des Menschen appelliert. Viel nachhaltiger ist seine Wirkung auf der existentiellen Ebene, die bis in die Tiefenschicht des Menschen hineinreicht. Daher kann die entscheidende Infragestellung des Unglaubens von seiten des Glaubens nur dort erfolgen, wo Menschen auf überzeugende Weise die befreiende und sinnstiftende Botschaft Jesu Christi vorleben. Wo Menschen aus dem Glauben an Jesus Christus Kraft und Mut schöpfen, um inmitten einer sinnlosen und absurden Welt die Hoffnung nicht aufzugeben, daß unser Leben über alle Abgründe hinweg gehalten und getragen wird und nicht der Sinnlosigkeit anheimfällt, da kann die scheinbar so sichere Position des Ungläubigen erschüttert werden. Vielleicht ahnt er dann, daß letztlich unser Leben nicht allein aus eigenen Kräften gespeist und vollendet werden kann, daß wir uns nicht uns selbst verdanken und daß Sinn nur dort gefunden werden kann, wo er gestiftet und dem Menschen gewährt wird.

<sup>19</sup> P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt 1970. Von theologischer Seite hat K. Riesenhuber die Anwesenheit Gottes in der Erfahrung des Menschen aufzuzeigen versucht, in: *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968.

<sup>20</sup> Einen ersten Versuch in dieser Richtung hat K. Tilmann in seiner Schrift unternommen, *Stauen und Erfahren als Wege zu Gott*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969. Eine gewisse Einseitigkeit seines Ansatzes liegt darin, daß er zu sehr den Weg zu Gott über die Natur akzentuiert, eine Position, die heute in den Augen vieler Menschen immer fragwürdiger erscheint. Das religionspsychologische Material, das A. Vergote in seiner „*Religionspsychologie*“, Olten-Freiburg 1970, ausbreitet, enthält wichtige Korrekturen zu der religionspädagogischen Position von Tilmann.



Das letzte Wort in diesem Dialog hat nicht derjenige, der über die besseren rationalen Argumente verfügt und diese mit Eloquenz vorzutragen weiß, sondern derjenige, der durch sein Leben Zeugnis gibt von der Hoffnung, daß einmal das Reich der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit heraufgeführt wird, auch wenn unsere Bemühungen immer wieder zum Scheitern verurteilt sind. Der Christ kann die Herausforderung des Ungläubigen letzten Endes nur durch sein Leben beantworten, das auf dem Fundament des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ruht. Der Religionslehrer und Erwachsenenbildner kann sich in dieser Auseinandersetzung daher auch nicht mit einer rationalen Beweisführung zufrieden geben, von ihm selbst wird ein personales Bekenntnis verlangt, das freilich in zurückhaltender und kluger Weise abgelegt werden muß, wenn es eingefordert wird. Diese Zeugenschaft nimmt nicht die heute so arg verfemte Gestalt der Indoktrination an, wenn dabei die eigene Meinung den anderen nicht aufgezwungen, sondern stets die freie Entscheidung der anderen geachtet wird<sup>21</sup>.

#### V. Anfragen des Glaubens an den Unglauben

Wir haben die Herausforderung des Glaubens durch den Unglauben im Hinblick auf die religionspädagogische und kerygmatische Theorie und Praxis bedacht. Wir können diese Ausführungen nicht ohne einen kurzen Hinweis beschließen, daß es auch von seiten des christlichen Glaubens eine Provokation gibt, die sich an die Adresse des Unglaubens richtet. In drei Fragen läßt sich diese Herausforderung des Glaubens kurz zusammenfassen:

1. Was berechtigt den Ungläubigen entgegen aller geschichtlichen Erfahrung zu dem Optimismus eines Feuerbach, der Mensch sei das Maß aller Dinge und aller Wirklichkeit?
2. Können wir als fragende Wesen auf die Sinnfrage verzichten? Ist diese agnostische Position eines denkenden und fragenden Wesens würdig?
3. Woher erwächst dem Ungläubigen die Sicherheit, daß es nichts gibt, das den Menschen und die Welt übersteigt? Ist er sich dabei seiner Sache so sicher, wie er sich gibt? Oder ist es nicht vielleicht doch wahr, daß der Glaube tiefere Antworten bereit hält, die dem Unglauben versagt bleiben?

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, München 1970, äußert ähnliche Gedanken (119 ff.) und verweist dabei auf die Kirche im 19. Jahrhundert, wo Männer wie Cl. M. Hofbauer mit „ihrer ganzen unverbrauchten Leidenschaft für die Menschen“ eine wirksamere Tätigkeit entfalteten als die Theologen und Bischöfe, die im Banne der Aufklärung standen. Durch ihn hindurch vermochten die Menschen wieder Gott zu entdecken.



## Johann Weber Rückblick auf die römische Bischofssynode

*Bischof Johann Weber von Graz-Seckau hat als gewählter Vertreter des österreichischen Episkopates an der römischen Bischofssynode teilgenommen und durch seine Stellungnahmen wie durch seine Gesprächsbereitschaft international Aufsehen erregt. Nach seiner Rückkehr wurde er häufig eingeladen, auf diözesanen Priestertagungen und anderen Veranstaltungen über die Synode zu berichten. In einem Adventbrief an die Priester der Diözese Graz-Seckau faßte er seine Ausführungen zusammen; er blendet nochmals kurz zurück auf das Ereignis, nimmt zum „wahrscheinlich geringen greifbaren Ergebnis“ Stellung und gibt im Ausblick auf die Zukunft eine brüderliche Ermutigung. Da wir annehmen dürfen, daß man im gesamten deutschen Sprachraum mit Interesse lesen wird, was der so engagierte und zum brüderlichen Gespräch bereite, sich mit den Priestern solidarisch fühlende Bischof Weber zur Synode im Rückblick zu sagen hat, bringen wir eine leicht gekürzte Fassung seines Briefes. — Dieser Beitrag ersetzt zugleich einen Synodenbericht, den ein Mitarbeiter von „Publik“ zugesagt hatte, dann aber wegen der Auflösung dieser Zeitschrift (und der Notwendigkeit, einen neuen Arbeitsplatz zu suchen) nicht mehr rechtzeitig schreiben konnte. Die einzelnen Daten des Ablaufes der Synode dürften unseren Lesern hinlänglich bekannt sein.*

*red*

In die 3. Synode in Rom wurden sehr viele Erwartungen gesetzt. Die Stimmen, die sie beurteilen, sind sehr unterschiedlich. Dabei ist manchem nicht ganz bewußt, was die Bischofssynode nach ihrem heutigen Selbstverständnis ist: Im Unterschied zum Konzil als der *suprema auctoritas in ecclesia* (soweit es gemeinsam mit dem Papst handelt) ist die Synode ein vom Konzil vorgeschlagenes, ständiges Beratungsorgan des Papstes, das periodisch zusammentritt.

### 1. Das Ereignis

Wir können mit Recht sagen, daß eine echte Vertretung der Weltkirche beisammen war. Durch den Zahlenschlüssel der Teilnehmer konnte eine gute Repräsentanz des gesamten Episkopats der katholischen Kirche erreicht werden. Die meisten anwesenden Bischöfe wurden auf Grund von Wahlen entsandt. Außerdem war das Forum von etwas mehr als 200 Bischöfen doch nicht so groß, daß man es nicht überschauen konnte. Im Zusammenleben mit diesen Männern aus der ganzen Welt überwindet man leichter die Versuchung, Mitteleuropa als allein entscheidenden Mittelpunkt der Erde anzusehen. Dieses Forum der Weltkirche nahm sich selber ernst in einer völligen Freiheit der Rede,



die auch durch die Anwesenheit des Papstes in keiner Weise gehemmt war. Im Gegenteil: Meines Erachtens waren die Präsidenten der Synode öfter zu vorsichtig, ja niemanden in seiner Redefreiheit zu beschneiden, auch wenn es Beiträge gab, die kaum zur Sache sprachen.

Aber nicht nur Bischöfe allein bildeten die Synode. Sicher war die Anwesenheit von Priestervertretern zunächst nur symbolisch; sie hatten den amtlichen Namen „Auditoren“. Aber am Schluß der allgemeinen Diskussion wurde auch einem aus ihrer Mitte gewählten Vertreter — dem deutschen Pfarrer Ernst Schmitt — das Wort erteilt, und er fand mit seinen klaren Ausführungen spontanen Beifall. Auch waren einige Laienexperten, besonders für Fragen der Entwicklungshilfe, anwesend, darunter vier Frauen, zwei davon Generaloberinnen von Ordensgemeinschaften. Immer deutlicher zeigt damit die Kirche, daß sie das ganze Volk Gottes ist.

In diesen Wochen wurden in der Aula gegen 360 statements gegeben. Diese zu hören, war nicht nur eine Anstrengung wegen der Vielfalt, sondern auch wegen der Verschiedenheit der Standpunkte. Aber es ist völlig falsch, etwa von Spaltung, von Entfremdung, von keimhaftem Schisma o. ä. zu reden. Vielmehr war bei allen verschiedenen Meinungen der eine Glaube, die eine Kirche, der eine Episkopat, das eine Presbyterium in einem Volke Gottes unter dem einen Herrn Jesus Christus selbstverständliche Tatsache.

Diese Einheit fand einen symbolhaften, großartigen Ausdruck in der Seligsprechung des polnischen Paters Kolbe, der sich sozusagen stellvertretend für die getretenen und irreführten Völker der Erde in einem priesterlichen Opfer hingegeben hatte.

Sehr oft werde ich gefragt, wie ich die Synode einschätze. Es gibt Stimmen, die sie als Rückschritt bezeichnen. Ich weiß, daß man in den Verdacht geraten kann, etwas zu beschönigen. Ich war von der ersten bis zur letzten Stunde bei der Synode; ich habe viele zusätzliche Verbindungen und Erfahrungen sammeln können.

## 2. Das Ergebnis

Das schriftlich greifbare Ergebnis scheint vielen zu gering. Aber ich frage mich, ob es tatsächlich möglich und auch unbedingt anstrebenswert war, „sensationelle“ Dokumente hervorzubringen. Man spricht auch vom Geist der Furcht, der mangelnden Zuversicht, des Bewahrens, des ängstlichen Absicherns. Sicher lassen viele Wortmeldungen auf der Synode, die dann auch durch die Presse gingen, diesen Eindruck zu. Entscheidend aber ist für ein solches Ereignis über



die schriftlich festgehaltenen Sätze hinaus auch die Atmosphäre.

Die Synode hat vieles in das Bewußtsein gerückt, nicht nur in das Bewußtsein der anwesenden Bischöfe, sondern in das Bewußtsein der Kirche und der Welt. Das kann man nicht mehr zurückdrehen. Deshalb war die Synode nicht umsonst. Das soll nun im folgenden verdeutlicht werden.

Was heißt das nun?

a) Von der Ungerechtigkeit und Not in der Welt wissen wir alle. Wir wissen es vor allem theoretisch. Aber hier hat man es ja erlebt in den unkonventionellen Worten der Bischöfe, die von der „Front“ kommen. Für den Teilnehmer an der Synode verbindet sich nun mit dem Namen eines Landes, dessen Lage man gar nicht genau weiß, das Gesicht eines Bischofes, der vielleicht nur noch eine Handvoll Priester hat, der vielleicht 13 Jahre im Kerker war. In einem Zeitpunkt, in dem die innerweltlichen Heilslehren ihren Konkurs anmelden, wurde diese Ungerechtigkeit und Not und Hoffnung wie in einem Brennglas vor uns hingebracht.

Ungerechtigkeit

b) Die Kirche ist in dieser Welt und ist für sie da. Auch das ist nichts Neues. Seit dieser Synode ist dieser Lehrsatz aber eine unerbittliche Frage an uns alle geworden: Haben wir uns nicht in unsere Probleme verloren? Sind wir nicht der Fehlmeinung erlegen, man müsse zuerst innerhalb der Kirche alles mögliche in Ordnung bringen, und dann könne man erst nach außen wirken? Haben wir nicht das Apostolat, die Mission, die tatsächliche Nächstenliebe aufgegeben? Ich konnte von vielen Bischöfen hören, wie sehr die Sekten, die pseudomystischen Bewegungen zunehmen. Letztlich steht sehr oft dahinter der Schrei einer verlassenen Welt nach Heil.

Schrei nach Heil

c) In dieser Synode ist wohl auch die klare und eindeutige Überwindung der Irrlehre geschehen, die unausgesprochen immer wieder herumgeistert: Es brauche eigentlich keinen Amtspriester. Viel stärker jedoch als bisher wurde seine Verpflichtung für die Menschen, die ihm anvertraut sind in den Gemeinden, ausgesprochen. Oft hatte man das Gefühl, man versuche, in der Theologie des Priesteramtes hinter das Konzil zurückzugehen; aber das konnte sich keineswegs durchsetzen. Der Priester darf nicht isoliert für sich selbst betrachtet werden. Er ist im Volke Gottes und für das Volk Gottes.

d) An diesen Priester werden heute erhöhte Ansprüche gestellt: Er kann seiner Aufgabe nur gerecht werden, wenn er sich radikal zur erlösungsbedürftigen Welt bekennt und zugleich radikal in Christus lebt.

Priester für das Volk Gottes

e) Er ist pastor, testis und animator zugleich. Weil wir Verantwortung haben für diese Welt –



weil wir uns unter das Wort Christi in der Bibel stellen —  
weil wir im lebendigen Strom des Lebens der Kirche durch  
die Jahrhunderte trotz aller Armseligkeiten das Wirken des  
Geistes Gottes anerkennen —  
halten wir daran fest, für den Priesterberuf Bedingungen zu  
setzen.

Bedingungen für den  
Priesterberuf: Hingabe  
im Zölibat — oder  
auch in bewährtem  
Familienleben?

Der entscheidende Punkt liegt darin, daß man mit Recht  
vom Priester verlangt, daß er einen Erweis seiner existenti-  
ellen Hingabe erbringt. Deshalb bleibt es bestehen, daß der-  
jenige, der Priester werden und Priester bleiben will, das  
Zeugnis dieser seiner persönlichen Hingabe im Zölibat an-  
bietet. Ob die Türe geschlossen oder geöffnet wurde, daß  
auch die Hingabe in einem bewährten Familienleben als  
Erfüllung dieser Bedingung anerkannt werde, das können  
wir heute noch nicht sagen.

Der Zölibat an sich war für die Synode keine Frage. Wir er-  
innern uns daran, daß auf dem Höhepunkt der Hollandkrise  
am 2. Februar 1970 Papst Paul VI. selbst in einem Brief an  
Kardinal-Staatssekretär Villot ausgedrückt hat, daß man die  
Möglichkeit der sogenannten *viri probati* prüfen könne.  
Von keinem der Befürworter der *viri probati* wurde diese  
Lösung als ein Hebel verstanden, mit dem man den Zöli-  
bat überhaupt ausheben könne. Aber viele Stimmen haben  
davor gewarnt, daß es von selbst dahin kommen könne.

Zusammen mit vielen anderen hat sich Österreich für die  
*viri probati* eingesetzt. Es möge aber niemand bezweifeln,  
daß wir uns bei einer anderen Entscheidung in absolutem  
Gehorsam eingliedern werden. Wir haben unsere Meinung  
geäußert, Argumente beigebracht. Und wenn es anders  
kommt, so ist dies für uns als gläubige Menschen eine inten-  
sive Aufforderung, nachzudenken, welche Aufgabe uns da-  
mit gestellt ist.

Der Priestermangel ist auch Anstoß der Gnade. Die Auf-  
füllung der Priesterschaft um jeden Preis könnte auf ein  
vorkonziliares Kirchenbild hingehen. Gerade wenn sich die  
Kirche angesichts eines großen Priestermangels dazu be-  
kennt, an ihren ernstesten Bedingungen für die Priester festzu-  
halten, so bedeutet dies, daß wir einen großen Ideenreichtum  
haben müssen, um die Teilhabe des Volkes Gottes am Heils-  
dienst mit allen Kräften zu fördern. Das Schlußdokument  
spricht ausdrücklich von der Notwendigkeit, geeignete neue  
Formen zu finden, weiters fordert es mit dringenden Worten  
die Errichtung der pastoralen Räte, in denen alle Glieder des  
Volkes mitverantwortlich vertreten sind. Ich glaube, daß hier  
große und gute Entscheidungen gefallen sind.



## Priesterrat und Priestergruppen

f) Durch die Weihe wird der Priester in das Presbyterium eingegliedert. Wir sehen noch viel zu sehr den Priester für sich allein. Der besondere und amtliche Ausdruck des Presbyteriums ist der *Priesterrat*. Man hat sich bewußt nicht darauf eingelassen, den Priesterrat ganz genau zu umschreiben. Er soll beweglich sein, er ist ein Mittel, nicht ein Ziel. Viel wurde auch über die *Priestergruppen* debattiert. Das Hauptkriterium ihrer Lebensberechtigung ist die Förderung der Einheit, der Spiritualität und der Herzlichkeit. Sie sind fehl am Platze, wenn sie trennend wirken unter der Priesterschaft und im Verhältnis zwischen Priestern und Bischof. Über die laisierten Priester hat die Synode verhältnismäßig wenig gesprochen. Doch findet sich im Schlußdokument auf Seite 26 ein Passus, der es sicher wert ist, eingehend überlegt zu werden. Es heißt da: Der Priester, der die Ausübung seines priesterlichen Amtes aufgibt, soll gerecht und brüderlich behandelt werden, wird aber, wenn er auch im Dienst der Kirche tätig sein kann, nicht mehr zur Verrichtung priesterlicher Amtshandlungen zugelassen.

## Das Selbstvertrauen der Priester

g) Ich meine, daß wir immer wieder viel versäumen. Wir helfen uns vor allem zu wenig gegenseitig, das Selbstvertrauen in unseren Beruf und in unsere Berufung zu bewahren und zu fördern. Manches Mal scheint es beinahe Mode zu sein, sich über das Leben als Priester abfällig zu äußern. Dies konnte bei manchen Priestern zur absoluten Krise werden, bei anderen zu einer tiefen Traurigkeit. Ohne falsche Selbstgefälligkeit dürfen wir uns sagen: Jeder von uns, der seine Berufung angenommen hat, darf sich bewußt sein, daß er etwas Großes getan hat, weil er Christus nachgefolgt ist. Er ist weder getäuscht, noch betrogen worden. Die Kirche ist eine Kirche fehlbarer Menschen, und sie ist deshalb immer der Reform bedürftig. Über allem aber steht die Treue Gottes zu dieser Kirche und zu jedem einzelnen, der ihn annimmt.

## 3. Die Zukunft

Nach außen konnte es fast scheinen, als hätte sich beinahe die ganze Synode um den Zölibat gedreht. Es ist aber nicht gut, ein Problem zu isolieren und immer wieder davon zu reden, zu schreiben. Sehr rasch verliert man eine gelassene und nüchterne Sicht. Wir wissen nun, wie wir mit dem Zölibat dran sind. Für viele bestand darüber nie ein Zweifel, manche werden von der Synode enttäuscht sein. Vor uns aber liegt die Zukunft, und diese Zukunft wollen wir angehen, denn sie ist eine Wegstrecke in der Nachfolge Christi zum Vater. Ich möchte deshalb versuchen, die einzelnen Probleme doch ein wenig besser einzuordnen.



Gerechtigkeit kostet  
etwas

a) Zunächst hat die Synode für die Gerechtigkeit in der Welt sehr konkrete Dinge gefordert. Dann ist sie immer mehr draufgekommen, daß sie sehr vieles der eigenen Gewissensentscheidung und Verantwortung der einzelnen Teilkirchen und des einzelnen Menschen überlassen muß. Aber sie hat sich dazu bekannt, daß wir nicht schweigen können, nicht schweigen dürfen. Auch in der Suche nach der Gerechtigkeit in der Kirche. Glaubwürdig wird jedoch der Ruf nach Gerechtigkeit erst dann, wenn er vereint ist mit dem Willen zur Verantwortung und zur Pflichterfüllung. Wir machen uns bereits in unserer Diözese konkrete Gedanken über eine Schiedsstelle. Wir werden uns weiter sehr ernste Gedanken machen müssen, ob wir in unserer Pastoral alle Menschen gleich behandeln, wie es mit der Gerechtigkeit und Klarheit in materiellen Dingen aussieht usf. Und wir brauchen mehr internationale Solidarität — ich meine damit die Hilfe für die priesterarmen Länder.

Gnadenhafte  
Nachdenklichkeit über  
den Priesterangel

b) Der Priester muß immer mehr animator sein, das heißt, derjenige, der seine Gemeinde nicht bloß organisiert und managt, sondern der sie beseelt, an dessen Tisch man sich in Ruhe setzen kann, der ein geistliches Gespräch zu führen versteht, der Zeit hat für die Menschen, die sich von der Kirche betroffen fühlen. Der hin und her hastende Priester hat keine Zukunft. Aber auch nicht der Priester, der für alles Zeit hat, nur nicht für die „geistlichen Dinge“.

Die Synode hat für diese Aufgabe der Priester häufig den Ausdruck gebraucht: „Dienst an der Einheit“. Der Priester, der zusammenführt, Kräfte weckt, Menschen zur Verantwortung führt, ihnen Aufgaben übergibt, der Geduld hat, auch wenn sie es zuerst ungeschickt machen. Wieviel sind wir daran schuldig geworden! Ich glaube einfach nicht daran, daß es nicht in jeder Gemeinde Menschen gibt, die sich immer mehr als Kirche betroffen fühlen.

Dies alles kann der Priester nur wahrnehmen, wenn er auch der Beter seiner Gemeinde ist. Der Stil der gemeinsamen Formen der Frömmigkeit ist dringend zu überprüfen: das Tischgebet in den Pfarrhöfen, die Wortgottesdienste bei Priesterzusammenkünften usw. Bekennen wir uns aber auch zur Buße und tun wir sie selber! Betrügen wir uns nicht selbst, indem wir uns um die eigene Bekehrung drücken und laut andere anklagen? Wir machen die Menschen nur ärmer, wenn wir ihnen nicht helfen, ganz persönlich und gläubig Schuld abgeben zu können. Die Bußfeiern sind etwas Gutes, dürfen aber nicht zur irrigen Meinung verleiten, man könne sich nun grundsätzlich die persönliche Beichte ersparen.

Die Synode hat sich dazu bekannt, daß der Gedanke des



Konzils vom „ganzen Volk Gottes“ ernst genommen werden muß. Ein Ausdruck dafür sind die Pfarrgemeinderäte, die kommenden Räte auf Gebiets- oder Dekanatsebene, der Diözesanrat. Wir werden diese Einrichtungen mit aller Kraft fördern. Sicher gibt es dabei Enttäuschungen. Fragen wir uns aber dann sofort: Wieviel habe ich darin investiert — an Vorbereitung, an Hilfe zur Frömmigkeit, an persönlichen Gesprächen? Vielleicht werden diese Leute schon in absehbarer Zeit sehr große Verantwortungen übernehmen müssen, weil einfach zu wenig Priester da sind. Sie erst dann vorzubereiten, wäre zu spät.

### Nochmals zum Zölibat als Lebensform

Der Zölibat ist nicht absolut mit dem Priesteramt verbunden. Darüber herrschte auf der Synode keine Unklarheit. Jedoch hat jeder von uns diese Form des Priesterseins ganz bewußt angenommen. Und es gibt nun einmal in jedem Leben grundsätzliche Entscheidungen. Der Zölibat bringt gerade in dieser Welt, die sich ständig an sich selbst berauscht und zugleich vom Katzenjammer der Sinnlosigkeit geplagt wird, zum Ausdruck, daß ich auf Christus baue, daß mir Christus sehr viel wert ist. Er ist ein Ausdruck der unbedingten Hoffnung: Ich weiß, warum ich verzichten kann. Die Schrift stellt eindeutig fest, daß es im Umkreis Jesu Jünger gibt, die sich von ihm persönlich gerufen wissen und daher tatsächlich sehr vieles liegen und stehen lassen können. Weiters erscheint der Zölibat für den Priester von heute sehr angemessen, weil er der Versuch ist, der berechtigten Hoffnung der Menschen Genüge zu tun, die es erleben wollen, daß jemand ganz für sie da ist. Schließlich müssen wir uns nüchtern sagen, daß man den Zölibat nur aus einem persönlichen Glauben an Christus heraus wollen und leben kann. Dies setzt voraus, daß man geistlich lebt, sich in der Pastoral plagt und gewisse Lebensregeln einhält. Man kann doch von einem Priester z. B. verlangen, was man von einem anständigen Ehemann und einem anständigen Dienstgeber in bezug auf Umgang mit Frauen erwartet; nur muß der Priester die Schranke noch früher ansetzen. Unterschätzen wir nicht die übersexualisierte Zeit! Sie hat den Sexus zum Götzen gemacht, und man wird gebrandmarkt, zumindest lächerlich gemacht, wenn man sich nicht vor diesem Götzenbild niederkniet. Dabei bleibt die Intimität der Liebe auf der Strecke.

Diejenigen, die sich schwer tun, sollen Suchende bleiben und sich nicht gegenseitig entmutigen und in die Probleme künstlich hineintreiben. Wer sich selbstverständlich zum Zölibat bekennt, soll jedoch achten, daß sein persönlicher



Zölibat tatsächlich ein einladendes, ehrliches Zeugnis ohne Hintertüren sei. Eine der bewegendsten Wortmeldungen stammte vom General der Weißen Väter van Asten: Unser Zölibat wird unglaublich, wenn er nicht gepaart ist mit Armut und humilitas. Ich halte dies für eine der ernstesten Aufgaben, die wir angehen müssen. Der Priesterrat von Graz-Seckau hat bereits konkrete Pläne gefaßt, wie wir uns in der ganzen Diözese damit beschäftigen können. Das heißt also, daß man mit dem Zölibat ständig etwas machen muß. Sonst wächst er sich aus in Geiz, Verdächtigungen, Unbelehrbarkeit usw. Darüber nachzudenken lohnt sich, dafür etwas zu tun, ist aber nicht mehr aufschiebbar.

Ich weiß um Eure Sorgen, vor allem um die kleinen, besonders ermüdenden: die Schwierigkeiten mit dem Schulunterricht, mit dem Zusammenleben in den Pfarrhöfen; die Belastung von Entzweigungen in der Priesterschaft; die Probleme, eine gute Haushälterin zu finden, keinen Erfolg zu sehen, krank zu sein. Ich habe keine Patentlösungen. Wir alle müssen uns zueinander bekennen. So wie wir sind. Mit unserer Vergangenheit und mit unserer Möglichkeit, besser zu werden, tapferer zu werden, fröhlicher zu werden, frömmer zu werden. Dann sind wir Leib Christi für diese Welt.

**Friedrich Graf von Westphalen**

**Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben – Aufgabe von Recht und Gesellschaft**

*In der BRD, in Österreich und in der Schweiz wird im Rahmen einer Reform des Strafrechtes insbesondere auch über die Reform der einschlägigen Paragraphen zum Schwangerschaftsabbruch heftig und vielfach emotional und unsachlich diskutiert. Zu diesem heißen Thema bringen wir zunächst die nüchternen Darlegungen der rechtlichen Probleme durch einen Juristen. In späteren Beiträgen werden dann noch andere Aspekte dargelegt und praktische Hinweise geboten. Mit diesen Beiträgen wollen wir der Versachlichung der Diskussion, einer problembewußten Meinungsbildung und der praktischen Mitarbeit an der Lösung der vielfältigen Aufgaben zugunsten der betroffenen Menschen dienen. red*

Der westdeutsche Bundesjustizminister Gerhard Jahn hat am 7. Oktober 1971 der Öffentlichkeit einen „Referentenentwurf eines Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts“



unterbreitet. Daraus ist hier vor allem die Neufassung des Abtreibungsverbot des § 218 StGB von Bedeutung. Politisch gesehen scheint dieser „Indikationenvorschlag“ ziemlich isoliert; denn nach dem außerordentlichen Parteitag der Sozialdemokratischen Partei ist deutlich, daß die SPD mit überwiegender Mehrheit eine stärkere Liberalisierung des Abtreibungsverbot fordert, wonach Abtreibungen in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft grundsätzlich straffrei sein sollen. Die Freidemokratische Partei (FDP) ihrerseits befürwortet schon seit geraumer Zeit — angelehnt an die Vorstellung des „Alternativ-Entwurfes“ eines Strafgesetzbuches<sup>1</sup> — die sogenannte „Fristenlösung“.

Es erscheint indessen ungewiß, ob sich in Bonn eine parlamentarische Mehrheit für die „Fristenlösung“ finden läßt; denn etwa 40 Abgeordnete der SPD lehnen eine so weitreichende Liberalisierung des Abtreibungsverbot aus Gewissensgründen oder auf Grund der nachteiligen Erfahrungen anderer Länder, die bereits eine solche oder ähnliche Liberalisierung eingeleitet haben<sup>2</sup>, ab; bei der CDU/CSU ist mit Sicherheit auszuschließen, daß die „Fristenlösung“ mehr als eine Handvoll Befürworter finden wird. Andererseits ist jedoch noch nicht abzusehen, ob und inwieweit sich die CDU/CSU — aus taktischen Erwägungen und um Schlimmeres zu verhindern — zur Jahnschen Indikationenlösung bekennen wird. Somit wäre es schließlich sogar möglich, daß alles beim alten bleibt.

#### Stellungnahme zur „Fristenlösung“

Die „Fristenlösung“ geht auf das bereits erwähnte Mehrheitsgutachten der „Alternativ-Professoren“ zurück; das sind 16 deutsche und ausländische Strafrechtler, die in unregelmäßigen Abständen — den offiziellen Reformbemühungen immer eine Nasenlänge voraus — Reformvorschläge der Öffentlichkeit unterbreiten<sup>3</sup>. Im Hintergrund der Reformgedanken dieses Mehrheitsgutachtens steht die Zielvorstellung, mit Hilfe des Strafrechts einen wirksameren Schutz für das ungeborene Leben zu erreichen, als es bislang der Fall ist — das sollte bei aller Kritik unterstrichen werden. Wie alle Überlegungen zur Reform des § 218 gehen auch die Verfasser des Mehrheitsgutachtens davon aus, daß die soziale Wirklichkeit sich inzwischen so weit von der Rechts-

1. Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches, Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, Erster Halbband, hrsg. von J. Baumann u. a., Tübingen 1970, dort S. 25 ff.

2. Hierzu u. a. Antwort des Bundesjustizministers auf eine Kleine Anfrage der CDU/CSU betreffend die Problematik der Abtreibung, Drucksache VI/2025, 25. März 1971, S. 5 ff.

3. Hierzu F. Graf von Westphalen. Soll die Abtreibung künftig straffrei sein? in: J. Gründel (Hrsg.), Abtreibung pro und contra, Innsbruck-Würzburg 1971, 63 ff.



norm entfernt habe, daß von dieser nur noch sehr geringe regulative Wirkungen auf das Sozialverhalten der Bürger ausgehen. Dies beweist sich an der außerordentlich hohen Zahl der illegalen Abtreibungen. Für diese werden mitunter noch Phantasiezahlen genannt, die bei zwei bis drei Millionen im Jahr allein für die Bundesrepublik liegen, was nichts anderes heißt, als daß in Deutschland jährlich drei Abtreibungen auf eine Lebendgeburt kämen. Vorsichtigen Schätzungen zufolge bewegt sich die Zahl der illegalen Aborte im Jahr etwa zwischen 400 000 und 600 000. Bei einer jährlichen Gesamtziffer von 400 000 müßte im Durchschnitt jede Frau in Deutschland in ihrem Leben mindestens einmal eine illegale Abtreibung vorgenommen haben<sup>4</sup>, während die Ziffer von 600 000 etwa der in der medizinischen Literatur akzeptierten Zahl von zehn bis zwölf Promille der Gesamtbevölkerung entspricht<sup>5</sup>. Bundesjustizminister Jahn selbst nennt als Obergrenze 500 000 und als untere Grenze „nur“ 80 000<sup>6</sup>.

Dieser hohen Zahl von Gesetzesverstößen entspricht in umgekehrter Proportionalität die effektive Zahl der polizeilichen Ermittlungen und die der Bestrafungen. Nach einer Statistik des Bundesjustizministeriums<sup>7</sup> ist die Polizeistatistik seit 1953 (6555 Fälle) bis 1969 (1005 Fälle) ständig rückläufig; im Jahr 1970 sind sogar nur 771 Fälle bekannt geworden. Die Zahl der effektiven Bestrafungen lag 1969 bei 596, wovon 276 Frauen wegen Selbstabtreibung und 320 Personen wegen Fremdadtreibung verurteilt worden sind, während in der Zeit von 1963 bis 1965 insgesamt 3621 Personen abgeurteilt wurden — bei Selbstabtreibung in 90 v. H. der Fälle mit einer Geldstrafe oder mit einer zur Bewährung ausgesetzten Freiheitsstrafe unter drei Monaten<sup>8</sup>. Daraus ist zu ersehen: Die Abschreckungswirkung des § 218 StGB ist kaum noch vorhanden; eine Bestrafung ist rein zufällig und widerspricht damit den Geboten der strafrechtlichen Gerechtigkeit.

Weiter aber ist festzuhalten: Auf Grund der hohen Gesamtzahl von illegalen Abtreibungen ist das Gesundheitsrisiko für die Schwangere nicht unerheblich groß. Als negative Nebenwirkungen des Abtreibungsverbots sind vor allem Gesundheitsschädigungen und Todesfälle zu beklagen. Die Zahl derselben wird häufig jedoch bei weitem zu hoch gegriffen, obwohl zuzugeben ist, daß genaue Angaben nicht zu

<sup>4</sup> So D. Jachertz, in: Deutsches Ärzteblatt, Heft 31 (1971) 2203.

<sup>5</sup> So H. Husslein, Gedanken zum Abortusproblem, ebd. Heft 32 (1971) 2247.

<sup>6</sup> G. Jahn, recht. Informationen des Bundesministers der Justiz, Nr. 48 (1971), 6. Oktober 1971

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 2, S. 4

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 1, S. 25 und Anm. 6



erhalten sind. So ist zum Beispiel davon die Rede, die Zahl der Todesfälle liege jährlich allein in Deutschland bei 15.000 bis 40.000, und die Ziffer für die Gesundheitsschädigungen könne kaum überschätzt werden<sup>9</sup>. Am höchsten ist in diesem Zusammenhang die Angabe von Maihofer, der meint, 5000 bis 50.000 „Opfer kurfuscherischer Aborte“ feststellen zu müssen<sup>10</sup> – ein Indiz dafür, mit welcher ungenauen Zahlen selbst „Alternativ-Professoren“, zu denen auch Maihofer zählt, gearbeitet haben. In Wirklichkeit dürfte die Zahl der Todesfälle auf Grund einer illegalen Schwangerschaftsabbruchung bei 100 bis 200 liegen<sup>11</sup>. Was die Zahl der vermuteten Gesundheitsschädigungen angeht, so ist festzuhalten: Die illegalen Eingriffe werden heute überwiegend von Personen durchgeführt, die den Eingriff technisch beherrschen<sup>12</sup>, und es ist keineswegs so, als gäbe es nur „Kurfuscher“, die Küchentisch und Stricknadel ausschließlich verwenden. Professor Husslein hat in seinen statistischen Erhebungen festgestellt, daß die Zahl der Personen, bei denen nach einem illegalen Eingriff keine Gesundheitsschäden zu beobachten waren, rund 75 v. H. ausmachten.

#### Wirksamerer Schutz des ungeborenen Lebens

Es kennzeichnet die Überlegungen des Mehrheitsgutachtens der „Alternativ-Professoren“, daß sie mit Hilfe der Liberalisierung des Abtreibungsverbots gleichsam ein „Geschäft“ machen wollen<sup>13</sup>. Die Schwangere soll – als Voraussetzung der Straffreiheit der Abtreibung – eine Beratungsstelle aufsuchen, von der sie in sozialer, materieller und psychischer Hinsicht Rat und Hilfe erwarten kann und gegebenenfalls erhalten wird. Dadurch erhoffen sich die Verfasser eine günstige Auswirkung auf das Tatverhalten der Schwangeren, wobei immer wieder auf die recht positiv anmutenden Erfahrungen aus Basel hingewiesen wird<sup>14</sup>. Insgesamt erhoffen die Befürworter der „Fristenlösung“, daß das Strafrecht auf diese Weise, d. h. durch Liberalisierung und Einschaltung

<sup>9</sup> Hierzu H. Kühnert, der Abtreibungssumpf soll trockengelegt werden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 81 (1970) S. 2

<sup>10</sup> So W. Maihofer, Gesetzgebung und Rechtsprechung im Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft, in: Das Rechtswesen, Lenker oder Spiegel der Gesellschaft, München 1971, 31 ff, 47

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 2, S. 5. Dort werden nach Ermittlungen des Statistischen Bundesamtes für 1967 in der BRD überhaupt nur 42 Todesfälle registriert, in denen als Todesursache „Fehlgeburt mit Sepsis“ angegeben war. Hinzu kommen weitere 115 Fälle, in denen als Todesursache „Komplikationen während der Schwangerschaft“ angeführt waren. Innerhalb dieser Fallgruppe – mit einer gewissen Fehlermarge – sind die Todesfälle zu vermuten, die auf eine illegale Schwangerschaftsunterbrechung zurückzuführen sind. Die Zahl aller im Alter von 15 bis 45 Jahren in 1967 verstorbenen Frauen betrug nur 12.957.

<sup>12</sup> Ebd., vgl. auch Husslein, a. a. O. 2249

<sup>13</sup> Vor allem E. W. Hanack, Probleme und Anliegen einer Reform des § 218 StGB in heutiger Sicht, in: J. Gründel, a.a.O. 40.

<sup>14</sup> So F. Boeckle, Der Katholische Gedanke, Bd. IV (1970) 2 f. Danach werden für 1969 folgende Zahlen gemeldet: 338 Begutachtungen, Abbruch in 96 Fällen, negative Begutachtungen 167 Fälle, 73 Fälle, in denen die Begutachtung abgebrochen, die Abtreibung möglicherweise woanders durchgeführt worden ist.



Bedenken gegen  
die „Fristenlösung“

kriminalpolitisch effektiver Hilfsmaßnahmen den Schutz des ungeborenen Lebens wirksamer als bisher gewährleistet. Dem stehen jedoch gewichtige Bedenken entgegen. Zunächst ist auf ein verfassungsrechtliches Argument hinzuweisen, das freilich nicht unumstritten ist: „Dieses Rechtsgut (des werdenden Lebens) steht unter dem Schutz des Grundgesetzes“<sup>15</sup>. Denn: „Leben ist Voraussetzung personaler Existenz und damit der Personenwürde, die im Mittelpunkt unseres verfassungsrechtlichen Wertsystems steht. Der moderne Staat konstituiert sich geradezu als Einrichtung zum Schutz des Lebens seiner Bürger“. Deshalb muß das Tatbestandsmerkmal „Leben“ des Artikels 2, Absatz II Grundgesetz „so interpretiert werden, daß es im weitestmöglichen Umfang geschützt wird“.

Außer diesen verfassungsrechtlichen Bedenken gegen die „Fristenlösung“ gilt noch eine weitere Überlegung: Die Straffreiheit der Abtreibung innerhalb der ersten drei Monate ist eine rein willkürliche Festlegung. Dadurch wird in der Öffentlichkeit der fatale Eindruck erweckt, als sei das menschliche Leben in den ersten drei Monaten nicht schutzbedürftig. Es besteht deswegen die Gefahr, „daß im allgemeinen Wertbewußtsein der Gedanke an die Schutzwürdigkeit des werdenden Lebens während dieser Phase allmählich schwinden würde“<sup>16</sup>. Von da wäre es dann nur noch ein konsequenter Schritt weiter, das Leben während der gesamten Schwangerschaft nicht mehr von staatswegen zu schützen. Das wäre dann die Euthanasie. Angesichts der allenthalben emotional aufgeheizten Debatte und der Kampagne<sup>17</sup> gegen den § 218 gilt ohnedies jetzt schon die bange Frage: „War Hitler nur seiner Zeit voraus?“

Die Berechtigung dieses Gegenarguments folgt außerdem daraus, daß die Verfasser des Mehrheitsgutachtens die Vollmachten und Rechtsmöglichkeiten der oben erwähnten Beratungsstelle<sup>18</sup> sehr stark beschnitten haben: Diese darf keinerlei Zwang auf die Schwangere ausüben, die Schwangere braucht nur eine Stippvisite dort vorzunehmen, sich ein Testat abzuholen, um sich Straffreiheit für die Abtreibung zu erkaufen. Deshalb entscheidet in dieser fundamental wichtigen Frage des staatlichen Schutzes für das mensch-

<sup>15</sup> G. Jahn, Anm. 6.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Stern, 6. Juni 1971, mit dem Bekenntnis der 374 Frauen, abgetrieben zu haben; vgl. auch S. Haffner, Gebärzwang ist unsittlich, Stern, 13. Juni 1971, S. 126; ders., Der Fötus ist kein Mensch, Stern, 8. August 1971, S. 96.

<sup>18</sup> Hierzu im einzelnen: Alternativ-Entwurf § 105, I, Ziffer 2, zur Begründung, vgl. ebd. S. 27, wobei anzumerken ist, daß sich das Minderheitengutachten für die Einrichtung einer ärztlichen Gutachterstelle ausspricht. Deren Kompetenzen sind weitreichender als die Begutachtungsstelle im Entwurf von Jahn, der nur einen öffentlich bestellten Arzt als Gutachter vorsieht.



liche Leben nicht mehr das Recht, sondern die Handelnde selbst<sup>19</sup>. Damit aber dankt das Recht ab, es kapituliert vor dem entgegenstehenden Willen der Schwangeren. Das kann nicht hingenommen werden.

#### Ausländische Erfahrungen mit liberalisierter Abortuspraxis

Es ist leider innerhalb des vorgegebenen Rahmens nicht möglich, bedenkenswerte Einzelheiten auf Grund der Erfahrungen anderer Länder mit einer liberalisierten Abortpraxis hier auszubreiten<sup>20</sup>. Es kann nur auf einiges Wesentliche hingewiesen werden: In Ungarn übersteigt die Zahl der Abtreibungen bereits die der Lebendgeburten; zudem sind dort zunehmende Sterilität, Erhöhung der geburtshilflichen Komplikationen und steigende Ziffern von Frühgeburten zu beobachten, die auf die Liberalisierung des Aborts zurückzuführen sind<sup>21</sup>. In New York betrug die Zahl der „legalen“ Abtreibungen im ersten Jahr der Liberalisierung 165.000<sup>22</sup>, wobei anzumerken ist, daß infolge der hohen Preise ein Rückgang der weiterhin als illegal anzusehenden Abtreibungen nicht festzustellen ist<sup>23</sup>. In Großbritannien nehmen die Zahlen für die „legalen“ Abtreibungen von Jahr zu Jahr zu<sup>24</sup>. Dabei ist von Bedeutung, daß die Prozentzahl der ledigen, berufstätigen Schwangeren unter 20 Jahren, die eine Abtreibung verlangen, sprunghaft angestiegen ist. Es ist nachgerade so, daß liberalisierte Abortpraxis ungewollte Schwangerschaften provoziert – aus Leichtsinn, Bequemlichkeit, in den seltensten Fällen auf Grund echter, menschlicher Not<sup>25</sup>. Auffallend ist auch, daß die Zahl der Todesfälle infolge „legaler“ Abtreibungen keineswegs unerheblich ist. Das englische Gesundheitsministerium stellte fest, daß die Zahl der Todesfälle infolge von legalen und illegalen Aborten nicht rückläufig sei und daß die Zahl der eine Hospitalisierung erfordernden Spontanaborte (also regelmäßig krimineller Aborte) weiterhin konstant sei<sup>26</sup>. Zusammenfassend ist im Hinblick auf die „Fristenlösung“

19 Minderheitengutachten, a.a.O. 37.

20 Hierzu Schweizer Ärztezeitung Nr. 46 (1970) S. 1315 ff., teilweise wiedergegeben in: Die Welt, Nr. 140 (1971), S. 6; vgl. auch die Übersicht Nr. 131 (1971), S. 7, in: Die Welt, „Abtreibung in Ost und West“.

21 Hierzu auch Husslein, a.a.O. 2253 f.

22 Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 148 (1971) S. 9.

23 Hierzu The Christian Science Monitor, Abortion-reform snags, 7. Januar 1971. S. 6, darin werden Preise zwischen 200 und 750 US-Dollar genannt.

24 Vgl. Katholische Nachrichtenagentur, Nr. 151 (1970), wo für 1970 mit einem Anstieg um 50 v. H. gegenüber 1969 gerechnet wird; vgl. auch die Angaben in: Die Stimme der Familie, Nr. 8–9 (1971) S. 3.

25 Vgl. Die Welt, Nr. 140 (1971) S. 6, wo berichtet wird, wie die englischen Gynäkologen zum liberalisierten Abtreibungsgesetz stehen: Nur vier Prozent befürworten „abortion upon demand“ (Abtreiben auf Verlangen); 60 Prozent sind für eine wesentlich restriktivere Fassung des Gesetzes und vor allem für eine Beseitigung der sozialen Klausel. Zur Stellungnahme der deutschen Gynäkologen, vgl. Deutsches Ärzteblatt, Heft 20 (1971), S. 1481 ff.

26 Siehe Schweizer Ärztezeitung, Nr. 46 (1970) 1318.



anzumerken: Eine Freigabe der Schwangerschaftsabbruchung in den ersten drei Monaten verstößt gegen den verfassungsmäßig gebotenen Schutz des werdenden Lebens; eine entgegenstehende Moralauffassung braucht daher nicht akzeptiert zu werden, weil es insoweit keinen legitimen Pluralismus gibt. Die Freigabe der Abtreibung nach Maßgabe der „Fristenlösung“ verdunkelt den Schutz für menschliches Leben im Wertbewußtsein der Bevölkerung. Die Erfahrungen anderer Länder lassen annehmen, daß im Fall einer so weitgehenden Liberalisierung die Gesamtzahl der Abtreibungen ansteigen würden, während die illegalen Aborte — zumindest zunächst — nicht zurückgehen würden und auch nicht damit zu rechnen wäre, daß die negativen Nebenwirkungen des § 218 (Gesundheitsschädigungen und Todesfälle) wesentlich verringert werden könnten, weil im Endergebnis keine Abtreibung als gefahrlos zu bezeichnen ist<sup>27</sup>. Positiv gesehen würde also nichts erreicht, aber der Schutz des ungeborenen Lebens würde abgebaut.

Zum Referentenentwurf zu § 218 StGB: das Problem der Nidation

Zunächst ist von erheblicher Bedeutung, daß im Referentenentwurf nicht mehr vom Schutz des menschlichen Lebens durch das Strafrecht die Rede ist, sondern nur vom Schutz der Schwangerschaft. Der Begriff Schwangerschaft ist relativ beliebig zu definieren, der Begriff „menschliches Leben“ aber ist ein biologisch festliegendes Faktum, das keine Grenzverwischung duldet. Es ist insoweit bezeichnend, daß § 218, Absatz 5 des Referentenentwurfs nicht mehr den Beginn des menschlichen Lebens maßgebend sein läßt, sondern wie folgt definiert: „Die Schwangerschaft beginnt, sobald die Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter Schleimhaut abgeschlossen ist“. Damit ist klargestellt, daß jede Abtreibung bis zum berühmten „13. Tag“ tatbestandsmäßig nicht die Vernichtung menschlichen Lebens ist. Es ist vielmehr ein strafrechtlich gesehen irrelevanter Vorgang — nach dem Motto: *de minimis non curat praetor*. Aber es ist zunächst außer Streit, daß schon nach der Befruchtung menschliches Leben vorhanden ist. Schon in diesem Zeitpunkt sind — genetisch betrachtet — alle Eigentümlichkeiten und Anlagen des späteren Individuums voll und endgültig vorhanden.

Viele Moralthologen und Anthropologen weisen nun darauf hin: Es sei einfach nicht vorstellbar, daß in einem Zeitpunkt der menschlichen Existenz die Animation bereits vor-

<sup>27</sup> So auch *Husslein*, a.a.O. 2252. Bei *Husslein* findet sich auch der interessante Hinweis, daß er es als nachgewiesen ansieht: Bei liberalisierter Abortpraxis sinkt die Bereitwilligkeit, kontrazeptive Mittel oder Methoden anzuwenden (ebd. 2255).



genommen sei, in dem eine Mehrlingsbildung infolge einer Entwicklungsstörung noch nicht ausgeschlossen sei. Erst die unbestreitbare Tatsache der Unteilbarkeit könne zur Voraussetzung der Anerkennung der Individualität gemacht werden; diese sei aber erst in dem Zeitpunkt erfolgt, in dem die Nidation abgeschlossen ist — also etwa nach dem 13. Tag der Befruchtung<sup>28</sup>. Für Franz Böckle steht deshalb die „Frage nach der Existenz menschlichen Lebens unter einem positiven Zweifel“. Infolgedessen müsse der sittliche Entscheid in dieser Frage den sicheren Weg gehen, das heißt: Individuelles, menschliches Leben — und damit Leben eines leibgeistigen Menschen — ist erst nach der Beendigung der Nidation gegeben<sup>29</sup>.

Aber die Frage bleibt: Was ist vorher? Was ist es: Menschliches, aber nicht individuelles Leben? Nur ein pluripotentes Gewebe? Hat Sebastian Haffner denn recht, der in diesem Zusammenhang von einer „Qualle“ oder einer „Kaulquappe“ spricht?

Im Hintergrund der Überlegungen zur Vorverlegung des strafrechtlichen Schutzes stehen erklärtermaßen die Argumente, die Verwendung von sogenannten „Nidationshemmern“ (Pille danach, Spiralen, Spangen etc.) sollen nicht als Abtreibungsinstrumente oder -methoden bezeichnet und ihre Verwendung demzufolge bestraft werden. Das mag ein legitimes Anliegen sein. Aber die gefundene Regelung schießt weit über das Ziel hinaus. Denn in Zukunft würde ja auch eine Ausschabung zum Zweck der Vernichtung menschlichen Lebens immer dann straffrei sein, wenn sie in den ersten 13 Tagen erfolgt. Damit würde der Schutz des ungeborenen Lebens — vor allem im Anfangsstadium — zu einem „Feilschen um Stunden“. Niemand kann sicher sagen, ob eine Nidation bereits abgeschlossen ist.

#### Schwierigkeit der Feststellung

Gerade die Ärzte und Juristen wissen, wie sehr sie besonders bei den sogenannten „Frühstabortreibungen“ auf die Angaben der Schwangeren angewiesen sind. Da sich aber die Existenz einer Schwangerschaft erst relativ sicher nach dem 14. Tag nach dem Ausbleiben der ersten Regelblutung nach der Befruchtung diagnostizieren läßt, wäre praktisch durch die vorgeschlagene Regelung des § 218, Absatz 5 StGB die Straffreiheit der Abtreibung in den ersten vier Wochen gegeben. Das aber ist eine unerträgliche Bedrohung des Lebensrechts des Ungeborenen, zumal es juristisch sehr leicht möglich wäre, den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens

<sup>28</sup> Hinweise bei J. Gründel, Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht, in: Gründel, a.a.O. 120.

<sup>29</sup> F. Böckle, in: Kepp-Koestler, Empfängnisverhütung aus Verantwortung, S. 29 ff.



zu erhalten und die Verwendung von „Nidationshemmern“ straffrei zu stellen; man müßte nur festlegen: Die Verwendung von Nidationshemmern ist kein strafbares Unrecht. Dann wäre klargestellt: Sie unterliegen, was ihren Gebrauch angeht, der Gewissensentscheidung des einzelnen, alle anderen Formen der „Frühstabbtreibung“ aber wären weiterhin Unrecht, und der Schutz des menschlichen Lebens wäre „ab ovo“ von staatswegen gewährleistet.

Welche Indikation?

Die medizinische Indikation

In dem Referentenentwurf ist die medizinische Indikation wesentlich weiter gefaßt als bisher. Galt bislang die medizinische Indikation als Rechtfertigung bei unmittelbarer Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren, so soll sie jetzt als anspruchslosestes Kriterium ausreichen, daß die „Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des Gesundheitszustandes“ der Schwangeren zu besorgen ist (§ 219). Dabei sind die „gegenwärtig und künftig zu erwartenden Lebensverhältnisse“ der Schwangeren zu berücksichtigen. Damit aber kommt nicht nur ein soziales Element (die soziale Indikation im medizinischen Gewand) ins Spiel, sondern es ist auch überaus fraglich, was im einzelnen unter „Gesundheitszustand“ zu verstehen ist. Wendet man die Definition des Gesundheitsbegriffs nach Maßgabe der Weltgesundheitsorganisation an, dann ist Krankheit die Norm, dann ist keiner gesund. Auf die medizinisch indizierte Abtreibung angewandt, heißt das: Da jede Schwangerschaft mit Beschwerden verbunden ist, könnte jede Abtreibung medizinisch indiziert und strafrechtlich gerechtfertigt werden. Diese Schwierigkeit wird dadurch noch vergrößert, daß ein öffentlich bestallter Gutachter – nicht der Amtsarzt – die medizinische Indikation in einem schriftlichen Gutachten „bestätigen“ muß. Es ist aber dabei keineswegs klar, ob dieser Gutachter nur per Ferndiagnose sein Gutachten erstellt, oder ob er die Schwangere selbst untersuchen muß. Zudem kann die Schwangere so lange suchen, bis sie ein positives Gutachten erhalten hat. Die Ablehnung des Gesuchs führt also nicht zum Rechtsverfahren sondern zu einem willfährigeren Arzt.

Die ethische Indikation

Auch das Vorliegen der „ethischen Indikation“ muß – und das ist in der Tat wunderbarlich – von dem erwähnten medizinischen Gutachter schriftlich bestätigt werden. Dieser muß also – allein im Vertrauen auf die Angabe einer Schwangeren, nicht erhärtet durch Nachfrage bei der Polizei – feststellen, ob die Schwangerschaft auf einem Notzuchtverbrechen beruht, oder ob sie der Schwangeren in



einem willens- und widerstandsunfähigen Zustand aufgezungen, das Ergebnis einer nicht einverständig vorgenommenen künstlichen Insemination ist oder aus einem rechtswidrigen Vergehen an einem Kind resultiert. Gerade hier wird deutlich, daß die gesetzliche Ausnahmeregelung zum Mißbrauch ausgenützt werden kann: Die Lüge der Schwangeren beseitigt den strafrechtlichen Schutz des Ungeborenen. Sicherlich, es gibt Härtefälle, das sei unbestritten. Aber diese sind ebenso mit den bisherigen Mitteln des Strafrechts lösbar wie die Fälle der medizinischen Indikation. Gerade die medizinische Indikation — Vorliegen von zwei gleichlautenden, befürwortenden Gutachten, die von Ärzten erstellt werden, deren Bestallung sich nach Landesrecht richtet — hat sich trotz Vorliegens einer gewissen „Geographie“ bewährt. Sie sollte deshalb im gegenwärtigen engen Rahmen (Gefahr für Leib oder Leben) beibehalten werden. Hinsichtlich der „ethischen Indikation“ ist anzumerken: Es sollte erst einmal ermittelt werden, ob für eine gesetzgeberische Ausnahmeregelung überhaupt ein gesetzgeberisches Bedürfnis besteht. Dieses ist bislang keinesfalls nachgewiesen; im Gegenteil, man wird die echten Fälle einer solchen Indikation als ausgesprochen „selten“ bezeichnen müssen. Sollte aber ein solcher Fall die Justiz beschäftigen, so ist es ohne weiters möglich, in echten Härtefällen dergestalt zu helfen, daß bei einem tatsächlichen Verstoß gegen den § 218 StGB dann das Verschulden entfallen könnte, weil ein normgemäßes Verhalten der Schwangeren unter den obwaltenden Umständen schlechterdings nicht zumutbar war.

#### Die eugenische Indikation

Nicht minder problematisch ist die Regelung der eugenischen Indikation im Referentenentwurf (§ 219, Abs. 3). Sicherlich, die pränatale Medizin hat Methoden entwickelt, um Chromosomschädigungen des Fötus — etwa vom Zeitpunkt des vierten Monats der Schwangerschaft an — festzustellen (zum Beispiel bei Mongolismus). Aber es ist noch nicht möglich, exakt zu ermitteln, wie ausgeprägt die Schädigung sein wird. Soll deswegen in jedem Fall die Abtreibung gerechtfertigt sein? Zudem beruht die überwiegende Anzahl der genetischen Schädigungen des Embryos auf allgemeinen Infektionskrankheiten, Masern, Röteln, schwerer Grippe etc. Sprechen in all diesen Fällen „dringende Gründe“ für die zu erwartende Schädigung, obwohl deren Ausmaß im einzelnen gar nicht zu diagnostizieren ist?

Und wo ist die Grenze zwischen einer „nicht behebbaren Schädigung des Gesundheitszustandes“ (des Kindes) und einer unerheblichen, behebbaren Schädigung? Die Statisti-



ken versagen, sie widersprechen einander. Soll deshalb der pure Verdacht einer Schädigung ausreichen? Und dies in einer Zeit, in der die umweltbedingten Schädigungen immer mehr zunehmen, die Zahl der Geisteskrankheiten ständig wächst? Mir scheint, die Normierung der eugenischen Indikation ist der erste Schritt auf dem Weg zur Euthanasie, zur Fixierung des Rechtes des Stärkeren, des Reichereren, des Gesünderen. Das kann keinesfalls hingenommen werden.

In diesem Zusammenhang verdient noch abschließend festgehalten zu werden, daß Jahn vor kurzem in einem Interview einen „qualitativen Unterschied“ zwischen geborenem und ungeborenem Leben herausgearbeitet hat<sup>30</sup>. Dies kann zugleich der erste Schritt einer Kehrtwendung sein und den taktischen Übergang zur „Fristenlösung“ bedeuten. Davon aber abgesehen, scheint der Hinweis auf einen solchen „qualitativen Unterschied“ zwischen ungeborenem und geborenem Leben symptomatisch für die Geisteshaltung unserer Zeit: Sie hat die Ehrfurcht vor dem Leben verloren, besonders vor dem schutzbedürftigsten Leben, dem Leben des Ungeborenen. Und das wird nicht ohne Folgen bleiben.

<sup>30</sup> G. Jahn, in: Katholische Nachrichtenagentur, 19. November 1971, Nr. 21, S. 1.



## Wolfgang Huber Sprache des Betens in unserer Zeit

Ein Bericht

*Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1971 mit dem Generalthema „Sprache und Wirklichkeit“ befaßte sich eine viertägige Arbeitsgemeinschaft mit der Sprache des Betens in unserer Zeit<sup>1</sup>. Im folgenden Beitrag faßt der Leiter dieser Arbeitsgemeinschaft das Ergebnis zusammen. Indem die verschiedenen Aspekte unmittelbar auf einzelne Gebetstexte bezogen werden, entsteht zugleich eine praktische Unterlage, mit der man in Familienrunden und anderen Gruppen leicht ein Gespräch über dieses wichtige Thema beginnen und führen kann.*

red

Schwierigkeiten des  
Betens heute

Die gemeinsame Arbeit ging von Überlegungen über Schwierigkeiten des Betens heute aus, wie sie in bezug auf die Sprache Martin Walser beschrieben hat<sup>2</sup>:

Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten. Der Zwang, an Anselm zu denken, ist stärker. Da darf ich in meinen eigenen Worten denken. Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Fön. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? . . . Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln: Man macht einen magischen Geheimrat aus ihm, dessen verschrobenen Sprachgebrauch man annimmt, weil Gott ja von gestern ist. Ich bin stumm, wenn ich beten will . . .

Die überkommene Gebetssprache ist ebenso wie die Tradition, aus der die meisten Menschen ihren Glauben schöpfen, in eine Krise geraten. Es besteht die Gefahr, daß für viele mit den „Formeln“ auch die Wirklichkeit Gottes und mit ihr die Wirklichkeit des Lebens verloren geht. Daß es zu dieser Krise kommen konnte, ist ein Beweis dafür, daß unser Begriff von Beten zu eng war, weil unsere Gottesvor-

<sup>1</sup> Die Thematik erregte von vornherein Interesse. Die Zahl der Anmeldungen überstieg das von den Organisatoren aus Gründen der Effizienz gesetzte Limit von 35. Die Teilnehmer kamen u. a. aus der Bundesrepublik, aus Österreich, der Schweiz und Israel. Die Zusammensetzung der Arbeitsgemeinschaft nach Alter und Geschlecht war ziemlich ausgewogen, wenn auch die Teilnehmerinnen etwas in der Überzahl waren. Den Berufen nach standen Pädagogen und Studenten der Theologie bzw. Pädagogik an der Spitze. Es kann daher angenommen werden, daß für viele Teilnehmer der Wunsch nach Vermittlungshilfen vorrangig war.

<sup>2</sup> Martin Walser, Halbzeit, Knauer TB 34, 247.



stellung unzulänglich war<sup>3</sup>. Gott durchdringt die Menschheit und die Geschichte auf verschiedenste Weise. Er ist Sein jenseits aller Kategorien und dennoch Grund des Universums. Gott und mit ihm das Gebet sind so weit wie das Leben überhaupt<sup>4</sup>, obwohl es sich in einer heute weitgehend als vom Menschen „machbar“ empfundenen Welt abspielt.

Diese Erkenntnis ist verbunden mit einem Zerbrechen des anthropomorphen Gottesbildes der Vergangenheit. Der zwar unsichtbare, aber als gegenwärtig empfundene „Partner“ Gott wird immer mehr zum „unbekannten“, „schweigenden“ Gott. Dies wirkt sich umso schwerwiegender aus, da wir einer Generation angehören, die den Dialog im Sinn des sich Öffnens gegenüber einem Anderen und erst recht einem Unsichtbaren weitgehend verlernt hat, wie auch der Verfall der Briefkultur zeigt.

Dazu kommt, daß der alte Rhythmus des Gebets, der dem Tagesablauf der Vergangenheit adäquat war, der Einteilung und dem Tempo unserer Zeit nicht mehr entspricht. Die Unruhe unseres Lebens irritiert nicht nur unsere Nerven, sondern auch unser Herz.

Diese Schwierigkeiten könnten wenigstens zum Teil durch eine entsprechende Gebetsunterweisung in Schule und Kirche aufgefangen werden. Sie müßte davon ausgehen, daß eine enge Wechselwirkung zwischen „weltlichem“ und „geistlichem“ Reden besteht, wenn nicht überhaupt davon, daß es eine eigene „Gebetsprache“ gar nicht mehr geben kann.

Von dieser Ausgangsposition aus wurde gemeinsam als erstes ein Gebet aus dem Salzburger Kirchenbuch analysiert:

Text 1  
Die göttlichen Tugenden

Mein Herr und mein Gott! Ich glaube alles, was du geoffenbart hast und uns durch deine Kirche zu glauben lehrst, weil du die ewige Weisheit bist. O Gott, vermehre meinen Glauben!

Mein Herr und mein Gott! Ich hoffe von dir die Verzeihung meiner Sünden, deine Gnade und das ewige Leben, weil du, gütiger und getreuer Gott, dieses alles versprochen hast. O Gott, stärke meine Hoffnung!

Mein Herr und mein Gott! Ich liebe dich von ganzem Herzen über alles, weil du der unendlich gültige Gott bist. Aus Liebe zu dir liebe ich auch meinen Nächsten wie mich selbst. O Gott, entzünde meine Liebe!

Mein Herr und mein Gott!

Alle meine Sünden sind mir von Herzen leid, weil ich dich, meinen besten Vater und strengen Richter, dadurch beleidigt

<sup>3</sup> Mark Gibbart, in: Concilium 6 (1970) 77.

<sup>4</sup> Vgl. Gal 4,9; Röm 12,1.



habe; ich nehme mir mit deiner Gnade ernstlich vor, nicht mehr zu sündigen.

Mein Herr und mein Gott! Dir opfere ich auf alle meine Gedanken, Worte und Werke zu deiner größeren Ehre und Verherrlichung. Amen<sup>5</sup>.

In dem regelmäßigen Aufbau dieses Textes wurde nicht nur der seit dem 7./8. Jahrhundert übliche Gebetsaufbau, sondern auch eine starke Ähnlichkeit mit Texten des 18. Jahrhunderts (Hymnen von Gellert) festgestellt. Bei der Inhaltsanalyse wurden die Gleichsetzung der Offenbarung mit der Lehre der Kirche, die unangefochtene Glaubenssicherheit des Autors, der ausschließliche Vertikalbezug, die Diskreditierung der Welt und das rationalistische Glaubensverständnis kritisch vermerkt. Der Text sei ausschließlich von der *fides quae* geprägt. Er verwende zwar einerseits biblische Kategorien, andererseits sei er aber durch eine geschichtslose Theologie aufgefüllt. Die Verwendung des Indikativs und die starke Betonung der eigenen Leistung wurden von einigen Teilnehmern als unwahr und pharisäisch empfunden. Es wurde aber auch darauf hingewiesen, daß vieles von dem, was negativ wirke, auf die frühere Theologie zurückgeführt werden müsse. Das Gebet sei trotz seines rationalistischen Vokabulars sehr emotional. Manche Passagen wären bibeltheologisch durchaus akzeptabel. Ausdrücke, wie „ewige Wahrheit“ und „Gott beleidigen“ wurden allerdings allgemein als belastet oder überholt empfunden. Ähnlich seien uns allerdings auch manche neutestamentlichen Begriffe wie z. B. „Gnade“ oder „Reich Gottes“ problematisch geworden. Auf jeden Fall müsse man aber bei der Beurteilung eines Textes immer auch fragen, aus welcher historischen Wirklichkeit er komme. Darüber, ob es Sprachunterschiede zwischen weltlichem und geistlichem Reden geben *müsse* oder *könne* oder gar nicht geben *dürfe*, wurde keine Einigung erzielt. Theologische Fachsprache wurde jedoch als Gebetsprache ausdrücklich abgelehnt.

## Das Bittgebet

Die Problematik des Bittgebetes kann in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Das veränderte Lebens- und Weltgefühl der Menschen von heute in ihrer säkularisierten Wirklichkeit und die deshalb viel stärker als früher vorhandene Tendenz zur Ablehnung des Bittgebetes, das ein bestimmter Frömmigkeitsstil als das wirksamste Mittel gegen alle Übel dieser Welt empfiehlt, bedingen eine Veränderung der Sprache des Bittgebetes.

<sup>5</sup> Kirchenbuch, Salzburg 1950, Nr. 106.



2. Die Problematik des anthropomorphen<sup>6</sup> Redens, das kein grundsätzlicher Einwand gegen das Bittgebet ist, ist in unserer Zeit besonders spürbar. Dennoch ist der Mensch nicht fähig, anders zu denken und zu fühlen als ein Mensch.

3. Das Bittgebet soll nicht Gott, sondern die Menschen aktivieren<sup>7</sup>.

4. Das Bittgebet lebt aus der Wurzel von Gebet und Gehorsam. Es ist die sprachliche Artikulation der Hoffnung in der Solidarisierung des Glaubenden mit Jesus<sup>8</sup>.

Die anschließende Diskussion ging vom Vergleich zweier Fürbittentexte für den 9. Sonntag nach Pfingsten aus:

Text 2

Allmächtiger Gott! Du wachst über unser Leben und bist uns allezeit nahe mit deiner Hilfe, aber auch mit deinem Gericht.

Offenbare an uns deine Liebe und deinen rettenden Willen: Bewahre uns vor aller Verblendung durch die Freuden dieser Welt: Laß uns umkehren aus falschen Wegen zur rechten Stunde:

Bewahre uns vor den Verirrungen moderner Lebensauffassung: Halte uns fern von den Auswüchsen der Mode und der Zerrüttung des Ehelebens: Bewahre uns vor der schrankenlosen Vergnügungssucht und vor der Entheiligung der Sonntage:

Denn du öffnest barmherzig dein Ohr dem Flehenden und verschließt dich nicht dem inständigen Bitten. So laß auch uns deine grenzenlose Liebe erfahren. Durch Christus, unseren Herrn. Amen<sup>9</sup>.

Text 3

Lasset uns beten zu Gott, unserem Herrn: für alle, die an Gott glauben: daß sie in Frieden miteinander leben, daß sie glücklich werden durch die frohe Botschaft, die Jesus Christus der Welt gebracht hat, und daß sie Gottes Treue in ihrem Leben immer wieder erfahren.

Für alle, die gerufen sind, Gottes Wort zu verkünden: daß sein Geist aus ihnen spricht und daß sie glaubwürdig sind und nicht an der eigentlichen Not und den wirklichen Fragen des Lebens vorbeireden.

Für alle, die ihre Lebensaufgabe darin sehen, still und bescheiden ihren Mitmenschen zu dienen: daß Gott sie aushalten läßt in ihrer täglichen Arbeit; aber auch: daß sie in ihrer Güte nicht ausgenutzt und über ihre Kraft beansprucht werden<sup>10</sup>.

In Text 2 ist der vertikale Bezug viel stärker als in Text 3. Text 2 steht der „bösen“ Welt abwehrend gegenüber, daher

<sup>6</sup> Vgl. Jörg Splett, in: Hochland 61 (1970) 111.

<sup>7</sup> Orat homo ut ipse construat, non ut deus instruat — Der Mensch betet, sich selbst zu errichten, nicht damit Gott etwas erfährt, Augustinus, Epist. 140, 69. Vgl. W. Gössmann, Wörter suchen Gott, Einsiedeln 1968, 74.

<sup>8</sup> F. Mildnerberger, Das Gebet, Stuttgart 1968, 54.

<sup>9</sup> R. Grafe, Lektorenbuch, Paderborn 1961, 187 f.

<sup>10</sup> A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete, Essen 1968, 126 f.



überwiegt die bewahrende Tendenz. In seinem Mittelpunkt stehen die Sorgen einer in sich geschlossenen Gottesdienstgemeinde. Der Blick auf die Not anderer Menschen, Schuldbekennnis und Aktivierung eigener Initiativen fehlen.

Bestimmende  
Faktoren der  
Gebetsprache

Für das Gebet und die Gebetsprache ergaben sich folgende Konklusionen:

1. Mehr Sicherheit in der direkten Anrede Gottes hat offenbar eine geschlossene Gemeinde. Inhalt und Form bedingen einander. Sie sollen immer der Situation einer Gemeinde entsprechen.

2. Gottesvorstellung und Gotteserfahrung sind die bestimmenden Faktoren für das Gebet. Der Begriff Beten ist vielfach eng, weil die Gottesvorstellung unzulänglich ist. Die Überbetonung volkstümlicher Transzendenzvorstellungen in der Unterweisung läßt den Gedanken der Immanenz Gottes zu kurz kommen. Ein reicherer Gottesbegriff weitet auch den Begriff des Betens.

3. Gottes Sprechen zu uns ist sein Sprechen in uns und unser Sprechen von und zu ihm<sup>11</sup>. Das Wort Gottes wird immer nur im Medium menschlicher Sprache zu Wort gebracht. Beten ist zugleich das Werk Gottes und das Werk des Glaubenden. Religiöses Sprechen und Gebet haben keine eigenständige Form<sup>12</sup>. Die Sprache nimmt religiösen Charakter erst durch den Akt des Glaubens an.

4. Das Gebet muß so weit sein, wie das Leben des Menschen. Beten als reale Begegnung mit Gott kann sich daher auch als Dienst am Nächsten oder als menschliche Begegnung ereignen. Religiöses Sprechen und Gebet befinden sich deshalb in der Krise, weil wir Christen nicht mehr wissen, wie wir die Welt, in der wir leben, zum Ausdruck bringen sollen. Wir halten daher an alten Sprachformen und Redeweisen fest. Die Gesamtmutation unserer Welt<sup>13</sup> wirkt sich auch auf unser religiöses Leben aus. Seine Metamorphose muß bei der Sprache ansetzen.

Bußgebete

Text 4

O mein Gott, ich bekenne, daß du meine Dunkelheit erleuchten kannst. Ich bekenne, daß du allein es kannst. Ich verlange danach, daß meine Dunkelheit erleuchtet werde. Ich weiß nicht, ob du mich erleuchten willst, aber daß du es kannst und daß ich es wünsche, sind Gründe genug für mich, um das zu bitten, was du mir zum mindesten zu erbitten nicht verwehrt hast. Zugleich verspreche ich, daß ich mit Hilfe deiner Gnade, um die ich flehe, alles annehmen will, was ich im Lauf der Zeit als Wahrheit

<sup>11</sup> Jörg Splett, a.a.O. 115.

<sup>12</sup> Es hat ursprünglich in Israel kein eigenes Wort für beten gegeben. Vgl. Huub Oosterhuis, Im Vorübergehn, Wien 1969, 283.

<sup>13</sup> Gaudium et spes 4,2.



sicher erkenne, wann ich immer zur Sicherheit gelange. Mit deiner Gnade will ich mich hüten vor jeder Selbsttäuschung, die mich verleiten könnte, anzunehmen, was der Natur gefällt, statt was die Vernunft gutheißt<sup>14</sup>.

Text 5

Dazwischen  
Einige sind mir gleichgültig  
andere widerwärtig  
mit wenigen  
verbindet mich  
ein Stück Lebensgeschichte  
ich stehe dazwischen  
habe mich grundsätzlich  
für die Liebe  
und Freundlichkeit entschieden  
zur Haltung der Gewaltlosigkeit  
aber die Gesetze der Welt  
wie sind sie anders  
ich bleibe auf halbem Wege stecken  
suche nach Entschuldigungen  
und müßte Zeichen  
eines neuen Aufbruchs sein  
mitten unter den Menschen<sup>15</sup>.

Vergleich der beiden  
Bugebete

Text 5 redet Gott nicht direkt an, ist in einer leichter verständlichen rhythmischen Prosa geschrieben, hat den Charakter des Suchens und einen viel stärkeren Sozialbezug. Bei der Analyse des als rationalistisch-konstruiert und dogmatisch-deduktiv empfundenen Textes 4 wurde jedoch auch darauf hingewiesen, daß es zwischen individuellem Gebet und Gebet der Gemeinde zwangsläufig einen Unterschied gebe, daß man die historische und theologische Situation sehen mse, aus der ein Gebet kommt, sowie den Kontext mit der Situation des Beters. Daß Text 4 in die Vorauspublikation zum Einheitsgesangbuch des deutschen Sprachgebietes aufgenommen wurde, zeigt, daß wir die unserer Zeit adäquate Sprache des Betens erst sehr mhsam finden. Obwohl Text 5 den Namen Gottes nicht nennt und auch keine Anamnese enthält, kann er als Gebet gelten. Schließlich ist auch ein Seufzer<sup>16</sup> oder Zeichen Gebet und spricht man von einem „atheistischen“ Beten<sup>17</sup>. *Christliches* Gebet braucht Gott zwar nicht namentlich zu nennen, muß aber doch einen merkbaren Bezug zu ihm haben.

<sup>14</sup> Buße und Beichte, Publikation zum Einheitsgesangbuch, EGB 4, Innsbruck 1971, 149.

<sup>15</sup> W. Gössmann, a.a.O. 15.

<sup>16</sup> Vgl. Röm 8,26.

<sup>17</sup> M. Machovec, Gebetsanleitung für Atheisten, in: Neues Forum 14 (1967) 574-577.



## Kyrie-Gebet

Der Vergleich zweier Kyrie-Gebete sollte der Beantwortung der Frage dienen, ob jedes Wort und jede Redeweise der Intention des Betens gerecht werden können.

### Text 6

Kyrie: Vorurteile

Herr, wir kommen zu dir mit unsern Vorurteilen, aber wir wollen uns deinem Urteil stellen; befreie uns von unsern Vorurteilen:

Herr, erbarme dich . . .

Laß uns die andern so sehen, wie sie ihrem innersten Wollen nach sind, daß wir sie bejahen und lieben und mit ihnen gemeinsam diese Welt bewohnbar machen:

Christus, erbarme dich . . .

Laß uns für die Wahrheit eintreten, wenn wir Vorurteilen begegnen, wie auch du es in deinem Leben immer getan hast, bis in den Tod hinein:

Herr, erbarme dich . . .<sup>18</sup>.

### Text 7

Kyrie-Litanei

Aber sind wir überhaupt fähig, schöpferische Phantasie freizusetzen? Sind wir überhaupt fähig, schöpferische Phantasie anderer zu ertragen?

Wir nennen die einen, die sich um Verlebendigung der Liturgie bemühen, liturgische Playboys.

Auf andere blicken wir herab, die an lieb gewordenen Traditionen festhalten wollen.

Die einen, die den Sinn der Gemeinschaft bezweifeln, sie vielleicht sogar ablehnen, bezeichnen wir als Separatisten.

Wir apostrophieren andere, die sich für eine Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins einsetzen, als Gemeinschaftsfanatiker.

Als Revolutionäre bezeichnen wir die einen, die sich über einen neuen Geist und ein neues Bewußtsein Gedanken machen.

Für Reaktionäre halten wir diejenigen, die Neuerungen mißtrauisch gegenüberstehen.

Den einen werfen wir auf Grund äußerlicher Symptome vor, daß sich ihr Christentum in Mitmenschlichkeit erschöpft.

Von anderen glauben wir, daß ihr Verhältnis zu Gott sich nicht auf den Mitmenschen auswirkt.

Herr, erbarme dich unser . . .<sup>19</sup>.

## Unterschiedliche Aufnahme

Die Aufnahme dieser Texte durch die Teilnehmer war sehr unterschiedlich. Eine Gruppe beanstandete bei Text 7 den mangelhaften Aufbau, die von Schlagworten durchsetzte Sprache und die fehlende Transparenz. Die andere Gruppe sah bei Text 6 keinen konkreten Aufruf zum Handeln und meinte, daß er zu viel voraussetze, während Text 7 dem Sprachstil der Jugend und den Versuchen der modernen

<sup>18</sup> Aktion Gottesdienst, Düsseldorf 1970, 292.

<sup>19</sup> Ebd. 293.



Literatur mehr entspreche. Man einigte sich schließlich darauf, daß Text 7 ein bestimmtes Ereignis (Jugendtagung) aktualisiert habe, was legitim sei. In einer anderen Situation seien aber Fixierung und Nachvollzug problematisch.

Struktur des Gebetes  
(Psalm 21)

In der Geschichte der Kirche spielten die Psalmen immer wieder gerade in jenen Zeiten eine besonders große Rolle, in denen andere Gebetsformen (z. B. Hymnen) zusammenbrachen. Die Struktur des Psalmes ist über die Jahrhunderte hinweg unverändert geblieben. (Dem Aufbau nach ist ja auch der Sonnengesang des hl. Franziskus ein Psalm.) Psalm 21 hat die gleiche Struktur wie das Bußsakrament: Anrede Gottes, Klage, Zuversicht, Bitte, Dank und Lob. Es ist möglich, daß zwischen der 8. und 9. Strophe (Sprung von Klage und Bitte zu Dank und Lob) eine Lossprechung durch den Priester im Tempel stattgefunden hat. Im ganzen Psalm geht ein dramatisches Geschehen vor sich, das dem Glaubensvorgang als solchem entspricht.

Als Beispiel eines modernen Klagepsalms wurde „Blowing in The Wind“ von Bob Dylan behandelt:

Text 8

How many roads must a man walk out, before they call him a man?

How many seas must a white dove sail, before she sleeps in the sand?

How many times must the cannonballs fly, before they're for ever banned?

The answer, my friend, is blowing in the wind.

How many years can a mountain exist, before it is washed to the sea?

How many years can some people exist, before they're allowed to be free?

How many times can a man turn his head and pretend that he just doesn't see?

The answer, my friend, is blowing in the wind.

How many times must a man look up, before he can see the sky?

How many ears must one man have, before he can hear people cry?

How many deads will it take till he knows, that too many people have died?

The answer, my friend, is blowing in the wind<sup>20</sup>.

Im Anschluß an Peter Cornehl<sup>21</sup> wurde darauf hingewiesen, daß der neuzeitliche Atheismus ähnliche Wurzeln habe wie die Klagen über die Gottesferne im Psalm 21. Text 8 redet

<sup>20</sup> Gebet und Gebetserziehung, Hrsg. F. W. Bargheer – I. Röbbelen, Heidelberg 1971, 94 f.

<sup>21</sup> Ebd. 95.



Gott nicht an und enthält keinen Appell, wohl aber eine unüberhörbare Kritik an Religion und Kirche und eine tiefe Trauer über die Zustände dieser Welt, für die wir mitverantwortlich sind. In diesem Sinn kann auch Text 8 als Weitergabe des Impulses Jesu verstanden werden (z. B. in der Jesus-Bewegung)<sup>22</sup>.

Text 9

laß mich nicht sterben o gott  
den schrecklichen tod des menschen  
laß mich erlöschen wie eine blume  
in deiner einfalt

laß mich nicht erlöschen o gott  
wie eine blume in deiner einfalt  
laß mich sterben  
den schrecklichen tod des menschen

Bei der Auswahl der Texte wurde auf den christologischen Aspekt bewußt verzichtet; es sollte vor allem die grundsätzliche Gottesfrage des Menschen unserer Zeit, in der der Zweifel als legitimer Ausgangspunkt für das Finden Gottes wieder anerkannt wird, zur Sprache kommen.

Dafür, daß dies auch in der Arbeitsgemeinschaft der Fall war, sprechen die durchgängig lebhafteste Diskussion und nicht zuletzt die allgemein positive Aufnahme des Gedichtes von Marie Luise Kaschnitz über unsere Unfähigkeit zum Gotteslob<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Folgende Psalmen wurden noch besprochen: der Psalm einer deutsch-israelischen Theologin (*Drutman Cremer*, *Wohin, Herr!* Würzburg 1971), der zwar der Redeweise des 20. Jh. entspricht, aber für eine Verwendung im Gemeindegottesdienst zu lang und zu anspruchsvoll ist; das Gebet von *H. J. Kopf* (Text 9, in: *Poeten beten*, Hrsg. *W. Fietkau*, Wuppertal-Barmen 1969, 24), das eine dramatische Wende andeutet, aber verschiedene Deutungsmöglichkeiten zuläßt; der wie Psalm 21 aufgebaute Psalm von *Armin Juhre* (ebd. 201) wurde in dem Sinn als existentiell gedeckt empfunden, daß nur der, der eine Sache versucht, ihre Bedeutung und Wahrheit entdecken könne, was auch für das Beten gelte.

<sup>23</sup> Ebd. 26.



# Dokumentation

## Ottokar Uhl Gemeinschaftsbauten von Kirchengemeinden

Wir stellen im folgenden die Kurzfassung einer Studie zum Thema „Gemeinschaftsbauten von Kirchengemeinden“ vor<sup>1</sup> und möchten unsere Leser zur Mitarbeit einladen, die in folgender Weise geschehen könnte: „Leserbriefe“, Anmerkungen, Kritik der vorliegenden Kurzfassung; Stellungnahmen zur angeforderten vollständigen Fassung; Hinweise auf Literatur bzw. vorliegende Forschungsarbeiten, deren Kenntnis für die Weiterbearbeitung der Fragen unerlässlich wären.

Fragen und Probleme:

1. Welche Aufgaben hat die Gemeinde für ihre eigenen Mitglieder zu erfüllen, welche Dienste soll sie darüber hinaus noch leisten?
2. Wie soll die einzelne Gemeinde untersuchen, welche Dienste sie anbieten kann und soll (vgl. I 2 und 3)?
3. Sind die gegenwärtigen Gemeindezentren geeignet, der Gemeinde die Erfüllung ihrer Aufgaben besser zu ermöglichen?
4. Können die Gemeindezentren dazu beitragen, daß die Gemeindeglieder trotz vorhandener gesellschaftlicher Unterschiede besser zusammenfinden, ohne von der Gesellschaft isoliert zu werden (vgl. I 3)?
5. Welche stadtplanerischen Aspekte sind für die Wechselbeziehungen zwischen den Bauten der Gemeinden und der Umgebung zu berücksichtigen (vgl. I 5)?
6. Entsprechen „sakrale“ Raumqualitäten und die gebräuchlichen Bautypen dem heutigen theologischen Verständnis?
7. Wo sind konkrete Raumprogramme in gelungener Weise auf Grund einer Analyse der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen einer konkreten Gemeinde und deren Umwelt entstanden?

Verfasser und red

<sup>1</sup> Die Arbeit wurde am Institut für Kirchenbau und sakrale Kunst an der Hochschule „Akademie der bildenden Künste“ in Wien unter der Leitung von Prof. Ernst A. Plischke durchgeführt und kann hektografiert zum Preis von S 120,-, DM 20,-, sfr. 25,- angefordert werden: Hochschule „Akademie der bildenden Künste“ in Wien, A-1010 Wien, Schillerplatz 3, und Architekt Ottokar Uhl, A-1010 Wien, Maysedergasse 2.

## I. Die gesellschaftliche Relevanz von Bauten der christlichen Gemeinden

### 1. Allgemein

Die gesellschaftliche Relevanz der christlichen Gemeinden besteht vorwiegend im Angebot von „Dienstleistungen“ für den außerhalb der Gemeinde existenten Teil der Gesamtgesellschaft<sup>2</sup>. Als „positive Dienste“ werden dabei jene bezeichnet, die eine helfende, unterstützende, in den Augen eines größeren Teiles der Gesellschaft „nützliche“ Funktion haben. Unter dem Blickwinkel des christlichen Menschenbildes wird eine Befriedigung der umfassenden Bedürfnisse, auch der seelischen und geistigen usw., angestrebt. Als „kritische Dienste“ werden jene Funktionen bezeichnet, in denen die Kirche bzw. die Gemeinden unter dem Blickpunkt der Offenbarung, der Schrift, des Glaubens in kritische Distanz zur Gesellschaft treten und die geschichtliche Bedingtheit und Unvollkommenheit von Einrichtungen der jeweiligen Gesellschaft bzw. partieller Organisationsformen, aber auch von Inhalten, Zielen usw. erforscht und aufgedeckt werden<sup>3</sup>.

### 2. Analyse des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft

Umfassende religionssoziologische Forschungen zur kirchlichen Situation und speziell zum Thema Kirchenbau fehlen heute bzw. beschränken sich auf sehr partielle Einzelthemen und auf die einfachsten Sachverhalte (Gebäudestandort, Dimensionierung u. a.). Diese auf bestimmte Bauprogramme hin angelegten Untersuchungen basieren jedoch auf vielen Voraussetzungen, die gerade erst zu erforschen wären<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zu untersuchen wäre, ob es eine Existenzberechtigung der Gemeinde als „Selbstzweck“ überhaupt gibt und welches die Aufgaben der Gemeinde über ihre Selbsterhaltung hinaus sind.

<sup>3</sup> Um zur Erläuterung einen architektonischen Gesichtspunkt vorwegzunehmen: Von der „Kirche als gesellschaftskritischer Instanz“ her gesehen steht das Bauen der Gemeinden unter der Forderung, nicht einfach Spiegelbild des von kommerziellen oder machtmäßigen Interessen beherrschten „weltlichen“ Bauens zu sein. Hiermit wird klar, daß es für die Kirche bzw. für die Gemeinde zu einfach wäre, in jedem Fall die angeblich „modernsten“ Bauformen oder -methoden zu übernehmen.

<sup>4</sup> So wären etwa folgende Begriffe (und die damit behaupteten Thesen) einer ideologiekritischen Analyse zu unterziehen: Mobilität, Pluralismus, Dynamik, Industrialisierung – Sozialisierung, Freizeitgesellschaft, Bildungsgesellschaft, Konsumgesellschaft, Öffentlichkeit – Privatheit und insbesondere Säkularisierung.



Die konventionell als „Kirche und Welt“-Problematik bekannte Frage erweist sich immer mehr als für das Bauen der christlichen Gemeinde wichtig. Und zwar nicht nur im Hinblick auf die städtebauliche Beziehung der Bauten zur Umgebung: vielmehr auch für die Planung der Bauten selbst in allen Dimensionen. Sowohl das Nutzungsprogramm als auch die Gestaltung der Bauten der Gemeinde sind unvermeidlich auf die Aktivitäten, Einstellungen, ästhetischen Vorstellungen der Gesamtgesellschaft bezogen<sup>5</sup>. Ohne Definition einer gesellschaftlich relevanten Bauaufgabe gibt es keine modernen, d. h. der Zeit und Situation entsprechenden Lösungen.

### 3. Dienste und Funktionen einer Gemeinde

Jede einzelne Gemeinde hat Untersuchungen über die notwendigen und möglichen Dienste anzustellen, welche sie zu den außer Frage stehenden (Liturgie, Spendung der Sakramente, Verkündigung) hinzu noch bieten kann und will. Als Ansatzpunkt werden in jedem Fall die Gebote der Nächstenliebe und Brüderlichkeit zu gelten haben. Die Untersuchung der Bedürfnisse der zum Bereich der Gemeinde gehörigen Personen führt zur Feststellung von Lücken, vor allem fehlen meistens in den alten wie neuen Stadtteilen Gemeinschaftseinrichtungen, welche nicht übermäßig gewinnbringend sind. Die Gemeinde hat bei der Planung ihres Programms jedoch auch ihre eigenen personellen und finanziellen Möglichkeiten realistisch einzubeziehen. Ein schwerwiegendes Problem für die Existenz einer christlichen Gemeinde stellen die nach wie vor vorhandenen sozialen, einkommensmäßigen, bildungs- und bewußtseinsmäßigen Unterschiede innerhalb der Gemeinde und der Gesellschaft dar. Wird das Leben der Gemeinde von einer Gruppe (z. B. Mittelstand) bestimmt, bleiben andere Gruppen (z. B. Arbeiter) aus<sup>6</sup>. Die Programmgestaltung müßte zudem mehr als bisher darauf Rücksicht nehmen, daß die Verknüpfung einer Gemeinde mit dem umgebenden Stadtviertel im Abnehmen begriffen ist und daß

<sup>5</sup> Daß diese Beziehung nicht neu ist, wird in der Untersuchung in einem historischen Exkurs aufgezeigt.

<sup>6</sup> Hier stellt sich die Frage, ob beim Bau von Gemeindezentren nicht ein Ausmaß von Geschlossenheit erreicht wird, das die Gemeinde von der übrigen Gesellschaft isoliert und sie zur Wirkungslosigkeit nach außen verurteilt.

sich zu Gottesdiensten und Zusammenkünften ein beträchtlicher Teil Auswärtiger einfindet.

### 4. Typen von Gemeinden

Nachdem früher die „Pfarrei“ als territoriale Gemeinde die fast ausschließliche Form der Seelsorgestruktur war, wurde auf Grund neuer Gegebenheiten der Typus der „kategorialen Gemeinde“ entwickelt, welcher die lokal schwer erreichbaren Teile der Gesellschaft ansprechen soll (Prototypen waren vielfach die Studentengemeinden)<sup>7</sup>.

### 5. Städtebauliche Beziehungen

Ein langer Veränderungsprozeß hat die eindeutige Beziehung Kirche-Gesellschaft und damit auch Kirchengebäude-Stadt bzw. Umgebung aufgehoben. So müssen wesentlichste stadtplanerische Fragen neu beantwortet werden: die funktionellen Wechselbeziehungen zwischen Bauten der Gemeinde und der Umgebung, die räumlichen Wechselbeziehungen (wie Orientierung, Auffindbarkeit, Einzugsbereich, Verkehrsanschluß, Standort), die zeitlichen Wechselbeziehungen (wie etwa die zu erwartende Entwicklung der Stadt, des Stadtviertels in bezug auf die Anpassungsfähigkeit der Bauten der Gemeinde an städtische Strukturveränderungen)<sup>8</sup>.

## II. Funktionelle Bau-Benutzer-Beziehungen

Ausgangspunkt für die konkrete Planung sind die geforderten Nutzungen. Es werden jedoch hier unter dem Begriff der „funktionellen Bau-Benutzer-Beziehungen“ nicht allein die sogenannten „Funktionen“ subsumiert, also Nutzungen, die zu einem Raumbedarf füh-

<sup>7</sup> Der Vollständigkeit halber seien auch die Begriffe „Gottesdienstgemeinde“, „Vereinigungsgemeinde“ und „Verbandsgemeinde“ genannt, die jedoch fast ausschließlich als Begriffe für historisch bezogene Untersuchungen dienen. Zu wenig untersucht wurden bisher die neuen medienbedingten Gemeinden, etwa die „Fernseh-Gemeinden“ (falls diese überhaupt dem Begriff Gemeinde zuzuzählen sind), sowie Formen der dezentralisierten Kleingemeinden, z. B. Wohnsprengelgemeinden, Gemeinden, welche in Privatwohnungen sich versammeln, u. a. Vor einer Möglichkeit, letztere sozial empirisch zu erfassen, wären diese überhaupt erst experimentell zu verwirklichen.

<sup>8</sup> Diese komplexen „stadtplanerischen Beziehungen“ von Bauten der Gemeinde entziehen sich fast gänzlich dem intuitiven Zugriff des „Baukünstlers“, der bisher mit „starken“ Formen der Gemeinde einen nicht mehr ihrer gesellschaftlichen Bedeutung entsprechenden Ausdruck zu verleihen sucht, und bedürfen umfangreicher Vorstudien.



ren; vielmehr werden auch die Fragen der Wahrnehmung von Bauwerken, also „ästhetische“ Fragen, wozu auch die „Bedeutung von Bauformen“ gehört, behandelt.

In einer Übersichtstabelle wären von links nach rechts die verschiedenen Aktivitäten der Gemeinde und von oben nach unten die verschiedenen Programme einzuzeichnen<sup>8a</sup>.

#### *Aktivitäten:*

Hören des Wortes (Verkündigung, Auslegung, Dialog);

Feier der Eucharistie (Mahl, Versammlung);

Brüderliche Agape („Dienstleistungen“, Hilfe);

Spendung bzw. Empfang der Sakramente (Taufe, Buße, Ehe);

Andacht, Meditation, Kreuzweg;

Seelsorgliche Betreuung (individuell oder gruppenbezogen);

Bildung, Information, Unterhaltung, „Kultur“;

Kindergarten, Kinderkrippe;

Wohnen I (Gemeinde, z. B. Studenten, alte Leute, Gäste);

Wohnen II (Pfarrer, Portier, Personal);

Hilfsfunktionen (Sakristei, technische Räume, Garage).

#### *Programme:*

Nutzungsprogramm funktionell-quantitativ (z. B. Besucherzahl, Frequenz);

funktionell-qualitativ (z. B. Nutzungen, Art der Aktivitäten...);

Raumprogramm, Raumgrößen, -anzahl (räumlich-quantitativ);

Raumordnung;

Zeitprogramm, zeitlich-quantitativ (Dauer, Häufigkeit von Nutzungen);

zeitlich-qualitativ (Art und Grenzen der Veränderbarkeit, Flexibilität, Mobilität);

Technisches Programm, quantitativ (Dimensionen, Installationen, Anschlüsse...);

qualitativ (Art der technischen Ausstattung);

Raumqualitäten „innen“ („sinnl. Aspekte“);

„außen“ (Baukörper, Ansichten);

Integration von „Kunst“ im Bau;

Bedeutung von Bauelementen und Gesamtbau (Zeichenaspekte, innen und außen).

<sup>8a</sup> So kann man beispielsweise die Spalte „Feier der Eucharistie“ mit allen Programmzeilen oder lediglich mit einer einzigen Zeile (etwa „Zeitprogramm“) in Beziehung bringen. Darüberhinaus weisen Leerstellen in der Tabelle auf eine fehlende Prüfung (Erforschung) dieses Zusammenhangs zwischen einer bestimmten Aktivität und einem Programm hin.

## 1. Die wichtigsten Nutzungen von Bauten der christlichen Gemeinden

Die zentralen Nutzungen leiten sich aus jenen Elementen her, die „die christliche Gemeinde aufbauen und strukturieren“, also „Wort, Eucharistie und brüderliche Agape“ (Klostermann).

#### *Hören des Wortes:*

Die gegenwärtigen Kirchenräume sind vielleicht deshalb am besten für das „Wort“ geeignet, weil für die passive Aufnahme des gesprochenen Wortes die Anordnung der Zuhörer relativ einfach ist. Heute spricht man aber davon, daß an Stelle des monologischen der dialogische Charakter der Verkündigung zu treten hat. Dieser dialogische Charakter des Wortes wirkt für die bauliche Gestaltung völlig neue Probleme auf, die wahrscheinlich durch die Beschränkung auf eine geringere Mitgliederzahl, aber auch durch neue Raumordnungen sowie technische Mittel (Mikrofon, Lautsprecher) zu lösen wären. Sie stellen aber auch ein „Bildungsproblem“ dar, da nicht erwartet werden kann, daß eine Gemeinde, die bisher zur passiven Zuhörerschaft verurteilt war, zu „Dialogen“ spontan imstande ist. Dem Anliegen einer Einübung des Gesprächs sollte im besonderen auch die räumliche Gestaltung entgegenkommen.

#### *Feier der Eucharistie:*

Gegenüber traditionellen Vorstellungen von der „Meßfeier“ setzt sich das Verständnis durch von der Eucharistiefeyer als einem festlichen Mahl der Gemeinde. Trotz Liturgiereform, aber auch vor allem infolge der großen Zahl der Teilnehmer an der Liturgie ist es bisher kaum gelungen, diesen Mahlcharakter der Eucharistie handlungsmäßig und baulich zu verwirklichen. Es wäre zu untersuchen, ob und in welcher Hinsicht das liturgische Mahl in der Form über ein weltliches Mahl hinauszugehen hat und ob die Mensa noch immer ein „Altar“ zu sein hat<sup>9</sup>.

#### *Brüderliche Agape:*

Die heutigen Bauten der Gemeinde, auch die meisten der modernen „Gemeindezentren“, sind noch keine offenen Dienstleistungszentren für alle. Die Frage nach den notwendigen

<sup>9</sup> Es ist wohl zu einfach zu sagen, es gäbe eben viele „Theologien“, die nach wie vor den kultischen Steinblock als Altar ermöglichen, aber auch den einfachen Holztisch usw., je nach Laune und gestalterischer Willkür.



und möglichen Aufgaben, welche die Gemeinde für die „ihr aufgegeben“ Bevölkerung erfüllen könnte, wird zu wenig gestellt.

#### *Spendung bzw. Empfang der Sakramente:*

Infolge der theologischen Auseinandersetzungen um das Wesen der Sakramente ist es schwierig, eine zeitgemäße Gestaltung für die ehemals selbstverständliche Form der liturgischen Realisierung zu finden. Die in der Liturgiereform festgelegten neuen Vorschriften für die Spendung der Sakramente stellen eher etwas zeitgemäßere Varianten als grundsätzliche Neuformulierungen dar<sup>10</sup>.

#### *Andacht, Meditation, Kreuzweg:*

Diese Funktionen werden gegenwärtig eher unterdrückt; wo sie bei Bauten einbezogen wurden, führte dies in Ermangelung zeitgemäßer Vorstellungen davon, was Andacht oder Meditation heute sein könnte, zu historisierenden, „stimmungshaften“ Lösungen. Die zunehmende Bedeutung von Meditation könnte aus bereits deutlich feststellbaren Veränderungen in Bewußtsein und Einstellung vor allem in Teilen der jüngeren Generation geschlossen werden. Auch dürfte die Beschäftigung mit jenen Kulturen, in denen meditative Elemente eine große Rolle spielen, noch keineswegs abgeschlossen sein.

Da heute kein Unterschied mehr zu machen ist zwischen den Nutzungen für Bildung, Diskussionen, Kindergarten, Wohnen bei „weltlichen“ Bauaufgaben und bei solchen der christlichen Gemeinden, braucht hier davon nicht im Detail gesprochen zu werden.

## 2. Analyse und Interpretation der Nutzungen

Einer nüchternen Formulierung gemäß sind Bauten nicht viel mehr als „betriebstechnische Hilfsmittel“; ein solches Verständnis kommt einer rationalen Analyse der Bau-Benutzer-Beziehungen sehr entgegen.

Der Umsetzung von Nutzungsanforderungen in Raumprogramme und Raumkonzeptionen hat eine Analyse und Interpretation der Nutzungen vorauszugehen. Dabei sind die Nutzungen quantitativ zu beschreiben (etwa:

<sup>10</sup> Zudem ist die Frage grundsätzlich offen und sehr umstritten, ob Aktivitäten, die sich in Räumen abspielen, in der Gestaltung dieser Räume und im Baukörper formalen Ausdruck finden müssen (oder dürfen), und zwar über das Ausmaß hinaus, daß die Räume in Größe und Einrichtung die beabsichtigten Aktivitäten, Nutzungen einfach ermöglichen müssen.

zu erwartende Besucherzahl, Häufigkeit der Nutzungen, Dauer der Nutzungen). Wesentlich schwieriger ist jedoch die qualitative Beschreibung der Nutzungen, was heute meist noch sehr willkürlich geschieht. In der Interpretation der Nutzungen durch den Bauplaner (Architekten) werden zahlreiche, meist unbewußte Vorentscheidungen getroffen, von denen einige genannt sein sollen: Vereinfachung, Zusammenlegung oder Differenzierung von Nutzungen; Verbildlichung, Monumentalisierung von Nutzungen; eher naturhafte oder eher technoiden Interpretationen von Nutzungen; sparsame oder „großzügige“ Auslegung von Nutzungen.

## 3. Raumprogramm und Raumordnung

Quantitativ besteht das Raumprogramm in der Liste der für die Nutzung erforderlichen Räume; qualitativ sind die geforderten Nutzungen in Raumbeziehungen und Raumordnungen zu übertragen. Dazu gehört das sogenannte „Funktionsschema“. Wichtig wäre, nicht von einem Bau auf den anderen die Raumprogramme mechanisch zu übertragen. Eine völlig neue Rolle spielt das Raumprogramm für flexible, im Inneren veränderbare Bauten. Hier kommt dem Raumprogramm die Aufgabe zu, den Spielraum und die Grenzen von Flexibilität bzw. Veränderbarkeit zu definieren. Es ist zu hoffen, daß die Überbetonung des Raumprogramms und die Vernachlässigung des Zeitfaktors in der Planung bald als überwunden gelten kann. Auch sollte man von dem in den 60er Jahren verbreiteten Schema abgehen, das für die Räume der Liturgie, besonders für den Altarbereich gültige Anordnungen prägen wollte. In dieser Richtung war auch die auf den Kirchenbau angewandte Liturgiereform bisher etwas voreilig.

## 4. Zeitprogramm

Während der Zeitfaktor bei kommerziell zu nutzenden Bauten weitgehend berücksichtigt wird, ruft die Einbeziehung des zeitlichen Moments in die Kirchenbauplanung bis heute beträchtliche Widerstände hervor. Dies mag mit der Vorstellung von der Kirche als etwas Statischem, Bleibendem zusammenhängen. Die Entwicklungen der liturgischen Bewegungen haben hingegen gezeigt, wie rasch sich



Raumprogramme ändern können. Schon aus dieser Erfahrung heraus sollte die Möglichkeit von Nutzungsveränderungen eingeplant werden. Der zeitliche Faktor wird zusätzlich bei der in Zukunft häufiger werdenden Mehrfachnutzung von Räumen an Bedeutung gewinnen. Mit der Feststellung, daß Mehrzweckräume nicht Allzweckräume sind und daß die Isolierung von Sakral und Profan überholt ist, sei den noch immer anzutreffenden Widerständen gegen die Planung von Mehrzweckräumen begegnet.

#### 5. Raumqualitäten

(„die sinnlichen Aspekte des Bauens“)

An Stelle einer verengten „ästhetischen Betrachtungsweise“ sind die umfassenden, mit den Sinnesorganen wahrnehmbaren Raumqualitäten von Bauwerken in Erwägung zu ziehen. Diese Raumqualitäten sowie die physiologischen und psychologischen Bedürfnisse der Benutzer müssen als Teil der umfassenden Bau-Benutzer-Beziehungen gesehen werden. Solche Aspekte dürfen jedoch nicht länger von Architekten und bildenden Künstlern bloß formalästhetisch erfüllt werden<sup>11</sup>. Nur in den größeren Zusammenhängen von Raumqualitäten und Bedeutungen von Bauwerken wird auch die sonstige künstlerische Ausgestaltung sinnvoll bleiben. Irgendwo im Bau aufgestellte Plastiken, angeklebte Wandbilder oder farbige Glasfenster sind schon heute ein Anachronismus, auch wenn man solche „Kunst am Bau“ nur am Stand gegenwärtiger Avantgardekunst mißt<sup>12</sup>.

Daß ästhetische Stile auch gesamtgesellschaftliche Ordnungsprinzipien mit sich schleppen, daß also die von der Kirchenführung so gern gesehenen konventionelleren Grundrisse und Bautypen überholte hierarchische Ordnungen beinhalten, wird zuwenig

<sup>11</sup> Wenn es Architekten und Künstlern nicht gelingt, unter Einbeziehung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse „Raumqualitäten“ umfassender zu sehen und in die Planung einzubeziehen, so könnten sie leicht durch andere Spezialisten wie Psychologen überflüssig werden. (Psychologen und nicht Künstler bestimmen die Farbgebung im Krankenhausbau oder die Beleuchtungsplanung im Schulbau oder Bürobau!)

<sup>12</sup> Eine noch immer aktuelle Frage ist die nach den als spezifisch „sakral“ geltenden Raumqualitäten, deren historische Bedingtheit in religions- bzw. kirchengeschichtlichen Analysen aufgezeigt werden könnte. Dazu gehören auch die Vorstellungen einer Aufwendigkeit und übermäßigen Höhe von Kirchenräumen. Ebenso kritisch hätte man auf Grund gesellschaftlicher Reflexion gegenüber allen Versuchen zu verfahren, welche kurzschlüssig Raumqualitäten aus der kommerziellen Architektur auf den Kirchenbau übertragen wollen.

gesehen. Neue Raumqualitäten für die Räume der Gemeinde sind wohl erst zu entwickeln, bis das Verständnis vom Wesen und von den Funktionen der Gemeinde ein größeres Ausmaß an Klarheit erreicht hat.

#### 6. Bedeutung von Bauelementen und Gesamtbau

Im Gegensatz zur Sprachforschung (Strukturalismus) ist die Frage der Bedeutung von Bauformen noch kaum untersucht. Mit diesem Hinweis sollen jedoch nicht abstrakte semantische Forschungen gefordert oder unterstützt werden; vielmehr wird diese Frage als wesentlicher Aspekt der Beziehung Gemeinde-Gesellschaft bzw. Bauwerk-Umgebung gesehen. Alte Kirchenbauten in der Mitte der Stadt und mit hohem Turm drückten etwas aus, was heute überholt ist. Welche Bedeutungen Bauten der Gemeinde für die Gemeinde selbst und für die übrige Gesellschaft unwillkürlich (unvermeidlich?) haben, ist nicht unwesentlich für das Bild, welches man sich von der Kirche macht<sup>13</sup>.

#### 7. Zusammenfassung

Für die jeweils spezifische Situation konkreter Bauten der Gemeinde wird es nicht sinnvoll sein, allgemeine Nutzungs- und Raumprogramme zu formulieren. Es stellt sich vielmehr die Aufgabe, aus der Analyse der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen einer konkreten Gemeinde und deren Umwelt Schlüsse für die Ermittlung des Raumprogramms zu ziehen, welche sich bis in die Planung jener Teile des Bauwerks auszuwirken hätten, die heute als sehr frei und künstlerisch gestaltet erscheinen. Aus der gesellschaftlichen Relevanz der Bauaufgabe und aus den Aufgaben, welche sich die Gemeinde selbst stellt, wären auch die Fragen der Funktionsüberlagerung, der Mehrfachnutzung, der Flexibilität und Variabilität, im Extrem auch der Mobilität von Bauwerken zu stellen.

#### III. Kosten-Mittel-Beziehungen (Technisch-wirtschaftliche Fragen)

Mit der Verknüpfung von technischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten soll darauf

<sup>13</sup> Nicht zu erweisen ist der Schaden, welchen sich die Kirche bis heute selbst zufügt, in der Übertragung europäischer Bauformen in außereuropäische Länder, in denen Formen gänzlich andere Bedeutungen haben.



hingewiesen werden, wie eng diese beiden Fragen zusammenhängen. Technische Realisation und Wirtschaftlichkeitsfragen bedingen einander auf verschiedenartigste Weise. Schon die Auswahl der Konstruktion ist eine Kostenfrage. Allzu häufig wurde diese nur im Hinblick auf die eigentlichen Baukosten als Errichtungskosten gesehen. Dementsprechend war von vornherein eine teure Bauweise unwirtschaftlich. Oder: entsprechend der Gebührenordnung für Architekten sind Planungskosten als prozentueller Anteil der Baukosten festgelegt, wobei die Gebührenordnung annimmt, daß bei steigenden Baukosten die Planungsarbeit sich prozentuell vermindert. In diesem Geldschema ist es also nicht denkbar, daß auf Grund sehr langer und umfassender Planung die Bau- und Unterhaltskosten wesentlich gesenkt werden könnten. Im folgenden sollen die Kosten aufgezählt werden, ohne sie im einzelnen zu analysieren:

Kosten für Erhebungen und Grundlagenforschung;  
 Planungskosten;  
 Kosten für Baugrund;  
 Baukosten;  
 Betriebskosten;  
 Unterhaltskosten der Konstruktion.

Eine umfassende Kosten-Nutzen-Rechnung hätte selbstverständlich die Zinsen für Vorinvestitionen einzubeziehen. Der Zeitfaktor spielt auch bei der Berechnung der Amortisation eine Rolle. Sehr genau zu untersuchen wären auch die Einsparungen, welche sich durch Funktionsüberlagerungen und Mehrfachnutzungen von Räumen und Einrichtungen ergeben können. Die Einbeziehung des physischen Endes eines Bauwerkes und damit der wirtschaftlichen Amortisation und technischen Entfernbarkeit müßte ebenfalls überlegt werden.

Allgemein bewußt ist heute schon, daß die parallele Errichtung protestantischer, katholischer und sonstiger christlicher Bauten in einem Stadtviertel oder einem Ort zu einem unwirtschaftlichen Überangebot von Raum führt, abgesehen von der sonstigen Problematik dieses Nebeneinander.

## Europatreffen von Delegierten der Priesterräte in Genf vom 20. bis 23. April 1971

*Nachdem wir in unserer Zeitschrift zur Vorbereitung des Genfer Treffens die im „Trierer Papier“ enthaltenen Thesen zum priesterlichen Amt (Diakonia/Der Seelsorger, H. 2, 1971, 137–140) und einen Bericht von Pfarrer H. Schinner über das Genfer Delegiertentreffen (H. 4, 269–273) veröffentlicht hatten, wurden wir von den für die Veröffentlichung der deutschen Fassung zuständigen Herren Regens Anton Arens und Pfarrvikar Klusmann um die Veröffentlichung der Genfer Beschlüsse ersucht. Obwohl durch die genannten Publikationen unseren Lesern die Ergebnisse dieses Delegiertentreffens in Grundzügen bekannt sind, kommen wir dieser Einladung gerne nach, zumal durch die gleichzeitige Veröffentlichung eines Berichtes von Bischof J. Weber über die römische Bischofssynode – auf der leider die Ergebnisse von Genf kaum berücksichtigt wurden – und von H. Münzel über die „Operation Synode“ ein Vergleich der verschiedenen „Ergebnisse“ möglich ist. Gerade wenn an künftigen Synoden in Rom auch mehr Priester und Laien teilnehmen und wirklich mitsprechen dürfen, dann bilden solche Dokumente wie das vorliegende fruchtbare Ansätze zur weiteren Diskussion, wie sie von Kard. Suenens u. a. auch zur Frage des Priestertums gefordert wurde. So dürfte diese Dokumentation nicht nur für die Priesterräte der deutschsprachigen Diözesen von Interesse sein.*

*Mit der redaktionellen Bearbeitung der deutschsprachigen Publikation wurde von der deutschen Delegation in Genf Carl-Peter Klusmann betraut. Wir bringen den uns von ihm vorgelegten und teilweise neu übersetzten Text sämtlicher Resolutionen; Näheres über das Genfer Treffen möge dem Bericht von H. Schinner bzw. der Publikation der vollständigen Akten des Kongresses in französischer Sprache<sup>1</sup> entnommen werden. Lediglich der Hinweis scheint uns doch wichtig zu sein, daß es sich bei den 75 delegierten Priestern aus Belgien, Dänemark, Deutschland, Eng-*

<sup>1</sup> Rencontre Européenne des Délégués de Conseils Presbyteraux, Geneve 20–23 Avril 71 Edition française, 76 Seiten Imprimerie de la C.T.I.C. 31, rue Croulebarbe – 75-Paris 13ème.



land, Frankreich, Holland, Irland, Italien, Malta, Norwegen, Österreich, Schottland, Schweden, der Schweiz und Spanien um offizielle Vertreter der Priesterräte (oder vergleichbarer Einrichtungen) handelte.

Die Ergänzungs- und Abänderungsvorschläge, die nicht die von der Geschäftsordnung geforderte Zweidrittel-Mehrheit fanden, bringen wir in Anmerkungen zu jenem Abschnitt, den sie ergänzen oder abändern hätten sollen. Zur offiziellen Dokumentation gehört auch das genaue Abstimmungsergebnis. Die Zahlen bedeuten:

erste Zahl: Ja-Stimmen (einschließlich der Juxta-modum-Stimmen);

zweite Zahl (in Klammer): Juxta-modum-Stimmen;

dritte Zahl (nach dem Schrägstrich): Nein-Stimmen;

vierte Zahl: Enthaltungen (mit Zusatz E). red

I. Die Priester und die Kirche sind durch die Welt von heute infrage gestellt.

1. Die Kirche als Volk Gottes – also auch der Priester – kann das Evangelium in seiner Ganzheit weder leben noch verkünden, ohne sich nach dem Vorbild Christi und der Propheten in den konkreten Fällen einzusetzen, wo Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Waffengewalt usw. auftreten<sup>2</sup>. 65 (5)/9 1 E

2. Die Kirche soll immer wieder deutlich machen, daß ihre Aufgabe keine wirtschaftliche, politische oder soziale als solche ist. Aber wenn die Kirche gegenüber allen Problemen erklärt, neutral zu bleiben, bezieht sie faktisch dennoch Stellung, da sie die etablierte

<sup>2</sup> Die Sendung der Kirche ist, das Gotteswort allen zu verkünden, christliche Werte zu predigen, d. h. das Heil nicht nur der Einzelperson, sondern auch der Staaten und der ganzen Menschheit. Das heißt positiv: Die Kirche soll sich zur Vorkämpferin der Wahrheiten machen, die wir glauben und aus denen wir leben, nämlich der Bruderliebe, des Friedens auf allen Ebenen, der Solidarität in der Verteidigung aller menschlichen Rechte. Negativ: Furchtlos das Böse bekämpfen überall, wo man es antrifft, in unserer eigenen Gemeinschaft und anderswo, gleich, in welcher Form es auftritt, wie z. B. Ungerechtigkeit, Egoismus, Diskriminierung, Machtkampf, nicht nur auf der Ebene der weltweiten sozialen Probleme, sondern auch im Bereich der persönlichen Moral. Wir sind der Auffassung, daß die Bischöfe Führung geben sollen für dieses Grundprogramm des christlichen Einsatzes und daß wir als Priester eng daran teilnehmen sollen. Der Priester darf nicht nur als Mitarbeiter an der Heiligung im engen Raum der Kirche betrachtet werden, sondern als ein Führer der ganzen Gemeinde, ein Sprecher mit einem spürbaren und mutigen Glauben. Wir brauchen die Leitung der Bischöfe, und diese brauchen unsere Unterstützung und Mitarbeit. (Schottland) 36 (11)/37 2 E

Ordnung hinnimmt. Darum scheint es für die Kirche nicht möglich zu sein, daß sie sich eine politische Richtung ganz und gar zu eigen macht. Sie soll sich vielmehr immer moralisch und rechtlich freihalten, alles anzuklagen, was gegen das Evangelium ist, und alles zu fordern, was dem Evangelium entspricht. 72 (2)/0 3 E

3. Wenn es sich um die Stellungnahme zu einer politischen Partei oder zu einer konkreten politischen Frage handelt, hat der Priester das Recht, im Geist des Evangeliums Stellung zu nehmen wie jeder andere Bürger. In diesem Falle soll er stets Zeuge der Einheit in der christlichen Gemeinde bleiben. Wenn es aber darum geht, die Grundrechte der menschlichen Person innerhalb der Gesellschaft zu verteidigen oder zu fördern, besonders der weniger Begünstigten, soll er ohne Rücksicht auf sich selbst die Gesellschaft im Namen des Evangeliums kritisch beurteilen. Der Priester soll nicht für sich allein diesen Einsatz leisten, sondern auf dem Boden der kirchlichen Gemeinschaft. Er soll bei alledem beachten, daß die unmittelbare politische Arbeit primär den Laien zukommt. Denn der evangelische Charakter der priesterlichen Sendung soll nach dem Vorbild Christi auch bei der weltlichen Aufgabe des Priesters vorherrschen und klar hervortreten<sup>3</sup>. 70 (13)/0 3 E

## II. Sendung und Amt des Priesters

1. Die Fragen, die sich der Kirche und in der Kirche stellen, haben ihren Ursprung in der Krise der Zivilisation und der Werte. Die Delegiertenkonferenz anerkennt die Bedeutung, welche den Gesichtspunkten der Lehre und der Theologie, dem Generationskonflikt usw. in dieser Krise zukommt. Dennoch ist sie der Ansicht, daß der erste Grund für die

<sup>3</sup> Der persönliche Einsatz des Priesters im gewerkschaftlichen und politischen Leben schließt folgende Forderungen ein:

a) in bezug zur Welt: Ernst, Sachkenntnis (gegen jede Versuchung eines klerikalen Verbalismus);

b) in bezug auf den Glauben: Die wesentliche Frage ist, eine dem Evangelium entsprechende Erfahrung mit den in der politischen und gewerkschaftlichen Tätigkeit zu leben;

c) in bezug auf die Kirche: Daß dieser Einsatz in wirklicher Solidarität mit der Gemeinde gelebt wird, in der der Priester tätig ist (gegen jede Versuchung, aus der Kirche wieder eine Macht werden zu lassen, die Druck ausübt), und in Gemeinschaft des Glaubens mit anderen kirchlichen Gruppen, die sich anders entschieden haben, da ja der Priester das Zeichen der Einheit bleiben muß. (Frankreich) 43 (13)/24 8 E



gegenwärtige Krise unter den Priestern nicht persönlicher, sondern institutioneller, kultureller und sozialer Art ist. Infolgedessen hoffen wir, daß die nächste Bischofssynode zur Lösung der Probleme sich nicht damit begnügen wird, den Priestern Orientierung zu geben und sie anzueifern, sondern daß sie die Strukturen infrage stellen, das Entstehen und die Fortentwicklung der Institutionen und der Möglichkeiten eines moralischen Beistandes als einer gewissen Form der Autoritätsausübung) sowie wirksamere und angemessenere Ausdrucksformen des Glaubens fördern wird, damit der Priester unter Einbeziehung der signifikanten Erfahrungen seine missionarische Rolle in der Kirche von heute erfüllen kann. 73 (16)/1 1 E

2. Es ist ein allgemeines Bestreben festzustellen, die Trennung von priesterlichem Dienst und geistlichem Leben – als ob es sich dabei um zwei nebeneinander liegende Wirklichkeiten handelte – zu überwinden. Diese Einheit sollte sich in der Praxis zeigen. Die Art, diese Vereinigung zu verwirklichen, ist die Ausübung der pastoralen Liebe, deren Höhepunkt immer die Meßfeier zu sein scheint. Die Formen des geistlichen Lebens, wie sie uns einst vermittelt wurden, scheinen für die gegenwärtige Zeit weithin ungenügend zu sein.

Das verweist auch auf einen Mangel an Schöpferischem unter den Priestern. Doch zeichnen sich auch gewisse Kraftlinien ab, wie: echte Verwurzelung im Volk mit den Begleiterscheinungen, die sich daraus ergeben, gemeinschaftliche Erfahrung der christlichen Existenz, Verfügbarkeit für den Dienst und für den Einsatz bis zu den letzten Konsequenzen, eine lebendige Erfahrung des Herrn, der in der Geschichte am Werk ist. 64 (9)/8 3 E

3. Wir wünschen, daß den apostolischen Initiativen ein breites Feld eröffnet wird, sofern sie gemeinsam überlegt werden und wenn die Bischöfe und ihre Vertreter an den Überlegungen teilnehmen. In dieser Hinsicht wünschen wir, daß die hierarchische Autorität, die wir loyal annehmen, eine wirkliche persönliche Verantwortung anerkennt und weckt. Daraus ergibt sich das Recht der Priester auf eigene Initiative in der Ausübung ihres pa-

storalen Dienstes wie auch eine größere Freiheit in den Lebensformen. Diese größere Freiheit wird von den Priestern eine größere Reife und Verantwortung erfordern. Wir verlangen, daß das, was für alle obligatorisch ist, auf die absolut notwendigen Punkte reduziert wird und daß ein Pluralismus akzeptiert wird, daß man nicht, um die Einheit zu wahren, Uniformität verlangt. Das Bemühen um die Einheit ist besonders notwendig, weil die Generationen ideologisch weit voneinander entfernt sind. Das verlangt den Dialog und ständige Weiterbildung. 70 (7)/2 3 E

4. Der Mensch von heute fühlt sich durch Vermassung und Juridismus bedroht. Auch die seelsorglichen Strukturen in der Kirche sind von dieser Gefährdung nicht ganz frei. Die Kirche muß die neuen Arten der Gemeinschaften und der pastoralen Strukturen anerkennen und fördern, die sich als Antwort auf die Anregungen des Gotteswortes und die gegenwärtigen Bestrebungen ergeben. Bei aller Respektierung der territorialen Strukturen wünschen wir, daß neue Typen pastoraler Gemeinschaften geschaffen oder, soweit sie schon existieren, anerkannt werden<sup>4</sup>. 72 (1)/0 3 E

### *III. Arbeit des Priesters in einer dienenden und armen Kirche*

1. Die Sendung des Priesters als Diener Christi in einer säkularisierten, pluralistischen und demokratischen Welt fordert die Eingliederung der Priester in die menschliche Gesellschaft ohne persönliche oder gemeinschaftliche Vorrechte. Die Priester, die ein Beispiel an Menschlichkeit, an pastoralem Einsatz in all den verschiedenen Formen und an einer nach dem Vorbild Christi gelebten Armut geben, werden dazu beitragen, ein Bild der Kirche zu zeigen, die nicht gebunden ist an politische, wirtschaftliche oder finanzielle Mächte, sondern solidarisch ist mit den Armen und den Unterdrückten, um Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit in der Welt zu errichten. 74 (3)/0 1 E

2. Die Grundforderungen der Sendung in der

<sup>4</sup> Die Hauptsendung des Priesters ist die Verkündigung des Evangeliums, die Ausübung des pastoralen Dienstes unter den Gläubigen und die Feier des Gottesdienstes. (Irland) 43 (13)/24 8 E



sozialen und historischen Lage verlangen von den Priestern, teilzuhaben am Leben und an den Lebensbedingungen derer, zu denen sie geschickt werden. Dieses Verhalten erfordert die Bereitschaft, die christlichen Gemeinschaften zu öffnen und die Kirche inmitten der menschlichen Wirklichkeiten wachsen zu lassen. Um dieser Zielsetzung willen muß eine Vielgestaltigkeit in der Ausübung des priesterlichen Dienstes gefördert werden. Die Priester, die – in Verbindung mit ihren zuständigen Autoritäten – durch ihre weltliche Arbeit (Fabrik, Büro, wissenschaftliche Forschung, Krankenpflege, Schulwesen usw.) unmittelbar am Leben der Menschen teilnehmen, können damit Ausdruck der priesterlichen Verantwortung in den christlichen Gemeinden sein, die schon vorhanden sind oder die durch den missionarischen Einsatz der Kirche im Milieu der Arbeit entstehen. Doch werden die Priester es vermeiden, sich mit einer nicht genug durchdachten Auffassung der Arbeit zu identifizieren angesichts des gegenwärtigen Widerstandes gegen eine ganz durch das Leistungsprinzip beherrschte Gesellschaft.

71 (14)/3 1 E

3. Die pastorale Sorge, eine christliche Gemeinde aufzubauen (Predigt, Katechese auf verschiedenen Ebenen, Pastoral der Sakramente, Gebet und Gestaltung des Gottesdienstes, christliche Bildung der Jugendlichen und Erwachsenen, christliche Anregung auf sozialem, karitativem und kulturellem Gebiet, Evangelisation usw.), ist eine in sich wertvolle und anstrengende menschliche Arbeit, die als solche auch durch Nichtchristen anerkannt werden kann. Auf Grund der Sorge um den Menschen kann sie als wirklicher Beruf angesehen werden, der eine echte berufliche Qualifizierung fordert. Diese vermittelt vor allem die Befähigung, die Botschaft des Evangeliums für die Menschen in ihren verschiedenen Lebensbedingungen zu übersetzen.

74 (6)/0 1 E

4. Die christliche Gemeinschaft hat eine wichtige Rolle zu erfüllen, neue Möglichkeiten des priesterlichen Dienstes zu schaffen. Deswegen genügt es nicht, Priester zu ermutigen, daß sie, im Hinblick auf die Mission, einen außerkirchlichen Beruf ausüben, sondern man soll auch Priesterberufe wecken bei Männern,

die sich kirchlich engagieren, einen Beruf ausüben und die von ihrer Umgebung akzeptiert werden. In dieser Hinsicht soll man auch nachdenken über die Probleme, die mit der halbzeitigen Ausübung eines priesterlichen Amtes und seiner Einfügung in die seelsorglichen Strukturen verbunden sind.

74 (12)/0 1 E

#### IV. Der Zölibat

1. Der Wert des Charismas der priesterlichen Ehelosigkeit für das persönliche Leben des Priesters und für seine pastorale Sendung als Zeichen seiner Hingabe an Gott und seiner Verfügbarkeit für die Menschen im Priesteramt ist unbestreitbar.

73/0 2 E

2. Es ist also wichtig, daß dieses Charisma sich entwickeln und vertiefen kann und daß sein Wert nicht vom juristischen Standpunkt her gesehen wird, sondern im Licht seiner positiven Bedeutung in der Gemeinschaft mit Christus und der uneingeschränkten Hingabe an seinen Dienst<sup>5</sup>.

73/0 2 E

3. Es ist ebenso wichtig, daß für alle Priester, welche die zölibatäre Lebensform übernommen haben, die zur Entfaltung dieses Charismas günstigen menschlichen und kirchlichen Lebensbedingungen geschaffen werden.

74 (2)/0 1 E

4. Die kirchengeschichtliche, religionssoziologische und psychologische Forschung über den Zölibat verdient weitergeführt zu werden.

64 (7)/10 1 E

5. Die Verbindung zwischen Ehelosigkeit und Priestertum ist nicht dogmatischer Natur,

74 (1)/0 1 E

sondern pastoraler Natur mit theologischen Implikationen<sup>6</sup>.

60 (3)/13 2 E

6. In Gemeinschaft mit dem Papst und den

<sup>5</sup> Die juristische Verbindung (zwischen Priestertum und Zölibat) soll nicht zu leicht aufgegeben werden. (England) 26 (4)/47 2 E

<sup>6</sup> Beschluß 5 soll ergänzt werden: Dennoch: Die vom zölibatären Leben her gegebene Erfahrung in der Kirche läßt fürchten, daß die Abschaffung des Zölibats für Kirche und Welt einen erheblichen spirituellen Verlust bedeuten würde. (Irland) 28 (11)/45 2 E  
Der Zölibat des Priesters bedeutet eine Stütze für die Treue der Verheirateten. (England) 40 (12)/33 2 E  
Um jedes Mißverständnis über die theologische Natur des Zölibates auszuschließen, ist es wünschenswert, daß die Darlegungen über den Zölibat im präsynodalen Dokument „De sacerdotio ministeriali“ aus der „Pars doctrinalis“ Nr. IX herausgenommen und unter die „Quaestiones practicae“ Nr. IV eingefügt werden, wo andere Fragen der priesterlichen Spiritualität behandelt werden. (Belgien) 43 (7)/28 4 E



Bischöfen müßte in Zukunft über eine wünschenswerte Entwicklung der gegenwärtigen Gesetzgebung durch die Bischofskonferenzen in Verbindung mit den übrigen Gliedern des Gottesvolkes und nach Maßgabe der pastoralen Gegebenheiten entschieden werden?<sup>7</sup>

65 (7)/9 1 E

7. Die Konferenz ersucht die Synode, sich bei den Beratungen im Hinblick auf die zu fassenden Beschlüsse diese grundsätzliche Richtung zu eigen zu machen.

Was die Entwicklung dieser Gesetzgebung betrifft, so wäre es folglich wünschenswert, daß die zentralen Stellen der Kirche das Suchen und die praktischen Lösungen der Einzelkirchen respektieren und fördern. Ihrerseits sollen die Einzelkirchen um die Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl und mit den anderen Einzelkirchen besorgt sein.

58 (5)/16 1 E

8. Eine weitergehende Möglichkeit der Zulassung von verheirateten Männern zur Priesterweihe ist wünschenswert. Dabei soll folgendes berücksichtigt werden:

- a) die missionarischen und pastoralen Notwendigkeiten der Kirche,
- b) daß der Kandidat sich im Leben und Beruf bewährt hat,
- c) eine angemessene Ausbildung für den zu leistenden Dienst.

62 (8)/9 4 E

Die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum soll nicht ausschließlich aus Gründen einer Notlage erfolgen, sondern aus dem positiven Grund der Bereicherung der christlichen Gemeinde.

55 (1)/16 4 E

Die Genfer Konferenz beantragt, daß die Synode einen Beschluß zu Gunsten der Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe fassen möge, wobei den Bischofskonferenzen die Sorge überlassen bleiben soll, die näheren Umstände der Auswahl, der Ausbildung und des Einsatzes zu bestimmen<sup>8</sup>.

54 (2)/18 3 E

<sup>7</sup> An Beschluß 6 soll angefügt werden: Diese (Entwicklung) soll insbesondere einer sorgfältigen Bewertung der kulturellen Wandlungen bezüglich der Sexualität und des Zölibats Rechnung tragen. (Frankreich)

42 (3)/30 3 E

Alternative zu Beschluß 6: Jede Änderung soll dem Heiligen Stuhl überlassen sein. (Irland)

12 (2)/61 2 E

<sup>8</sup> An Beschluß 8 soll angefügt werden: In der Zeit der Wahl des Berufes und des Ehepartners sollen die jungen Männer schon wissen, daß es eine reelle Möglichkeit gibt, eines Tages zum Priesterdienst berufen zu werden. (Belgien)

39 (6)/32 4 E

Alternativvorschlag zu Beschluß 8: Angesichts der Tat-

9. Die endgültige Entscheidung für das ehelose Priestertum soll erst bei der Priesterweihe erfolgen. Dieser Entscheidung soll eine längere Zeit der Reifung und der apostolischen Erfahrung vorausgehen, eventuell als Diakon. Dabei soll den Untersuchungen und Erfahrungen eines jeden Landes Rechnung getragen werden.

63 (7)/11 1 E

Dabei wird vorausgesetzt, daß Diakone, die sich nicht für das ehelose Priestertum entscheiden und heiraten, ihr Amt weiter ausüben können.

53 (5)/16 6 E

10. Die gesetzliche Verbindung zwischen Priestertum und Ehelosigkeit wird heute besonders von einem Großteil der jüngeren Priester nicht mehr als sinnvoll und notwendig empfunden. Wir fühlen uns verpflichtet, darauf hinzuweisen, daß dieses Problem dringend der Behandlung bedarf.

60 (13)/9 6 E

11. Jedem Bischof soll die Vollmacht gegeben werden, innerhalb einer Rahmenordnung der betreffenden Bischofskonferenz vom Zölibat zu dispensieren. – Diese Rahmenordnung soll in Zusammenarbeit mit den Priesterräten erstellt werden<sup>9</sup>.

53 (5)/16 6 E

12. Die Genfer Konferenz stellt den Antrag: Das letzte römische Dokument über die Rückversetzung von Priestern in den Laienstand soll von der Bischofssynode überarbeitet werden mit dem Ziel, die Bischofskonferenzen zu beauftragen, die Form und die Bedingungen zu präzisieren, unter denen diese Priester weiter im kirchlichen Dienst arbeiten können.

63 (7)/11 1 E

Um der Situation und den Erwartungen in ihren Ländern Rechnung tragen zu können, sollen die Bischofskonferenzen dieses Dokument in Verbindung mit den Priesterräten noch einmal überarbeiten.

55 (3)/17 3 E

sache, daß die Bischöfe der Synode über die Möglichkeit befragt werden, verheiratete Männer zu ordinieren, und daß die Mehrzahl der Priester, die ihre Meinung zum Ausdruck gebracht haben, einer solchen Ordination positiv gegenüberstehen, bittet die Konferenz, daß die Beweggründe und die Bedingungen, die in dem zusammenfassenden Bericht (über die Stellungnahmen der einzelnen Länder zur Zölibatsfrage) dargelegt werden, von der Bischofssynode berücksichtigt werden. (Frankreich)

15 (1)/55 5 E

<sup>9</sup> Der erste Satz dieses Beschlusses erhielt bei der getrennten Abstimmung noch keine Zweidrittel-Mehrheit:

48 (2)/24 1 E

Die gegenwärtige Gesetzgebung ist ausreichend für die Fälle, in denen Priester ihre Rückversetzung in den Laienstand wünschen. (Irland)

11 (1)/61 3 E

Die Vollmacht zur Dispens vom Zölibat soll den Bischofskonferenzen übertragen werden. (Frankreich)

20 (2)/51 4 E



Es soll jegliche Art der Diskriminierung dieser Priester vermieden werden<sup>10</sup>. 48 (1)/22 5 E

### V. Ausübung der Autorität und Initiative in der Kirche<sup>11</sup>

1. Einleitung: Die Ausübung der Autorität in der Kirche muß zum Wachstum einer wahren Freiheit des einzelnen und der ganzen Gemeinschaft beitragen. Das bedeutet, daß in der Kirche auf allen Ebenen soviel Diskussion wie möglich stattfinden soll, so daß dann die Entscheidung selbst als Ergebnis eines Prozesses der Entscheidungsfindung erscheint, an

<sup>10</sup> Der Kongreß bedauert, daß durch den geheimen Laisierungserlaß der Glaubenskongregation vom Januar 1971 eine wichtige Vorentscheidung über die Thematik der kommenden Bischofssynode getroffen wurde. Dadurch werden unsere Bischöfe vor vollendete Tatsachen gestellt. (22 Delegierte aus mehreren Nationen).

44 (3)/32 2 E  
Wir empfinden es als Ärgernis, daß durch dieses Dekret unsere Mitbrüder, die auf Grund einer ersten Gewissensentscheidung um die Dispens von der Zölibatsverpflichtung nachgesucht haben, zu Laien zweiten Grades degradiert werden. (21 Delegierte aus mehreren Nationen.)

32 (5)/40 3 E  
Hinzu kommt, daß man den Eindruck gewinnen kann, daß die Laisierung auf dem Verwaltungswege verfügt werden kann, ohne daß dem Betroffenen gegen diese Entscheidung ein Rechtsmittel zur Verfügung steht. (Skandinavien und Delegierte aus mehreren Nationen)

20 (4)/43 12 E  
Die Konferenz erklärt sich grundsätzlich einverstanden mit dem von der „National Federation of Priests' Councils“ der USA angenommenen Text „The Moment of Truth“. (Über 20 Delegierte auf Initiative von Holland und Skandinavien)

27 (4)/44 4 E  
<sup>11</sup> Im Anschluß an Teil IV wurde über folgenden Brief an den Papst abgestimmt:

Wir respektieren den Papst. Wir müssen auch die öffentliche Meinung respektieren. Für die öffentliche Meinung ist Judas der Inbegriff des Verrates. Wenn ein Vater zu seinem Sohn sagt: „Du bist Judas“, was kann die öffentliche Meinung darunter verstehen? Um unsere Verbundenheit sowohl mit allen Priestern als auch mit dem Papst und den Bischöfen zu bekunden, schlagen wir der Versammlung vor, folgenden Brief auf französisch an den Papst zu schicken:

Heiliger Vater!

Sehr bewegt durch Eure Homilie am Gründonnerstag in St. Johannes im Lateran wollen wir uns, Euch in kindlichem Vertrauen zu schreiben und diesen Brief allen unseren priesterlichen Brüdern mitzuteilen.

Unter diesen Priestern haben sich mehrere im Gewissen und ohne deshalb den eucharistischen Tisch zu verlassen entschlossen – häufig mit Zustimmung des Heiligen Stuhles –, einen Hausstand zu gründen. Dafür mußten sie die Disziplinarmaßnahmen auf sich nehmen, welche die katholische Hierarchie von heute ihnen auferlegt.

Sehr bewegt durch Eure Homilie am Gründonnerstag in St. Johannes im Lateran wollen wir Euch erneut vor allem unserer Solidarität mit Euch und allen unseren priesterlichen Brüdern versichern – wer sie auch seien und was sie auch seien.

Sehr bewegt durch Eure Homilie am Gründonnerstag in St. Johannes im Lateran bedauern wir lebhaft den Vergleich einiger unserer priesterlichen Brüder mit dem Bild einer bestimmten Person, nämlich Judas. Wir leiden mit allen, die das Opfer dieses Vergleiches geworden sind. Für sie bitten wir, daß die katholische hierarchische Kirche ihnen konkret und öffentlich mehr Gerechtigkeit und Solidarität bekunde.

Wir entbieten Euch, Heiliger Vater, unseren ehrfurchtvollen Gruß.  
20/52 2 E

dem alle Mitglieder der Kirche mitgewirkt haben, wozu jeder nach Maßgabe seiner Talente beiträgt, nungleich die Verantwortung dafür letztlich bei den Autoritätsträgern bleibt. Das verlangt die Bildung von gemischten Pastoralräten auf Diözesan- und Landesebene. 60 (3)/1 2 E

2. Eine echte Mitverantwortung zwischen Bischöfen und Priestern verlangt umfassende und loyale Beratung und Zusammenarbeit. Dies kann nur in einem Klima offener und ernster Diskussion vor sich gehen. Diese Mitverantwortung muß jedem Priester in seinem seelsorgerlichen Dienst eine größere Freiheit zur Initiative einräumen. Diese Freiheit wäre Zeichen eines gegenseitigen Vertrauens. Bischöfe, Priester und Laien müssen ihr Möglichstes tun, um die offiziellen Strukturen der Beratung effektiv und voll repräsentativ zu machen (z. B. Priester- und Pastoralräte).

Der Kongreß bringt den gemeinsamen Wunsch der Priester zum Ausdruck, mit ihren Bischöfen eine engere Verbindung herzustellen. Die Organe, in denen die Mitverantwortung verwirklicht werden sollte, sind die Diözesan-Pastoralräte, die Priesterräte und die Gemeinderäte. 57 (4)/1 4 E

3. Ein nationaler Priesterrat hat seine Bedeutung, um Probleme auf nationaler Ebene zu beraten. 60 (8)/1 1 E

4. Es ist ratsam, daß jeder Episkopat die Notwendigkeit erkennt, Mittel zu finden, um die Konflikte unter den Priestern oder zwischen Bischöfen und Priestern zu lösen. 55 (5)/4 3 E

5. Die Konferenz empfiehlt eine stärkere Dezentralisation auf Grund der Prinzipien von Kollegialität und Subsidiarität. 61 (2)/0 1 E

6. Die nationalen Bischofskonferenzen sollten größere Befugnisse erhalten, um den Erfordernissen ihres Bereiches genügen zu können. 61 (3)/0 1 E

7. Die Diözesen sollen kleiner sein, um engere Beziehungen zu fördern. Bei kleineren Diözesen könnten verschiedene Verwaltungen zusammengelegt werden, z. B. Finanzen und Schulwesen. 42 (17)/16 4 E

8. Der Kongreß anerkennt und akzeptiert das Recht des Papstes, die Bischöfe des lateinischen Ritus zu ernennen.

Bei den Ernennungen soll man erstlich um



einen Modus echter Beteiligung der Repräsentativgremien der Priester und Laien in der Diözese gemäß den örtlichen Gegebenheiten bemüht sein. Dieses Recht der Beteiligung sollte eine ausdrückliche juristische Anerkennung erhalten<sup>12</sup>. 50 (18)/11 1 E

9. Auch wenn die Konferenz das Recht der Bischöfe anerkennt, die Amtsträger im Bistum zu ernennen, so ist sie doch der Meinung, daß auch diesen Ernennungen eine Konsultation vorzugehen soll. Auch wenn sie die Notwendigkeit einer Kontinuität einsieht, ist die Konferenz der Auffassung, daß die Amtsdauer der Amtsträger in der Diözese beschränkt werden sollte. 61 (10)/0 1 E

10. Der kirchenrechtliche Unterschied zwischen Pfarrern und Kaplanen schadet oft der seelsorglichen Arbeit. Deshalb fordert die Konferenz, daß die Mitverantwortung auf Pfarrebene gesetzlich anerkannt werde. 59 (5)/2 1 E

11. Die Konferenz bittet die Bischöfe, den Austausch von Priestern zwischen den Diözesen eher zu gestatten, um besonderen Nöten zu begegnen, z. B. bei Einwanderergruppen, Übergang von Priestern in eine andere Diözese, besonders in die Dritte Welt. 60 (2)/1 1 E

12. Der Kongreß setzt sich nachdrücklich dafür ein, daß die nächste Römische Bischofsynode bei der Diskussion über das Priestertum die Meinung der Priester sorgfältig beachtet. Um dazu einen Beitrag zu leisten, unterbreitet der Kongreß der Synode seine eigenen Schlußfolgerungen und bittet um ihre aufmerksame Berücksichtigung. Der Kongreß weist die Klerikerkongregation mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hin, engere Beziehungen zu den repräsentativen Gremien der Priester zu schaffen. 60 (2)/0 1 E

13. Die Ausübung echter Autorität in der Kirche kann durch das Vertrauen des Kirchenvolkes, auf das sich die Amtsträger stützen können, nur gefördert werden.

Deshalb schlagen wir vor, daß die Kandidaten für das Bischofsamt und andere Amtsträger im Bistum auf Grund einer Wahl durch die

jeweiligen repräsentativen Gremien (Pastoralrat, Pfarrgemeinderäte usw.) präsentiert werden sollen. Die Weihe bzw. die jeweils notwendige Bestellung der Amtsträger setzt die Zustimmung des Papstes bzw. des zuständigen Bischofs voraus. 46 (14)/15 1 E

14. Bei der Wahl von Bischöfen müssen sich der Papst und die römischen Behörden mit den betreffenden Diözesen direkt beraten. Der Apostolische Nuntius ist auf diesem Gebiet nicht zuständig, da er als Diplomat bei der Regierung akkreditiert ist. Er darf nicht als jemand angesehen werden, der eine Verantwortung für Angelegenheiten am Ort habe. 52 (9)/8 2 E

15. Der Bischof kann nur im Namen der Diözese sprechen, wenn er sich zuvor mit dem Diözesan-Pastoralrat und dem Priesterrat beraten hat. 42 (5)/18 2 E

## VI. Ausbildung und Fortbildung der Priester

1. Die Christengemeinden sollen so angeleitet werden, daß sie dazu beitragen, Berufungen zum Priestertum zu erkennen und die Auswahl von Amtsträgern zu unterstützen, die aus jener Gemeinschaft hervorgehen, deren Priester sie sein werden.

Wir wünschen, daß die Verbindungen zwischen den Christengemeinden und ihren Priestern enger werden und daß diese Gemeinden sich bewußt seien, daß ihre Priester in ihren Gemeinden und unter anderen Gruppen von Menschen Dienst zu tun haben. 57 (8)/0 5 E

2. Besonders für die jungen Menschen, die keine Berufserfahrung haben, ist es notwendig, daß sowohl die geistliche wie die humane und wissenschaftliche Ausbildung zum kirchlichen Amt in einem Milieu stattfindet, durch das sie befähigt werden, die Werte des Evangeliums mit denen der Welt zu konfrontieren.

In einer Gesellschaft, in der persönliche Stellungnahme und persönliche Verantwortung Grundwerte sind, ist es mehr denn je notwendig, daß die Vorbereitung auf die pastorale Tätigkeit eine vertiefte Erfahrung des Mysteriums Christi und der Sendung der Kirche begünstigt.

Eine tiefere Einsicht in gesellschaftliche Bedürfnisse wird die Bedeutung der Werte des

<sup>12</sup> In der Schweiz werden einige Bischöfe gewählt (z. B. vom Domkapitel nach Beratung). Der Papst ratifiziert nur diese Entscheidung. Dieses Vorgehen scheint völlig angebracht und könnte mutatis mutandis auch in anderen Bistümern praktiziert werden. [Schweiz]



Evangeliums für die Gesellschaft ins Licht stellen, und ein tieferer Glaube wird das Engagement in der Gesellschaft stärken.

60 (4)/0 2 E

3. Damit die Kirche glaubwürdig bleibt, lebendig ist und auch für die Jugend noch Bedeutung hat, müssen alle Glieder, Männer und Frauen, tatsächlich die Gelegenheit bekommen, der Kirche ihre Fähigkeiten und ihre Arbeit zur Verfügung zu stellen, besonders auch für die Evangelisation der Nichtgläubenden.

58 (3)/2 2 E

4. Bezüglich der Priesterweihe von Frauen meinen wir, daß diese Frage offen bleiben soll und reifen muß.

44 (6)/14 4 E

5. Wir müssen darauf achten, daß aus wirklich engagierten Studien- und Arbeitsgruppen Menschen hervorgehen, die von der Gemeinde im Hinblick auf ihre Begabung und ihre Fähigkeiten dem Bischof vorgestellt werden, um vollberuflich oder halberuflich das Amt auszuüben.

55 (17)/4 3 E

6. Es ist notwendig, daß für männliche und weibliche Mitarbeiter in der kirchlichen Sendung angemessene und differenzierte Ausbildungsformen gesucht werden.

60 (6)/0 2 E

7. Bei der Auswahl, der Ausbildung und Zulassung von Kandidaten zum Amt muß die Glaubensgemeinschaft mehr als bisher mit-sprechen.

58 (6)/2 2 E

8. Als Voraussetzung für die Zulassung zum Priesteramt soll gefordert werden, daß der Kandidat unter sachverständiger Leitung ein angemessenes pastorales Praktikum absolviert hat.

60 (5)/0 2 E

9. Die Ausübung des Amtes in einer sich wandelnden Kirche und Welt macht eine ständige pastorale Fortbildung unter sachverständiger Leitung notwendig. Damit die Priester mit den konkreten Bedingungen ihres Amtes vertraut werden, ist die ständige pastorale Fortbildung so zu unterstützen, daß sie diese als eine Notwendigkeit ansehen.

59 (2)/0 3 E

10. Die Fortbildung muß darauf gerichtet sein, den Priestern die notwendigen Kriterien und die Fähigkeit zu geben, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden und die der Welt eigenen kulturellen Strömungen zu beurteilen.

All dies setzt voraus, daß man versucht, eine

Ausbildung zu finden, die vom Leben selbst im Licht des Evangeliums ausgeht. Sonst läuft man Gefahr, in vergangene Ideologien zurückzufallen.

Man soll sowohl eine nur intellektuelle Fortbildung wie auch eine solche, die den grundlegenden theologischen Gegebenheiten nicht Rechnung trägt, vermeiden.

58 (5)/1 3 E

Die Ausbildung und die Fortbildung sollen von vornherein als ein Ganzes geplant werden.

44 (8)/13 3 E

Ein eventueller Einsatz im praktischen Leben während der Seminarzeit dürfte keinesfalls ein ernsthaftes Theologiestudium gefährden.

46 (6)/14 4 E

Die Priesterkandidaten sollten vor ihrer Zulassung zum Priesterseminar oder schon während der vorausgehenden Ausbildung Tests und Prüfungen unterzogen werden. So können ihre natürlichen Gaben, ihre besonderen Fähigkeiten, ihre Neigungen und Wünsche entdeckt und im Dienst der Kirche voll zur Entfaltung gebracht werden<sup>13</sup>.

43 (13)/14 5 E

<sup>13</sup> Weil die Wirksamkeit der Seminarbildung erhalten bleiben kann und muß und weil es ein dringendes Anliegen ist, daß behutsame Experimente erfolgen, darf man das Priesterseminar nicht abschaffen. Das Seminar ist eine Stätte, die eine unabdingbare Rolle in der Heranbildung eines Geistes der Solidarität und Brüderlichkeit unter den Priestern zu spielen hat. (Irland)

35 (18)/23 3 E

## Hermann Münzel Konsequenzen aus der „Operation Synode“, Rom 1971

*Neben dem Beitrag von Bischof Weber über die römische Synode und neben der Dokumentation des Genfer Treffens folgt hier eine sehr kritische Stimme, die aber in wichtigen Fragen mit den beiden anderen Beiträgen übereinstimmt: Die Frage nach dem Amt in der Kirche ist nicht von der Frage nach der Gerechtigkeit zu lösen, die insbesondere auch innerhalb der Kirche besser verwirklicht werden muß, und zum anderen: es bleibt Hauptaufgabe der Priester, „sich den Gemeinden zu widmen, dort zu arbeiten, wo es sich lohnt“.*

red



Die kritische Begleitung kirchlicher Großveranstaltungen (Bischofssynoden, Katholikentage, Nationale Synoden usw.) ist schwieriger geworden:

Die Öffentlichkeit hat sich an die Präsenz kritischer Gruppen gewöhnt und kann ihr nichts Sensationelles mehr abgewinnen, Presse und Funk sind nicht mehr automatisch zur Stelle.

Die kirchenamtlichen Beratungen drehen sich seit Jahr und Tag um dieselben Themen, ohne Fortschritte zu erzielen. Die römische Synode zumal rotierte um theologisch längst ausdiskutierte Fragen, so daß auch die Kritik an ihr rotierte<sup>1</sup>.

Die Solidaritätsgruppen, die sich zur „Operation Synode“ (OS) zusammengeschlossen hatten, haben das Fehlen einer klaren Geschäftsordnung in der Synode als politischen Schachzug der vatikanischen Kurie beurteilt<sup>2</sup>; der verordnete Verzicht auf die Geschäftsordnung machte die Synode hilflos. Dies konnten Vertreter der OS in Rom zwar immer wieder sagen, sie konnten aber nicht verhindern, daß die Hilflosigkeit und Wirkungslosigkeit der Synode sie mitbeträ<sup>3</sup>.

Diese wenigen Andeutungen sollen genügen für den Hinweis: die Erfolgchancen einer OS waren begrenzt, begrenzter jedenfalls als noch 1967 und 1969.

Welche Aufgaben stellt sich die „Operation Synode“ also?

1. Die OS sollte als eine Zusammenfassung von 39 Gruppen aus allen Teilen der Welt in Rom demonstrieren, daß die Bischöfe nicht den Anspruch erheben können, sie repräsentierten die ganze Kirche. Die OS hielt inter-

<sup>1</sup> Was bleibt den Kritischen anders übrig, als seit Jahren Bekanntes immer wieder zu sagen: Das kirchliche Amt muß demokratisiert werden – wir fordern die Auffächerung des kirchlichen Dienstes – wir treten für die Beseitigung des Pflichtzölibates ein – überhaupt sind die Amtsfragen zweitrangig angesichts der Frage nach der Gerechtigkeit, usw.?

<sup>2</sup> So z. B. die „Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen in der BRD“: „Selten haben sich die Bischöfe so entmündigt und ihre Mitbestimmung und Mitverantwortung für das Schicksal der Kirche aus der Hand gegeben wie bei dieser Synode“, Stellungnahme der AGP vom 13. 11. 1971.

<sup>3</sup> Man muß nur bedenken, was es auch für die OS bedeutet, wenn die Synode selbst noch nach drei Wochen angestrenzter Arbeit kein Meinungsbild in der Zölibatsfrage, in der Frage nach der Sicherung des Priesternachwuchses usw. zu Papier bringt, stattdessen über Wochen aneinander vorbeiredet, monologisiert, statt diskutiert! Man wußte in Rom (von einem allgemeinen Pessimismus bei den Kritischen abgesehen) nie genau, woran man war.

nationalen Briefkontakt (vor allem aus Polen, Spanien, aus den USA und aus Italien trafen viele Briefe ein), verschickte Informationen und sollte in Italien mit kirchlichen Randgruppen und Untergemeinden Begegnungen herbeiführen. Dieser letzte Vorsatz konnte aber wegen Arbeitsüberlastung so gut wie gar nicht eingehalten werden.

2. Die OS sollte möglichst oft mit Bischöfen sprechen, sie aufsuchen und einladen. Schon in den ersten Verlautbarungen hatte die OS eindeutig auf die Konfrontation und jedwede Gegnerschaft betont verzichtet.

3. Intensiver Kontakt sollte auch mit möglichst vielen Journalisten gepflegt werden, durch eigene Diskussionsveranstaltungen, durch Pressekonferenzen in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Dokumentationszentrum (IDO-C), durch Teilnahme einzelner Vertreter der OS an den vatikanischen Pressekonferenzen und durch Teilnahme an den Pressegesprächen, die die deutschsprachigen Bischöfe im Campo santo teutonico anbieten.

Bei alledem war jedem Mitglied der OS von vorneherein klar, daß ein meßbarer Einfluß auf die Synode selbst vollkommen ausgeschlossen war. Der Adressat für die OS war dann auch nicht so sehr die Synode selbst als vielmehr die Öffentlichkeit.

Die OS legte ihr Hauptgewicht in die erste Synodenwoche, in die Zeit also, in der man in der Öffentlichkeit noch mit besonderer Aufmerksamkeit rechnen konnte. Für die deutschsprachigen Journalisten veranstaltete die OS am 28. 9. 1971 eine Podiumsdiskussion zu den Themen der Synode, bei der wohl alle wichtigen Journalisten anwesend waren; hervorstechende Passagen der Diskussionen wurden vom deutschen Fernsehen aufgezeichnet. Die Diskussion (mit Benigna Berger, Norbert Greinacher, Jan Hermanns, Wolfgang Krawlewski, Karl Heinz Ohlig, Karl Rahner, Heinz Schuster) setzte das Thema Gerechtigkeit an die erste Stelle und forderte einmütig, daß die Priesterfrage im Kontext der Gerechtigkeitsfrage behandelt werde, weil die ungerechten Strukturen in der Kirche selbst bestehen, und weil die Kirche sich endlich von ihrer Selbstbespiegelung lösen müsse.

Die deutschsprachigen Bischöfe wurden dar-



aufhin zu einem informellen Gespräch, zusammen mit Journalisten (zum 1. 10. 1971) eingeladen. Fast alle Bischöfe bleiben dem Gespräch nicht nur fern, sondern sagten nicht einmal rechtzeitig ab. Dennoch wurde auch dieser Abend in der Öffentlichkeit aufmerksam zur Kenntnis genommen: die Zahl der Journalisten war größer als am ersten Abend, unter den Teilnehmern befanden sich auch Pater Häring und vor allem der gesprächswillige Bischof Johann Weber von Graz – unter den Bischöfen der Synode überhaupt eine Ausnahmeerscheinung. Die Begründung für das Fernbleiben der Bischöfe aus der BRD gab der Paderborner Weihbischof Degenhardt einem Vertreter der OS auf telefonische Anfrage: die Anwesenheit von Journalisten bei dem Gespräch mache den Bischöfen ihre Teilnahme unmöglich.

Stattdessen versprach Degenhardt eine Einladung der Bischöfe für die deutschsprachigen Mitglieder der OS in „anderem Rahmen“<sup>4</sup>. Da wird die ganze Misere des gestörten Verhältnisses der Bischöfe der BRD zu ihren Solidaritätsgruppen sichtbar: die Bischöfe streben zwar ein Gespräch an, verlegen es aber in den privaten Zirkel und machen ihre Gesprächspartner damit mundtot. Ihre Gesprächsbereitschaft haben die Bischöfe dadurch zwar öffentlich zur Kenntnis gegeben, ohne sich jedoch auf eine wirkliche Auseinandersetzung mit der OS einlassen zu müssen.

Andererseits haben die Bischöfe Strategie gelernt: durch ihre Erfahrungen vor allem in Rom und Chur belehrt, überlassen sie den Solidaritätsgruppen nicht mehr allein die Pressekontakte, sondern nehmen sie selbst in die Hand. Sie bringen sich ihr eigenes Pressebüro aus der BRD mit nach Rom<sup>5</sup>, sie laden die Presseleute in die Räume des Campo santo ein, nur wenige Schritte von der Synodenaula entfernt, sie haben den Ablauf der Gespräche dann immer selbst in der Hand und sind mindestens vor den Rückfragen aus

der OS, vor dem offenen Meinungsstreit mit Theologen weitgehend geschützt.

Nimmt man noch hinzu, daß die Vatikanischen Pressekonferenzen nach dem übereinstimmenden Urteil der Journalisten (vor allem in der deutschsprachigen Abteilung) nie so offen und intensiv informierten wie in diesem Jahr, dann wird noch einmal verständlich, warum der OS „spektakuläre“ Erfolge nicht gelingen konnten, es blieben auch keine ernsthaften Informationslücken, die die OS hätte füllen müssen. Jene „spektakulären“ Erfolge wurden deshalb schon gar nicht gesucht, die OS nahm dafür die unauffällige Kleinarbeit ernst. Die AGP hatte für ihre Mitarbeit in Rom zwei Dossiers erarbeitet, mit einer Fülle von Stellungnahmen, Zahlen, Statistiken, Dokumenten zu den Themen Gerechtigkeit (Dossier 1) und Priesteramt (Dossier 2), die Dossiers an hunderte Journalisten verschickt und in Rom ausgelegt. Jeder Journalist konnte sich so mühelos ein klares Bild machen über Positionen und Gegenpositionen in Theologie und Kirche und war in der Lage, die Vorstellungen der Solidaritätsgruppen zu berücksichtigen.

Von der ersten Woche abgesehen, bestand die OS für die Dauer der Synode jeweils nur aus fünf bis zehn Personen; es versteht sich von selbst, daß es außerordentlich schwer ist, qualifizierte Mitarbeiter zu finden, die für wenigstens eine Woche mitten aus der Berufsarbeit aussteigen und nach Rom fahren können. Selbst bei Vermeidung aller Fehler, bei rationellerer Einteilung der Kräfte, bei intensiverer internationaler Kooperation, als sie die OS 1971 zuwege gebracht hatte: viel mehr hätte sie unter diesen Umständen nicht erreichen können.

Die wichtigste Erfahrung aber ist bei allen Beteiligten folgende: Die meisten Bischöfe, vor allem in der BRD, scheinen durch Argumente, auch durch eindeutige Fakten, kaum erreichbar – ihre Meinungen und Entschlüsse stehen zumeist fest, wenn man mit ihnen zu sprechen anfängt. Deshalb ist es Zeit, daß sich die Solidaritätsgruppen von der Fixierung auf die Bischöfe lösen (Ausnahmen wie im Fall des Grazer Bischofs und einiger anderer bestätigen die Regel) und daß sie sich den Gemeinden widmen, dort

<sup>4</sup> Die Einladung kam erst, als die zahlenmäßig starke Vertretung aus der BRD und aus Österreich schon wieder aus Rom abgereist war und nur noch vier (statt dreizehn) Deutsche bzw. Österreicher in Rom waren.

<sup>5</sup> So Kardinal Höffner, der sich schon dadurch ein taktisches Übergewicht über seine Kollegen verschaffte: sein Pressemann wurde unter der Hand zum Sprecher der westdeutschen Bischöfe.



arbeiten, wo es sich lohnt, auch kleine Gemeinden am Rand der Kirche aufzubauen. „Die AGP wird auch in Zukunft christliche Basisgruppen ermutigen, auf neuen, auch ungewohnten Wegen die Sache Jesu in dieser Welt zu bezeugen... Sie ruft die Gemeinden auf, ihre Belange selbst in die Hand zu nehmen... Sie rät jenen Priestern, die in einen Konflikt mit der Kirchenleitung geraten, ihrem Gewissen zu folgen und in Freimut ihren Weg zu gehen, wie es Recht und Pflicht eines Christenmenschen ist...“ (Stellungnahme vom 13. 11. 1971).

## Walter Repges Das Phänomen der Basis-Gemeinden in Lateinamerika

*Die Basis-Gemeinden sind die Hoffnung der lateinamerikanischen Kirche, und immer größer wird, so scheint es, die Zahl der Seelsorger, die auf die Frage, was ihnen das Wichtigste in ihrer priesterlichen Tätigkeit sei, voller Zuversicht antworten: die Förderung der Basis-Gemeinden. Wir bringen daher im folgenden Beispiele aus mehreren lateinamerikanischen Ländern, wie diese Basisgemeinden entstanden sind und leben. – Eine Darstellung der Gemeinsamkeiten der Basisgemeinden und ihres Verhältnisses zu den Pfarreien folgt in einem späteren Heft.*  
red

### 1. Beispiele

#### 1. Panama

Zu den ersten Basis-Gemeinden gehören die von San Miguelito in Panama. 1963 kam P. Leo Mahon dorthin, um 45.000 Menschen zu betreuen, die entwurzelt, weitgehend arbeitslos und fern jeder religiösen oder gesellschaftlichen Bindung waren und sich in der Stadtrandsiedlung von Panama ihre Hütten gebaut hatten.

Sollte er untertauchen in dieser Masse und, die Inkarnation weiterführend, einer der Ihri-

gen werden, als Arbeiterpriester etwa? Oder sollte er wie ein Père de Foucauld sich ins Gebet zurückziehen, in ihrer Mitte Gott als den Angebeteten gegenwärtig sein lassend, und so sein Leben opfern für die ihm Anvertrauten? Oder sollte er wie Paulus Missionar dieser der Kirche Fernen sein, überall unter ihnen umherziehen und, an vorgegebenen Ansätzen zur gemeinschaftlichen Meisterung der Not anknüpfend, ihnen die frohe Botschaft von Jesus, ihrem Herrn und Bruder, verkünden? Und sollte er dann nicht die, die wollten, um sich scharen, um mit ihnen das Mahl der Gemeinschaft zu feiern, und dort, wo er gewesen war, einige Getreue mit dem Auftrag hinterlassen, die Brüder zu stärken und zu trösten und mit ihnen gemeinsam fortzufahren, das Wort des Evangeliums zu lesen und zu leben, bis er wieder käme?

P. Mahon wählte das Letztere. Nach wenigen Jahren hatten sich mehrere (fünf) Unterpfarren gebildet, die selbst wieder in 26 Bezirke zerfielen. An der Spitze dieser „Basis-Gemeinden“ standen Laien, de facto Diakone: sie wirkten als Katecheten, sie interpretierten das Wort Gottes und versuchten, gemeinsam mit ihren Brüdern die allen gemeinsamen Probleme als Jünger Jesu zu meistern und so ihr Leben freundlicher, sinnvoller, inhaltsreicher zu gestalten und zu einem Anziehungspunkt für die Außenstehenden zu machen. Und das Haus P. Mahons wurde das Zentrum, in dem die Gemeindeführer sich trafen zu Einkehrtagen, zu Besprechungen und zum Gebet.

#### 2. Ecuador

Dem Beispiel von San Miguelito stehen andere zur Seite. Besonders ermutigend war und ist die Erfahrung einer Gemeinde in Guayaquil (Ecuador). Ein einziger Priester war dort für 80.000 Menschen da. Es schien ihm unmöglich, auch nur einen Ansatzpunkt für seine seelsorgliche Tätigkeit zu finden, bis er – zusammen mit einem zu ihm gestoßenen Mitbruder – fünfzig Männer aufspürte, die ein gewisses Ansehen in ihrer jeweiligen Umgebung genossen und bereit waren, dem Pfarrer zu helfen und seelsorgliche Verantwortung zu übernehmen. Es waren Leute einfachster Herkunft. Vier oder sechs Jahre



mochten sie die Volksschule besucht haben. Sie ließen sich aber weiterbilden. Drei Monate lang besuchten sie einen Kurs, zu dem sie täglich nach ihrer Arbeit fuhren. Am Ende dieses Kurses waren von den 50 nur noch 25 übrig geblieben. Ein Jahr später folgte ein weiterer Drei-Monate-Kurs. Es blieben 17. Diese siebzehn aber – Männer, die verheiratet sind und im Beruf stehen und ausschließlich von ihrem Berufe leben, Männer zudem, die sich in jahrelanger Prüfung als „viri probati“ erwiesen haben – stehen heute an der Spitze von ebenso vielen Basis-Gemeinden, halten allsonntäglich Gottesdienste (mit Predigt und Austeilung der Kommunion), taufen, segnen Ehen ein, bestatten die Toten, bauen halbverfallene Kirchen und Kapellen wieder auf. Sie sollen noch in diesem Jahre zu Diakonen geweiht werden.

### 3. Brasilien

Etwa zur selben Zeit, als P. Leo Mahon nach San Miguel kam, wurde P. Geraldo Leite Bastos die Pfarre von Ponte de Carvalhos bei Recife (Brasilien) übertragen. Rund 20.000 Einwohner hatte sie. Vom Katholizismus war nicht mehr viel zu spüren, außer, daß man noch Kinder taufen ließ, auch wenn praktisch kein einziges Paar kirchlich getraut war. Wohl gab es 16 Sektenkirchen, vier synkretistische Gruppen afrobrasilianischer Provenienz und fünf Spiritistenzirkel.

P. Geraldo versuchte es zunächst mit der traditionellen Pastoral der Sakramentenspendung. Niemand kam – wie zu erwarten. Er war verzagt und wußte nicht weiter – bis eine arme Wäscherin ihm sagte: „Wir sind alle arm hier, aber wenn ein Armer dem Armen hilft, kommt alles wieder ins Gleis.“

Es war wie eine Erleuchtung. Er hatte den Ausgangspunkt für eine neue Pastoral gefunden: nämlich die im Volke verborgenen christlichen Tugenden zu entdecken und daran anzuknüpfen. Er begab sich auf die Suche und fand, was er suchte, um so mehr, als die Menschen spürten, daß er nicht etwas von ihnen haben oder ihnen etwas aufzwingen wollte, sondern wie ein Bruder zu Brüdern kam und sie sie selbst sein ließ.

Es dauerte nicht lange, da bildeten sich unter den „Armen, die den Armen halfen“, die

ersten Zellen kirchlicher Gemeinschaft. Sie erarbeiteten zusammen mit P. Geraldo einen „Kodex“ für ihr Leben als Christen. Er bestand aus fünf Leitsätzen:

1. Wir sind nicht hier, um besser zu sein als andere.
2. Wir sind nicht hier, um jemanden anzugreifen.
3. Wir sind nicht hier, um jemandem weh zu tun.
4. Wir sind hier, um einander wie Brüder zu lieben.
5. Wir sind hier, um den anderen zu dienen, besonders denen, die nicht von hier sind.

Dieser Kodex entsprach der besonderen Situation der Gläubigen von Ponte de Carvalhos: sie lebten ja inmitten anderer christlicher und synkretistischer Gruppen, und ihr erster Versuch, sich selbst zu definieren, wollte darum zum Ausdruck bringen, daß sie nicht besser sein wollten als die anderen und sie nicht „ausstechen“ wollten; sie wollten ja Christen sein.

P. Geraldos Ur-Gemeinden wuchsen. Ständig stießen neue „Konvertiten“ zu ihnen. (Auch wenn sie getauft sein mochten, bedurfte es ja einer „Bekehrung“.) Sie gaben sich ihre eigene Struktur, wählten Vorstand und Präsidenten und verteilten die anfallenden Aufgaben (Gewinnung neuer Brüder, Sorge für die Notleidenden, Verwalter der Gemeinde).

P. Geraldo konnte sich inzwischen der Gestaltung der Liturgie widmen, die allsonntäglich von allen Basis-Gemeinden gemeinsam gefeiert wurde. Er schuf dazu ein neues Repertoire von Meßgesängen, wozu er die Melodien den Liedern entlehnte, die in seiner Gemeinde tatsächlich gesungen wurden. Alle nahmen aktiv an der Feier teil – ähnlich wie in den sie umgebenden christlichen oder halbchristlichen Sekten. Nicht nur wurden Epistel und Evangelium von Laien verlesen, auch die Auslegung des Evangeliums und seine Anwendung auf das Leben war Aufgabe und Werk aller, wobei der Pfarrer lediglich als Diskussionsleiter fungierte. Ebenso beteiligten sich alle an der Gabenbereitung. Man brachte nicht nur Brot und Wein und Blumen und Kerzen für den Altar, sondern auch das, was man für den Pfarrer oder für



ein besonders bedürftiges Gemeindemitglied spendete. So wurde der Gottesdienst zu dem, was er sein soll: Ausdruck der Freude, der Zusammengehörigkeit und der brüderlichen Liebe.

#### 4. Chile

Vor wenigen Jahren kam P. Juan Baud in seine Landgemeinde Futrono im Bistum Valdivia (Chile): 12.000 Einwohner, über eine Entfernung von 60 km verstreut in kleinen Siedlungen, Gehöften oder Reduktionen lebend. P. Juan merkte bald, daß sie sich zwar fast alle „katholisch“ nannten, daß aber keiner das Evangelium kannte, daß sie kein Gespür für „Kirche“ hatten, daß die Sakramente für sie halbmagische Riten waren, daß sie dem Phänomen der sich ausbreitenden evangelischen Sekten fassungslos gegenüberstanden. Vor allem merkte P. Juan, daß er mit Sakramentspendung nicht weiterkam.

Da griff er zu einem gewagten Mittel. Er ließ den Katholiken in den einzelnen Ansiedlungen mitteilen, daß er nicht eher wiederkommen werde, als sie einen verantwortlichen Sprecher gewählt hätten, daß er nur auf Bitten dieses Sprechers Messen lesen, Beichte hören, Kinder taufen, Ehen segnen und Tote bestatten werde, und daß alle Sprecher an einem zweitägigen Kursus teilnehmen müßten.

P. Juan hatte Erfolg. Die Sprecher wurden benannt und kamen. Er teilte ihnen ihre Aufgaben mit: in ihrer Zone herauszufinden, wer noch Interesse hatte, Christ zu sein; eine Liste dieser Personen anzulegen; die Mitglieder dieser „Kerngemeinden“ zu versammeln, ihnen aus der Bibel vorzulesen und mit ihnen gemeinsam nach einer Lösung der großen und kleinen Probleme des Alltags zu suchen; selbst gottesdienstliche Feiern abzuhalten und im Falle der Not auch zu taufen.

Es blieb nicht bei einer Zusammenkunft. Bald waren es vier Treffen im Jahr, zu denen sich jeweils etwa 25 bis 30 Sprecher einfanden. Und diese Treffen wurden zu Einkehr- und Arbeitstagen. P. Juan legte sie so, daß sie den vier ländlichen Hauptfesten des Jahres (Weihnachten, Ostern, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen in Verbindung mit Aller-

seelen) vorausgingen und die Sprecher so nach ihrer Rückkehr ihre Kerngemeinden auf deren Feier vorbereiten konnten. Wichtige Themen dieser Arbeitstage wurden: Verantwortung für die Nöte des Mitbruders; Verbreitung der Kenntnis der Bibel; Hinführung zur Feier der religiösen Hauptfeste und der Eucharistie.

Was in San Miguelito, in Guayaquil, in Ponte de Carvalhos und in Futrono geschah, das geschah und geschieht in Hunderten von Gemeinden des ganzen Kontinents, besonders in Brasilien, wo das tief verwurzelte Verlangen nach praktischer, konkreter, alltäglicher Gemeinschaft die Menschen im Spiritismus, in den Pfingstkirchen oder in ähnlichen Bewegungen das hatte suchen lassen, was sie in der in ihren Strukturen erstarrten katholischen Kirche nicht mehr erleben und auch nicht mehr finden zu können vermeinten.

Diese kleinen Gemeinschaften, die alle auf ihre Weise versuchen, das Evangelium authentisch zu leben, wachsen unorganisch und uneinheitlich. Zu verschieden sind ja auch die Ausgangssituationen und zu groß die regionalen Unterschiede in diesem riesigen Kontinent. Dennoch lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten erkennen.

### **Valentin Hertle Ein Lernprozeß hat stattgefunden**

Bericht über den Internationalen Katechetischen Kongreß in Rom vom 20. bis 25. September 1971.

Wenn man unter „Lernen“ nicht nur Aneignung von Kenntnissen versteht, sondern einen Prozeß, der zur Bewußtseinsänderung beiträgt, dann hat in Rom ein Lernprozeß stattgefunden. Das könnte man aufzeigen an einem Vergleich der Eröffnungsrede des Präfekten der Kleruskongregation, Kardinal Wright, und den Konklusionen am Ende des fünftägigen Kongresses. Sollte der Kongreß



zunächst nach den ersten Pressemeldungen eine Erläuterung und Bestätigung des Directorium Catechisticum Generale sein, so ging doch bereits der erste Vortrag des Spaniers José Manuel Estepa über dieses vom Vatikan ins Auge gefaßte Ziel hinaus. Seine Rede über die „Notwendigkeit, die Schwierigkeiten und Möglichkeiten heutiger Katechese“ setzte an bei den Veränderungen in Gesellschaft und Kirche. Der Mensch unserer Zeit, geprägt von Leistungsdenken und Autonomiestreben, sei mißtrauisch gegenüber jeder Transzendenz. Lehrautorität werde nicht ernst genommen, aufgezwungene Normen nur vorsichtig oder überhaupt nicht übernommen, aus dem Bereich der Dogmen eine Auswahl getroffen, ohne daß man sich außerhalb der Kirche fühle. Der moderne Mensch verhalte sich selbstbewußt gegenüber jeder religiösen Tradition; er bejahe Werte, die im Bereich seines konkreten Lebens vorkommen wie: Arbeit, Beruf, persönliche Begegnung, soziales Engagement. Gegenüber einem Konzept der Kirche als der Summe aller Pfarreien und Diözesen in Gemeinschaft mit Rom wurde betont, daß Kirche in jeder im Namen Christi versammelten Gemeinde gegenwärtig sei. Diese Situation verlange neue Erziehungsziele, wie Weckung und Ermöglichung von persönlicher Initiative, die Fähigkeit, seine eigene Identität zu finden, Kommunikation aufzunehmen mit anderen, den Dialog mit verschiedenen Kulturkreisen zu eröffnen und schließlich die dauernde Bereitschaft zu einem ständigen Lernprozeß. Ein neues katechetisches Planen müsse den Erwartungen und Erfordernissen des heutigen Menschen gerecht werden durch eine genaue Analyse der gegenwärtigen wie auch der zukünftigen Situationen; durch Interpretation menschlicher Erfahrungen solle die Katechese die Kreativität und Selbstbestimmung des Menschen fördern. Nicht zuletzt sei es Aufgabe der Katechese, die Botschaft Jesu Christi als eine Antwort auf die tiefsten Sinnfragen des Menschen aufzuzeigen.

Die folgenden Vorträge beschäftigten sich mit dem Thema „Wesen, Aufgabe und Prozeß der Katechese im Rahmen des pastoralen Wirkens der Kirche“ (P. Amalorpavadass) und mit dem Thema „Inhalt und gegenseitige Beziehung der Quellen der Katechese“ (Bischof

J. Stimpfle). In diesen Vorträgen wurde betont, daß die Katechese zu einer immer größeren Reife im Glauben führen müsse, dies aber nur geschehen könne, wenn sie die Lebendigkeit der christlichen Botschaft während des ganzen Lebens des Menschen verdeutliche unter beständiger Berücksichtigung seiner soziokulturellen Bedingungen und mit Hilfe des christlichen Zeugnisses der Gemeinschaft. Der Prozeß der Säkularisation bringe mit der Höherbewertung des Menschen die Ablehnung jeglicher Art von Paternalismus, jeder religiösen und kirchlichen Bevormundung in weltlichen Dingen. Die Christen selbst fühlen sich erwachsen und wollen nicht Untertanen kirchlicher Gewalt sein. Die traditionelle christliche Sprache erweise sich für viele unserer Zeitgenossen als unverständlich. Daraus ergebe sich das dringende Problem, die traditionellen Formeln, in denen die christliche Botschaft verkündet werde, in eine neue und noch nicht abgenützte Sprache zu übersetzen. Man frage sich jedoch zu Recht, bis zu welchem Punkt diese Arbeit möglich sei, ohne das Wort Gottes zu verraten. Sie müsse aber durchgeführt werden in ständiger und ehrlicher Zusammenarbeit der Katecheten und Theologen mit dem Lehramt der Kirche.

Um ihre Inhalte zu finden, müsse sich die Katechese auf eine Vielfalt von Quellen stützen: ihre erste und maßgebliche Quelle sei die in der Schrift niedergelegte und von der Kirche überlieferte Offenbarung; als Interpretation der menschlichen Existenz gehören zu ihrem Inhalt alle Erfahrungen und Themen des menschlichen Lebens: soziale Gerechtigkeit, Persönlichkeitsbildung, Liebe, Familie, Studium, Arbeit, Schmerz, Tod, Krieg usw. Darum seien auch alle Dokumente der menschlichen Erfahrung Quellen der Katechese wie Geschichte, Literatur, Kunstwerke, Zeitungen und Zeitschriften, Dokumentationen, Umfragen. So werde das Evangelium wirklich eine Frohe Botschaft für den Menschen in jeder seiner Situationen.

Das Schlußreferat des Franzosen Joseph Bournique über „Die fundamentalen Erfordernisse heutiger Katechese“ hob hervor, daß Christus uns offenbare, wie Gott und wie der Mensch sei: Auch in unserer Situation habe die Botschaft Christi den Menschen von heute etwas



zu sagen. Sie könne nicht nur unsere Frage nach dem Sinn beantworten, sondern führe uns selbst tiefer in dieses Fragen hinein. Ehrliche Bemühungen würden unternommen, Jugendliche und Erwachsene im Glauben zu unterrichten und zu festigen, doch hätten viele Katecheten den Eindruck, umsonst zu arbeiten. Die Entfremdung der Menschen von der Kirche schreite fort. Vielleicht, so meinte der Redner, läge es darin, daß vielen Menschen der christliche Beitrag zur Entwicklung der Menschheit unbedeutend erscheint, im Vergleich mit anderen Beiträgen, welche die Aufmerksamkeit unserer Zeitgenossen erregen, weil sie sinnvoller und anregender zu sein scheinen und einen stärkeren Aufforderungscharakter an Phantasie und Kreativität aufwiesen. Es wäre heutzutage nicht zu verantworten, wenn die Kirche sich nur der Erziehungsfragen annähme und im Ghetto ihres Glaubens leben wollte. Die Christen müssen aus der Antriebskraft ihres Glaubens heraus bei allen weltweiten sozialen Unternehmungen mitwirken: am Aufbau und an der Erneuerung der Gesellschaft, an der Arbeiterbewegung, in der Sorge um die älteren Leute und im Einsatz für die Länder der dritten Welt. Wie sehr die Ausführungen der Referenten vom Kongreß bestätigt wurden, zeigen die Konklusionen, die den Bereich der Ausbildung von Katecheten betreffen.

„Die Ausbildung der Katecheten erfordert heute mehr als bisher:

ein besseres Verständnis für den Prozeß der Selbstbildung bei den Erwachsenen;

eine abgestimmte und geplante Forschung im Hinblick auf die Ansprüche, die Erwachsene stellen können;

die Erziehung zur Fähigkeit, veränderten Situationen zu entsprechen und neuen familiären und sozialen Beziehungen gerecht zu werden;

die Erziehung zur Fähigkeit, sich an gemeinschaftlichen Unternehmungen zu beteiligen; die Fähigkeit, die befreiende Kraft der Offenbarung sichtbar zu machen.“

Darüber hinaus lassen die Konklusionen des Kongresses erkennen, wie in der ganzen Welt die Notwendigkeit einer dauernden Weiterbildung der Erwachsenen sichtbar geworden ist. Die Folge ist, daß die Erwachsenenkatechese eine zunehmende Beachtung erfordert.

Im „Zusammenhang damit erkennt man mehr als je zuvor, daß der Erfolg der Kinderkatechese vom Glauben der Erwachsenen abhängt. In der Katechese gebührt heute dem Erwachsenen und den Familien besondere Aufmerksamkeit. Das Zeugnis der Gemeinschaft von erwachsenen Christen ist die Quelle und das Ziel für die Katechese der Jugendlichen. Es ist unerläßlich, daß den Eltern Hilfen angeboten werden, damit sie ihre Rolle als Vermittler des Glaubens bei ihren Kindern übernehmen können. Wünschenswert ist eine Vorbereitung der Eltern vor der Taufe ihrer Kinder. Die Bemühung um eine Theologie der Firmung muß weitergehen. Die beständige katechetische und pastorale Weiterbildung des Klerus muß wichtigstes Anliegen der Ortsordinarien und Bischofskonferenzen sein.“

Es bedarf sicher viel guten Willens und der Zusammenarbeit aller auf regionaler, überregionaler und internationaler Ebene, um die hier aufgezeigten Ziele zu realisieren. Wie notwendig das ist, zeigt der in einigen Amtsblättern veröffentlichte Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom Herbst des Jahres 1971, durch den die guten Erfahrungen, die bei der Hinführung der Kinder zur Eucharistie ohne die Pflicht zur vorherigen Beichte nicht nur in Deutschland, sondern in vielen anderen Ländern gemacht worden waren, übersehen wurden. Sowohl die Möglichkeit, die der Rahmenplan für die Glaubensunterweisung vor vier Jahren aufgezeigt hat, wie auch die Ausführungen im „Pastorale“ (Faszikel „Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche“) wurden durch diesen Beschluß weitgehend eingeengt. Die Konklusionen des Internationalen Kongresses hatten mit Einverständnis der Mitglieder der Kleruskongregation festgehalten: „In Hinsicht auf die erste Beichte und Kommunion soll jedes Kind als freie Person, die ihre Wahl treffen kann, betrachtet werden. Das Recht der Eltern, zu erkennen, ob ihre Kinder fähig sind, die Sakramente zu empfangen, muß respektiert werden.“ Wenn man den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz mit diesen Konklusionen vergleicht, waren einige deutsche Bischöfe römischer als der Kongreß in Rom. Verwirrend war auch die Bestimmung im letzten Teil des „Directoriums“, daß die Kon-



gregation Direktorien, Programme und Katechismen zu prüfen und zu approbieren habe. Diese Bestimmung bedeutet nicht nur eine empfindliche Beschränkung der vom II. Vatikanum so stark geförderten pastoralen Verantwortung der Bischöfe, sie bedingt auch eine Komplizierung des Vorganges, die schlecht zu dem Bestreben paßt, das Wort Gottes in einer sich ständig wandelnden Welt den Menschen verschiedener Kulturen und Bildungsgrade lebendig zu verkünden. Gerade diese beiden Punkte wurden auf Drängen des Internationalen Kongresses hin von der Kleruskongregation am Ende weit- hin zurückgenommen. So hat also doch ein Lernprozeß eingesetzt.

ihr Fachgebiet betreffenden Beiträge voll verantwortlich sind. Ihre Namen mögen anstelle einer in diesem Rahmen undurchführbaren Besprechung der annähernd 1800 Stichworte die Offenheit und Pluralität der Positionen andeuten, die referiert werden: *K. Abraham*, Wirtschaftspädagogik; *O. Anweiler*, Vergleichende Erziehungswissenschaft; *W. Becker*, Schulrecht, Jugendrecht, Rechtsfragen; *H. von Bracken*, Heilpädagogik und Medizin; *K. Erlinghagen*, Bildungswesen, -politik, -planung; *O. Ewert*, Psychologie; *E. Feifel*, Kath. Religionspädagogik; *K. Kippert*, Soziologie und Soziologie der Erziehung; *W. Küchenhoff*, Sozialpädagogik; *I. Lichtenstein-Rother*, Schulpädagogik; *F. Pöggeler*, Lehrerbildung, Erwachsenenbildung, Familienpädagogik; *A. Reble*, Geschichte der Pädagogik; *H. Rombach*, Philosophie, Wissenschaftstheorie, Ethik, Hochschulwesen; *K. Schaller*, Allgemeine Pädagogik; *M. Stallmann*, Ev. Religionspädagogik.

Länderartikel geben einen zuverlässigen Überblick über die derzeitige Organisation des Schul- und Bildungswesens. Erziehungswissenschaft, Geschichte der Erziehung, Fachdidaktik und biographische Artikel gruppieren sich um Kernbegriffe, die dem jeweiligen Band seine systematischen Schwerpunkte geben, so z. B. in Band II die Begriffe: Frau, Freiheit, Gesellschaft, Gruppe, Hochschule, Jugend, Kind. Der Rezensent hat mit dem Lexikon durch Monate hindurch praktisch gearbeitet und dabei die Brauchbarkeit und Aktualität des Werkes feststellen können. Besonders erfreulich ist auch die Aufnahme etwa von Stichworten wie „Apo, Asta, Babysitter, Bauorden, A. S. Neill, Kinderläden, Kommune“ etc., die in Information und Liturgieangabe jene „zeitzugewandte“ Information anbieten, die der Verlag dem „kritischen Leser“ verspricht. Die Beispiele ließen sich vermehren, der Eindruck eines tatsächlich „neugearbeiteten“ Lexikons ist erfreulich. Erfreulich der Realismus, mit dem jahrzehntelang festgehaltene Positionen eingeschätzt werden. (So schließt z. B. *F. Messerschmid* den Artikel „Choral“: „Der Rückzug des Ch's in die Klöster und seine Überweisung an die Musikgeschichte werden folgen“, I/246). Weniger erfreulich die relative Vernachlässigung des österreichischen Bereiches. Wenn *N. Rück-*

## Bücher

### Erfrischender Realismus in der Pädagogik

Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe, 4 Bände, hrsg. vom Willmann-Institut, München-Wien. Leitung der Herausgabe *H. Rombach*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970/71.

Innerhalb erstaunlich kurzer Zeit sind die vier nach einem völlig neuen Konzept erarbeiteten Bände des Lexikons der Pädagogik erschienen. Jeder Band enthält rund 600 Stichworte – samt annähernd 400 Verweisungen –, die von jeweils etwa 350 Fachwissenschaftlern erstellt wurden. In der Ausstattung und Aufmachung folgt der Verlag der soliden Tradition einer lexikalischen Produktion (etwa: „Lexikon für Theologie und Kirche“, „Sacramentum mundi“). Man darf mit dem Ergebnis zufrieden sein; für rund 75 DM pro Band hat man ein dauerhaftes Werk in Händen. Die Nomenklatur dieses vom Willmann-Institut herausgegebenen Werkes wurde unter der Leitung von *H. Rombach* (Würzburg) von Fachleutern erstellt, die für die Auswahl der



riem im Artikel „Ländliche Erwachsenenbildung“ so beginnt: „Das Modell LE. ist 1951 in Niedersachsen entstanden . . .“ so fragt man sich eigentlich, ob der Österreicher *Josef Steinberger* mit St. Martin/Steiermark nicht doch erwähnenswert gewesen wäre, wenn schon vom „Entstehen“ die Rede ist? Er begann 40 Jahre früher! Es soll keinem Provinzialismus das Wort geredet sein, aber der Eindruck einer nicht ganz bewältigten Dominanz bundesdeutscher Informationen, besonders organisatorischer und dienstrechtlicher Art, ist nicht zu übersehen. – Für eine allfällige Neuauflage einige weitere Wünsche: Sollte neben Viktor Frankl nicht auch Igor Caruso als Psychoanalytiker genannt sein, neben August Aichhorn der mindestens ebenso bedeutsame Siegfried Bernfeld, dessen pädagogische und analytische Arbeiten einer längst fälligen Renaissance entgegengehen, neben Viktor Fadrus und Otto Glöckel nicht auch Ivan Illich und Paolo Freire (der zur Zeit im Schweizer Exil leben muß)? Um jener zitierten „Zukunftsbezogenheit“ willen wäre man für den Blick über den Rahmen europäisch bestimmter Pädagogik hinaus dankbar. Und ein kleiner praktischer Wunsch: könnte nicht über jeder Seite das eröffnende und beschließende Stichwort angegeben sein? Man blättert und findet so leichter und vor allem schneller, was man sucht. – Nicht nur der Pädagoge im engeren Sinne, sondern vor allem auch der Seelsorger, der Sozialarbeiter und der mit Bildungsfragen befaßte Politiker wird das Werk mit großem Gewinn benützen, der letztlich seiner Aufgabe zugutekommt.

*Richard Picker, Wien*

### Nochmals: Zur Abtreibung

*J. Gründel* (Hrsg.): Abtreibung pro und contra. Mit Beiträgen von *Gründel, Hanack, Lochmüller, Menges, Nowakowski, Stadter, Wanke, Westphalen, Wickler*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Echter Verlag, Würzburg 1971.

Zu einem Zeitpunkt, wo eine nicht selten emotional geschürte Diskussion über die Abtreibung hohe Wellen schlägt, möchte das

vorliegende Buch auf sachliche Weise breite Kreise der Bevölkerung mit der Problematik vertraut machen. Eröffnet wird die Reihe durch einen Beitrag des Verhaltensforschers *W. Wickler* über den Schwangerschaftsabbruch bei Säugetieren. Bei den Menschen ist eine „Bevölkerungskontrolle“ nicht auf dem Weg der Nachkommenstötung, sondern nur auf dem der Empfängnisregelung möglich. Der Soziologe *W. Menges* glaubt begründen zu können, daß eine rigorose strafrechtliche Verfolgung die große Häufigkeit von Aborten nicht verhindert und daß die Auswirkungen einer relativ weitgehenden Liberalisierung davon abhängen, wie sehr in einer Gesellschaft wirksame empfängnisverhütende Mittel und Methoden verbreitet sind. In den folgenden drei Beiträgen kommt die juristische Problemstellung ausgiebig zu Wort. *E. W. Hanack* vertritt dabei die Position des „Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuches“ (vgl. den Beitrag von *Westphalen* in diesem Heft). Diese Lösung hält auch der österreichische Strafrechtler *F. Nowakowski* aus kriminalpolitischen Überlegungen für erwägenswert. Andererseits ist er der Meinung, daß die Rechtsordnung gerade in den ersten Monaten eine besondere Schutzaufgabe hat. Da die ethische und eugenische Indikation nicht ganz zu überzeugen vermögen, spricht vieles für eine Beibehaltung allein der medizinischen Indikation. Der Rechtsanwalt und Publizist *F. Graf von Westphalen* betont, daß die Ordnungsfunktion des Rechts den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens einschließt. Nach *E. Stadter* bleibt ein Schwangerschaftsabbruch immer ein schwerwiegendes psychologisches Problem, das oft eine therapeutische Hilfe notwendig macht. Es muß auch bedacht werden, daß eine Reform, die die Entscheidung über das ungeborene Leben verharmlosen würde, gefährlich ist. Die ethische Entmündigung durch die öffentliche Meinung bedeutet nämlich zugleich eine psychologische Entmündigung, die die Integrität und Selbstverwirklichung der Persönlichkeit tangiert. Der Gynäkologe *H. Lochmüller* hält eine Strafflosigkeit nur bei einer Gefährdung von Leben und Gesundheit der Mutter für verantwortbar, da sonst die Gefahr besteht, daß der Wert des Lebens nach pragmatisch wechselnden Maßstäben bestimmt wird. Ein



moderner Gesundheitsbegriff, der auch psychische Zusammenhänge berücksichtigt, schafft Raum genug für Grenzsituationen. Etwas aus der Reihe zu fallen scheint der Aufsatz O. Wankes „Schwangerschaftsabbruch als Unterrichtsgegenstand“. Bedenkt man jedoch, daß die Abtreibungsproblematik weitgehend auch eine Frage der Aufklärung ist, so wird man der Aufnahme dieses Beitrages eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können. Abschließend geht der Herausgeber J. Gründel die Fragestellung aus moraltheologischer Sicht an. Nach christlicher Auffassung hat niemand das Recht, eigenmächtig über die Weiterexistenz von individuellem, menschlich-personalem Leben zu verfügen. Allerdings muß in bestimmten Situationen die Wahl des geringeren Übels vorgezogen werden. Neben der medizinischen Indikation hält Gründel einen Eingriff mit dem Ziel, die Einnistung eines eventuell befruchteten Eies zu verhindern, während der ersten 14 Tage für diskutabel, wenn eine Frau vergewaltigt worden ist oder eine Schwangerschaft ihr Leben schwer gefährden würde. – Kritisch wäre zu fragen, ob nicht manche Passagen noch zu schwierig sind, um „breite Kreise des Volkes“ (s. Vorwort) anzusprechen. Außerdem ist zu bedauern, daß der Beitrag eines Tiefenpsychologen nicht mehr beigebracht werden konnte. Da aber pro und contra und die Vielschichtigkeit des Abtreibungsproblems deutlich zum Ausdruck kommen, kann das Buch wirklich zur Meinungs- und Gewissensbildung in dieser Frage beitragen.

*Christoph Casetti, Münster*

### Wenigstens Entspannung

*Georg Volk, Entspannung–Sammlung–Meditation, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970.*

Die hier beschriebene Technik der Entspannung erinnert an ähnliche Methoden: „autogenes Training“ nach J. H. Schultz, „muscular relaxation“ nach Jacobson. Sie besticht in ihrer Einfachheit und kann vom Seelsorger nachvollzogen und auch, wenn eine beson-

dere seelsorgliche Situation eine so grundlegende Maßnahme erfordert, weitervermittelt werden. Entspannungstechniken dieser Art werden heute von verschiedensten psychotherapeutischen Richtungen und bei verschiedensten psychischen Schwierigkeiten, sofern sie von Angst, Unruhe und Spannung geprägt sind, mit Erfolg angewandt, weil die psychischen Zustände „Entspannung“ und „Angst“ und ihre physiologischen Korrelate unvereinbar sind, d. h. nicht gleichzeitig auftreten können. – Im nächsten Schritt werden tote (z. B. Quadrat, Rad), lebendige (Herz, Blume) und soziale (Vater, Leid, Liebe) Gegebenheiten des Lebens während der Entspannung sinnhaft (visuell, sprachlich) oder vorstellungsmäßig repräsentiert; die Gedanken kreisen um diese Inhalte. Dadurch wird global die lösende, heilsame Entspannung als Spontanreaktion enger an die Situationen des Lebens geknüpft – ein Prinzip, das modernste psychologische Therapieformen (Verhaltenstherapie) gezielt einsetzen. Notwendige Korrektur im (auch seelsorglichen) Managerleben, das die Dinge nur in ihrer Spannung erlebt. Eine vorsichtige pastorale Anwendung läßt sich denken, wäre aber verblüffend und daher wohl schwierig. Im Gegensatz zur reinen Entspannung werden viele diese meditativen Schritte schon nicht mehr nachvollziehen können, außer bei intensivster Führung. – Dies letzte gilt in höchstem Maße für die Meditation religiöser Inhalte. Die Selbstverständlichkeit, mit der Georg Volks Meditationsbeispiele in solche Aussagen einmünden, darf nicht zu der Annahme verführen, hier habe man ein überzeugendes Mittel an der Hand, sich selbst und anderen unmittelbare Glaubenserlebnisse zu geben. Natürlich kann Volk nur so meditieren, weil er glaubt. Durch die Einübung der Entspannung werden nicht „die Organe entwickelt, mit denen wir imstande sind, den Sinn der Schöpfung wahrzunehmen“: umgekehrt werden Wortbilder des Glaubens durch die Verknüpfung mit der Entspannung tiefer und beglückender erlebbar gemacht. Sie müssen aber schon gegeben sein und bejaht werden. – Mit dieser Einschränkung: ein (unmodern?) einfach und eindringlich geschriebenes, in Zeiten der chemisch erzeugten Meditation wichtiges Buch.

*Jochen Windheuser, Münster*



## Fast zuviel des Guten

Handreichungen zur Fastenerziehung. Materialsammlung, hrsg. von der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle Haus Hoheneck, 47 Hamm/Westfalen.

Alljährlich wird hier eine reichliche Materialsammlung für die Fastenerziehung in der Pfarrarbeit angeboten. Ein Werkheft für Priester, ein Werkheft für Lehrer und Erzieher, ein Bildheft für Eltern, Merkblätter und Flugblätter für Kinder, Jugend und Erwachsene. Jeder Jahrgang steht unter einem Gesamthema (seit 1967): „Glaube in Krise und Entscheidung“, „Freiheit und Verantwortung“, „Dienst am Frieden“, „Autorität und Partnerschaft“, „Der Weltdienst des Christen“. Der Pfarrer im seelsorglichen Alltag wird hier sicher dankbar zugreifen; denn hier werden theologische Themen für die seelsorgliche Praxis aufgearbeitet, hier hat er die Möglichkeit, zu einem Thema das Material mit einem Griff in der Hand zu haben. Von grundsätzlichen, theologischen Überlegungen, über Diskussionsgrundlagen, Katechesen, Modelle für Bußandachten und Wortgottesdienste bis zum Flugblatt für Kinder und Jugendliche ist einfach alles vorhanden. – Sicher hat dieses Angebot auch seine Schwächen: Wenn man vor allem für die Praxis Impulse geben will, kann die Theorie leicht zu kurz kommen. So wird die eigentliche Problemlage manchmal zu wenig gründlich beleuchtet: z. B. das Problem der Buße und Gewissensbildung im Jahrgang 1968. Das liegt nicht an den teilweise sehr guten Autoren. Aber für manche Themen ist ein kleiner Artikel von zwei, drei Seiten einfach zu wenig, um ein Problem aufzugreifen und gründlich und fundiert zu behandeln. Hier sind die Zeitschrift und das Buch nicht zu ersetzen. Verschieden in der Qualität sind auch die einzelnen Jahrgänge. Das hängt weitgehend vom gestellten Thema ab: Relativ blaß wirkt z. B. der Jahrgang über die Krise des Glaubens (1967) – hier wollte man offenbar niemanden beunruhigen. Sehr interessant hingegen sind die Beiträge zur Autorität (1970); dünn und wenig konkret jene zum Dienst des Christen an der Welt (1971). Die Bildhefte, Flugblätter und Handzettel sind zum Teil großartig in ihrer Aufmachung. Wie

weit allerdings diese Flut von Papier in der Pfarrarbeit eingesetzt werden kann, muß der jeweilige Pfarrer bzw. Pfarrgemeinderat entscheiden. Fast hat man den Eindruck: zuviel des Guten. – Diese kritischen Bemerkungen sollen allerdings der Materialsammlung ihren Wert und ihre Brauchbarkeit keineswegs absprechen. Wer sich entschließt, damit zu arbeiten, wird viele wertvolle Anregungen und praktische Hilfen finden.

*Hermann Hofer, Wien-Rodaun*

## Selbstdarstellung eines Jugendzentrums

„Kasiwai“, hrsg. vom Kennedy-Haus, Innsbruck 1970

Das Kennedy-Haus in Innsbruck, eines der mutigsten, größtangelegten Experimente kirchlicher Jugenderziehung in Österreich, stellt sich selbst in dem Bildband „Kasiwai“ (das heißt „Sei begrüßt“ in einem afrikanischen Dialekt) dar. Da die Publikation (im Selbstverlag des Kennedy-Hauses erschienen) sofort durch seine graphische Meisterhaftigkeit, vom Foto über Lay-out bis zur Drucktechnik, besticht, fasziniert, wird auch Wesentliches über die Form zu sagen sein. Zunächst aber Inhalt und Absicht, die sich hier freilich als überzeugende Illustration des Buchtitels „the medium is the message“ darstellen. – Seit der Initiator, Erbauer und Leiter (und Ideologe, muß man wohl auch sagen) des Kennedy-Hauses, P. Kripp SJ vor mehr als 10 Jahren seine Idee zu verwirklichen begann, ist sein Weg von Schwierigkeiten gezeichnet. Wie anders könnte es sein, wenn man in einem so traditionsbewußten Kirchenraum wie im „Heiligen Land Tirol“ ein Experiment startet, das gewohnte Maßstäbe in Frage stellt und ein „katholisches summerhill“ genannt werden könnte. Daß dennoch die Millionen erbettelt werden konnten und heute an die 1000 junge Menschen regelmäßig dort verkehren, ist ein nicht zu widerlegendes Erfolgsargument. So ist es auch bezeichnend, daß im Zentrum des Buches, das sich als Rechtfertigung und Bilanz einer Idee versteht, Karl Rahner einen hervorragenden Beitrag „Über das Wesen des Experiments im christlichen



Bereich“ liefert (50: „... man experimentiert nicht eigentlich, um zu wissen, was ist, sondern um zu ‚erfahren‘... was man will“). Die reinen Informationen im Text sind eher spärlich, Meinungen und Berichte aber vielgestaltig und umfangreich. Man hört aus dem Mund 13jähriger Schüler „Meine größten Sorgen“ (ein erschütternder Beitrag), man erfährt von der Aktivität der 30 Entwicklungshelfer aus dem Kennedy-Haus, von Auslandsreisen, dem Verhältnis zu den Eltern, religiöse Erziehung, Sport, Musik usw. Daß das Thema der Sexualität praktisch nur in einigen Aussagen „wie wurde ich aufgeklärt“ behandelt wird, verrät die Explosivität dieser Problematik und die daraus entstandene Ängstlichkeit, allzuviel von der einschlägigen Meinung des Kennedy-Hauses an die Öffentlichkeit zu tragen. – Nun aber zur Form. Kurt Mimmler, der Fotograf, Druckfachmann und Gestalter hat hier ein einsames Denkmal für die Sparte

der Repräsentations-Publizistik gesetzt. Seine in Mischtechniken und Kornrasterverfahren entstandenen (und wohl auch manuell beeinflußten) Bilder stellen vieles bisher Gesehene einfach in den Schatten. Anders allerdings stellt sich das Problem, wenn man den Stil auf seine Aussage hin überprüft, auf das konkrete Anliegen des Buches, auf seine Leser oder Beschauer. Wenn man etwa den durch Verfremdungstechnik entstandenen „jungen Odysseus“ (24) betrachtet (und viele andere Bildbeispiele) und ihn vergleicht mit den simplen Pressefotos auf Seite 25, so fragt man sich: was sagt mehr über das Kennedy-Haus? Wieviel weniger gibt das Bild der Messe (56) rein graphisch her – aber wieviel mehr bringt es an Information!

Abschließend aber bleibt zu sagen: „Kasiwai“ ist ein Buch, das allen an der Jugend Interessierten viel zu bieten hat.

*Gert Schlegel, München – Wien*

### *Anmerkungen und Hinweise*

*Günter Biemer* ist Direktor des Pädagogisch-katechetischen Seminars der Universität Freiburg/Br.

*Ralph Sauer* ist Professor für katholische Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Vechta.

*Johann Weber* ist Bischof der Diözese Graz/Seckau.

*Friedrich Graf von Westphalen* ist Rechtsanwalt in Köln.

*Wolfgang Huber* ist Studentenseelsorger in Salzburg.

*Ottokar Uhl*, Dipl. Architekt, ist der Erbauer mehrerer österreichischer Kirchen.

*Carl-Peter Klusmann* ist Pfarrvikar in Herdecke.

*Hermann Münzel* ist Vikar in Trier.

*Walter Reppes* ist Legationsrat der Deutschen Botschaft in Chile.

*Valentin Hertle* ist Generalsekretär des Deutschen Katecheten-Vereins in München.

Das Forum „Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik“ (Heft 6, 1971) wird in Heft 3 dieses Jahrganges fortgesetzt.



# Büchereinlauf

Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.

- Paul Gerhard Aring, Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971
- Paul Ascher, Jugendarbeit in der Krise, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971
- Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971
- Heinrich Bacht, Zeiten des Herrn, Bd. I, Lesejahr A, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971
- Otto Bangertner, Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971
- Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Günter Biemer – Pius Siller, Grundfragen der praktischen Theologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Rudolf Bohren, Predigtlehre, Chr. Kaiser Verlag, München 1971
- Ladislav Boros, Hoffnung für die Menschen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Caritas 71, hrsgg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg, Druck- und Verlagsgesellschaft, Emmingen
- Howard J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Yves Congar, Situation und Aufgabe der Theologie heute, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971
- Leslie Dewart, Die Grundlagen des Glaubens, Bd. 2, Systematische Synthese, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971
- Josef Dreißer, . . . zuverlässig ist das Wort. Homilien zu den neustamentlichen Lesungen, Lesejahr A, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1971
- Eheverständnis und Ehescheidung. Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Konstantin Fuchs, Was uns bleibt. Der lebendige Kern des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Helmut Celler – Norbert Greinacher – Heinrich Ludwig – Norbert Mette – Wolfgang Sander – Theo Sträßer (Hrsg.), 2000 Briefe an die Synode. Auswertung und Konsequenzen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Günter Gerhartz – Joachim Mordeja, Glaubensgespräche mit Brautleuten. Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971
- Albert Görres, Der Kranke – Ärgernis der Leistungsgesellschaft, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971
- Adolf Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Otto Haendler – Joachim Scharfenberg – Klaus Winkler (Hrsg.), Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971
- Claus Heitmann – Fidelis Schmelzer (Hrsg.), Im Horizont des Geistes. Antwort auf eine Krise, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971
- Albert Huth, Psychologie in der Seelsorge, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971
- Peter Jansen (Hrsg.), Erfahrung und Glaube. Handreichungen zu einem Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln – Hermann Schroedel Verlag, Hannover 1971
- Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/1, Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Placidus Jordan, Vom Inneren Gottes, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971
- Franz Kamphaus – Rolf Zerfuß, Predigtmodelle, Bd. 1, Festzeiten, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Joseph W. Knowles, Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Anton Kreuzer, Klöster in Kärnten, Verlag Carinthia, Klagenfurt 1971
- Karl Ledergerber, Die Auferstehung des Eros, Verlag J. Pfeiffer, München 1971
- Kurt Lüthi, Theologie als Dialog mit der Welt von heute, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Ferdinand W. Menne, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Waldemar Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe, Verlag J. Pfeiffer, München 1971
- Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Technik und Glaube. Eine permanente Herausforderung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Johannes Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1971
- Heinrich Pesch Haus (Hrsg.), Zur zweiten Entwicklungsdekade, Pesch-Haus Verlag, Mannheim-Ludwigshafen 1971
- Rudolf Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Priesterteam Wien-Machstraße, Wie die Kinder in das Leben der Gemeinde einbeziehen? Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1971
- Karl Rahner – Otto Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie, Bd. VIII, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971
- Paul Reding – Kurtmartin Magiera, Gebete aus der Zeitung 2, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971
- Walter Rupp, Gottesdienste für heute, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München – Echter-Verlag, Würzburg 1972
- Ernst Friedrich Sauer, Metaphysik. Zugleich ein Beitrag zur Friedensforschung, Musterschmidt-Verlag, Göttingen-Frankfurt-Zürich 1971
- Wilhelm Schamoni, Parallelen zum Neuen Testament. Dokumentation über Wunder bei Heiligen aus Heiligenspredikationsakten übersetzt, Verlag Josef Kral, Abensberg 1971
- Matthias Josef Scheeben, Der Heilige Geist. Scheebens Lehre stilistisch vereinfacht und systematisch zusammengefaßt von Fr. Fuchs, Verlag St.-Josephs-Druckerei, Wangen im Allgäu 1971
- Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 3, Patmos Verlag, Düsseldorf 1970
- Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Gerhard Schneider, Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments, Ludgerus Verlag, Essen 1971
- Edward Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Günter Stachel – Wolfgang G. Esser, Was ist Religionspädagogik? Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971
- Hans Steffens, . . . und offenbarte seine Herrlichkeit. Homilien zu den Evangelien, Lesejahr A, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1971
- Hans-Joachim Thilo, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik, dargestellt am Kasualgespräch, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971
- Leonhard M. Weber – Hansjörg Schild (Hrsg.), Pastorale Impulse, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Willmann – Institut München – Wien (Hrsg.), Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe, Bd. IV, Schulbücherei bis Zypern, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971
- Die neuen Sonntags-Lesungen, Lesejahr A/I, Advent bis Pfingsten, hrsgg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien



# Leitartikel

Alois Müller

## Mutwillige Theologie?

Hunde waren die Theologen immer: früher, indem sie Fremde verbellten und bissen, heute, indem sie von ihren Herren geprügelt und von den Landstreichern mit Steinen beworfen werden.

Es scheint in Teilen der Kirche momentan ein „kleiner Konsens“ im Entstehen zu sein, daß an den heutigen „Zuständen“ hauptsächlich und eigentlich die Theologen schuld seien: Sie stellen alles in Frage, ziehen alles in Zweifel, setzen sich über die Bibel hinweg, laufen hinter jeder Modeströmung drein und lehnen sich dafür „frech“ gegen das Lehramt auf.

Merkwürdig ist immerhin dies. Im Ruf größerer Heiligkeit standen frühere Theologengenerationen auch nicht, aber solches passierte damals nicht (siehe oben). Die heute aktive Theologengeneration aber hat doch ihre Seminar- oder Noviziatserziehung genossen, wurde in einer ekklesial sehr feststehenden Theologie unterrichtet, hat ihre Weiheexerziten mit Jesuitenpatres gemacht – kurz, alles, was ihr mitgegeben wurde, lief doch sicher nicht in der beklagten Richtung. Rational läßt es sich kaum begründen, warum plötzlich eine ganze Theologengeneration in frevlem Mutwillen daran gehen soll, Glaube und Kirche zu erschüttern. Daß es reiner Mutwille sei, der die Theologen zu ihrem Treiben anspornt, das scheint die unausgesprochene Voraussetzung zu sein.

Der Theologe sieht seine Lage anders. Versuchen wir einmal, seine Entwicklung nachzuzeichnen. Er hat „seine Theologie studiert“, wie sie beispielsweise in den Dreißiger-, Vierziger-, Fünfzigerjahren vorlag, und jeder Satz hatte seine bestimmte Bedeutung, seinen bestimmten Zusammenhang, seine bestimmten „Implikationen“ (in ihm waren eine Reihe anderer Erkenntnisse miteingeschlossen). Er hatte gelernt: Was sicheren theologischen Sätzen, geschweige denn Glaubenssätzen, widerspricht, woher es auch immer komme, das kann nicht wahr sein. Einer Argumentation aber, die von vornherein nicht wahr sein kann, widmet man rein psychologisch weniger offene Aufmerksamkeit oder gar Zustimmungsbereitschaft als einer „wahrscheinlichen“. So bleibt die Einsicht ziemlich geschlossen: nur was falsch ist, kann der sicheren Lehre widersprechen.

Dann mehren sich aber Anzeichen, daß irgend eine Er-



kenntnis sich doch durchsetzt, z. B. in der Exegese oder in der Kirchengeschichte. Man erkennt die Schwierigkeit, ein Denkverfahren zu verfolgen und an irgendeinem Punkt, anscheinend willkürlich, dessen Ergebnisse dann doch ablehnen zu müssen. Und dann kommt irgend einmal, plötzlich oder allmählich, der Umschlag mit der Einsicht: Da nach alter Regel „Glaube und Wissen sich nicht widersprechen können“, können wir kritisch geprüftes Wissen getrost annehmen und haben die Aufgabe, das *Verständnis der Offenbarung* oder die theologischen Schlüsse so zu entwickeln, daß sie nicht zu Widersprüchen zum Gewußten führen.

Jetzt wird für den Theologen die Erkenntnis zum ethischen Problem. Sie drängt sich ihm auf, er kann sie nicht mehr nach Belieben wegmanipulieren, auch nicht auf einen Spruch des „Lehramtes“ hin. Das Lehramt hat zwar eine entscheidende Rolle für die kirchliche Verkündigung und Lehre, aber gerade an diesem Punkt des Ernstnehmens natürlicher Erkenntnisse ist es durchaus nicht mit vorrangiger Kompetenz ausgestattet, sondern hat wie die Theologen zu lernen. Und daß es sich dem Beistand des Heiligen Geistes öffnet, wäre gerade an solcher Lernbereitschaft abzulesen.

Ein Theologe also, der die redaktionsgeschichtliche Tragweite einer Schriftstelle, die psychologische Bedingtheit einer Moralüberlieferung, die soziologische Dimension kirchlicher Strukturentwicklung erkannt hat, kann von solchen Erkenntnissen moralischerweise, d. h. erlaubterweise nicht mehr absehen. Sein Wahrheitsethos, Grundlage des christlichen Daseins, steht auf dem Spiel. Aber er opfert dabei nicht den „Glauben“ bloßem menschlichen Erkennen, sondern er führt das eine *menschliche* (und darum geschichtlich bedingte) *Verständnis* des Glaubens in ein anderes menschliches (geschichtlich bedingtes, aber notwendiges) *Verständnis* desselben Glaubens über. Damit ergibt sich eine Spannungsstrecke zur bisherigen Lehre und vielleicht eine Konfliktstrecke zu Lehramtsvertretern oder zu Teilen der Kirche. Aber der Theologe hat keine andere Wahl. Er bricht nicht Probleme vom Zaun, sie drängen sich ihm auf, weil sie da sind, und die wirklich unsachgemäße Haltung besteht darin, Probleme zu ignorieren, die da sind. Dieses Ignorieren kann darin bestehen, daß man beharrlich über bestimmte Fragen in bestimmten Formeln spricht, aber nur nicht das anspricht, was gerade problematisch geworden ist. Ein anderer Anstoß zum selben Prozeß kann in den faktischen Verhältnissen liegen. Wenn eine bestimmte Fragestellung, eine bestimmte Denk- und Ausdrucksweise offenkundig den Großteil der Zeitgenossen nicht mehr „anzusprechen“ vermag (was nicht modische Laune, sondern ein



tiefes Verstehensproblem bedeutet), dann hat der Theologe keine Wahl, einfach in seinem Monolog weiterzufahren. Irgendetwas stimmt dann nicht mehr, und das „Verständlichmachen“ ist meist nicht eine Sache anderer Vokabeln oder Argumente, sondern eines Neu-Bedenkens der ganzen Frage. Es ist viel zu billig (und Ausdruck verzweifelter Unsicherheit), dann einfach auf sündige Verblendung des „heutigen Menschen“ zu erkennen.

Die „heutigen Theologen“ sind im allgemeinen Christen, welche diese Schwerarbeit für die Kirche leisten. Wenn sie dabei schwarze Kumpelgesichter bekommen, werden sie mit Mißbilligung betrachtet. Was sie wünschten und brauchen, wäre eine stille, aber dankbare Solidarität.

## Artikel

### Erhard Kunz Offenbarung Gottes in der Geschichte

*Der folgende Beitrag ist eine theologische Reflexion zum Offenbarungsverständnis, wie sie jeder an lebendigem, reflektiertem Glauben Interessierte und mit der Verkündigungsaufgabe Betraute mitvollziehen sollte, um immer wieder aus größerer Tiefe schöpfen zu können. Er schließt an den Beitrag von R. Sauer über den Unglauben an (Heft 1), wird fortgesetzt durch einen fundamentalen Aufsatz von H. Schürmann über den Christusglauben in der heutigen Weltstunde (H. 3) und durch eine eingehende Überlegung von A. Dubach zum Problem der Säkularisierung. Kunz geht von den Erfahrungen der Menschen aus und zeigt, wie sie auf dem Weg zu Gott ernst genommen werden. red*

Wenn unser christlicher Glaube nicht lebensfremd werden und zu einer leeren Ideologie erstarren soll, darf er der Auseinandersetzung mit den Fragen und Denkweisen der jeweiligen Zeit nicht ausweichen. Gerade in der offenen Konfrontation mit den Schwierigkeiten und auch Einwänden der Menschen muß sich der Glaube selbst immer neu läutern und zugleich seine Kraft bewahren. Dieser Bewährungsprobe muß jeweils auch die Mitte des christlichen Glaubens ausgesetzt werden, nämlich die Überzeugung, daß



Gott selbst sich den Menschen in der Geschichte erschlossen und mitgeteilt hat. Nach dem Zweiten Vatikanum redet in der Offenbarung „der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“<sup>1</sup>. Wie läßt sich diese Aussage über Gottes Nähe zum Menschen und seine Gegenwart in der Geschichte angesichts heutiger Schwierigkeiten verstehen und verantworten? Zu dieser Frage sollen im folgenden einige Gedanken vorgelegt werden<sup>2</sup>.

## I. Der Einwand des geschichtlichen Denkens gegen das christliche Offenbarungs- und Gottesverständnis

Das II. Vatikanum hat sich bemüht, gegenüber einem intellektualistischen und statischen Offenbarungsbegriff wieder das „personalistische, dynamische und geschichtliche“ Verständnis der Bibel zurückzugewinnen<sup>3</sup>. Offenbarung wird als ein personales Geschehen verstanden, in dem Gott selbst in und durch geschichtliche Ereignisse dem Menschen begegnet. Gott teilt sich dem Menschen in geschichtlichem Wort und geschichtlicher Tat mit, und zwar so, daß das „Tat-Wort“ der Offenbarung nicht ein bloß punktuelleres Ereignis ist, sondern eine geschichtliche Erstreckung hat. Die eine Selbstmitteilung Gottes legt sich in einer Offenbarungsgeschichte aus, deren Mitte und Höhepunkt Jesus von Nazareth ist. In ihm ist Gott selbst in die Geschichte eingetreten und hat selbst Geschichte erlitten.

Der entscheidende Einwand gegen dieses „geschichtliche“ Offenbarungsverständnis wird nun paradoxerweise vom Wesen der Geschichte her erhoben. Denn als Menschen, die in der Geschichte leben, stehen wir im Vorläufigen, Unfertigen, Unabgeschlossenen. Wir überblicken und besitzen niemals das Ganze, sondern in unserer geschichtlichen Erfahrung ist uns immer nur ein Teil, ein Fragment erschlossen. Und selbst die Sicht und das Ververständnis dieses Teiles sind nicht endgültig, sondern nur vorläufig; denn jede neu gewonnene Erkenntnis kann auch neues Licht auf den schon erkannten Teil werfen und so sein Verständnis und seine Deutung verändern. Wegen der Wandelbarkeit und Vorläufigkeit aller geschichtlichen Deutungen besitzt der Mensch nicht *die* Wahrheit; denn die Wahrheit kann nur im Ganzen liegen. Solange dieses nicht gegeben ist, kann der geschichtliche Mensch höchstens auf dem Weg zur Wahrheit sein; nie aber kann er beanspruchen, die endgültige Wahrheit gefunden zu haben. Er kann immer nur

<sup>1</sup> Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 2.

<sup>2</sup> Die einzelnen Punkte können hier nur andeutend behandelt werden. Als Ergänzung vgl. E. Kunz, *Christentum ohne Gott?*, Frankfurt a. M. 1971; *ders.*, *Der christliche Glaube als Krisis*, in: G. Schiwy (Hrsg.), *Christentum als Krisis*, Würzburg 1971, 66–102.

<sup>3</sup> Vgl. H. Waldenfels, *Offenbarung*, München 1969, 132.



sagen, was ihm heute aufgrund seiner zugegebenermaßen begrenzten Erfahrung sinnvoll erscheint. Morgen wird sich vielleicht aufgrund der heutigen Erfahrung etwas anderes als sinnvoll erweisen; dann muß das heutige Verständnis aufgegeben werden. Menschliche Erkenntnis kann daher nur geschichtlich wahr sein, wenn sie zugleich als überholbar anerkannt wird. Es ist dem Menschen in der Geschichte folglich auferlegt, auf eine „abschließende Sicht der Totalität“<sup>4</sup> zu verzichten und die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit und Bedingtheit aller Gegebenheiten auszuhalten. Wir besitzen kein „Wissen vom Ganzen, von der Totalität, vom Unendlichen“; daher „darf kein Satz die Würde vollendeter Erkenntnis beanspruchen“<sup>5</sup>. Unsere Situation in der Geschichte verlangt, daß wir ins Offene hinein leben und uns nicht definitiv auf etwas festlegen, was nur ein Teilaspekt sein kann. Geschichtliches Denken glaubt daher, jeden Unfehlbarkeitsanspruch in der Geschichte zurückweisen zu müssen. Es nimmt dagegen um seiner ihm eigenen Wahrheit willen die „permanente Ungewißheit“ in Kauf und ist bereit, jeweils alles kritisch zu prüfen<sup>6</sup>.

Wer zu solchem, je neuem kritischen Fragen und Suchen nicht bereit ist, sondern irgendwelche Überzeugungen oder Deutungen durch Dogmatisierung gegen Kritik immunisiert, fällt nach Auffassung der Vertreter des geschichtlichen Denkens aus der Bewegung der Wahrheitssuche heraus und wird nur allzu leicht das Opfer von Täuschungen und Illusionen; er verfällt dem Fanatismus und der Intoleranz und hemmt den Fortschritt der Menschheit, der nur durch ständiges kritisches Suchen und Experimentieren erreicht werden kann.

Diesem in der heutigen nicht-christlichen Philosophie sehr weit verbreiteten geschichtlichen Denken muß das christliche Offenbarungs- und Gottesverständnis als Anmaßung und Täuschung erscheinen; denn hier wird gerade behauptet, daß in bestimmten geschichtlichen Gegebenheiten (Worten, Taten, Personen) Gott – und das heißt eben doch der Sinn des Ganzen – anwesend sei. Es wird eine definitiv gemeinte Aussage über das Ganze der Geschichte gemacht; denn christlicher Glaube bekennt, daß die Geschichte als ganze von jemandem getragen und erfüllt sei, der Liebe ist und der jeden einzelnen bejaht. Durch dieses Bekenntnis scheint die Offenheit, die für geschichtliches Denken kennzeichnend ist, geschlossen zu werden, indem das Letztgültige sehr bestimmt und entschieden festgelegt wird.

<sup>4</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. von A. Schmidt, Bd. I, Frankfurt a. M. 1968, 19.

<sup>5</sup> Ebd. 48.

<sup>6</sup> Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 33.



Geschichtliches Denken wird nicht leugnen, daß es Phänomene in der Welt gibt, die leicht den Eindruck erwecken können, die Geschichte stehe unter der sorgenden Liebe eines Vatergottes. Es gibt Erfahrungen von Sinn und Glück, in denen wir uns beschenkt und umsorgt glauben und die auf einen persönlichen Urgrund des Lebens und der Welt hinzuweisen scheinen. Aber diese Erfahrungen werden immer wieder von negativen Erlebnissen durchkreuzt und aufgehoben, die eher auf ein unpersönliches und am Menschen nicht interessiertes Prinzip hindeuten. Die Geschichte vermittelt uns also sehr zwiespältige und widersprüchliche Erfahrungen; aber sie gibt uns den Schlüssel zur Lösung des Rätsels nicht in die Hand. Solange wir in der Geschichte sind, kann die Frage nach dem letzten bestimmenden Grund der Geschichte offenbar nicht entschieden werden<sup>7</sup>.

Nach Auffassung der Vertreter des geschichtlichen Denkens hält der Offenbarungsglaube die uns auferlegte Ungewißheit nicht aus. Aus Angst oder einem allzu menschlichen Wunschdenken heraus behauptet er gegen die negative Bilanz unserer geschichtlichen Erfahrung, daß Gott als Liebe doch in der Geschichte anwesend und wirksam sei. Dieser Glaube an die Gegenwart Gottes erscheint von unserer Erfahrung her heute vielen Menschen nicht mehr gerechtfertigt. Roger Garaudy sieht hier den eigentlichen Unterschied zwischen Christen und Marxisten: Das „Unendliche, verstanden als die Verpflichtung, nie innezuhalten, erleben wir (Marxisten) als eine Abwesenheit. Wir wissen als wissenschaftliche Erkenntnis, daß unser System nicht vollendet und nicht abgeschlossen ist. Sie (Christen) erleben die Herausforderung des Unendlichen als Gegenwart, als Liebe eines, der zugleich ganz Mensch und zugleich der ganz andere ist. Die Erfahrung dieser Gegenwart, wir erleben sie nicht. Wir erfahren sie zuweilen als Sehnsucht . . .“<sup>8</sup>.

## II. Diskussion einiger nicht ausreichender Antworten

### 1. Unmittelbare Erfahrung des gegenwärtigen Gottes

In der heutigen Theologie werden verschiedene Wege beschritten, um auf die beschriebene Denkweise zu antworten. Drei Antworten sollen hier kurz vorgestellt und geprüft werden. Keine der Antworten kann als einfach falsch bezeichnet werden. Jede enthält durchaus Richtiges, genügt aber wohl nicht ganz.

Um in unserer geschichtlichen Welt von persönlicher Gegenwart Gottes sprechen zu können, kann man versuchen, auf unmittelbare Gottese Erfahrungen zu rekurrieren. Hat es

<sup>7</sup> W. Müller-Lauter bezeichnet das „Schweben in der Fraglichkeit“ (W. Weischedel) als letzte Konsequenz des Nihilismus; W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine . . .*, in: J. Salazar (Hrsg.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 88–112.

<sup>8</sup> In: *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*. Münchener Akademie-Schriften, Katholische Akademie in Bayern, herausgegeben von F. Henrich, Bd. 56, München 1970, 181.



im Laufe der Geschichte bis in unsere Zeit hinein nicht immer wieder Menschen gegeben, die in mystischer Ergriffenheit Gott als unmittelbar gegenwärtig erlebt haben? Es sei nur an den französischen Journalisten André Frossard erinnert, der als Atheist aufwuchs und durch eine mystische Erleuchtung zum Glauben geführt wurde<sup>9</sup>. Er beschreibt sein Bekehrungserlebnis als eine völlig unerwartete, äußerst intensive Erfahrung: vor ihm und in ihm, dem Atheisten, teilt sich „der Vorhang dieser Welt“<sup>10</sup>; der Himmel tritt in ihn ein<sup>11</sup>; er erfährt die Gegenwart Gottes als Milde, Freundschaft, Liebe. „Alles ist beherrscht von der einen Gegenwart, der zugleich jenseitigen und in unserer aller . . . Mitte weilenden Gegenwart des Einen, dessen Namen ich nie mehr werde schreiben können, ohne daß mich die Sorge überfällt, seine Liebe zu verletzen, vor der ich stehe als ein Kind, dem das Glück zuteil geworden ist, Verzeihung zu finden, und das erwacht, um zu erfahren, daß alles Geschenk ist“<sup>12</sup>? Ist hier nicht in der Erfahrung eines Menschen genau das verwirklicht, was das II. Vatikanum als Offenbarung Gottes bezeichnet: „Der unsichtbare Gott spricht aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen“? Die Zweideutigkeit und Ungewißheit unserer geschichtlichen Erkenntnis wird in diesem Erlebnis offenbar überwunden und zwar dadurch, daß der Mensch unmittelbar erfahrbaren Kontakt mit Gott selbst erhält. Nur aufgrund solch unmittelbarer Begegnung (wenn sie vielleicht auch weniger intensiv ist als in dem beschriebenen Fall) scheint in der Geschichte Letztgültiges erkannt werden zu können.

Nun dürfen religiöses Erleben, Gebetserfahrung und Mystik in ihrer positiven Bedeutung sicher nicht unterschätzt werden. Ohne wenigstens anfängliche Erfahrungen in diesem Bereich wird ein gefestigter persönlicher Glaube kaum möglich sein. Die Frage ist jedoch, was hier wirklich *unmittelbar* erfahren wird und was menschliche und folglich geschichtliche *Deutung* ist. Diese schwierige Frage kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Man wird aber in aller Kürze sagen können, daß das Bewußtsein unmittelbarer Begegnung mit dem „Heiligen“ immer zugleich auch geschichtlich vermittelt ist. „Entgegen allem Anschein gibt es keine reine religiöse Erfahrung. Sie impliziert immer ethische, metaphysische und mystische Elemente, ist immer in eine Geschichte und in Institutionen eingebettet. Sie realisiert sich gewöhnlich in einem bestimmten Denk- und Le-

<sup>9</sup> Vgl. A. Frossard, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg 1970.

<sup>10</sup> Ebd. 9.

<sup>11</sup> Ebd. 136.

<sup>12</sup> Ebd. 138.



benshorizont und noch einmal quer durch alle diese Bereiche hindurch in verschiedenen Modifikationen. Denn der religiöse Mensch steht immer in einer bestimmten Tradition (ethnischer, kultureller, religiöser Art), auch wo er diese Abhängigkeit nicht realisiert<sup>13</sup>. Der „Horizont“, in dem religiöse Erfahrung möglich ist und der die für solche Erfahrung notwendigen Deutungskategorien liefert, ist durch die menschliche Gemeinschaft und die jeweilige geschichtliche Situation mitgebildet<sup>14</sup>. Religiöse Erfahrungen sind daher immer schon gedeutete Erfahrungen. Wenn dies so ist, dann müssen auch religiöse Erfahrungen für weitere kritische Reflexion und Prüfung offen sein. Denn der geschichtliche Horizont, der die Erfahrung bestimmt, ist vielleicht zu eng; dann wäre die entsprechende Erfahrung begrenzt und überholbar; sie müßte durch andere Erfahrungen modifiziert werden. Religiöse Erfahrungen müssen daher mit anderen geschichtlichen Erfahrungen und Deutungen konfrontiert werden, um dabei bestätigt und vertieft oder aber korrigiert und vielleicht sogar als Täuschung abgewiesen zu werden. Sie sind nur dann wahr und menschlich befreiend, wenn sie den Menschen für weitere Erfahrungen in der Geschichte öffnen<sup>15</sup>. Man kann daher bei der Frage, ob und wie Gott in der Geschichte zugänglich wird, nicht bei dem Bewußtsein unmittelbar erfahrener Begegnung mit Gott stehen bleiben, sondern muß zeigen, wie dieses Bewußtsein in der Geschichte der gesamten menschlichen Erfahrung steht und wie es sich darin bewährt. Die bloße Berufung auf unmittelbare Erfahrung genügt nicht. Mit anderen Worten: Offenbarung Gottes kann sich nicht ausschließlich in einem bestimmten Erlebnis ereignen, sondern nur in einer Geschichte, in der allerdings einzelne religiöse Erlebnisse durchaus ihre Bedeutung haben.

2. Reiner Glaube an die Gegenwart der Liebe Gottes auf Grund des Wortes der christlichen Verkündigung

Wenn uns unsere Erfahrung nicht aus der Vorläufigkeit und der Verhülltheit der Geschichte herausnimmt, dann scheint man die Gegenwart der Liebe Gottes nur noch gegen alle Einwände der Erfahrung „glauben“ zu können: Das Wort des Evangeliums verkündet uns Gott als Liebe. Dieses Wort kann von unserer Erfahrung her weder streng bewiesen noch irgendwie als berechtigt aufgewiesen werden, sondern nur in reinem Glauben angenommen werden. Offenbarung ist dann das Ereignis, in dem Gott im Wort des Evangeliums

<sup>13</sup> J. Mouroux, Art. „Erfahrung, religiöse“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. I, Freiburg 1967, 1124.

<sup>14</sup> Vgl. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg – München 1971, 261 f. – Diese Vermittlung ließe sich auch bei A. Frossard zeigen: Dem von ihm geschilderten Erlebnis gehen lange und intensive Gespräche über Gott mit einem Freund voraus.

<sup>15</sup> Die Öffnung zur Gemeinschaft hin und die „Demut“, sich der Kritik anderer auszusetzen, galt in der Kirche immer als Kriterium der Echtheit religiöser Erfahrung.



seine Liebe zu unserer Welterfahrung hinzusagt. Offenbarung ist „Wortgeschehen“. Gerade weil das Wort von der Liebe Gottes von unserer Welterfahrung her nicht ableitbar und nicht zu bestätigen ist, ruft es uns auf, uns über alle Erfahrung hinaus zu öffnen. Es fordert uns zur Entscheidung auf, unsere erfahrbare Welt und unser weltliches Denken nicht absolut zu setzen, sondern den Grund unserer Existenz in den zu verlegen, der sich im Wort als Liebe ankündigt. Wer es wagt, diesem Wort zu vertrauen und gegen allen Anschein unserer grausamen Welt an die Liebe Gottes zu glauben, der wird dadurch frei, nun seinerseits in unserer Welt zu lieben. Der Glaube setzt also innerweltliche Tat und Erfahrung frei; er baut aber nicht auf ihr auf. – Diese Erklärung von Offenbarung und Glaube ist im evangelischen Raum, vor allem von der Dialektischen Theologie, entfaltet worden. Von dort beeinflußt sie heute auch die katholische Theologie.

Auch dieses Verständnis enthält wichtige Elemente. Als ganzes wirkt es jedoch zu ungeschichtlich. Das Wort des Evangeliums von der Liebe Gottes sprengt nicht bloß den Rahmen unserer geschichtlichen Erfahrung; es steht nicht bloß in dialektischer Spannung zu ihr, sondern es ist auch selbst in diese Erfahrung verwoben und entspringt ihr in gewisser Hinsicht. Es ereignet sich in solcher Erfahrung. Die Erwartungen, Enttäuschungen, Hoffnungen und die Liebe der Menschen gehören nach biblischer Auffassung zum Offenbarungsgeschehen selbst hinzu. Die Erklärung der Offenbarung als Wortgeschehen, das in reinem Glauben beantwortet werden muß, wirkt dieser geschichtlichen Konkretheit gegenüber leicht als Reduktion und Verarmung. Außerdem wird durch diese Erklärung die im ersten Teil genannte Schwierigkeit wohl kaum gelöst. Denn menschliches Denken muß nach der Glaubwürdigkeit des Wortes von der Liebe Gottes fragen. Wenn zur Beantwortung in keiner Weise auf geschichtliche Erfahrungen verwiesen werden kann, wenn also nur der „reine Glaube“ bleibt, wird kritisches Denken kaum zu überzeugen sein.

Bei dieser Lösung nimmt man unsere geschichtliche Situation so ernst, daß man jede Aussage, die unsere weltliche Erfahrung transzendiert, für unmöglich hält: Über das Ganze der Welt und folglich über Gott können wir nichts aussagen. Man vertritt also einen metaphysischen Agnostizismus. Jedoch will man dabei dem christlichen Glauben durchaus einen Sinn belassen: Der christliche Glaube gibt einen Weg an, wie man in der Geschichte Sinn verwirklichen kann, nämlich den Weg zwischenmenschlicher Liebe, wie Jesus ihn gegangen ist.

3. Glaube als innerweltliche Praxis unter Verzicht auf jede Aussage über Transzendenz



Diese Lösung des Problems wird bekanntlich heute von manchen Christen bejaht. Sie scheint einerseits von vielen schwierigen theoretischen Fragen zu befreien und andererseits dem christlichen Glauben doch eine Bedeutung in der Geschichte zu sichern. Jedoch genügt auch diese Lösung in vieler Hinsicht nicht. Nur zwei Gesichtspunkte seien hier angedeutet<sup>16</sup>. Zunächst läßt sich auch in dieser Lösung eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen nicht umgehen, sofern man wirklich der Liebe im christlichen Verständnis entscheidende Bedeutung zuerkennen und an ihrem sittlichen Verpflichtungscharakter festhalten will. Indem man die Liebe (und nicht eine andere mögliche Grundhaltung) für entscheidend hält – und zwar so entscheidend, daß man bereit sein muß, für sie zu sterben, wie Jesus es tat –, sagt man, daß man die Liebe im Ganzen der Geschichte für entscheidend hält: in ihr glaubt man den Sinn des Lebens in der Geschichte am tiefsten verwirklicht. Man trifft also tatsächlich, wenn auch nicht notwendig in theoretischer Reflexion, eine Entscheidung über die Geschichte als ganze. Man glaubt, durch die Liebe der Wirklichkeit als ganzer am ehesten gerecht zu werden. Wie rechtfertigt sich dieser Glaube angesichts der Unabgeschlossenheit und Begrenztheit unseres Erkennens? Man steht wiederum vor der Schwierigkeit des ersten Teiles, die man vermeiden wollte. Sodann läßt sich die Liebe im christlichen Verständnis von der Dimension der Transzendenz oder der Beziehung zu Gott nicht lösen. Denn sie erkennt den anderen nicht nur als Mittel im Dienst der Evolution und nicht nur wegen seiner geschichtlichen Nützlichkeit an, sondern weil der andere in sich selbst Anerkennung und Liebe verdient. Die christliche Liebe weist damit über den Prozeß der Geschichte hinaus; sie setzt wahre Transzendenz voraus, von der allein her der einzelne letztlich mehr sein kann als eine Funktion im Dienste der Entwicklung oder der Gattung. Wenn man diese Tiefe der Liebe aufgibt, sollte man nicht mehr von *christlicher* Liebe sprechen.

Gibt es nun über die genannten Antworten hinaus ein Verständnis der christlichen Offenbarung, das der heutigen Problematik gerecht wird, ohne das traditionelle Verständnis wesentlich zu verkürzen?

### III. Offenbarung als Eröffnung eines Weges zu Gott in der Geschichte

Eine befriedigende Antwort auf die uns bewegende Schwierigkeit wird man nicht finden, wenn man nicht das wirklich geschichtliche Offenbarungsverständnis zurückgewinnt, das in der Heiligen Schrift grundgelegt ist. Nach biblischem Verständnis teilt Gott sich dem Menschen dadurch mit, daß

<sup>16</sup> Näheres in der Auseinandersetzung mit D. Sölle bei E. Kunz, Christentum ohne Gott?, 101–151.



dem Menschen in seiner Erfahrung und seiner Geschichte ein Weg sichtbar wird, auf dem er Zugang zu Gott erhält. Selbstverständlich wird Offenbarung als ein Vorgang gesehen, in dem Gott auf den Menschen zukommt: Gott spricht den Menschen an. Aber dieses Zukommen und Sprechen Gottes ist von uns direkt nicht in sich selbst erkennbar, sondern nur in der Wirkung, die es in unserer Geschichte und Erfahrung auslöst. Die Wirkung besteht nun aber darin, daß *der Mensch* seine zwiespältigen und vieldeutigen Erfahrungen in einer solchen Einheit zusammenzuschauen vermag, daß sie als *Weg zu Gott* verstehbar werden. Auf diesem Weg, der nicht außerhalb der menschlichen Erfahrung in der Geschichte verläuft, sondern diese Erfahrungen umfassend integriert, geht der Mensch auf Gott zu und erhält so in der Geschichte Zugang zu Gott. Wer den eröffneten Weg zu Gott geht, erkennt dabei Gott und nimmt so die Offenbarung Gottes an. Die Eröffnung des Weges zu Gott ist die Offenbarung Gottes. Das wird zum Beispiel im Alten Testament am Exodusgeschehen deutlich, das als Offenbarung Gottes verstanden wird. Zu diesem Geschehen, in dem Jahwe sich als Gott seines Volkes zu erkennen gibt, gehören die Sehnsucht des unterdrückten Volkes nach Freiheit, die Berufung des Moses zum Führer, der erfolgreiche Auszug, die Prüfungen in der Wüste, der Einzug in das gelobte Land innerlich hinzu. In all diesen positiven und negativen Erfahrungen lernt das Volk Jahwe kennen. Das Offenbarungsgeschehen nimmt das Hell-Dunkel unserer geschichtlichen Erfahrung in sich auf und zeigt den Menschen darin, also in der Geschichte, einen Weg, wie sie sich orientieren können. Auf diesem Weg lernen die Menschen, die Fraglichkeit und Vorläufigkeit der Geschichte positiv zu bewältigen, ohne sie einfach zu überwinden und hinter sich zu lassen.

Das Geschehen, in dem der Mensch seine Erfahrung als Weg zu Gott verstehen lernt und in dem er Zugang zu Gott erhält, kann im einzelnen sehr verschiedene Dichte und Intensität haben. Es kann ein langsamer Wachstumsprozeß ohne besonders auffällige innere Erlebnisse sein. Es kann aber auch eine außergewöhnliche (mystische oder prophetische) Erleuchtung sein, in der dem Menschen in einer besonderen inneren Erfahrung zugleich mit einer neuen Sicht der bisherigen Erfahrungen ein intensiver Zugang zu Gott geschenkt wird. Auch eine solche Erleuchtung ist also nicht geschichtslos; sie integriert die bisherigen Erfahrungen und muß sich an den künftigen bewähren.

Läßt sich nun der Weg, der dem Menschen in der Offenbarung eröffnet ist, näher bestimmen? Man könnte die Ge-



schichte Jesu von Nazareth beschreiben. Er ist ja „der Weg“ (Jo 14, 4–6). Auch in ihm ereignet sich Offenbarung nicht nur in einem einmaligen Erlebnis oder nur in einem Wort, sondern in einer Geschichte mit mehreren Etappen und Dimensionen. Hier kann jedoch auf die konkrete Eigenart und die Sonderstellung der Offenbarung in Jesus von Nazareth nicht eingegangen werden, sondern soll nur versucht werden, kurz die formale Struktur des Zuganges zu Gott aufzuzeigen. Dabei wird hoffentlich auch deutlich, wie die Problematik des ersten Teiles eine Antwort findet. In einzelnen Punkten sollen die Etappen oder Elemente des Weges zu Gott genannt werden:

### I. Aufgreifen positiver Erfahrungen und der durch sie geweckten Fragen und Erwartungen

Es gibt in unserer verworrenen und fraglichen Geschichte — trotz allem — doch positive Erfahrungen, in denen dem Menschen anfanghaft Sinn und Heil erschlossen ist. Wenn zum Beispiel jemand in einer Gemeinschaft steht, die ihn anerkennt und in seiner Eigenart und auch in seiner Begrenztheit achtet und in der er selbst die anderen achtet und dienend anerkennt und wenn diese Gemeinschaft sich bemüht, aufbauend und positiv zur Welt und zur Menschheit zu stehen, dann erfährt der Mensch in solcher Gemeinschaft etwas von Glück. Er erfährt etwas, was „gelungen“, „ganz“ und „heil“ ist. In dieser Erfahrung kann er sagen: „So sollte es eigentlich sein!“ Er erfährt Freiheit, einen Zustand, in dem die Selbstentfremdung des Menschen aufgehoben ist. In solcher Gemeinschaft weiß sich der einzelne von den anderen beschenkt. Zugleich wissen sich alle gemeinsam beschenkt. Sie können sagen: „Das Leben, das solche Erfahrungen ermöglicht, ist gut.“ Man fühlt sich befreit zu danken — einander und zugleich der Macht des Lebens (oder wie man es nennen will), der diese Erfahrung entspringt.

Zugleich mit dieser positiven Erfahrung wird das Verlangen und die Erwartung geweckt, daß *alles* so gelungen, heil und ganz sei; daß der Sinn, der hier erfahren wird, die *ganze* Geschichte erfülle, so daß man nicht mehr nur für dies und jenes, sondern schließlich für alles danken könne. Man erwartet, daß der einzelne nicht nur in dieser Gemeinschaft, sondern *im Ganzen* bejaht und angenommen sei. Mit anderen Worten: Man erwartet, daß die Geschichte nicht nur ein blinder Prozeß sei, der nach Zufall einmal Gutes und einmal Schlechtes hervorbringt und am Ende alles wieder zerstört, sondern daß sie ein einheitliches, sinnvolles Geschehen sei, das als Ganzes von einem Prinzip der Bejahung, der Liebe, der Freiheit erfüllt ist. Dieses Prinzip, welches das Ganze erfüllt und zugleich dem einzelnen im Ganzen seinen Sinn gibt, muß im Ganzen der Geschichte wirksam



sein und doch zugleich den Prozeß der Geschichte transzendieren, weil es ihn sonst nicht zu einem einheitlichen, sinnvollen Ganzen gestalten könnte. Von positiven Erfahrungen aus geschieht also in der Erwartung ein Ausgriff auf ein transzendent-immanentes Prinzip der Bejahung und der Liebe in der Geschichte. Hier ist der Ort, wo das Wort Gott von unserer geschichtlichen Erfahrung her einen Sinn erhält.

Ohne diesen erwartenden Ausgriff auf Gott ist Geschichte als sinnvolles Geschehen kaum zu denken. Die „Sehnsucht nach dem anderen“ (M. Horkheimer) ist letztlich notwendig, wenn der Mensch nicht seinen personalen Wert und seine Freiheit in der Geschichte verlieren soll, wenn der einzelne nicht vom Kampf der Evolution verschlungen und die Geschichte nicht zu einem sinnlosen Prozeß werden soll.

Das Offenbarungsgeschehen setzt damit ein, daß Menschen die hier angedeuteten Sinnerfahrungen und Sinnerwartungen realisieren: Sie machen selbst positive Erfahrungen und lassen die Erinnerung an solche Erfahrungen in sich lebendig werden; die entsprechenden Erwartungen treten ins Bewußtsein und werden aus der Vergessenheit und Verdrängung hervorgeholt. Die Erwartung des „Reiches Gottes“ ist der Ausgangspunkt der Offenbarungsbewegung (vgl. den Beginn der Verkündigung Jesu).

## 2. Die Krise der Erwartungen und ihre Beantwortung in der Hoffnung

Auf dem Weg der Offenbarung wird zwar die Erwartung des immanent-transzendenten Prinzips der Liebe geweckt, aber es wird zugleich der Blick für die Einwände der Realität gegen diese Erwartung geöffnet. Die grausame Wirklichkeit der Welt bringt die Erwartung in die Krise. Das Offenbarungsgeschehen verdrängt diese Krise nicht, sondern nimmt sie in sich auf, wie vor allem das Kreuz Jesu unmißverständlich zeigt.

Man kann die Krise auf verschiedene Weise beantworten: durch Selbsttäuschung und Flucht, durch Resignation und Verzweiflung, durch eine „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4, 18). In der biblischen Offenbarungsgeschichte wird dem Menschen der Weg der Hoffnung gewiesen. Und zwar erweist sich die Hoffnung als der Weg, der unserer *geschichtlichen* Situation am angemessensten ist. Denn gerade weil wir das Ganze der Welt und der Geschichte nicht wissend überschauen, sondern noch im Vorläufigen und Unabgeschlossenen leben, können wir nicht sagen, daß unsere Erwartung unerfüllbar sei. Wir müssen tatsächlich ins Offene hinein denken und leben. Dann aber können wir die Erwartung, die aufgrund positiver Erfahrung in uns ist, als *Hoffnung* in das Offene hinein durchhalten. Flucht oder Resignation würden dagegen die uns in der Geschichte ge-



botene Offenheit nicht zur Auswirkung kommen lassen. Eine „Hoffnung wider alle Hoffnung“ widerspricht also unserer geschichtlichen Situation keineswegs. Sie nimmt im Gegenteil die Vorläufigkeit der Geschichte ganz ernst.

### 3. Die aus der Hoffnung entspringende Tat der Liebe

Die Hoffnung des Menschen bestimmt sein Tun. Wer darauf hofft, daß die Geschichte vom Gott der Liebe getragen sei, muß selbst anfangen, in Tat und Wahrheit zu lieben. Die Tat, in der der Mensch sich bemüht, jetzt schon in der Geschichte das Reich der Liebe oder das Reich Gottes aufzubauen, gehört deshalb zur Offenbarungsbewegung selbst hinzu. Das Verhalten Jesu zu den Armen, Kranken und Sündern und seine Treue zum Auftrag der Liebe bis zum letzten sind in das Offenbarungsgeschehen selbst integriert und haben Offenbarungsqualität. Im Tun der Liebe, das der Hoffnung entspringt und durch das Menschen zur Freiheit geführt werden, erweist sich in unserer Erfahrung die Fruchtbarkeit der Hoffnung. In der aufbauenden, schöpferischen Tat der Liebe wird deutlich, daß die Hoffnung der Wirklichkeit unserer Welt und Geschichte angemessen ist und ihr am tiefsten entspricht. So erhält die Hoffnung in der Liebe ein Zeichen ihrer Berechtigung. Sie wird zur begründeten Hoffnung. Allerdings gibt diese Begründung keine abschließende Sicherheit. Eine solche ist uns wegen der Vorläufigkeit aller unserer Erkenntnis in der Geschichte tatsächlich nicht möglich. Wohl aber gibt sie eine solche Gewißheit, daß wir mit Recht, auch vor den Ansprüchen unserer Vernunft, hoffen.

### 4. Das Bekenntnis der anfänglichen Gegenwart Gottes in der Geschichte

Der Gott, auf den sich unsere Hoffnung richtet, ist derjenige, der den Prozeß der Geschichte transzendiert und der daher für unser an Welt und Geschichte gebundenes Erkennen und Sein wirklich Geheimnis ist; er ist aber auch derjenige, der bereits in der Geschichte wirksam ist, um sie zu einem einheitlichen, sinnvollen Ganzen oder zu einem Reich der Liebe zu gestalten; er ist also zugleich wirklich immanent<sup>17</sup>. Insofern nun die Hoffnung auf diesen Gott im angegebenen Sinn begründet ist, muß man sagen, daß der transzendente Gott bereits in der Welt am Werke ist, um in ihr das Reich der Liebe vorzubereiten. Wo aber sollte er am Werke sein, wenn nicht in der Liebe der Menschen, die auf den Gott der Liebe hoffen und aus dieser Hoffnung heraus tätig werden? Wie sollte er das Reich der Liebe in der Welt anders aufbauen als dadurch, daß Menschen aus der Ausrichtung auf Gott heraus anfangen, einander zu lieben? Wenn die Hoffnung auf Gott überhaupt berechtigt ist, muß daher die Liebe der Menschen zueinander als der

<sup>17</sup> Siehe oben Teil III, 1. – Aufgrund der Immanenz Gottes ist menschliches Sprechen von Gott möglich: Der transzendente Gott ist derart, daß die Achtung des Einzelnen im Ganzen, d. h. die Liebe, ihm entspricht.



Beginn des vollendenden Wirkens Gottes angesehen werden. In dieser Liebe beginnt Gott bereits, das Reich der Liebe heraufzuführen. In der befreienden Tat der Liebe stößt das Reich Gottes bereits zu uns vor (Lk 11,20). Diese Aussage ist empirisch (etwa durch psychologische Analyse) nicht zu verifizieren. Sie ist nur möglich und sinnvoll für denjenigen, der sich in begründeter Hoffnung auf Gott ausgerichtet hat. Nur im Horizont begründeter Hoffnung (oder — was dasselbe ist — im Horizont des Glaubens) kann man Gott in der Liebe der Menschen in unserer Geschichte als gegenwärtig anerkennen. In diesem Horizont allerdings muß man dankend bekennen, daß Gott bereits vorläufig in der Geschichte gegenwärtig und wirksam ist. Da dieses Bekenntnis im Horizont begründeter Hoffnung steht, da es also selbst Hoffnungsaussage ist und nur thematisiert, was die Hoffnung selbst enthält, widerspricht es unserer geschichtlichen Situation ebensowenig wie die Hoffnung selbst. Es wahrt die Vorläufigkeit unseres Erkennens, und zwar in doppeltem Sinn: Es bleibt erstens in den Grenzen unserer Vorläufigkeit und gibt uns noch kein abschließendes Wissen vom Ganzen, da es ja an dem Wagnischarakter partizipiert, welcher der Hoffnung als solcher eigen ist. Und es hilft uns zweitens, unsere Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit zu wahren und durchzuhalten; denn in dem Bekenntnis von Gottes vorläufiger Gegenwart in der Geschichte wird die Hoffnung ganz ernst genommen und zu Ende gedacht; ohne Hoffnung aber können wir unsere geschichtliche Unabgeschlossenheit kaum aushalten, sondern stehen in ständiger Versuchung, ihr auf diese oder jene Weise zu entfliehen.

##### 5. Die Erfahrung der Liebe als neuer Beginn der Offenbarungsbewegung

In der Liebe, die der Hoffnung entspringt und die zum dankenden Bekenntnis der Gegenwart Gottes hinführt, wird wiederum anfanghaft Glück und Heil erfahren. Daraus wächst die Erwartung, die durch die Realität der Welt in die Krise gerät ... Es beginnt ein neuer Schritt auf dem Weg, der uns in der Offenbarung eröffnet ist. So stellt uns das Offenbarungsgeschehen in einen dynamischen, ständig fortschreitenden Prozeß, der andauert, solange Geschichte ist, der sich aber in ihr nicht vollendet.

Die kirchliche Verkündigung hat den Menschen das hier skizzierte Offenbarungsverständnis als gangbaren und befreienden Weg in unserer Geschichte anzubieten. Sie kann dies nur tun, wenn sie an die Erfahrungen der Menschen anknüpft und zeigt, wie diese auf dem Weg zu Gott ganz ernst genommen werden. Zugleich muß am Leben der verkündigenden Kirche sichtbar werden, daß der Zugang zu Gott den Menschen zur tätigen Liebe und zur Dankbarkeit befreit.



Albert  
van Gansewinkel

## Ursprüngliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit der Ehe?

*Der Autor sucht hier durch eine bibeltheologische Betrachtung dem theologischen Verständnis der Unauflösbarkeit der Ehe näherzukommen. Er faßt bedeutsame Ergebnisse einschlägiger Untersuchungen und theologischer Überlegungen zusammen, die im wesentlichen darauf hinauslaufen, daß es sich bei dem christlichen Verständnis der Unauflösbarkeit der Ehe nicht um eine Wiedereinsetzung eines ursprünglichen Zustandes handelt, sondern um eine grundsätzliche Unauflösbarkeit, die unter Umständen aus schwerwiegenden Gründen Ausnahmen kennt und zuläßt. red*

In der öffentlichen Diskussion über die Reform des Ehescheidungsrechts gilt es als ausgemacht, daß grundsätzlich Ehescheidung und Wiederverheiratung gestattet sind. Die katholische Lehre über die absolute Unauflösbarkeit der gültigen Ehe gilt als zu eng und als hoffnungslos rückständig. Selbst Katholiken sind vielfach dieser Meinung. Man klagt darüber, daß die Kirche zu wenig christlich sei, daß sie sich mehr um sogenannte unveränderliche Prinzipien kümmere als um das Heil der Menschen<sup>1</sup>.

Diesen Klagen und Anklagen gegenüber beruft sich die Kirche auf die Weisung Christi: Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–9; 5, 32; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 12–16. Die östlichen und evangelischen Kirchen interpretieren diese Texte anders als die römisch-katholische. Daraus allein folgt schon, daß der Sinn der Worte nicht eindeutig klar ist. Daraus hinwieder ergibt sich die Pflicht weiteren ernstesten Bemühens und Forschens. Aus älterer und jüngster Zeit liegen viele Studien vor, die wertvolle Erkenntnisse ergaben. Volle Klarheit und Sicherheit wurde jedoch noch nicht erreicht<sup>2</sup>.

Die Ergebnisse dieser Studien setze ich bei dieser Arbeit voraus. Voraussetzung für diese Arbeit ist auch die dogmengeschichtliche Tatsache, daß die Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe von der Kirche nicht als Dogma erklärt worden ist<sup>3</sup>. Mehr fragend als behauptend möchte ich zwei Überlegungen vorlegen, die (1.) zur exegetischen und (2.) zur pastoraltheologischen Problematik vielleicht einen Beitrag bedeuten.

<sup>1</sup> Das wurde sehr deutlich auf einer Studententagung in Altenberg im Oktober 1970, besonders in den Referaten von Gertrude Sartory und Käthe Zelazny (inzwischen veröffentlicht in dem Sammelwerk von Wetzel, siehe unten).

<sup>2</sup> K. H. Schelkle, Wort und Schrift, Düsseldorf 1966, 184 ff.; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich 1967, 43 ff., 191 ff.; J. B. Bauer, Evangelienforschung, Graz 1968, 147 ff.; H. Greeven – J. Ratzinger – R. Schnakenburg – H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Regensburg – Göttingen 1969; N. Weil – R. Pesch – J. Gründel – G. Gerhartz – O. Häberle, Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970; H. Heimerl (Hrsg.), Verheiratet und doch nicht verheiratet?, Freiburg 1970; N. Wetzel (Hrsg.), Die öffentlichen Sünden oder soll die Kirche Ehen scheiden?, Mainz 1970; Concilium, Die Ehe als Institution (Gesamthema), Mai 1970; Tübinger Theologische Quartalschrift (Gesamthema: Unauflösbarkeit der Ehe), Heft 1, 1971.

<sup>3</sup> P. Huizing, Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient, in: Wetzel, a. a. O. 42 ff.



Den bedeutendsten Forschungs- und Diskussionsbeitrag für das Verständnis der in Frage kommenden biblischen Texte hat m. E. Joseph Ratzinger vorgelegt. Er schreibt: „Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden“<sup>4</sup>. Paul Hoffmann zitiert Ratzinger und kommentiert: „Jesus gibt im Wort von der Ehescheidung *kein Gesetz*; er deckt vielmehr gerade gegen eine gesetzliche Verengung die *Wirklichkeit* der Ehe auf. Daß mit der Wirklichkeit der Ehe auch ihr *Anspruch* aufgewiesen wird, ist klar. Jesu Wort will durchaus richtungweisend sein“<sup>5</sup>.

Gern möchte ich diesen Gedanken zustimmen, aber ich finde die Begründung nicht klar genug; besonders hemmt mich der Umstand, daß die Worte Christi eine Antwort sind auf eine Frage nach Sinn und Umfang eines Gesetzes; auch der andere Umstand, daß die Urkirche die Antwort als Gesetz verstanden hat. Der Unterschied zwischen Gesetz und Imperativ, den Paul Hoffmann betont<sup>6</sup>, dürfte gering sein.

Was diese Autoren sagen, dürfte klarer und überzeugender werden, wenn wir den bisher wenig beachteten Ausdruck *ap' archês* genauer untersuchen. Der Ausdruck ist mehrdeutig. Er *kann* als eine adverbiale Bestimmung der Zeit aufgefaßt werden, *ab initio* (Vulgata), von Anfang an, ursprünglich. Er kann aber auch *grundsätzlich* heißen, von der Planung oder von der Konzeption her. *Archê* steht für das hebräische *rosch*. *Rosch* heißt Haupt, Kopf. Das Dingwort wird auch gebraucht für das, was der Kopf tut: erkennen, denken, planen. Umgekehrt werden diese Tätigkeiten durch das Dingwort ausgedrückt. Bekannt ist das Beispiel: das deutsche Sprichwort „Müßiggang ist aller Laster Anfang“ (drei Abstracta) heißt in der hebräischen und in verwandten orientalischen Sprachen „Der Kopf des Müßigen ist eine Werkstatt des Teufels“ (vier Concreta). *Rosch* wird oft mit *kephalê* wiedergegeben. Die Bedeutungsweite und -variationen von *kephalê* sind bekannt<sup>7</sup>.

Ähnliches dürfte von *rosch* — *archê* gelten. Im Theologischen Wörterbuch zum NT von Kittel bringt G. Delling eine Studie über *archê*. In kurzer Zusammenfassung wäre zu sagen: *Archê* ist der Inbegriff der Grundgesetze, nach denen sich das Weltwerden vollzieht. Die Stoa sieht in *archê* den Ursinn und das Werdeziel der Welt. Nach Kol I, 18 ist

<sup>4</sup> Greeven u. a., a. a. O. 83, auch 111.

<sup>5</sup> Concilium, a. a. O. 330. Im Text heißt es „denkt“ statt „deckt . . . auf“.

<sup>6</sup> Ebd. 331.

<sup>7</sup> Vgl. H. Haag, Bibel-Lexikon, Tübingen 21968, Haupt; J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 31967, Haupt.



Christus die *archê*, das für alles geltende Gesetz, das alles durchwaltende Weltprinzip, welches jedem Wesen im Kosmos seine sinnvolle Stelle gibt<sup>8</sup>.

Wenn wir also annehmen dürfen, daß *ap' archês* neben dem temporalen auch einen normativen Sinn hat, wenn wir in dieser letzteren Bedeutung *ap' archês* in den Texten, die wir untersuchen, verstehen, dann gewinnen diese Texte an innerer Klarheit, Einfachheit und Folgerichtigkeit.

Die übliche Lesung von Mt 19, 5 lautet: „Er, der sie (die Menschen) schuf, schuf sie von Anfang an als Mann und Frau. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und beide werden ein Leib sein. Was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“<sup>9</sup>. Ich möchte bezweifeln, ob in dieser Übersetzung der Gedankengang Christi klar wird. Warum sollte er betonen, was der Schöpfer von Anfang an schuf? Wollte er die zwitterhafte Zweigeschlechtlichkeit abtun, an die einige Philosophen der Antike (Plato) glaubten? Wohl kaum. Hat aber die gleich am Anfang bestehende Verschiedenheit des Mannseins und des Frauseins eine Bedeutung für die *Dauer* der Ehe, nach der Christus gefragt worden war? Das ursprüngliche Mann- und Frausein bleibt als solches unverändert bestehen, auch wenn eine Ehe nicht bestehen bleibt, vielmehr geschieden wird.

Klarer und durchsichtiger wird der innere Gedankengang und Zusammenhang, wenn wir folgendermaßen lesen: Der Schöpfer schuf den Menschen mit Plan und Bedacht als Mann und als Frau. Darum, d. h. weil er die Polarität gegenseitiger Anziehung in sie hineingelegt hat, wird der Mann seine Eltern verlassen, seiner Frau anhängen, und sie werden zu einer neuen personhaften Einheit verschmelzen können<sup>10</sup>. Nicht weil es am Anfang Mann und Frau gab, sondern weil Gott nach seinem weisen Plan die Menschen physisch so gestaltet und psychisch so ausgerüstet hat, darum konnten und sollten sie zusammenfinden, eine Einheit werden und — ebenso nach seinem Plan — in dieser Einheit verharren.

Diese Überlegung erhält noch größere Wahrscheinlichkeit durch Mt 19, 8. Zum Abschluß der Erörterung über den Scheidungsbrief des Moses erklärt Christus: *ap' archês de ou gégonen hoútos*. Die übliche Deutung ist: Am Anfang wollte Gott die Dauerehe, doch hat er durch Moses Scheidung gestattet, jetzt aber geht Christus auf das Ursprüngliche zurück und fordert absolute Unauflösbarkeit der Ehe. Wollte

<sup>8</sup> Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart 1933.

<sup>9</sup> So z. B. Karrer; ähnlich Baltensweiler u. a.

<sup>10</sup> Vgl. dazu K. Haacker, Ehescheidung und Wiederverheiratung im NT, in: Tüb. ThQ, a. a. O. 28 ff.; auch G. Scherer, Unbedingte Treue oder Unauflöslichkeit der Ehe, in: Wetzel, a. a. O. 221 ff.



Christus sagen, daß das Anfängliche als solches das Richtige gewesen ist? Oder wollte er den bei Gott zur Zeit des Moses gültigen Grund, die menschliche Hartherzigkeit und Schwäche, nicht mehr gelten lassen? Oder sollte sich das Erbarmen Gottes nur auf das auserwählte Volk, nicht aber in das Reich seiner Liebe hinein erstrecken? Logisch und sachlich fügt sich Jesu Wort in das ganze Heilsgeschehen ein, wenn wir es so verstehen: Die Pharisäer hatten gefragt, wann und aus welchen Gründen die Ehe geschieden werden könne; daß sie geschieden werden könne, setzten sie voraus.

Christus ging auf ihre eigentliche Frage nicht ein, korrigierte aber ihre Ausgangsstellung. Zwar gestattete Moses die Scheidung, aber *grundsätzlich* ist nach Gottes Plan und Willen die Ehe unauflösbar; nach Moses konnte eine Ehe geschieden werden, aber grundsätzlich war es nicht so geplant, grundsätzlich ist es nicht so geordnet.

Eine Bestätigung dieser Interpretation dürfte zuzüglich noch darin liegen, daß nur in dieser Übersetzung das *gégonen* richtig wiedergegeben wird, m. a. W., daß nur so der Ausgewert des griechischen Perfekts zur Geltung kommt. (Es bezeichnet eine Handlung, die in der Vergangenheit geschah, deren Wirkung aber in der Gegenwart noch fort-dauert.)

„Grundsätzlich“ schließt  
Ausnahmen ein

Wenn wir also lesen dürfen: grundsätzlich ist die Ehe unauflösbar, dann ist damit auch gesagt, daß es, wenn besondere Gründe vorliegen, Ausnahmen geben kann. Solche Ausnahmen aber paragrafenmäßig festzulegen, alle möglichen *casus* gesetzlich zu umschreiben, so wie die Pharisäer es wollten, das lehnt Christus ab. In diesem Sinn ist sein Wort nicht wieder ein Gesetz. Indem er ein Gesetz für Kasuistik ablehnte, betonte er desto mehr das Grundsätzliche. Dadurch wird auch klar, daß der Scheidungsbrief des Moses und das Privileg des hl. Paulus als echte Ausnahmen von der grundsätzlichen Schöpfungsordnung anzusehen sind. Es bleibt dann auch kein Grund mehr für die Verwunderung, wie Gott nur dem Volke Israel für eine Zeit lang Ehescheidung gestattete. Auch wird verständlich, wie Paulus aus eigener Entscheidung es in seine Verantwortung nehmen konnte, Scheidung einer gültigen Ehe des Friedens willen anzuraten. Schließlich haben wir eine dritte Ausnahme in der „Unzucht Klausel“ bei Mt, die klar als Ausnahme dasteht, wenn wir auch nicht genau wissen, was *porneia* heißt.

Die Tatsächlichkeit der dort statuierten Ausnahme dürfte als Schlüssel dienen für das Verständnis des Privatgespräches Jesu mit den Jüngern bei Mk 10, 10 (vgl. auch Mt 5, 32



und Lk 16,18)<sup>11</sup>. Für die jüdisch denkende, mit dem Gesetz des Moses vertraute Jüngergruppe schien die Antwort Jesu an die Pharisäer überraschend und hart. Dementsprechend formulierten sie stark: jeder, der seine Frau entläßt, bricht die Ehe. Daß sie aber trotzdem nicht an eine kompromißlose Unauflösbarkeit der Ehe dachten, zeigen die drei biblischen Ausnahmen, die sie gelten ließen. „Von da aus ist es zu verstehen, daß es in der Ostkirche schon sehr früh die Möglichkeit der Ehescheidung ... gab und daß ähnliche kirchlich anerkannte Möglichkeiten lange Zeit hindurch auch in der lateinischen Kirche gegeben waren“<sup>12</sup>.

### Pastoraltheologische Überlegung

Die exegetische Überlegung führt zu einer pastoraltheologischen. In der Verkündigung muß das Hauptanliegen in bezug auf die Ehe ihre Unauflösbarkeit sein und bleiben. Es muß betont und begründet werden, daß die unauflösbare Ehe das von Gott gewollte Ideal ist, daß die Dauerehe überdies als Totalhingabe und als Totalabgegebenheit auch voll und ganz dem innersten Verlangen der Menschen entspricht. Dabei müßte aber die Unauflösbarkeit auf die grundsätzliche Unauflösbarkeit, die Ausnahmen zuläßt, eingeschränkt werden. Wenn eine Ehe mit oder ohne Schuld der Gatten zerrüttet ist, und wenn sie nicht mehr geheilt werden kann, gestattet das kirchliche Recht Trennung, aber nicht Wiederverheiratung. Auch die Dogmatik erklärt bisher eine Wiederverheiratung als unmöglich, weil das Sakrament als Symbol der Treue Christi zu seiner Kirche schwerlich oder gar nicht in einer Doppelehe bestehen könne<sup>13</sup>. Aber selbst dann, wenn eine Zweitehe juridisch und dogmatisch nicht möglich ist, folgt daraus nicht notwendig, daß auch *moralisch* eine neue eheliche Gemeinschaft nicht gestattet wäre. Bisher hat man die Moralität vom Juridischen her zu sehr mitbestimmt; beide Bereiche müssen aber gesondert gesehen werden. Für den juridischen Bereich gilt: *de internis non curat praetor*, das innere Verhalten des Menschen entzieht sich jeder Gerichtsbarkeit. Das Recht muß sich um die öffentliche Ordnung kümmern, es kann nicht die seelische, innere, individuelle Lage der Menschen beurteilen oder gesetzlich regeln. Darum dürfte gelten: auch wenn das Recht der römischen Kirche, nach notwendigen Verbesserungen<sup>14</sup>, an absoluter Unauflösbarkeit festhalten sollte, so könnte die Moral doch Ausnahmen gestatten, der

<sup>11</sup> F. J. Schierse, Das Scheidungsverbot Jesu: ebd. 13 ff.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, a. a. O. 112; dazu P. Manns, Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: Wetzel, a. a. O. 42 ff.

<sup>13</sup> H. B. Meyer, Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen: ebd. 238 ff.

<sup>14</sup> V. Steininger, Kritische Analyse des katholischen Eherechts: ebd. 114 ff; ders., Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen, Graz 1968.



Verpflichtung zur  
Zulassung zu den  
Sakramenten

Bibel entsprechend, wenn eine Zweitehe durch die Umstände gefordert wäre. (Das wäre eine Epikie.) Lange hat man sie für unmoralisch gehalten, da sie rechtlich nicht als Ehe anerkannt werden könne, geschlechtliche Betätigung aber nur innerhalb der Ehe als erlaubt galt. Wenn wir aber mit vielen Moraltheologen das Eigentliche der Keuschheit darin sehen dürfen, daß die geschlechtliche Betätigung für alle Betroffenen verantwortbar ist<sup>15</sup>, dann wäre eine verantwortungsbewußte Geschlechtsgemeinschaft auch in einer durch die Umstände geforderten Zweitehe erlaubt. Diese Menschen wären also keine „öffentlichen Sünder“, sie würden sich auch immer wieder durch Reue über sonstige, wirkliche Sünden für eine sakramentale Beichte und Losprechung disponieren können und darum zur hl. Kommunion zugelassen werden müssen<sup>16</sup>.

Noch leichter liegt der Fall, wenn die Gültigkeit der ersten Ehe zweifelhaft ist. Auch wenn der öffentlichen Rechtsordnung wegen der Grundsatz, wonach eine zweifelhaft gültige Ehe als gültige Ehe angesehen wird<sup>17</sup>, Geltung behalten sollte, dürfte die Moraltheologie doch schon jetzt sagen: Wenn eine Ehe zweifelhaft gültig ist, ist eine Zweitehe als nichtsakramentale Ehegemeinschaft gestattet. Dabei dürfte es genügen, wenn ein wirklicher, unaufklärbarer Zweifel über die Gültigkeit der Ehe vorliegt. Solche Zweifel können bestehen, wenn wegen Unreife oder Leidenschaft oder Kurzschluß oder aus einem anderen Grunde eine tatsächliche Ehfähigkeit oder ein echter Ehewille in Frage gestellt sind. In solchen Fällen wäre eine gültige juristische Trauung vielleicht (!) möglich, nicht aber eine mit Sicherheit gültige Ehe.

Diese Ausführung dürfte hier genügen, ein größeres Schrifttum darüber liegt vor<sup>18</sup>. Die Überlegungen zeigen indes klar, wie die Worte Christi wegweisend sind und wie man sie befolgen kann<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> A. van Gansewinkel, *Katholische Sexualmoral im Wandel*, Zürich 1971.

<sup>16</sup> N. Wetzel, *Zum Frieden berufen*, in: *Wetzel*, a. a. O. 164 ff.

<sup>17</sup> CIC 1014; dazu B. Häring, *Lösungen im Gewissensbereich für unlösbare Ehefälle*, in: *Heimerl*, a. a. O. 157 ff.

<sup>18</sup> Siehe die Quellenhinweise zu diesem Artikel.

<sup>19</sup> Die zuweilen mit Sicherheit vorgetragene Behauptung (so u. a. von G. Sartory, a. a. O.), die Worte Christi könnten nicht für die Problematik unserer Zeit gelten, ist eine unhaltbare Hypothese, denn auch im AT gab es neben der Rechtshehe auch die Liebeshehe mit ihrer typischen Problematik!



Josef Breuss

## Verkündigung von Kreuz und Auferstehung als Frage

*Der folgende Beitrag bemüht sich um ein zeitgemäßes Verständnis des Todes und der Auferstehung Jesu. Die Verkündigung der Kirche soll dieses Geschehen als Frage Gottes an den Menschen darstellen und diesen so zur Entscheidung und zum Engagement aus dem Geist Jesu Christi erwecken. Anhand dieses Beispiels soll aufgezeigt werden, wie ein Bemühen um eine bessere Aktualisierung der christlichen Botschaft aussehen könnte. Dieses praktische Anliegen möge beim Lesen vor Augen stehen und nicht die Formulierung einzelner Sätze, die bisweilen etwas einseitig klingen mögen.*

*red*

Zahlreichen Christen stellt sich die Frage: Lohnt sich der Einsatz für das Evangelium überhaupt noch? Es scheint aussichtslos zu sein, eine uralte Botschaft zu verkünden und zugleich den Anspruch zu erheben, sie sei aktueller als die neueste Zeitung. Den meisten Menschen in unseren Breiten ist die Botschaft längst vertraut; das gewitzte Publikum wird in Aktualisierungsversuchen bald den profanen Gestus der kommerziellen Werbung vermuten, die das Immergleiche als das Niedagewesene ausgibt<sup>1</sup>. Zudem ist die Botschaft sehr kompliziert geworden: Es gibt da eine Fülle von Dogmen und Lehrsätzen, über deren Wichtigkeit die Theologen streiten. Die ersten Verkündiger der Osterbotschaft scheinen es wesentlich leichter gehabt zu haben.

Zur Behebung der Krise der Verkündigung bieten sich verschiedene Heilmittel an. Da ist zunächst die Orientierung der Verkündigung an der Hl. Schrift zu erwähnen. Dadurch werden wir davor bewahrt, in die Bibel sofort unsere Dogmatik und Moral hineinzulesen. Die Exegese mit ihren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen ist heute wohl unentbehrlich für das rechte Hören des Wortes. Allerdings scheint das Interesse an der „biblischen“ Predigt nachgelassen zu haben. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Predigt durch die Verwendung von Begriffen aus verschiedenen Lebensbereichen (Politik, Werbung, Sport, Technik usw.) zu säkularisieren und religiöse Begriffe nach Möglichkeit zu vermeiden. Die alte Kost wird aber in der neuen Verpackung kaum besser schmecken, ganz abgesehen davon, daß es fraglich erscheint, ob der Botschaft damit gedient ist. Verheißungsvoller hingegen ist der Ansatz jener, die die Verkündigung als Deutung der Zeit im Lichte des Glaubens verstehen<sup>2</sup>.

Es besteht dabei freilich die Gefahr, daß den Ereignissen ein

<sup>1</sup> U. Saxon, *Massenkommunikation als Mittel christlicher Verkündigung*, in: *Communicatio socialis* 2 (1969) 106–117, hier 106.

<sup>2</sup> H. E. Bahr, *Verkündigung als Information*; zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft, Hamburg 1968; M. Josuttis, *Beiträge zu einer Rundfunkhomiletik*, München 1967.



Sinn angehängt wird, der vielleicht nur im Kopf des Verkündigers existiert. Die Unwirksamkeit der Verkündigung könnte schließlich auch mit ihrem totalitären Wahrheitsanspruch zusammenhängen<sup>3</sup>. Aber hat die Verkündigung nicht die Aufgabe, die Frage nach Gott in absoluter Weise zu beantworten? — Es soll im folgenden deutlich gemacht werden, daß die Verkündigung die Frage nach Gott nicht eigentlich zu beantworten, sondern zu stellen hat und daß der totalitäre Wahrheitsanspruch auf einem Mißverständnis dessen beruht, was Offenbarung Gottes ist.

Zwei Mißverständnisse

Es sei kurz auf zwei Formen des Mißverständnisses verwiesen:

1. Das rationalistische Verständnis von Offenbarung, das in der Vorstellung besteht, Gott habe den Menschen Informationen über sich mitgeteilt. Dieses dürre Offenbarungsverständnis gilt als überwunden. Die Heilige Schrift spricht nicht *über* Gott, über die Entstehung der Welt usw; sie spricht immer *von Gott her*.

Ein zweites Mißverständnis von Offenbarung, das wohl auch für den totalitären Wahrheitsanspruch der Verkündigung verantwortlich ist, besteht in der Ansicht, daß Gott durch die Offenbarung aufhört, geheimnisvoll zu sein („revelatio“). Dieses Verständnis von Offenbarung berücksichtigt nicht, daß wir zu Gott personale Beziehungen haben, wenn wir nicht Götzendienst betreiben<sup>4</sup>. Nun ist schon der Mitmensch ein Fremder, und er bleibt es auch, wenn er spricht; die Verborgenheit des anderen ist sogar Voraussetzung für das Gespräch<sup>5</sup>. Zur personalen Beziehung gehört eine ethische Dimension: Im Vordergrund steht nicht die Frage, ob der Mitmensch existiert, sondern wie ich mich ihm gegenüber verhalte<sup>6</sup>. Weil wir über den Mitmenschen nicht verfügen können, stellt er uns immer wieder vor die Frage, ob wir uns als Nächste erweisen.

Wenn Gott sich offenbart, werden wir ihm die Freiheit lassen müssen, Gott zu sein. Die Offenbarung hebt die Verborgenheit Gottes nicht auf, sondern macht sie deutlich und stellt den Menschen in Frage. Der sich offenbarende Gott muß nicht unbedingt den Vorstellungen und Wünschen des Menschen entsprechen. Wie immer es um die Gotteserfahrungen in den verschiedenen Religionen steht: das Christentum sagt, daß Jesus mit Gott besondere Erfahrungen gemacht hat, und es betrachtet sein Kreuz und die Auferstehung als Offenbarung Gottes. — Wir wollen nun

<sup>3</sup> C. Anderson, *De ontmuurde kerk. Crisis van het ambt*, Hilversum/Antwerpen 1967, 13–34.

<sup>4</sup> Vgl. M. Buber, *Ich und Du*, in: *Schriften zur Philosophie*, Bd. I, Heidelberg 1962.

<sup>5</sup> H. J. Van den Berg, *Het Gesprek*, in: *Persoon en Wereld*, Utrecht 1953, 154.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1965, 50.



## Der Tod Jesu als Frage an den Menschen

sehen, ob und warum man den Tod Jesu als Frage betrachten darf, die Gott stellt.

Daß Jesus am Kreuz gestorben ist, wird heute niemand mehr bestreiten. Es läßt sich zwar geschichtlich nicht „beweisen“, daß dieser Tod mit Gott etwas zu tun gehabt hat, wohl aber, daß Jesus behauptet hat, mit Gott Erfahrungen gemacht zu haben, z. B. die Erfahrung der Nähe Gottes<sup>7</sup>. Die kritische Exegese kann nicht nur das Thema der Verkündigung Jesu aufzeigen, die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes, sie kann auch die Art und Weise ausmachen, wie Jesus diese Botschaft verkündet hat: in Gleichnissen und in Verbindung mit Zeichenhandlungen, wie wir sie auch bei den Propheten des Alten Testaments finden. Die Botschaft vom Reich Gottes war eigentlich nichts Neues; Jesus greift damit ein alttestamentliches Thema auf, besonders die Botschaft des Heilspropheten des Exils, des sogenannten Deuterocesaja. Es war auch nichts Neues, daß Jesus die Nähe dieses Reiches proklamiert hat; das haben die Vertreter anderer Richtungen zur Zeit Jesu auch getan, z. B. die Qumran-Essener, die in einer sehr gespannten Naherwartung gelebt haben. Neu aber war, daß Jesus die Nähe des Reiches als eine sachliche und nicht so sehr als zeitliche verstanden hat: Er mutete den Menschen zu, jetzt schon von der Nähe Gottes her zu leben, trotz der unheilvollen Situation, trotz der Sünde. Der Mensch braucht nicht zu warten, bis Gott in der Zukunft in die Geschichte eingreift und richtet; das Reich Gottes hat sich *jetzt* zu verwirklichen. Jesus hat seine Botschaft mit Zeichenhandlungen unterstrichen, z. B. durch Tischgemeinschaft mit notorischen Sündern, Mißachtung des Sabbatgebots, Tempelreinigung. Man darf aber in Jesus nicht einen Revolutionär sehen oder einen Humanisten, der sich gegen sture Gesetze und für die „Mitmenschlichkeit“ eingesetzt hat. Jesus beansprucht in seinem Handeln, die Liebe Gottes, sein Da-sein für das Volk („Jahwe“) zu aktualisieren. Der Anspruch, den Jesus gestellt hat, resultiert aus der Beanspruchung durch das Reich Gottes.

Die Person Jesus, seine Botschaft und seine Zeichenhandlungen haben die Menschen vor die Frage gestellt, ob sie bereit sind, wie er den anderen Menschen die Nähe Gottes zu bezeugen und seinen Willen zu erfüllen. Die Juden haben zwar gewußt, daß „Jahwe“ geheimnisvoll ist; man durfte sich von ihm kein Bild machen. Was aber Jesus als Darstellung des nahen Gottes ausgegeben hat, bedeutete die Infragestellung religiöser Traditionen, wonach man sich

<sup>7</sup> J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971; R. Pesch, Der Anspruch Jesu, in: Orientierung 35 (1971) 53–56, 67–70, 77–81.



durch die Beachtung gewisser Gebote Gott gegenüber ab-sichern kann. Die Gegner Jesu haben die Herausforderung verstanden. Es war aber nicht möglich, seine Botschaft zu verurteilen und ihn selbst als Verkörperung der Botschaft leben zu lassen. Jesus ist gekreuzigt worden. Er hatte nur denen etwas zu sagen, die „arm“ waren und kein fertiges Bild von Gott hatten. Jesus hat wohl nicht daran gedacht, für das Heil der Welt zu sterben, und auch die Gründung einer Kirche dürfte außerhalb seines Horizontes gewesen sein. Wohl aber hat Jesus bis zu seinem Tod nicht aufgehört, als Aktualisierung der Güte Gottes die Frage Gottes an die Menschen zu sein. Deshalb war der Tod Jesu wie sein Leben Ausdruck und Darstellung des nahen Gottes und die letzte Zuspitzung der Frage nach Gott. Jesu Tod war demnach in seinem Wesen nicht so sehr nur ein biologisches Phänomen, sondern ein Ausdrucksgeschehen.

### Die Auferstehung als Erkenntnis des Kreuzes Jesu

Die historisch-kritische Forschung kann aufweisen, daß recht bald nach dem Tod Jesu der Glaube an seine Auferstehung lebendig war. Die Geschichtsschreibung kann aber nicht genau sagen, wie es zu diesem Glauben gekommen ist.

Das Neue Testament führt den Auferstehungsglauben auf die Erscheinungen des Auferstandenen zurück. Man kann sich das so vorstellen, daß Jesus einen neuen, wunderbaren Leib bekommen hat, mit dem er dann vor den Jüngern erscheinen konnte. Dieses Wunder hätte dann die Apostel veranlaßt, das außerordentliche Ereignis überall zu verkünden. Die Apostel, die den Auferstandenen gesehen haben, hätten nicht glauben müssen, wohl aber jene, die ihn nicht gesehen haben. Die Erscheinungen des Auferstandenen hätten die Apostel überraschen, aber nicht unbedingt verwandeln müssen. Es ist aber sehr fraglich, ob man sich den Auferstandenen so realistisch vorstellen soll. Die Osterberichte sagen, daß Jesu sich „sehen ließ“. Das entsprechende griechische Wort zeigt, daß es sich um ein Sehen im analogen Sinn handelt; bei Markus verkündet der „angelus interpres“ den Frauen die Botschaft von der Auferstehung, wodurch die Osterbotschaft als himmlische Kunde charakterisiert ist (16, 5–8). Auffallend ist auch, daß die Zeugen den Auferstandenen nicht gleich erkennen (z. B. Emmausgeschichte) und daß er sich in seinem Erscheinen zugleich auch entzieht: „Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn, und er entschwand ihren Blicken“ (Lk 24, 31; vgl. Lk 24, 51; Apg 1, 9 ff; Jo 20, 11 ff). Zwar läßt sich nicht mehr ausmachen, welchen Personen der Herr „erschieden“ ist, wo die „Erscheinungen“ stattgefunden haben und wann die Osterbotschaft das erste Mal in Jerusalem



verkündet wurde. Mit großer Sicherheit aber kann man annehmen, daß ein Kreis von Menschen nach dem Karfreitag Erfahrungen mit Jesus als dem Auferstandenen gemacht hat. Erfahrung machen heißt, „daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede von ‚machen‘ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt...: durchmachen, erleiden“<sup>8</sup>. Das Realitätserlebnis, das die Apostel zu Ostern überwältigt hat, beinhaltet die Erkenntnis dessen, was das Kreuz eigentlich ausdrückt. Damit ist nicht die „Idee“ des Kreuzes gemeint, sondern eine Erkenntnis, bei der sie sich in den „Raum“ des Todes Jesu hineinstellen und das Kreuz zu ihrer eigenen Zukunft machen mußten. Diese Erkenntnis fordert Umkehr, eine neue Weise des Daseins. Das Wunder von Ostern besteht in der Verwandlung von Menschen durch die Macht der Erkenntnis des Todes Jesu.

Die Inanspruchnahme der Zeugen, die von ihrem Erlebnis überwältigt waren und darum reden mußten, gehört wesentlich zur Auferstehung. Auferstehung und Verkündigung verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, wohl aber ist der Auferstandene der Grund, von dem her die Zeugen reden; der Auferstandene ist selbst Subjekt der Verkündigung, nicht ihr Objekt. Das bedeutet: Die Osterbotschaft ist nicht so sehr als Antwort zu verstehen, sondern als Frage, die sich angesichts des Kreuzes an den Menschen richtet. Die Apostel haben erfahren, daß der Tod Jesu zu einer letzten („eschatologischen“) Stellungnahme zwingt, denn es ist ein Tod „für uns“, bedeutsam für alle Menschen. — Ostern ist also das „Sehen“ des Gekreuzigten, wodurch Menschen verwandelt werden und eine neue Schöpfung in Gang gesetzt wurde. Jesus hat seinen Leib, sein Sinngebungsfeld, über den Tod hinweg aufrecht erhalten; sein Leib ist die Kirche als Ort des Geistes Jesu. Dieser Geist zeigt sich in der Nächstenliebe, dem Verzeihen, in der Verkündigung von Jesu Wirken, Sterben und Auferstehen und besonders auch in der Eucharistiefeier als Fortsetzung der Mahlgemeinschaft des irdischen Jesus.

Die Verkündigung der Kirche als Frage

Die Osterbotschaft scheint die Antwort zu sein auf die tiefsten Fragen des Menschen (Sinn des Lebens, Leben nach dem Tod, Zukunft der Welt). Wenn dabei die Osterbotschaft aber nur als Auskunft aus der Geschichte über den Sinn des Daseins und die Zukunft der Welt verstanden würde, hätte man ihre Intention noch nicht verstanden; es ist nämlich nicht einzusehen, warum das Ja zur Ge-

<sup>8</sup> M. Heidegger, Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 159.



schichtlichkeit der Auferstehung seliger machen soll als die Hinnahme einer anderen geschichtlichen Tatsache. Der Osterglaube aber fordert nicht ein Opfer des Intellekts, sondern die Umkehr des ganzen Menschen, ein Umdenken, zu dem der Mensch aus eigener Kraft gar nicht fähig ist; die Erkenntnis des Kreuzes muß ihm geschenkt werden. Die Verkündigung hat nicht die Aufgabe, Antworten zu geben, sondern den Menschen mit der Osterbotschaft als Botschaft vom Tod Jesu zu konfrontieren. Das heißt nicht, daß der Prediger immer über Ostern reden muß, sondern daß er von seinem Osterglauben her spricht, den er selbst durchlitten hat. Wer nicht etwas vom Karfreitag erfahren hat, kann wohl nicht Zeuge für die Osterbotschaft sein. Wo sich die Osterbotschaft als Frage aktualisiert, kann sie wirksam werden. Der Hörer, der sich der Frage stellt, riskiert den Verlust seiner gewohnten Welt, denn die Botschaft vom Kreuz ist dem Menschen eher zuwider; das Ärgernis des Kreuzes wird durch die Auferstehung nicht beseitigt. Der Osterglaube als Bejahung des Kreuzes setzt uns der Kritik, dem Ganz-Anderen des Kreuzes als Offenbarung Gottes aus, und darum ist die Botschaft auch immer neu. Der christliche Gott ist keine Projektion menschlicher Vorstellungen (Feuerbach), sondern eher ihre Negation; der Glaube an die Auferstehung ist nicht leicht: „Die Pforte ist eng und der Weg schmal, und wenige sind es, die ihn finden“ (Mt 7, 14), was nicht bedeutet, wie manche Prediger glauben machen wollen: „Wenige von denen, die den Weg gefunden haben, besitzen die Festigkeit, auf ihm zu wandeln und zu beharren. Leicht aber ist es, ihn zu finden; er liegt vor aller Augen sichtbar da“.

Wenn der Hörer der christlichen Botschaft sich der Frage des Kreuzes stellt, ändert sich seine Situation: Das Leid und der Tod sind nicht mehr Fügungen eines blinden Schicksals, der Mitmensch bekommt ein neues Gesicht, dessen Fragen er sich in Verantwortung zu stellen hat, und die Sprache der „Welt“ — die Sprache der Macht — kann nicht mehr gesprochen werden. Das Problem des Leidens ist mit der frohen Botschaft nicht gelöst, aber der Gläubige kann die Frage aushalten und braucht weder einem supranaturalistischen Kurzschluß zu verfallen noch der Verzweiflung; er läßt Gott die Freiheit, Gott zu sein.

Der Prediger braucht dabei kein frommes Vokabular, wohl aber muß sich die Intentionalität seines Sprechens von der Sprache der „Welt“ unterscheiden: Der Verkündiger redet von der Erfahrung des Kreuzes her und weist auf sie hin. Seine Worte werden damit zu Symbolen, die die übliche Bedeutung transzendieren. Er muß das, was zum Glauben



führt, die „Religion“, als Ereignis sehen lehren, sonst sagt uns seine Botschaft nichts, und er muß die Menschen sensibel machen für die ethische (und religiöse) Dimension des neuen Weltbewußtseins, das in Jesu Leben und Sterben für die Menschen gründet. Mit der geforderten eschatologischen Dimension der Verkündigung ist nicht gemeint, daß das Thema von der Auferstehung und Wiederkunft des Herrn überall durchschlagen soll, sondern diese Dimension soll die Bedeutung eines Tuns, das von Ostern her bestimmt ist, für die Zukunft der Welt sichtbar machen. Die Wahrheit des Christentums zeigt sich ja gerade in der Rettung der Welt<sup>9</sup>. Das Christentum bleibt wohl unverstündlich, wenn es nicht immer wieder Menschen gibt, die sich aus dem Glauben heraus ganz für die Welt der Zukunft einsetzen und so mit dem Kreuz Jesu konfrontieren. Wenn Christen im Hören auf die Fragen, Sorgen und Anliegen aller Menschen zur lebendigen Frage Gottes werden, dann verwandeln sie die Welt – zum Heil oder zum Gericht.

<sup>9</sup> F. Klostermann, Würüber die Synode kaum diskutieren wollte, in: *Diakonia/ Der Seelsorger* 2 (1971) 273–277.

## Praxis

### Alfons Schäfer Eine Osterpredigt für Christen und Nichtchristen

Was sucht ihr den,  
der lebt, bei den  
Toten?

*Die folgende Osterpredigt wurde Ostern 1971 in Radio DDR gehalten. Im Anschluß an die Schrifttexte Apg 10, 34 a 37–43 und Lk 24, 1–12, versucht Schäfer, die Osterbotschaft allen Menschen seines Landes zu sagen: den (wenigen) Gläubigen und Praktizierenden, den Skeptischen und Fernstehenden, den Atheisten. Er wählt dazu eine Sprache, die tatsächlich von allen verstanden werden und die die frohe Botschaft allen nahebringen kann. Diese Predigt ist also zugleich eine Konkretisierung des Anliegens, um das es auch dem vorausgehenden Beitrag geht.* red

Wenn am vorigen Wochenende jemand zu einem Kollegen sagte: Mensch, in einer Woche ist ja schon Ostern, dann dachte dieser sicher an die vier Arbeitstage dieser Woche, an die Vorbereitungen für die 3 freien Tage, die dann folgten, und daran, was er an diesen Tagen unternehmen würde. Was macht ihr Ostern? Fahrt ihr weg oder bleibt ihr zu



Hause? „Ostern“ ist für die meisten Menschen ein Termin oder ein Name geworden. In einem Jahr liegt Ostern früh, in einem anderen Jahr später. Wer spricht noch von Osterfest? Wo sagt man noch, daß man Ostern *feiert*? Man weiß ja auch nicht, was man da feiern soll. Zum Feiern muß ja ein Grund da sein, ein Anlaß zum Feiern. Und der besteht nicht, scheinbar. Denn man feiert im Grunde immer sein Leben oder das Leben anderer, genauer gesagt, wichtige Ereignisse im Leben. Da ist z. B. die Geburt. Sie wird jedes Jahr von neuem gefeiert am Geburtstag. Man feiert Hochzeit, dem Namen nach eine *Hochzeit*, ein Höhepunkt des Lebens. Später dann Silberne Hochzeit und Goldene Hochzeit.

Aber was soll man an Ostern feiern? Da ist kein Ereignis unseres Lebens, das dafür Anlaß bietet. Wie kam man überhaupt auf die Idee, an diesem Tag ein Fest zu feiern? Es muß vor zweitausend Jahren auch seltsam gewirkt haben auf die anderen, daß eine Gruppe von Menschen plötzlich anfang, jede Woche einmal ein Fest zu feiern. Die Freunde des Jesus von Nazareth taten das am ersten Wochentag (heute wäre das der Montag!), an einem Tag also, wo alle arbeiten gingen. Nach der Arbeit trafen sie sich und feierten ein Fest. Jede Woche! Man überlege einmal, *jede* Woche! Was war mit denen nur passiert? Lebten die in einem Rausch? Und es wurden immer mehr, die dieses wöchentliche Fest mitfeierten. In knapp dreihundert Jahren war es ein Drittel des damaligen römischen Großreiches in Europa, Asien und Afrika, so daß sich die Regierung eines Tages entschloß, diesen Tag zum offiziellen arbeitsfreien Tag zu erklären. Und der Höhepunkt dieser sonntäglichen Festfeiern war das Osterfest, das einmal im Jahr gefeiert wurde. Aber was für ein Fest feierten sie denn und was war der Anlaß dieses Festes? Sie feierten das Leben ihres Freundes Jesus von Nazareth. „Freunde“ hatte er sie genannt, bevor die offiziellen kirchlichen und politischen Führer Israels ihn umgebracht hatten. Das plötzliche Ende dieser Freundschaft hatten sie nicht verkraftet. Sie waren schockiert. Sie liefen auseinander, fanden sich aber dann doch wieder zusammen. Sie konnten es einfach nicht fassen, daß ihre Gruppe keinen Mittelpunkt mehr hatte. Sie fanden sich mit seinem Tod nicht ab. Sie suchten ihn bei den Toten. Sie suchten sein Grab auf. Sie fanden ihn aber nicht, nichts von ihm. Nur Grabtücher. Aber von Erinnerungen kann man nicht leben. Andenken nützen nichts. Freunden geht es nicht um Sachen, sondern um die Person, um den ganzen Menschen. Ihn, den lebendigen Menschen, suchten sie. Seine Worte fielen ihnen wieder ein, die er früher gesagt



hatte: daß es notwendig sein würde, zu leiden und zu sterben, daß er aber nicht ein Toter bleiben würde, sondern auferstehen würde zu neuem Leben; daß sie ihn wiedersehen würden und ihre Traurigkeit weichen würde. Und langsam wich der Bann von ihnen, der Zwang, an den Tod zu glauben als endgültiges Schicksal. Hatte er nicht gesagt, er sei „das Leben“? Sie waren zu verstört gewesen, sie hatten nicht mehr klar gesehen. Allmählich fiel es wie Schuppen von ihren Augen. Hatte er ihnen nicht gesagt, daß er ihnen in Zukunft auf ihren Wegen begegnen würde? Und so geschah es: Beim gemeinsamen Mahl in einem „neuen, bleibenden Bund“; auf der Arbeitsstelle am See, wo sie gemeinsam etwas schafften und eine neue Tiefe von Kameradschaft lebten. Da zeigte er sich als der Lebende unter ihnen. Und auch auf anderer Ebene zeigte er, wie er unter ihnen war: Im lebendigen Austausch der Gespräche; in der tatkräftigen Hilfe für Kranke, Ausgestoßene, Versklavte, Unterdrückte. Hatte er nicht alle Menschen als seine Brüder bezeichnet und ihnen versprochen: was ihr für die Erniedrigten unter meinen Brüdern tut, das tut ihr für mich? Und konnte man ihn hier nicht wiederfinden? Wollte er ihnen nicht „vorausgehen nach Galiläa“, in die Alltagswelt des normalen Lebens? Also gingen sie ihn dort suchen, unter den Menschen, nicht im Grab oder im Tempel. Draußen, wohin man ihn ja abgedrängt hatte, wohin er sein Kreuz schleppen mußte, vor den Toren der Stadt, am Rand der selbstzufriedenen Gesellschaft, unter den verschiedensten Menschen, die sich dort versammelt hatten. Hier hatte ja unsichtbar schon der Siegeszug dieses Mannes begonnen, dem man die entscheidende Niederlage beibringen wollte. Ja, da draußen würden sie ihn finden. Jetzt wußten sie es auf einmal, und es wurde ihnen von Jesus selbst klar gemacht. *Er sprach sie an* im Saal einer Gaststätte, wo sie ihre Versammlung hielten; auf dem Heimweg nach Emmaus, bei der Arbeit im Fischerkollektiv am See Genesareth. Und später auf ihren Reisen, bei Gerichtsverhandlungen, im Gefängnis, bei Verfolgungen durch aufgehetzte Gruppen, im Steinhagel der Lynchjustiz . . . aber auch in den guten Begegnungen mit Freunden und mit Gegnern, mit den Kranken, Wohnungsuchenden, Hungernden, Verfolgten, — sie wußten: Er ist unter uns. „Ich bin bei euch an allen Tagen, bis diese Weltzeit vollendet ist“, hatte er gesagt. Sie erinnerten sich nach und nach vieler solcher Worte. Sie erinnerten sich auch gegenseitig daran. Und sie sagten es sich gegenseitig, wie z. B. Johannes am See Tiberias, als ein Fremder sie ansprach: Habt ihr etwas zu essen? — dem Petrus diese Begegnung deutete: „Es ist der Herr“. Denn so nannten sie



ihn jetzt. Er war der Herr. Er war der Höchste für sie. Denn jetzt war es ihnen offenbar: er hatte den Tod besiegt. Der uralte Traum der Menschheit war Wirklichkeit geworden: der Mensch konnte am Leben bleiben. Er konnte eine neue, schönere, glücklichere Form des Lebens gewinnen: ein Leben der Gemeinsamkeit ohne Haß, Mißtrauen und Vernichtung. „Wir sind vom Tod zum Leben hinübergegangen, weil wir die Brüder lieben“, sagt einer von ihnen später. Und wie war es geschehen? Weil einer endlich den Mut gehabt hatte, ganz Mensch zu sein. Und das heißt Mensch zu sein für andere. Sein Leben Stunde um Stunde einzusetzen für seine Freunde. „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde“, hatte er gesagt. Viele haben das versucht und es zum Teil wirklich getan. Jesus, der Sohn Gottes und wirklicher Mensch, hatte es ganz getan. Als der Tod ihn ereilte, konnte er ihm nichts mehr wegnehmen. Er hatte bereits alles hergegeben. So war der Tod um seinen Sieg gebracht. „Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Sieg?“ – ruft Paulus aus. Eine bis zum letzten Atemzug durchgehaltene Liebe zu allen, die Menschenantlitz tragen, nicht durchbrochen von Perioden der Gleichgültigkeit, des Egoismus, des Hasses, ein solcher konsequenter Einsatz für die Menschen bis zum letzten bleibt nicht im Tode. „Diesen Jesus hat Gott auferweckt“ (Apg 2, 32) und „ihn zum Herrn und Christus gemacht“ (Apg 2, 36). Der sich so hingeeben hat für die Menschen: Jesus lebt.

Überleben kann man  
lernen

Was ist es eigentlich, was Menschen Angst macht? Der Tod? – wir haben Beispiele, daß diese Angst verschwindet oder ganz gering wird. Wo aber geschieht das? Wo ein Mensch gelernt hat, sich ganz für andere einzusetzen. Dann wird seine Lebenszeit sinnvoll gelebt. Dann ist seine Zeit erfüllte Zeit, keine tote Zeit. Dann wird Leben zur Liebe. Darüber hat der Tod keine Macht mehr. Ein solches Leben kann nicht mehr ausgelöscht werden. „Die Liebe und ihre Werke bleiben“ sagt das Konzil über die künftige Welt. Angst macht im letzten nur der Egoismus. Angst macht uns die eigene Schuld, wo wir das Leben anderer stören oder zerstören. Wo wir das getan haben, da wird es uns unheimlich. Da wird die Welt zur Hölle, das Leben zur Qual. Man kann das überspielen, aber nicht für dauernd. Schuld frißt in uns wie ein Krebsgeschwür weiter. Jesus wußte das. Der Auferstandene gibt als erstes seinen Freunden diesen Auftrag: „Denen *ihr* die Schuld vergeb, denen ist sie vergeben, denen *ihr* sie behaltet, denen ist sie behalten“.



## Befreiung von Angst und Schuld

Wo jemand auf seine Schuld festgenagelt wird, wo man ihm keine Chance des neuen Anfangs gibt, muß er kaputt gehen. Befreiung von der Schuld ist das große, letzte Angebot dessen, der durch seine Liebe Schuldigwerden und Vernichtung überwunden hat. Er gibt den Auftrag an alle, die seine Freunde sein wollen, die Befreiung von Schuld voranzutreiben, dadurch, daß sie sie selbst aussprechen und praktizieren. Da sie ja selbst durch ihn befreit sind — „Meinen Frieden gebe ich euch“, sind die ersten Worte, die er ihnen nach seinem Sterben sagt —, können sie nun auch befreiend auf ihre Umgebung wirken. Befreite wirken befreiend.

Der im Sterben das Leben gewann, lebt nun für immer unter allen, die ihm helfen, Menschen zu befreien von Angst und Schuld. Wo einer das Leben wieder sinnvoll findet, weil er geliebt und angenommen wird, wo man es jemand ermöglicht, menschlich zu leben und sich zu entfalten — da findet der Mensch das Leben schön. Da möchte er es behalten. Nur der Gequälte (man kann sich auch selbst quälen) findet das Leben sinnlos. Nur er kommt in die Versuchung, es wegzuworfen. Das Leben weiterleben, den neuen Tag sehen und schließlich einen Tag, der keinen Abend mehr kennt, den „jüngsten Tag“, den ersten Tag einer neuen Welt ohne Haß und Tod zu erleben — das müßte der Wunsch aller sein, die das Leben lieben. Und genau das feiern wir an diesem Ostertag. Es ist das Fest der Auferstehung. Wir feiern „in Jesus die Auferstehung der Toten“. So haben es die Freunde Jesu damals öffentlich proklamiert. So verkünden wir es auch heute allen, die an das Leben und die Liebe glauben: Wir feiern das erste völlig gelungene menschliche Leben. Wir feiern damit auch unser Leben, falls wir unser Leben an seines anschließen.

Überleben kann man lernen. Wenn man Jesus nicht bei den Toten sucht, nicht in der Vergangenheit, sondern bei den Lebenden, in der Gegenwart. Wenn man ihm begegnet in allen, die Hilfe, Geborgenheit, ein Zu-Hause, Verständnis und Freundschaft brauchen.

Das Leben ist offen geworden. Die Grenze, die der Tod war, ist durchbrochen. Eine Fülle von menschlichen Begegnungen und Beziehungen kann nun entstehen, die nicht mehr durch den Tod zerstört werden. Bleibendes Leben entsteht in all diesen Beziehungen, wenn sie geprägt sind von selbstloser Liebe. Wenn der andere nicht Objekt meiner Aggression ist, sondern Partner, dem ich mit Achtung und Offenheit begegne, um ihm zur Entfaltung seiner menschlichen Möglichkeit zu helfen.

Es ist nicht „Geschwätz von Frauen“, es ist nicht Erfindung von enttäuschten Anhängern des Jesus von Nazareth, son-



dern die Bestätigung seiner Voraussage an sie: Ihr werdet es sehen. Leben ist unzerstörbar, wenn es Liebe ist. Ich werde mich nie von euch trennen.

*Feiern* wir das Fest! Ostern ist nicht nur ein Termin. Nicht nur ein Frühlingstag mit Tanz. Nicht nur ein Tag der Ausflüge und Reisen. Wir feiern ein erneuertes Leben der Menschheit, eine Chance für alle, zu überleben. Das Angebot ergeht an alle. Niemand ist ausgeschlossen. Denn Jesus von Nazareth ist für alle gestorben und darum auch für alle auferstanden. Sein Ziel war, Leben zu ermöglichen für alle Menschen. Ein freies Angebot, aber ein unüberbietbares. Wer hat mehr zu bieten?

Betrug oder eine neue Dimension?

Nur, wenn es nicht stimmt, daß Tote ein neues Leben in Freude, Kraft und gegenseitiger Liebe finden, wenn also Tote nicht auferstehen, dann sind wir Christen Betrogene und Betrüger zugleich. An diesem Punkt hängt unser ganzer Glaube. Wenn Jesus sein Sterben nicht überlebt hat, wenn er nicht als wirklicher Mensch unter uns weiterlebt, dann gibt es nicht einen einzigen, der am Leben bleibt. Wenn er aber lebt, dann gibt es viele in jeder Generation. Dann bildet sich eine neue Menschheit, die für immer geprägt ist von Verständigung und Freude am Dasein der anderen. Dann hat das Leben eine neue Dimension gewonnen, einen offenen Horizont. Wenn wir eine solche Art zu leben wie er praktizieren, können wir zumindest die Hindernisse wegräumen, die diesen Horizont verstellen und den Blick in eine offene Zukunft freimachen. Das wäre ein Leben wert!

Ein Mann, der selbst nicht zur Kirche gehört, aber sich sehr für das Leben Jesu interessiert, sagte vor einiger Zeit von Jesus: er mache sichtbar, daß jeder von uns in jedem Augenblick zu neuer Hoffnung aufbrechen könne. Ich kann es nicht besser sagen. Ich wünsche Ihnen, daß Ihnen das gelingt, und daß Sie auch Ihren Freunden Mut machen, jeden Augenblick zu neuer Hoffnung aufzubrechen. Denn Leben an unserer Seite, das keine Hoffnung mehr kennt, ist eine Schande für uns und auch unser eigener Untergang. In der Umgebung Jesu blühte das Leben auf. Da wurden kranke Menschen gesund und verstoßene wieder gemeinschaftsfähig. Sollte das heute anders sein? Ist nicht überall da, wo das geschieht, ein Kontakt mit dem Auferstandenen, — wie eine solche Begegnung unter Menschen sich auch verstehen und benennen mag? Ich lasse die Frage bewußt offen.

Ich lade Sie ein, mit mir zu beten, um so zu antworten auf die Liebe Gottes, die in der Auferweckung Jesu zu neuem Leben so deutlich sichtbar geworden ist:

Gott, du bist der Vater aller Menschen. Alle verdanken ihr



Leben Deiner Liebe. Deine Gegenwart in der Welt ist durch die Hingabe und die bleibende Lebendigkeit Jesu allen offenbar geworden. So hast Du den Menschen Hoffnung gemacht, daß ihr Leben einen Sinn und eine Zukunft hat. Gib, daß wir unser Brot und das ganze Leben ehrlich miteinander teilen, daß wir einander vergeben und Leben an unserer Seite wieder neu ermöglichen, und laß uns so das Leben in der Liebe finden, das nicht mehr zerstört werden kann.

## Eugen Weiler Modell einer Osternachtfeier

1970 ist die neue Osternachtliturgie erschienen. Sie bedeutet für den, der ihr den gebührenden Platz im liturgischen Geschehen der Karwoche (und überhaupt des Jahres) gibt, eine Verbesserung oder Anpassung an die Gegebenheiten. Es stellt sich aber die Frage, ob damit die Reform der Karwochenliturgie schon als abgeschlossen gelten kann, ob man sich nun zur Ruhe setzen darf in dem Bewußtsein, man habe jetzt alles getan, oder gar mit so selbstsicheren Gedanken wie: wenn jetzt die Teilnehmerzahl zurückgeht, kann es nur an den Leuten liegen. Freilich gilt das nicht nur für die Osternacht, sondern für die ganze Karwoche. Vor allem müßte man die drei Kartage – Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag – den Gläubigen verständlicher und unmittelbar einsichtig gestalten können. Wir glauben daher, daß gerade die Osternachtliturgie weiter „probiert“ werden müßte und daß die Bischöfe einigen Gemeinden die Erlaubnis geben sollten, vorsichtige Experimente zu machen, gut überlegte Entwürfe zu erproben.

Im folgenden veröffentlichen wir einen aus langjähriger Praxis und Bemühung um eine Verlebendigung der Liturgie erwachsenen Entwurf für die Feier der Osternacht (dem Überlegungen über die Gestaltung des Gründonnerstags und des Karfreitags vorausgehen). Vielleicht ist es in diesem Entwurf einigermaßen gelungen, die Symbolik von Feuer und Licht den heutigen Menschen verständlich und erfahrbar zu machen; sicher noch nicht in bezug auf das Wasser. (Wer hat hierzu einen guten Vorschlag?) Wir würden uns freuen, wenn dieser Beitrag Anstoß für gezielte und offizielle Experimente oder wenigstens Anregung für eine weitere Verlebendigung der jetzigen Form der Osternachtfeier werden könnte. Die Dauer der Feier nach diesem Entwurf würde, bei einer Predigt von 5 – 7 Minuten, etwa  $\frac{5}{4}$  Stunden betragen.

Verfasser und red



## Vorbemerkung

Die Texte der Lieder bzw. Psalmen und der Taufenerneuerung werden den Teilnehmern vor dem Gottesdienst ausgeteilt. Selbstverständlich sollten die Gesänge zuvor geprobt sein. Durch entsprechende Hinweise werden sicher auch alle eine Kerze mitbringen.

Ein großer Holzstoß mit Reisigwellen ist auf dem Platz vor der Kirche aufgerichtet. Die Gemeinde – alle, die an der Feier teilnehmen, – versammelt sich vor der Kirche und steht um den Holzstoß herum; nur die Älteren gehen in die Kirche hinein. Wo es sich machen läßt, könnte eine kleine Band oder Blasmusik bis zum Beginn Musik machen. Zur Zeit bittet der Lektor um Ruhe . . .

Am Schluß der Feier nehmen alle Teilnehmer das Osterlicht mit nach Hause und lassen es beim „Ostermahl“ brennen. Wo möglich laden sich Freunde oder Nachbarn ein, um so Gemeinschaft auch sichtbar auszudrücken. Mit Spiel und Tanz könnte die Feier enden.

## Begrüßung

Verschiedene Leute sind hier, Kinder, Jugend, Erwachsene, Männer und Frauen, solche, die immer am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen, und andere, die nur zu besonderen Gelegenheiten kommen. Es sind hier Christen verschiedener Denkart, aber darin einig: Wir alle haben uns versammelt, um miteinander die Auferstehung Jesu zu feiern. Ihn bekennen wir als unsern Herrn! Er ist es, der uns verbindet; denn wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind . . . Jeder kommt mit seinem Glauben, seiner Hoffnung, seiner Liebe, auch mit seinen Fragen und Sorgen, genau so, wie er ist. Und genau so wollen wir die Auferstehung unseres Herrn begehnen: aus unserem Leben heraus Gott danken und miteinander feiern!

## Feuer anzünden

Warten, bis es richtig brennt; dann:

## Segnung des Feuers und der Kerzen

Unsere Hilfe ist im . . . A. Der Himmel . . .  
Allmächtiger Gott!

Wir bitten dich, segne unser Tun. Wir haben dieses Feuer entzündet: Laß es Zeichen sein für Jesus Christus, das Licht der Welt. Sein Licht strahle uns und allen Menschen. Amen.

Alle stehen um das Feuer und sehen zu, wie es abbrennt; dann wird die Osterkerze entzündet. Der Diakon bzw. Celebrant singt: „Christus, das Licht“. Die Gemeinde antwortet: „Dank sei Gott“.

## Einzug der Osterkerze

Jetzt gehen alle in die Kirche und nehmen die Plätze ein. Sobald es still geworden ist: Einzug der Osterkerze mit Ministranten etc.

In der Mitte der Kirche das 2. „Christus, das Licht . . .“, die



mitfeiern den Priester und Ministranten etc. bekommen das Licht. Dann geht der Zug weiter zum Altar. Nach dem 3. „Christus ...“ werden alle Kerzen entzündet, ebenfalls alle Lampen in der Kirche. — Orgelspiel.

Das (verkürzte) Exsultet

Frohlocket nun, ihr himmlischen Scharen!  
Frohlocket, ihr Christen überall auf der Erde!  
Preiset den Sieger Jesus Christus,  
den Gott hat erweckt von den Toten.

Freue dich, Erde!  
Entschwunden ist das Dunkel,  
Licht umleuchtet dich mit strahlender Klarheit.

Freue dich, Mutter Kirche,  
Freue dich, christliche Gemeinde!  
Freuet euch alle,  
weil Christus uns schenkte das Leben.

Euch, meine Brüder, bitte ich:  
rufet mit mir an die Barmherzigkeit  
des allmächtigen Gottes.  
Lasset uns preisen mit aller Kraft  
des Herzens und Geistes  
den Vater und den Sohn mit dem heiligen Geiste;  
denn heute ist die Feier der Ostern,  
da Christus zerbrach die Bande des Todes,  
und als Sieger hervorging.  
So lasset uns preisen das Erbarmen des Vaters,  
seine Liebe zu uns und allen Geschöpfen.  
Stimmt ein in festlichem Jubel.

Lied der Gemeinde

„Erfreue dich, du Christenheit ...“ Str. 1 3 5  
(Kirchenlied II Nr. 36)  
Kerzen aus.

Wortgottesdienst

Der Lektor sagt die Lesungen an; nach jeder Lesung ein wenig Stille ... zur Besinnung. Er gibt eine kurze Einführung in die Lesungen, z. B. Einführung zu den folgenden (vorgeschlagenen) Lesungen:

- 1 Gen 1 — stark gekürzt
- 2 Ex 14, 15 ff
- 3 Kol 3, 1-4; 18b; 2,6
- 4 Mk 16, 1 ff

Gott erschafft die Welt und den Menschen!  
Gott befreit sein Volk aus dem Land der Knechtschaft.  
Im Namen Gottes bringt Jesus das neue Leben und die Befreiung von Sünde und Tod!  
Darum das Halleluja — Dank sei Gott!

1. Lesung/Stille
2. Lesung/Stille

Die Lesungen sollten wenigstens teilweise ausgewechselt werden.

Lasset uns beten.



Gebet	Gott, Schöpfer der Welt, Herr des Lebens, Vater aller Menschen! Du hast alles gut geschaffen und willst, daß es gut sei. Wir danken dir für alles, was du uns gegeben hast. Dank sei dir für Leben und Gesundheit, für Arbeit und Brot. Du hast dein Volk Israel aus der Knechtschaft herausgeführt ins Land der Verheißung. Du hast uns, deine Gemeinde, aus der Knechtschaft zur Freiheit der Kinder Gottes geführt. Wir danken dir für diese Freiheit und bitten dich, führe jeden von uns und deine ganze Kirche immer wieder aus aller Knechtschaft heraus: aus Enge, Angst und Mißtrauen, aus Selbstzufriedenheit und Unwahrhaftigkeit, aus jeder Art von Trägheit. Führe uns in <i>die</i> Zukunft, die du uns verheißten hast durch Christus, deinen Sohn, unsern Herrn. Amen.
Evtl. Leitvers mit Psalm	Psalm 136 (Ludwig Doerr – Fono Verlag Münster) oder Psalm 136 im Choraltel
3. Lesung/Stille	
4. Lesung und sofort:	Halleluja, z. B. mit Psalm 116 (Berthold Hummel, Neues Psalmbuch, Christophorus Verlag Freiburg)
Tagesgebet	Lasset uns beten. Allmächtiger, ewiger Gott! Du hast deinen Sohn Jesus Christus zu neuem, unvergänglichem Leben erweckt. Du hast ihn durch Kreuz und Tod zur Vollendung geführt; um seines Gehorsams willen hast du ihn erhöht und zum Herrn über die ganze Schöpfung eingesetzt. Wir vertrauen darauf, du wirst auch uns aus dem Tode zum ewigen Leben erwecken. Mach uns froh und treu in dieser Hoffnung. Wir, deine Gemeinde, danken dir und preisen dich durch Jesus, den Christus, unsern Herrn. Amen.
Ansprache	
Zwischenspiel	Während dessen werden die Kerzen wieder angezündet.
Tauffeier	
Wasserweihe	Die Osterkerze wird vom Diakon geholt und vom Celebranten in das Wasser gestellt. – Stille.
Gebet	Allherrscher, ewiger Gott! Du hast deiner Gemeinde aufgetragen, die Völker zu taufen. Sei mit uns in dieser festlichen Stunde. Segne dieses Wasser. Alle, die mit diesem Wasser getauft werden, mögen das Wirken deines Geistes erfahren. Nimm sie auf in deine Liebe. Jeglicher Ungeist weiche weit von ihnen, dein Geist erfülle sie!



So segne ich dieses Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes + (Öle eingießen) und vermische es mit dem Öl des Heiles und dem Chri-  
sam unseres Herrn Jesus Christus.

Wer mit diesem Wasser getauft wird, wird in die Gemein-  
schaft mit Jesus geführt und soll von seinem Geist erfüllt  
werden. Er wird ein Glied deiner Gemeinde, in ihr soll  
jeder für den anderen dasein und sollen alle miteinander  
heranwachsen zum Vollalter Christi.

So bitten wir, die wir getauft sind: Segne, reinige und  
stärke uns auf dem Wege dieses Wachstums. Laß den  
Geist Jesu, deines Sohnes, sichtbar und wirksam werden  
unter uns.

Wir bitten dich auch für alle, die aus unserer Mitte in die  
Ewigkeit abberufen werden, auf daß sie das Leben haben  
in Fülle durch deinen Sohn Jesus Christus, den du auf-  
erweckt hast von den Toten und der wiederkommt zur  
Vollendung der Zeiten. Amen.

Erneuerung des  
Taufversprechens

Wir haben das Wasser für die Taufe unserer Kinder ge-  
weiht. So gedenken wir unserer eigenen Taufe und der  
Verpflichtung, die sie uns auferlegt.

Ich frage euch:

Glaubt ihr an Gott, den Vater, der sich in Jesus Christus  
durch den Geist offenbart hat? A. Wir glauben.

Seid ihr bereit, euch vom Bösen abzuwenden und euren  
Sinn zu erneuern? A. Wir sind bereit.

Seid ihr bereit, zu suchen, was Gott von euch will, und  
wie Jesus den Menschen zu dienen? A. Wir sind bereit.

Credo

(gesungen, nach Möglichkeit abwechselnd zwischen Chor –  
Gemeinde)

Taufe der Kinder  
Besprechung der  
Gemeinde

Danach Lied der Gemeinde, z. B. Ps 79 „Wir sind alle in  
einem Geiste zu einem Leibe getauft“ (L. Doerr)

oder: Laßt uns loben, Brüder, loben, Gott, den . . .

danach werden die Kerzen gelöscht.

(Evtl. Kollekte) – Orgelspiel

*Eucharistiefeier*

Bereitung der Gaben – dazu Stille (kein Orgelspiel)

(Die Gaben werden aus der Sakristei mitgebracht! Der Kelch  
wird vorher auf einem Tisch bereitgestellt.)

Gabengebet

Herr, nimm unsere Gebete und Gaben an. Laß sie uns  
Zeichen sein, daß wir alle miteinander und mit dir ver-  
bunden sind durch Jesus Christus, unsern Herrn.

Präfation

Der Herr ist mit euch . . .

Erhebet die Herzen . . .



Laßt uns danken dem Herrn, unserm Gott . . .  
 Wir danken dir, Gott, Allherrscher,  
 daß du ein Gott der Lebenden bist.  
 Du hast Jesus, deinen Diener, der gekreuzigt war und be-  
 graben, zu neuem Leben erweckt. Er ist der Herr, unsere  
 Auferstehung und unser Leben!  
 Darum loben wir deine Herrlichkeit mit allen, die leben.  
 Darum neigen wir uns vor dir und bekennen: Heilig . . .  
 Das „Heilig“ aus einer deutschen Messe.

- Kanon Vater unser mit Doxologie — Gesungen von der Gemeinde;  
 danach sofort: Friedenswunsch.  
 Lamm Gottes (deutsche Messe)
- Kommunion Austeilung der Kommunion (durch mehrere, also auch  
 durch Laien).  
 Zwischenspiel —  
 Gesang, z. B. Psalm 144 „Wir haben teil an dem einen  
 Brot“ (L. Doerr)  
 oder Psalm 150 „Alles, was Odem hat . . .“ (Chor und Ge-  
 meinde; Heino Schubert, neues Psalmenbuch).  
 Kerzen an — dazu Zwischenspiel
- Schlußgebet: Herr, erfülle uns mit dem Geist deiner Liebe. Du hast uns  
 mit den österlichen Gaben gestärkt, schließe uns nun in  
 Eintracht zusammen, laß uns das Leben recht bestehen  
 und miteinander glücklich werden.
- Lied der Gemeinde oder Ps. 109 „Auferstanden ist der Herr vom Grabe“ (L.  
 Doerr)
- Segen Entlassung

## René Schaller

### Diakonat als Impuls in der Kirche von Frank- reich

*Der folgende Beitrag des Vorsitzenden der „Französischen  
 Arbeitsgemeinschaft des Diakonates“ (C. D. F.) bedeutet  
 weniger einen Bericht über die Einführung des Diakonats  
 in Frankreich, als vielmehr eine grundsätzliche Besinnung  
 darauf, daß mit diesem Amt die Kirche selbst diakonaler  
 werden müßte. Nur in dem Maße, in dem die Diakone da-  
 zu beitragen, hat das Experiment Berechtigung und Sinn  
 und wird es von Erfolg gekrönt sein.* red

I. Die gegenwärtige  
 Situation

Seitdem das II. Vatikanum den ständigen Diakonat wieder-  
 eingeführt hat, war das Bemühen darum nicht immer leicht,



denn dieses Experiment wird in verschiedener Weise gelebt und unterschiedlich beurteilt. Während in Belgien und Deutschland sich die Diakonatsweihen häufen, hat man in Frankreich, ebenso wie in Lateinamerika und Afrika, eher den Eindruck, daß die Wiederherstellung des Diakonates kaum Fortschritte macht.

In der gegenwärtigen Situation in der Kirche von Frankreich — wo man von Krise spricht, von Glaubensverlust, von Verunsicherung der Priester, vom Auseinanderbrechen der Gemeinschaften, von Unruhe und von der Enttäuschung der Christen — weckt die Frage des Diakonates wenig Interesse und Begeisterung, sondern läßt die meisten gleichgültig. Die kleine Zahl, die den baldigen Einsatz vieler Diakone in Frankreich wünscht, findet, daß zu viele einschränkende Bedingungen und Forderungen die Kandidaten zum Diakonatsentmutigt haben, und erwartet von den „kirchlichen Autoritäten, daß sie etwas mehr Glaubensgeist finden und prophetische Haltung unter Beweis stellen“<sup>1</sup>.

Viele französische Kandidaten<sup>2</sup> und die größte Zahl derjenigen, die eng mit ihnen für eine Erneuerung des Diakonats in der Kirche Frankreichs zusammenarbeiten, kennen den Preis des langsamen Reifungsprozesses und der Entwicklung der Geister. Sie fragen sich, ob die Weihe der ersten fünf französischen Diakone nicht ein wenig zu früh kam, und sie sind sich nicht ganz sicher, ob der Einsatz dieser neuen Diakone wirklich die Frucht des Erwachens des Volkes Gottes ist, das sich als Zeuge des Christus-Dieners inmitten der Welt fühlt. Sie wissen, in welchem hohem Maße das augenblickliche Experiment die Zukunft bestimmen wird. Sie sehen auch das Risiko, daß die Gemeinden in ihrer augenblicklichen Situation sehr wenig für die diakonale Umwandlung ihrer Haltungen und ihrer Mentalitäten offen sind und daher kaum wissen, was sie vom Diakon erwarten können. So besteht die Gefahr, daß sie diesen etwa als einen subalternen Diener der Priester sehen.

## Erwachen einer diakonalen Haltung

Allerdings gibt es seit Jahren so etwas wie eine diakonale Haltung in der Kirche Frankreichs, weil es überall Männer, Frauen, Ehepaare, Ordensleute und Priester gibt, die ihr Leben als „Diakonats“ sehen und von dorthin diakonalen Geist in ihren Gemeinschaften wecken. Gerade das aber sieht man im allgemeinen noch nicht als bedeutungsvoll an — ist es aber nicht die Hauptsache? Diese Gemeinschaften

<sup>1</sup> Zu dieser Frage siehe „Les Candidats français découragés!“, in: „Diacres aujourd'hui“, Nr. 12 (Lyon 1970).

<sup>2</sup> Zur Zeit befragen sich 200 Männer aus allen Schichten über ihre Berufung zum Diakonats. Das Buch „Le Diaconat“, in der Sammlung „Eglises en dialogue“ veröffentlicht bei Mame 1969, stellt auf den Seiten 113 bis 117 die Menschen und ihr Suchen vor.



sind geeignet, Diakone zu „erwecken“, um so die dringende Notwendigkeit wieder zu entdecken, in der Haltung des Dienstes Jesu Christi zu leben, damit in einer Welt, die von Nützlichem gesättigt ist und vom Profitgedanken, von Angst und Macht beherrscht wird, der Christ zum Diener aller Menschen und jedes Menschen wird.

Die Dynamik der diakonalen Erneuerung der Kirche wurzelt in einer solchen Haltung und nicht in der Zahl der Diakonatsweihen: die diakonale Dimension aller unserer kirchlichen Gemeinschaften und die radikale Neuorientierung der christlichen Existenz wandelt die Haltung im Hinblick auf alle Menschen um.

Weder die Bedürfnisse der Kirche, noch die Bedürfnisse der Menschen reichen aus, um den diakonalen Impuls hervorzurufen und zu unterstützen, sondern allein die Hinwendung zu Christus als dem leidenden Diener, der sich aus Liebe für die Menschen hingegeben hat. — Eine solche innere Wandlung wird allerdings niemals eine Gelegenheit bieten, eine Bilanz zu veröffentlichen oder eine Statistik aufzustellen.

## 2. Einführung in Frankreich und weiterer Weg

Mindestens vier Jahre hindurch haben die französischen Diakone ihre Einführung, ihre Vertiefung und ihre Vorbereitung zum Diakonatsamt innerhalb der „Französischen Gemeinschaft des Diakonats“ (C. D. F.)<sup>3</sup> vollzogen. Für diejenigen, die zum Diakon geweiht sind, bleibt die C. D. F. der privilegierte Ort, wo sie ihre Erfahrungen austauschen und miteinander vergleichen, ihre Ausbildung fortsetzen und ihr geistliches Leben nähren können.

In jeder der neun apostolischen Regionen der französischen Kirche gibt es eine Regionalgruppe der C. D. F., die Männer und Frauen, Verheiratete und Zölibatäre, Laien, Diakonatskandidaten und Priester versammelt. Im Dialog und im gemeinsamen Suchen denken sie über ihr tägliches Leben nach, um in sich selbst den Dienst im Geiste Jesu Christi wachsen zu lassen und von hier aus die christlichen Gemeinschaften zu öffnen für die diakonalen Verantwortlichkeiten und für den Diakonatsamt.

Immer zahlreicher werden auch die Gruppen (oft ökumenisch), die sich um Mitglieder der C. D. F. herum sammeln, sei es, um ihre Pfarrei, ihr Stadtviertel, ihre Organisation, ihre Stadt, oder ihre Diözese zu öffnen, sei es, um eine gemeinsame Sorge zu teilen: Ehe und geweihtes Amt, Erneuerung der Ämter, Stellung der Frau in der Kirche, Ehe und Familie, Einwanderer etc.

Die örtliche Aktivität der C. D. F. verlängert sich normaler-

<sup>3</sup> Sitz des Nationalsekretariates: rue Jean Carriés, 2, 69 Lyon Sieme.



weise auf nationaler Basis in Begegnungen, in Studentatagen, in Einkehrtagen und in doktrinaler Fortbildung. Auf allen Ebenen gibt die C. D. F. den französischen Diakonen die Möglichkeit, ihr Amt der Weckung und der Belebung der Diakonie des Gottesvolkes auszuüben. Die Mitgliedschaft im Nationalkomitee des Diakonates gibt ihnen die Möglichkeit, eng mit der Hierarchie zusammenzuarbeiten, die für die Wiederherstellung des Diakonates in Frankreich verantwortlich ist.

### 3. Das Amt der Diakone: Weckung und Belebung der Diakonie des Gottesvolkes

Vor den ersten Diakonatsweihen in Frankreich haben die französischen Bischöfe das Amt der Diakone wie folgt definiert:

„Es schien nicht opportun, zum Diakonat Männer zu berufen, die nur einfache liturgische Funktionäre gewesen wären, lediglich beauftragt, den kirchlichen Versammlungen in Abwesenheit des Priesters vorzustehen, das Wort Gottes zu verkünden und die heilige Eucharistie auszuteilen. Die französischen Bischöfe bevorzugten für dieses Amt des Diakons Männer, die durch Beruf und Familie täglich im Kontakt mit den Menschen sind, und die so im Leben Zeugnis geben vom Dienst, den das Volk Gottes den Menschen, gemäß dem Beispiel Christi, leisten muß. Deshalb wurden die ersten Diakone im Hinblick darauf ausgewählt, daß sie auf verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens engagiert sind und bereits zu pastoralen Einheiten gehören, die sich schon in einer missionarischen Aktion engagiert haben.

Die ersten ständigen Diakone beteiligen sich so in einer ihnen eigenen Art an der Anstrengung der hierarchischen Kirche, dem Unglauben und dem Elend zu begegnen und sich der Welt gegenwärtiger zu machen. Diese Diakone behalten ihre früheren Aufgaben bei, die mit dem Diakonamt vereinbar sind.“

Eigentlich müßte man das ganze Schreiben der französischen Bischöfe lesen<sup>4</sup>. In diesem Geist üben die französischen Diakone ihr Amt zweipolig aus:

- a) Weil die Kirche „Sakrament des Heils für die Welt“ ist, hat ihr Amt eine missionarische Dimension, die eine *Gegegenwart* (dieselbe wie in ihrem Beruf, in ihrem Familienleben, in ihrem Stadtviertel, in ihren Verpflichtungen . . .), ein *direktes Zeugnis* der Diakonie Jesu Christi ist.
- b) Die Kirche ist gleichzeitig Glaubensgemeinschaft derjenigen, die sich auf Christus berufen, und deshalb hat ihr Amt einen sakramentalen Pol: sie sind geweiht im Dienste der Diakonie dieser Gemeinschaft, die in der Eucharistie vereinigt ist.

<sup>4</sup> Man findet dieses Dokument in: „Diacres aujourd'hui“, Nr. 13–14 (1970) 7 f.



Das sind zwei Aspekte der Mission der Diakone; keiner kann zugunsten des anderen verleugnet werden, denn sie drücken die Mission der Kirche aus, die gleichzeitig Verkündigung der frohen Botschaft und Versammlung der Gläubigen in der Eucharistie ist.

Für die französischen Diakone definiert sich das Amt des Diakons nicht in erster Linie durch Dinge, die zu tun sind, noch durch ein Statut der Kirche, sondern durch ihre amtliche Verantwortung, die ihr ganzes Leben orientiert und eint. In allen ihren Aktivitäten, in all ihrem Umgang mit Gläubigen und Ungläubigen, kurz in ihrer ganzen Existenz – und nicht nur in den spezifischen diakonalen Rollen – hat Christus sie ausgewählt und hat die Kirche sie geweiht, damit sie konkret vom dienenden Geist Jesu Christi Zeugnis ablegen. Darin liegt eine ganz neue Verantwortung, die total und radikal ihr ganzes menschliches Leben engagiert, als Zeichen und Zeugnis einer Kirche, die sich zu Christus dem Diener bekennt.

Die Tätigkeit ordnet sich in die missionarische Anstrengung der Kirche von Frankreich ein, ihr Amt bedeutet primär eine Antwort auf die Herausforderungen, die der Unglaube, das Elend und die Unterentwicklung bilden. Konkret kann das für den einzelnen, je nach den Charismen und dem erhaltenen Auftrag, bedeuten:

- Kontaktarbeit im Diasporagebiet einer Diözese;
- direkter und täglicher Kontakt mit den Ausgestoßenen einer Stadt (Nichtseßhafte, Straffällige);
- Belebung eines ländlichen und entchristlichten Gebietes;
- Entwicklung der Nachbarschaftsarbeit in großen Wohngebieten;
- Hilfe für Verlobte und Familien sowie Gegenwärtigsein bei Ehepaaren, die Schwierigkeiten haben, und bei den Geschiedenen, dies alles innerhalb der Familienpastoral einer Diözese.

Gemeinsam  
mit der Frau

Mit Zustimmung, Unterstützung und Mitarbeit der Frau sind die Männer ihren Weg zum Diakonat gegangen, und einmal zum Diakon geweiht, werden die Anforderungen ihres Amtes in der Achtung vor der Berufung von Mann und Frau gemeinsam gelebt in der Einheit des Ehepaares. Beide, Mann und Frau, sind sich bewusst, daß das Zeugnis verheirateter Diakone umso mehr Chancen hat, angenommen zu werden, wenn es vom Ehepaar gemeinsam vorgeschlagen wird. „Gemeinsam sind wir in diese Verantwortung eingetreten, gemeinsam haben wir ebenfalls die Risiken bedacht und das Engagement akzeptiert. Ohne diesen gemeinsamen Willen hätte ich nicht um die Ordination gebeten.“ Dieses



Zeugnis gilt auch für die beiden anderen Diakone (die Ehefrau des vierten wollte sich nicht engagieren, und der fünfte französische Diakon ist Mitglied eines Ordens).

Wie schon gesagt, muß sich das Amt des Diakons in die diakonale Anstrengung seiner Gemeinde einfügen. Das ist wirklich eine Hauptforderung. Um das Gemeinde zu unterstreichen, zitiere ich erneut die französischen Bischöfe:

„Der Dialog mit den Ungläubigen, der Empfang der Neugetauften in der Gemeinschaft, die brüderliche Hilfe, die Sorge um die Armen und Kranken, das Sorgen für die Einwanderer . . . , sind in der Tat diakonale Funktionen, die allen Christen gemeinsam sind und allen Gemeinschaften des Volkes Gottes. Durch ihre Existenz müssen die Diakone davon Zeugen sein, durch ihr Amt sind sie die Anreger: ihr Zeugnis und ihr Apostolat würden einen falschen Klang bekommen, wenn sie sich nicht in die diakonale Anstrengung der ganzen Kirche einfügen könnten.“

#### 4. Fehlschlag oder Erfolg?

In diesem knappen Bericht sollen lediglich einige Aspekte unterstrichen werden, die mir wesentlich erscheinen. Was mich beschäftigt, sind weniger die Schwierigkeiten, denen wir begegneten, als die Zukunft des Diakonates, und besonders der Geist der Diakonie in der Kirche. Akzeptieren wir wirklich, daß die Wiederherstellung des Diakonats in der gegenwärtigen Situation lediglich ein Versuch ist und daß es ebenso ein Erfolg wie ein Mißerfolg sein kann?

Deshalb müssen wir uns heute einige Fragen sehr klar stellen. Einzig die konkrete Situation der Kirche von morgen kann uns eine Antwort geben.

Welches ist der Geist, der in der Wiederherstellung des Diakonates weht?

„Lediglich eine Rückkehr zur Vergangenheit und Wiederverwendung eines alten Amtes für eine Christenheit im Niedergang, die zu überleben trachtet“<sup>5</sup>, oder dynamische Schöpfung, die die bestehenden Strukturen im Hinblick auf neue Situationen verändert?

Einfache Assimilierung an ein schon bestehendes Amt – oder ein neues beunruhigendes Amt, das die altbewährten Gewohnheiten stört, um eine authentische Erneuerung der Ämter hervorzurufen?

Einfach ein gutes Gewissen für die Christen, die sich bei dem Gedanken beruhigen, daß die Kirche bei den Armen durch die Diakone gegenwärtig ist – oder radikaler Anruf zur Armut?

Ein Mittelchen gegen den Priestermangel: die Diakone als Hilfstruppe oder Ersatztruppe der Geistlichkeit – oder Be-

<sup>5</sup> H. Denis, ebd. 17.



wußt werden der augenblicklichen Krise, die eine Glaubenskrise ist?

Einfaches Reformmittelchen und oberflächlicher Wechsel – oder radikale Hinwendung zur Diakonie unserer Haltungen, Mentalitäten und Verhaltensweisen?

Die Liste der Fragen ist bei weitem noch nicht abgeschlossen, um unseren Geist erkennen zu lassen, der uns treibt, den Diakonat wiederherzustellen. Eine tiefe Überzeugung muß uns beleben: Der Erfolg des Diakonates hängt in erster Linie von unserer persönlichen und gemeinschaftlichen Wandlung ab. Man muß es unterstreichen, diese Wandlung ist nicht ein für allemal gemacht, sie dauert an, sie ist ständig neu zu tun:

„Sich zum Diener zu machen nach Christi Art geht nicht von selbst, das bringt unsere tiefsten messianischen Träume durcheinander. Dafür ist eine Enttäuschung und eine Selbstlosigkeit notwendig, die man schnell zu vergessen oder zu überdecken droht mit einigen guten Gründen, mit denen man die Sprache des Kreuzes nach außen drängt. Ob es sich um unseren persönlichen Lebensweg oder um unsere kirchlichen Handlungen handelt, wir sind noch weit vom Ziel entfernt. Die heutige Zeit ruft die Kirche zu einer ‚Kenose‘, deren Radikalität wir noch sehr wenig ermessen. Viele unserer Überzeugungen, viel von unserem Tun muß noch infrage gestellt werden. Es handelt sich um eine Umkehrung der Perspektive, um eine Konversion. Wenn wir jedoch dem treu sein wollen, was der Diakonat von uns fordert, so müssen wir den Weg bis zum Ende gehen. Und weil wir diese Konversion fürchten, laufen wir Gefahr, die Diakone zu schnell in einer weniger provokativen Rolle zu sehen“<sup>6</sup>.

Die Zukunft liegt in unseren Händen. Werden wir tagtäglich diese Forderung nach Umkehr zu leben wissen, in einem authentischen Dienst an den Menschen?

<sup>6</sup> E. Granger, „Diacres aujourd’hui“, Nr. 13/14, p. 13.



## Friedrich Weigend-Abendroth Das Pastorale Forum Stuttgart

### Entwicklungsgang einer Spontan-Initiative

*Ende Oktober 1970 erhielten wir den 1. Teil des folgenden Berichtes. Er enthielt eine Reihe offener Fragen bezüglich der Weiterentwicklung dieser Spontaninitiative und den Hinweis, daß eine erste Bilanz erst nach dem Arbeitsjahr 1970/71 gezogen werden könne. Daraufhin stellten wir den Beitrag zurück, um unseren Lesern tatsächlich eine gewisse Bilanz bieten zu können. red*

#### 1. Zwischenbilanz bis Sommer 1970

Es begann im Juni 1969, in jenen Sommermonaten, die in der ganzen Bundesrepublik Deutschland durch das Entstehen von Spontangruppen der Priester und Laien – mit unterschiedlicher Struktur und unterschiedlicher Zielsetzung – gekennzeichnet waren. In den einzelnen Landschaften des deutschen Katholizismus entwickelten sich Organisationsformen, die ihrer Herkunft nach oft aus der jüngeren Kirchengeschichte dieser Regionen heraus erklärt werden können.

In Württemberg (Diözese Rottenburg) war das katholische Leben Jahrhunderte hindurch bestimmt durch die Nachbarschaft mit einem selbstbewußt-staatskirchlichen Luthertum, in einer Diasporasituation also, die aber nicht zu Minderwertigkeitskomplexen, sondern zu einem starken, strukturell dem Protestantismus ähnlichen Gemeindebewußtsein geführt hat. Eine katholische Staatskirche, einen wuchernd ausgebildeten Klerikalismus der Zentrale hat es hier kaum je gegeben. So war es verständlich, daß die beiden Pfarrer Walter Grimm und Alfons Thanner, die im Sommer 1969 die Initiative zur Gründung eines „Pastoralen Forums“ ergriffen, ihr erstes Einladungsschreiben zwar nur an Kollegen im Priesteramt richteten, in diesem Brief aber bereits vermerkten: „Da die Arbeitskreise grundsätzlich in Teamarbeit mit Laien aktiv werden sollen, wäre es gut, wenn sich jeder schon Gedanken machen würde, welche engagierten Laien aus seiner Pfarrgemeinde oder aus seinem Kontaktkreis zur Mitarbeit fähig und bereit wären.“ Vorausgegangen waren freilich bereits kleinere Zusammenkünfte engagierter

Laien und Priester, die sich intensiv mit den Fragen der „Kirche in Stuttgart“ beschäftigten, und die sich dann zum größten Teil spontan der Initiative des Pastoralen Forums anschlossen. Von allem Anfang an war diese Spontanaktion durch drei wesentliche Merkmale charakterisiert:

1. Sie begriff sich nicht als Protest- oder Kontestationsgruppe, sondern legte Wert auf sachlichen Kontakt mit der bestehenden kirchlichen Organisation, ohne sich als deren wie immer festgelegter Teil zu verstehen.
2. Das „Pastorale Forum“ ging von der gleichberechtigten Teamarbeit von Priestern und Laien aus, wobei keine der beiden Gruppen der anderen in Leitungs- oder Kontrollfunktionen gegenüberzustehen wünscht.
3. Das konkrete Arbeitsprogramm ist zwar nach Sachbereichen gegliedert, wird aber fast ausschließlich durch ad-hoc-Aufgaben bestimmt. Eine Systematisierung, etwa bildungspolitischer oder informatorischer Art, wird nicht angestrebt und bleibt den bestehenden Einrichtungen überlassen.

Diese drei Leitgedanken bestimmten die nach der Sommerpause 1969 recht intensiv einsetzende Arbeit. Die verschiedenen Sachbereiche hießen: Kirche und Fernstehende (Milieuseelsorge, Nichtkirchengänger usw.); Differenzierte Gottesdienste; Ökumene (naturgemäß auf die in Deutschland gravierende Mischehenproblematik konzentriert); Public relations (Informationsaktivität als Aufnahme und als Widerspiegelung der eigenen Arbeit verstanden); Spirituelle Arbeit (Rüstzeiten usw.). Die Arbeitskreise entsandten je einen Vertreter in das Leitungsteam, dessen engerer Vorstand zunächst durch drei Laien – einer Stadträtin, einem Rundfunkredakteur und einem Herbergsvater – gebildet wurde. Grundsätzliche Offenheit des Leitungsteams für Erweiterungen und fallweise Hinzuziehung anderer Mitarbeiter wurde beschlossen.

In der Folge gab sich das Pastorale Forum eine „Geschäftsordnung“ genannte Satzung. Es bezeichnet seine Aufgabe und sein Ziel mit dem einleitenden Satz: „Das Pastorale Forum ist eine freie Impulsgruppe von Frauen und Männern, die dem gesamtkirchlichen Leben in Stuttgart dienen will.“ Die Mitglieder wollen kontinuierlich, aber auch spontan überpfarrliche und ökumenisch pastorale Aufgaben der



Kirche anregen und durchführen. Der Beitrag zur Öffentlichkeitsarbeit soll kritisch und engagiert sein. Eine formlos erklärbar und mit einem symbolischen Beitrag von 20 DM im Jahr verbundene Mitgliedschaft erwies sich nicht zuletzt deswegen als institutionell notwendig, weil die Arbeit des Forums ihren Ursprung in der Eigeninitiative hat. Der Vorstand hat sich auf Grund der Satzung am 5. Juni 1970 konstituiert. Die ursprünglichen Spontangruppen gliederten sich in sechs feste Arbeitskreise für Arbeitnehmer, Studenten, junge Generation, Gottesdienste, Ökumene und Public relations, wie auch einen Arbeitskreis, der sich speziell mit der Synode der deutschen Katholiken befassen soll.

In eine gewisse Problematik kam das Pastorale Forum zu Beginn des Jahres 1970. Die Koordination der pastoralen Arbeit der beiden Stuttgarter Dekanate im neu gewählten Regionalrat – im Sinne des II. Vatikanischen Konzils – brachte auf den ersten Blick eine Doppelgleisigkeit mit sich. In einer Reihe von Diskussionen mußten die Aufgaben prinzipiell abgeklärt werden. Dabei kam es den Initianten des Pastoralen Forums darauf an, zwei Fehlentwicklungen von vornherein zu vermeiden: Die eine hätte in einem sinnlosen Gegeneinander gelegen, das von niemandem beabsichtigt wurde, die andere aber in einer totalen Einbeziehung in den kirchenoffiziellen Regionalrat, die zur unerwünschten Kanalisierung der Spontan-Initiative geführt hätte.

Die Meinung über die beste Form dieses Nebeneinanders ist in den einzelnen Arbeitskreisen naturgemäß verschieden. Der Arbeitskreis „Arbeitnehmer“ wünscht, ebenso wie der Arbeitskreis „Public relations“, als freie Impulsgruppe neben dem Sachausschuß des Regionalrats weiter zu bestehen. – Der Kreis „Junge Generation“ will mit einem Teil seiner Mitglieder im Sachausschuß des Regionalrats weiterarbeiten, strebt daneben aber auch die Gründung neuer Impulsgruppen an (Kontakt mit Taizé, Betreuung der asozialen Jugend usw.).

Die Öffentlichkeit hat das Pastorale Forum bisher in zwei Veranstaltungen kennengelernt, die „Information aus erster Hand“ geboten haben – über die Parallelversammlung der Priestergruppen während der römischen Bischofssynode 1969 und über das Selbst-

verständnis der Priestergruppen in Deutschland sowie bei thematisch gestalteten Gottesdiensten. Eine erste Tagung im größeren Rahmen im Mai 1970 diente vorwiegend der Sachinformation der Mitglieder über die pastoralsoziologische Situation in Stuttgart unter dem Thema: „Die Kirche in der Großstadt“, gezielte Spontanaktionen, wie etwa eine Briefinitiative zur Nobelpreisverleihung an Bischof Helder Camara, sollen fortgesetzt und von Fall zu Fall wieder eingeleitet werden. Die erste Bilanz der Arbeit des „Pastoralen Forum“ kann wohl erst nach dem laufenden Arbeitsjahr gezogen werden.

## II. Weiterentwicklung bis Anfang 1972

Inzwischen ist mehr als ein Jahr verstrichen. Der zum Zeitpunkt der ersten Zwischenbilanz nur im Ansatz vorhandene Regionalrat, der die beiden Dekanate von Groß-Stuttgart zusammenfaßt, hat sich inzwischen etabliert. Einige Aktivitäten des Pastoralen Forum wurden von den Sachausschüssen des Regionalrats übernommen – nicht immer zur reinen Freude der bisher dort tätigen Aktivisten –: so etwa der Komplex Arbeit–Beruf, die Studentenarbeit, der Sektor „Public relations“ und auch die ökumenischen Kontakte, sofern sie organisiert sind und nicht spontan auf kleinster Ebene weiterbestehen. Dem Pastoralen Forum, das ein siebenköpfiges Sprecherteam gebildet hat, sind aber immer noch einige spezifische Aktionen zuzurechnen:

1. Das „Sonntagsforum“, das etwa einmal im Monat in der Jugendherberge Stuttgart stattfindet. Es handelt sich dabei um eine Kombination von Eucharistiefeier, religiös motiviertem Gespräch und Gemeinschaft beim abschließenden Mittagessen. Ohne besonders organisierte Propaganda, ohne speziell gezielte Werbung fanden sich gleich zu Anfang 1971 etwa zweihundert Christen – nicht nur Katholiken – zusammen. Anfang 1972 wuchs die Zahl auf mehr als 250 Personen an. Die Gottesdienste folgen entweder der Sonntagsliturgie oder sind Motivmessen im Sinn des neuen Liturgieverständnisses. Bei den Gesprächen werden aktuelle Themen aufgegriffen.

2. In der Vorbereitung des „Konzils der Jugend“ ist eine Gruppe des Pastoralen Fo-



# Dokumentation

rum weiterhin engagiert. Auf einer eigenen Studien- und Kontaktreise wurde besonders die Gemeinschaft mit der gleichgesinnten polnischen Jugend hergestellt. Die Zusammenarbeit mit der Mönchsgemeinschaft von Taizé dient der Vorbereitung des internationalen Jugendkonzils, dessen Datum noch nicht feststeht.

3. Unter dem Stichwort „Internationale Partnerschaft“ hat das Pastorale Forum eine Aktion für die ausländischen Studenten und Praktikanten eingeleitet, an der bereits vierzig Familien und etwa sechzig Studenten regelmäßig teilnehmen. Diese Aktion dient allein den menschlichen Grundbeziehungen und hat keinen unmittelbaren missionarischen Charakter. Es wurde für Versammlungsräume gesorgt, in denen sich die Ausländer in der eigenen Gemeinschaft treffen können.

4. Der schon seit etwa fünf Jahren bestehende „Cannstatter Gesprächskreis“, dem etwa 30 Menschen angehören, setzt seine ruhige Arbeit für die Erweiterung des theologischen Zeitbewußtseins fort. Bekannte Theologen kommen zu Referaten, an die sich intensive Aussprachen anschließen.

5. Der Vorbereitungsarbeit für die Versammlung der Gemeinsamen Synode dient ein eigener Arbeitskreis, der sich besonders mit Problemen der Gemeindestruktur innerhalb der Gemeinde befaßt. Pfarrer Leichtle nimmt als gewählter Synodale an diesen Sitzungen teil und fühlt sich verpflichtet, das dort gemeinsam Erarbeitete in die größeren Gremien einzubringen.

Ein Auftreten in der Öffentlichkeit findet nur mehr gezielt und zu wirklich bedeutendem Anlaß statt. So hat das „Pastorale Forum“ zu den beiden wichtigsten Auseinandersetzungen im deutschen Katholizismus, die Ende 1971 die Menschen beschäftigten – zur Frage der Wochenzeitung „Publik“ und zur Zusammenarbeit zwischen Kirche und Studenteneinigung (KDSE) – Podiumsdiskussionen veranstaltet. Beide Foren waren gut besucht. Es fiel auf, daß man bewußt Sprecher sehr verschiedener Meinungen eingeladen und sich um ein objektives Bild bemüht hatte.

## Der peruanische Episkopat Für eine gerechte Welt

Eine Dokumentation für die  
Synode in Rom

*Die folgende Dokumentation ist schon wegen der Ernsthaftigkeit und Radikalität, mit der sich eine Bischofskonferenz den Problemen und Aufgaben ihrer Kirche stellt, von Interesse. Wie aber der nachfolgende Bericht über die KDSE beispielhaft zeigt, weisen die eigentlichen Probleme in unseren wirtschaftlich und technisch so hoch entwickelten Ländern bei allen äußeren Unterschieden doch so große Ähnlichkeiten mit jenen der Dritten Welt auf, daß die Antworten, die die peruanischen Bischöfe auf ihre Situation geben, gleichzeitig auch für uns sehr bedenkenswert und für jede Ebene des kirchlichen Wirkens von Bedeutung sind. – Wir bringen den Text in einer eigenen Übersetzung aus dem spanischen Original, das uns zusammen mit einer Rohübersetzung von der zuständigen peruanischen Bischofskommission zur Verfügung gestellt wurde.*

red

*Einleitung: Die nationale Wirklichkeit*

### 1. Die peruanische Erfahrung

Die peruanische Kirche befindet sich in einem Land, das an einem historischen Wendepunkt steht, an dem das Volk entschlossen ist, eine gerechtere Gesellschaft aufzubauen. Diese teils schon klare, teils noch zweideutige Erfahrung ist ein Beitrag für die Gemeinschaft aller Nationen und Kirchen in der Welt. Die Geschichte jeden Volkes ist gemeinsames Erbe einer solidarischen Menschheitsgeschichte im Heilswillen Gottes.

### 2. Die Situation der Abhängigkeit

Mit den Nationen der Dritten Welt teilen wir das Schicksal, Opfer eines Systems zu sein, das unsere ökonomischen Quellen ausbeutet, unsere politischen Beschlüsse kontrolliert und uns nach eigenen Wertmaß-



staben und denen der Konsumgesellschaft unterjocht. Diese Situation, die der lateinamerikanische Episkopat in Medellin angeprangert hat, wird durch die interne Struktur unserer Länder verstärkt und erhalten, durch eine Struktur wachsender ökonomischer, sozialer und kultureller Ungleichheit, eine Struktur einer Politik, die nicht dem Wohl aller, sondern dem einiger weniger dient.

### 3. Wille zur Veränderung

Wir teilen mit diesen Ländern auch die Anstrengungen um Befreiung. In unserem Land erhebt sich aus der historischen Entwicklung ein Wunsch nach Befreiung in jeder Richtung. Er ist die Folge des Elends der Diskriminierten, die Folge ihrer Organisation in Interessen- und Kampfverbände; er ist auch die Folge der Interpretation unserer Wirklichkeit als eines Nebenproduktes der kapitalistischen Entwicklung der westlichen Gesellschaft, die als Zentrum des Systems betrachtet wird. Diese Interpretation veranlaßt diejenigen, die gegenwärtig die politische Macht innehaben, Maßnahmen zu ergreifen, die einen Beginn zur Durchbrechung der inneren und äußeren Unterdrückung darstellen. Solche Maßnahmen sind z. B. der Versuch, unsere natürlichen Wirtschaftsquellen wieder in die Hand zu bekommen, der Rückfluß des Kapitals in die Heimat, die Devisenkontrolle, die Bodenreform, die Gründung von landwirtschaftlichen Genossenschaften, die Bildungsreform und die Unterstützung des sozialen Aufbruchs. Diese Maßnahmen zielen auf eine Wiedergewinnung unserer Souveränität, auf eine größere Kontrolle der Wirtschaft seitens des Staates; auf eine gerechtere Verteilung des Einkommens unter den Schichten der Landbevölkerung, auf eine Beteiligung der Arbeiter am Gewinn, an der Leitung und am Besitz der Unternehmen; auf die Befähigung zu kritischem Denken, damit sich der peruanische Mensch in schöpferischer Weise mit seiner Umwelt und seiner geschichtlichen Bestimmung auseinandersetzen kann; auf die aktive Teilnahme des Volkes am Kampf um seine Befreiung.

### 4. Druck von außen

Je mehr man sich um eine Änderung be-

müht, um so stärker werden die Kräfte der Unterdrückung wirksam. Der Druck von außen verstärkt die repressiven Maßnahmen durch wirtschaftliche Sanktionen auf dem internationalen Markt, durch die Kontrolle der internationalen Anleihen und anderer Unterstützungsmaßnahmen. Die Presseagenturen und Nachrichtenmedien, die sich unter der Kontrolle der Mächtigen befinden, sprechen nicht vom Recht der Schwachen und deformieren die Wirklichkeit, indem sie die Informationen nach ihrem eigenen Interesse filtern.

### 5. Druck von innen

Der Widerstand gegen eine Veränderung manifestiert sich durch den inneren Druck: Die herrschenden Gruppen kämpfen darum, ihre Privilegien nicht zu verlieren; man zieht das Kapital vom Markt zurück, um den Veränderungsprozeß zu bremsen, ohne sich um die Menschen zu kümmern, die von der Arbeitslosigkeit betroffen sein werden. Die individualistische Wertordnung der Konsumgesellschaft bestimmt die zögernde Aktivität der Mittelschichten. Den breiten Schichten des Volkes, die durch eine lange Geschichte drückender Herrschaft entfremdet sind, gelingt es nicht, die Wege und den Sinn für ihre Mitwirkung zu entdecken; infolge einer repressiven Politik oder wenig ehrbarer Manipulationen politischer Gruppen bleiben sie desorientiert. Diese Schichten lassen sich durch die Propaganda einer Konsumgesellschaft zu falschen Vorstellungen verleiten, und sie streben häufig nur ihr persönliches Vorwärtskommen an, um ihrem Milieu zu entkommen, ohne sich mit den Klassengenossen zu solidarisieren und auf eine alle umfassende Bewegung hinzuarbeiten. Die Präsenz der Christen ist zweideutig: während die einen die Änderungsmaßnahmen entschieden unterstützen, ja sogar ihre radikale Durchführung verlangen, suchen die anderen die Verteidigung ihrer Privilegien vom Glauben her zu rechtfertigen, da ihnen der tiefere Einblick in die im Evangelium wurzelnde Solidarität fehlt.

### 6. Die Erfahrung der Kirche

Angesichts dieser Situation entstehen in der



christlichen Gemeinschaft Parteinahmen zugunsten der Unterdrückten, indem man sich mit ihren Problemen, ihren Kämpfen und ihren Erwartungen identifiziert. Für viele Christen wird dieses Engagement durch eine Theologie erleichtert, die vom Glauben her diese Wirklichkeit als einen Zustand der Sünde und Mißachtung der Pläne Gottes betrachtet und die zu einem Engagement für die Befreiung als eine Antwort auf den Aufruf des Herrn drängt, die Geschichte aktiv zu gestalten. Die Kirche entdeckt, daß sie durch ihre Präsenz unausweichlich in die Politik verwickelt ist und daß sie das Evangelium in einer Situation der Unterdrückung nicht verkünden kann, ohne vorher die Gewissen mit der Botschaft Christi als des Befreiers wachgerüttelt zu haben. Sie sieht in der evangelischen Armut den Ausdruck ihrer Solidarität mit den Unterdrückten, den Schuldvorwurf gegen die Unterdrückenden und die Anklage gegen die an der Unterdrückung schuldige Konsumgesellschaft, weil sie künstliche Bedürfnisse und damit überflüssige Ausgaben schafft. Sie erkennt die Dringlichkeit, sich den Problemen der Welt zu öffnen, um ihrer Mission treu zu bleiben. Sowohl in der Vergangenheit als auch heute noch neigt die Kirche dazu, sich ausschließlich mit ihren inneren Problemen zu beschäftigen, und sie läuft Gefahr, nicht mehr Zeichen zu sein, wenn sie sich von den Bedrängnissen und Ängsten der Menschen fernhält.

### *1. Für eine gerechte Welt*

#### 7. Gerechtigkeit und Heiligkeit

Das Problem der Gerechtigkeit in der Welt ist „das zentrale Problem der Weltgesellschaft von heute“ (römisches Dokument zur Vorbereitung der Synode), und die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen ist das Kernstück der biblischen Botschaft. Die Gerechtigkeit verwirklichen heißt, Gott kennen und ihn also lieben (Jo 2, 29). Wenn es keine Gerechtigkeit unter den Menschen gibt, wird auch Gott ignoriert. Deswegen sagt Medellín, daß „dort, wo ungerichte soziale, politische, ökonomische und kulturelle Ungleichheiten bestehen, auch das Geschenk des Friedens, das der Herr

uns anbietet, abgelehnt wird, ja mehr noch, daß der Herr selbst zurückgewiesen wird.“ Die Gerechtigkeit, als Heiligkeit verstanden, als Gabe des Herrn, ist das eigentliche Fundament der sozialen Gerechtigkeit. Aber diese ist ihrerseits die notwendige und unersetzliche Antwort auf die erste. Für die Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen, bedeutet, damit anzufangen, auch dem Herrn gerecht zu werden. Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten sind untrennbar.

#### 8. Befreiung und Heil

Die Schaffung einer gerechten Gesellschaft in Lateinamerika und in Peru bedeutet die Befreiung von der jetzigen Abhängigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung, in der die große Mehrheit unserer Völker lebt. Die Befreiung wird einerseits zum Bruch mit allem führen, was den Menschen hindert, sich als solcher zu verwirklichen, sowohl persönlich als auch gemeinschaftlich; andererseits wird es den Aufbau einer neuen, menschlicheren und brüderlichen Gesellschaft bedeuten. Die Erlösung durch Christus erschöpft sich nicht in der politischen Befreiung, diese findet aber ihren Platz und ihre wahre Bedeutung in der totalen Befreiung, die in der Heiligen Schrift unermüdlich verkündet wird und die den Menschen zu seiner Würde als Sohn Gottes erhebt (vgl. Medellín, Gerechtigkeit 3). Ein Volk Gottes, das allen Menschen und dem ganzen Menschen dient (ebd. 14), ist das, was Gott will und was die Menschheit ersehnt (vgl. GS 11).

Für die Kirchengemeinschaft Perus bedeutet dies, in einem persönlichen und gemeinschaftlichen Engagement für die Unterdrückten und Ausgestoßenen einzutreten. Dieses Engagement schließt keinen Menschen von unserer Liebe aus. Uns für die vielfältig Unterdrückten zu engagieren, ist für uns eine wirksame Form der Liebe zu denen, die vielleicht unbewußt, gerade durch ihre Rolle als Unterdrücker selbst Unterdrückte sind.

#### 9. Teilnahme am Befreiungsprozeß

Der Mensch muß sein Schicksal selbst gestalten (vgl. *Populorum progressio* 15), er



ist der vor der Geschichte verantwortliche Schöpfer seiner eigenen Kultur und Zivilisation, was insbesondere in dem heutigen sozialpolitischen Veränderungsprozeß äußerst dringlich ist.

Dies bedeutet, daß sich das Volk zugunsten einer für alle gerechten Gesellschaftsordnung effektiv und direkt an der revolutionären Aktion gegen repressive Strukturen beteiligen muß. Diese Beteiligung muß zum Ausdruck kommen in einem kritischen Bewußtsein und in einer schöpferischen Aktivität, die die Möglichkeit zur Teilnahme an den Entscheidungen dringend erforderlich machen. Nur so wird man die Fiktion einer formalen Demokratie ausschließen können, welche die bestehende Ungerechtigkeit verschleiert. Wenn es jenseits der juristischen Normen keinen tieferen Sinn für Respekt und Nächstenliebe gibt, kann sogar die Gleichheit vor dem Gesetz offensichtlicher Diskriminierung, ständiger Ausbeutung und tatsächlicher Irreführung Raum geben (Medellin, OA 23). Diese Mitentscheidung reicht weiter als die Grenzen eines Gesetzes oder von Regierungsorganen, auch wenn diese dazu da sind, diese Beteiligung zu fördern. Denn man muß vermeiden, daß die Beteiligung des Volkes nur in einer vorausbestimmten Richtung oder unter politischer Bevormundung möglich ist.

Aus dieser Auffassung von Arbeit ergibt sich die Notwendigkeit, den ausschließlich privaten Besitz an den Produktionsmitteln zu überwinden und auf einen Besitz durch die Gesellschaft hinzuarbeiten, wodurch man der Bedeutung der menschlichen Arbeit und der allgemeinen Bestimmung der Güter auf wirksamere Weise gerecht wird. Denn Gott, der Schöpfer, hat die Güter für alle Menschen bestimmt.

Zudem gibt es keine politische Mitbestimmung ohne ökonomische Mitbestimmung. Deswegen müssen wir feststellen, daß die Arbeit die legitime und vorrangige Berechtigung zum Besitz der Güter verleiht. Das bedeutet eine neue humanistische Grundkonzeption des Wirtschaftsprozesses und eine Überwindung des kapitalistischen Modells, in dem das Kapital privilegiert und die Arbeit einfach als Ware betrachtet wurde.

Mehr noch: Die Leitung eines Unterneh-

mens ist Sache aller, die in diesem Unternehmen arbeiten, als spezifische Form der Mobilisierung und sozialen Mitbestimmung. Infolgedessen müssen nicht nur die Vorherrschaft des Kapitals über die Arbeit, sondern auch die Bevormundung und die mögliche Manipulation seitens der Führung oder des Unternehmers vermieden werden; das Interesse für die Arbeitskollegen von weniger entwickelten Unternehmen und das Wohl des Landes müssen gefördert werden.

## 10. Eine neue Gesellschaft

Das bisher Gesagte und die Erfahrung unseres Volkes führen zur Ablehnung des Kapitalismus sowohl in seiner ökonomischen Form als auch in seiner ideologischen Basis, die dem Individualismus huldigt, dem Profit und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Folglich muß man die Bildung einer qualitativ andersgearteten Gesellschaft anstreben. Unter einer solchen verstehen wir eine Gesellschaft, in der „der Wille zur Gerechtigkeit, zur Solidarität und zur Gleichheit“ (OA 31) herrscht, die „der großzügigen Vorstellung und der Suche nach einer gerechten Gesellschaft“ (OA 31) entspricht, in der die Werte, insbesondere der Freiheit, Verantwortung und Aufgeschlossenheit gegenüber dem Geistigen Wirklichkeit werden, um die integrale Entwicklung des Menschen zu gewährleisten (OA 31).

Um eine so geartete Gesellschaft zu schaffen, ist es nötig, die Erziehung des gesamten Volkes im sozialen und gemeinschaftsorientierten Sinn des menschlichen Lebens vorzunehmen, d. h. auf dem weitgesteckten Feld der Kultur, Wirtschaft, Politik und der gesamten Gesellschaft. Aus diesem Grund entdecken heute viele Christen in den sozialistischen Strömungen eine Anzahl von Vorstellungen, die sie auf Grund ihres Glaubens in sich selbst tragen (OA 31).

Eine so verstandene Erziehung führt zur Schaffung eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft: eines sozialen Menschen und einer gemeinschaftsorientierten Gesellschaft, in der Demokratie verwirklicht ist durch die effektive politische Mitbestimmung der Mitglieder der Gesellschaft auf der Basis des Gemeineigentums an Produktionsmitteln, eines humanistischen Begriffes der



Arbeit und ihrer humanen Ausgestaltung und vermittelt einer Unterordnung des Kapitals unter die Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft. Eine so verstandene Gesellschaft schließt allerdings gewisse historische Sozialismen ein, denen wir wegen ihres Bürokratismus, Totalitarismus oder militanten Atheismus nicht zustimmen können.

11. Das allgemeine Erziehungssystem in den Ländern der Dritten Welt und besonders dasjenige Lateinamerikas unterstreicht Klassenunterschiede und zielt darauf ab, abhängige, ichbezogene und passive Menschen heranzuziehen.

#### 12. Vorschläge an die Synode

Angesichts der Ungerechtigkeit, in der eine große Zahl ethnischer Gruppen, der sogenannten „Eingeborenen“ lebt, deren Menschenrechte man brutal mit Füßen tritt, und deren kulturelle und sogar biologische Existenz man den größten Gefahren aussetzt, schlagen wir vor, daß die Kirche für diese Gruppen die Zuerkennung ihrer Grundrechte fordert:

a) Indem sie sich erneut zur menschlichen Existenz des Eingeborenen und zur weitestgehenden Achtung seiner Kultur bekennt, verlangt sie das Recht auf gesetzliche Anerkennung sowohl als Individuen als auch als Gruppen; das Recht auf Grund und Boden, den diese Menschen benötigen und den sie seit urdenklichen Zeiten bewohnen, sowie das Recht, menschenwürdig zu leben und sich von anderen unterscheiden zu dürfen.

b) Die Kirche hat es als ihre Verpflichtung zu betrachten, die Werte dieser ethnischen Gruppen zu entdecken, zu studieren und richtig einzuschätzen, die die Anwesenheit Gottes und Christi in ihrer Geschichte klar erkennen lassen.

c) Die Kirche muß von ihrer vorrangigen Pflicht überzeugt sein, sich dafür einzusetzen, daß den Eingeborenen Gerechtigkeit zuteil wird und daß dies die einzige Grundlage der Wahrheit, der Liebe und der guten Nachricht Christi ist.

13. Angesichts der Entstehung von Regierungen, die den Versuch machen, in ihren Ländern gerechtere und humanere Gesellschaftsstrukturen zu schaffen, schlagen wir

vor, daß die Kirche sich dazu verpflichtet, ihnen ihre Unterstützung zu gewähren, indem sie dazu beiträgt, Vorurteile abzubauen, indem sie ihre Bestrebungen anerkennt und sie auf der Suche nach dem eigenen Weg zu einer sozialistischen Gesellschaft ermutigt, einer Gesellschaft mit humanistischem und christlichem Inhalt, indem sie das Recht auf Enteignung von Gütern und Geldmitteln billigt, und zwar sowohl dann, wenn dem Land ein schwerer Schaden droht (*Populorum progressio* 24), als auch, wenn sich die ungerechte Anhäufung von Reichtum innerhalb eines legalen Rahmens vollzieht.

14. Angesichts der repressiven Politik jeder Regierung und insbesondere derjenigen, die im Namen der christlichen Zivilisation Gewalt anwenden und sogar die Menschen foltern, die für die Freiheit ihrer Völker kämpfen, schlagen wir vor, daß die Kirche diese repressiven Methoden verurteile und das Recht dieser Menschen anerkenne, für die Gerechtigkeit zu kämpfen, daß sie ihre Solidarität mit den Idealen dieser Menschen zum Ausdruck bringe, auch wenn sie nicht immer ihre Methoden billigt.

15. Da die wirtschaftlich entwickelten Länder ihre Investitionen für jene Länder kürzen, die diese ausländischen Investitionen ihren nationalen politischen Zielen unterordnen, um auf diese Weise für ihre Autonomie zu kämpfen, sehen diese Länder ihre Entwicklung durch besagte Investitionskürzung behindert; die verminderten Investitionen machen die Schaffung von Arbeitsplätzen unmöglich und lassen Hunger, Elend und Arbeitslosigkeit um sich greifen. Wir schlagen daher vor, daß die gesamte Kirche diesen Verrat an der Brüderlichkeit unter den Menschen anprangere und ihren Protest durch internationale Foren zum Ausdruck bringe. Weiters schlagen wir vor, daß die Synode die Pseudoneutralität derjenigen Länder aufdeckt, die durch ihre Banksysteme die Kapitalflucht, -anhäufung und -protektion unterstützen und eine Politik verfolgen, die Länder wie die unseren verarmen läßt. Außerdem schlagen wir vor, daß sich die Landeskirchen der wichtigsten Nationen bewußt werden, daß auf Grund von deren Rolle als Beherrscher anderer Völker viel



von ihrer Tätigkeit bzw. Untätigkeit abhängt, weshalb sie mittels ihres moralischen und sozialen Einflusses energisch gegen diesen Zustand ankämpfen sollen, indem sie z. B. den Waffenverkauf an Länder der Dritten Welt und die Willkür bei der Vergabe von internationalen Krediten verurteilen.

16. Es ist ein ungerechter und sündhafter Zustand, daß Millionen von Menschen ein menschenunwürdiges Dasein führen müssen, während gleichzeitig ungeheure Summen für ein entfesseltetes Wettrüsten ausgegeben werden, um weiterhin internationale Machtstellungen zu halten. Dieser Zustand wird angesichts der nuklearen Rüstung noch verschärft, und dies nicht nur wegen der hohen Kosten und der großen Gefahr, sondern auch wegen des Schadens, der der Menschheit aus den Atomversuchen erwächst. Wir schlagen daher vor, daß die Weltkirche diesen Zustand uneingeschränkt verurteile, sowohl im allgemeinen als auch in jenen konkreten Fällen, in denen diese Waffen von den mächtigen Nationen zur Unterdrückung armer Völker eingesetzt werden.

17. Die Eroberung des Weltraums kann zwar einen großen technologischen Fortschritt bedeuten, man stellt jedoch mit Besorgnis fest, daß sie in Form eines politischen Wettstreits vorangetrieben wird, wodurch die Ausgaben unnötigerweise verdoppelt werden, und daß dieser technologische Fortschritt in gefährlicher Weise zur massiven Vernichtung der Menschheit oder zur ausschließlichen Stärkung der Machtzentren der Erde verwendet wird, was wiederum dazu führt, daß die Situation der Beherrschung verstärkt wird. Unserem Vorschlag nach soll daher die Weltkirche verlangen, daß die mit der Eroberung des Weltraums befaßten Mächte ihre Anstrengungen vereinigen und die Forschungsergebnisse der gesamten Menschheit zugute kommen lassen.

#### *Folgen auf nationaler Ebene*

18. Wir unterstützen und ermutigen jene Christen, die aus einem Engagement für die breiten Schichten des Volkes heraus leben und sich mit den Problemen des Volkes, mit seinem Kampf und seinen Erwar-

tungen identifizieren. Angesichts der strukturellen Veränderung in unserer Heimat glauben wir, daß jeder einzelne den nötigen Verzicht üben soll, denn es ist nur dann möglich, mit moralischer Autorität Opfer zu verlangen, wenn man die Bedürfnislosigkeit mit gutem Beispiel vorlebt. So hat es Christus gelehrt.

19. Angesichts des Hanges zur Manipulation und Entpersönlichung, der bei vielen Funktionären und Angestellten, vor allem in den Provinzen, festzustellen ist, weisen wir darauf hin, daß diese Einstellungen und Verhaltensweisen nicht nur der Verwirklichung der Gerechtigkeit zuwiderlaufen, sondern ebenso den gegenwärtigen Anstrengungen, mit alten Strukturen zu brechen und eine neue Gesellschaft aufzubauen. Nachlässigkeit, Routine und fehlender Idealismus bedeuten denselben Widerspruch.

20. Angesichts der Haltung der Obrigkeit gegenüber dem Volk, die eher bemüht ist, die bei jedem Umschichtungsprozeß natürlicherweise auftretenden Diskrepanzen zu verschleiern, als den Wahrheitsgehalt derartiger Kritik zu prüfen, halten wir es für angezeigt, die Forderung nach einer neuen Einstellung zu erheben und neue Formen in der Ausübung der Autorität zu suchen.

21. Angesichts der rassischen und kulturellen Diskriminierung, unter der unsere Landbevölkerung bis auf den heutigen Tag leidet, und der schlechten Stellung, die insbesondere die Frau in allen Berggegenden innehat, müssen wir daran erinnern, daß wir alle Menschen sind, Kinder eines Vaters, für eine und dieselbe Befreiung und Erlösung bestimmt.

22. Selbst eine Bodenreform, die darauf abzielt, eine gerechte Lösung zu finden, kann doch neues Unrecht schaffen, wie es z. B. die ausschließliche Zuteilung des Bodens an jene Arbeiter bedeutet, die zum Zeitpunkt der Landzuteilung fest angestellt sind, wodurch große Unterschiede zwischen den neuen Eigentümern guter und schlechter Grundstücke geschaffen werden; ferner würde von diesem Prozeß eine große Anzahl von Landarbeitern ausgeschlossen sein, die keine feste Anstellung hatten.

Wir schlagen daher vor, das Problem der Landzuteilung in der Richtung zu überle-



gen, daß neue Formen des Eigentums gefunden werden, die einer größtmöglichen Zahl von Landarbeitern zugute kommen.

23. Die Arbeits- und Produktionsgemeinschaften wurden als ein Mittel geschaffen, innerhalb des kapitalistischen Unternehmens die Interessen des Kapitals und der Arbeit miteinander in Deckung zu bringen, indem man den Arbeitern eine wachsende Mitbestimmung und Teilhaberschaft an den Produktionsmitteln zubilligte. Diese Neuerung wurde jedoch auf Grund eines Beschlusses der Regierung eingeführt, der ohne Beteiligung der Arbeiter zustande kam. Von den Arbeitern erwartet man, daß sie sich einer Maßnahme beugen, die sich radikal von der von ihnen bisher gewohnten Erfahrung unterscheidet. Dies übersteigt jedoch ihre Möglichkeiten und erzeugt Frustrationen und Anpassungsschwierigkeiten. Folglich ist es dringend erforderlich, die Rolle der Arbeiter und Unternehmer neu zu definieren im Rahmen eines Veränderungsprozesses, der für alle offen ist und der imstande sein muß, eigene Mechanismen zu erzeugen, deren Dynamik zur vollständigen Aufwertung der menschlichen Arbeit in einer neuen Gesellschaft beiträgt.

## *II. Vorschläge an die Synode*

Die Kirche, Sakrament der Einheit der Welt

24. In einer Welt und in einer Menschheit, die von der Sünde und von den Folgen der Ungerechtigkeit und Ausbeutung gezeichnet ist, ist die Einheit, die Christus beim Vater erbittet (Joh 17, 21) Berufung der ganzen Welt (Kol 1, 20 f) und Auftrag der Kirche, die sich so als Sakrament der Einheit der Welt darstellt (LG 1 und 48). Die Einheit der Menschen ist nur in der wirklichen Gerechtigkeit für alle möglich.

25. Die Kirche ist das Sakrament dieser Einheit, dieser endgültigen Rekapitulation der Geschichte, der Welt und der Menschheit (Röm 8, 22 ff), dieses vollkommenen und universellen Heiles, das sein Werk schon im Herzen der Menschen und in ihrer Wirklichkeit vollbringt. Als Sakrament der Welt in ihrem Wunsch nach Frieden, nach Gerechtigkeit, nach Solidarität, nach brüderlicher Gemeinschaft und nach Gemeinschaft mit Gott (PP 13) versteht sich die Kirche als

Volk Gottes auf dem Wege, auf der Suche (LG 8).

26. Die Kirche als das Sakrament des Heiles (LG 1) und als Gemeinschaft von Menschen, die Jesus als Erlöser der Menschheit anerkennen, verkünden und feiern (LG 8), betrachtet ihren Auftrag zur Verkündigung des Reiches Gottes (vgl. Ad gentes 1, 5), den Sinn ihrer Evangelisation und der zeitgemäßen Fortentwicklung, die Rollen und Aufgaben ihrer Mitglieder in einem neuen Licht.

27. Kirche in der lateinamerikanischen Wirklichkeit, das bedeutet für uns, daß wir uns als Glaubensgemeinschaft in einer Welt neu bestimmen müssen, die durch verschiedene Formen der Unterdrückung gekennzeichnet ist. Glaube und revolutionäres Engagement, Glaube und politische Aktion, das sind mit andern Worten die Probleme der Gläubigen in Lateinamerika. Die Beziehungen zwischen der Eschatologie und der Politik kommen in der Anstrengung um die Verwirklichung eines historischen Projekts der Befreiung zum Ausdruck, eines Projekts, das eine gerechte, brüderliche und solidarische Gesellschaft eines wirklich neuen Menschen heraufführen will. Gerade durch das Neue, das mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist, erhält die Menschheitsgeschichte eine Bedeutung und eine Richtung zur Neugestaltung, dabei darf allerdings nicht erwartet werden, daß der Glaube oder die Kirche ein Modell einer Gesellschaft, ein Schema für die wissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit oder Kriterien für politische Entscheidung bieten werden.

28. Wenn das Evangelium einem unterdrückten Menschen authentisch gepredigt wird, hat es zudem eine bewußtseinsbildende Funktion, indem es dazu beiträgt, daß der Mensch sich selbst als Person erkennt und die Situation der Ausbeutung und Ungerechtigkeit mit allen wirtschaftlichen Folgen, in der er sich befindet, durchschaut und dagegen ankämpft.

29. An dem konkreten Punkt, an dem sich die Welt im Kampf um ihre Befreiung befindet, versteht sich die peruanische Glaubensgemeinschaft als Verkünderin Christi, der gekommen ist, um uns den vollen Sinn der Geschichte zu offenbaren; durch den An-



ruf des Herrn erneuert sie sich in ihrem Innersten in den Zeichen und Erfordernissen der Befreiung zur Authentizität, Großmut und Treue.

### *Die Rolle der Kirche*

#### Evangelisation

30. Die Präsenz und das Wirken der Kirche haben unvermeidlich eine politische Komponente, da man unmöglich evangelisieren kann, ohne sich im Kampf gegen den Zustand der Unterdrückung zu engagieren. Von einer rein belehrenden und erklärenden Pastoral muß man zu einer authentischen Aneignung des Evangeliums kommen, die tatsächlich das Leben umwandelt.

Das Evangelium, weit davon entfernt, ein Ausweichen vor der Weltverantwortung zu begünstigen, zwingt uns vielmehr dazu, sie vor dem Herrn zu übernehmen und aus ihr zu leben.

#### Authentizität

31. Die Mitwirkung der Kirche am Veränderungsprozeß erfordert von ihr eine grundlegende Erneuerung ihrer Arbeitsweise. Das bedeutet:

a) Sie muß in der Lage sein, eine prophetische Rolle auszuüben und diejenigen Kräfte energisch anzuklagen, die auf der einen oder anderen Seite, direkt oder indirekt, den Veränderungsprozeß zugunsten des Volkes behindern.

b) Jene Gruppen der Kirche (Bischöfe, Priester, Ordensangehörige, Laien), die sehr häufig ihr Leben lang eine schwere Verpflichtung auf sich genommen haben und die mehr durch Mitarbeit als mit Worten sich mit dem Volk bei dessen Befreiungskampf zu identifizieren suchen, verdienen jedwede Förderung.

#### Armut

32. Eine Bedingung für die Mitwirkung der Kirche am Veränderungsprozeß besteht darin, daß sie tatsächlich die Armut als Zeichen der Identifikation und des Protestes auf sich nimmt. Ihre Worte und ihr Wirken werden praktisch für nichtig erklärt, solange man den wirtschaftlichen Unterschied nicht beseitigt, der ein Volk, das im Elend versinkt, von einer Kirche, die als reich gilt, trennt. Das bedeutet:

a) Den Sinn der evangelischen Armut sowohl als Ausdruck der Solidarität wie auch der Anklage gegen eine evangeliumsfeindliche Situation und als Herausforderung an eine Gesellschaft darzustellen, die ihren christlichen Namen befleckt, indem sie ihn lediglich als Deckmantel gebraucht;

b) geeignete Formen der Vergesellschaftung unserer Güter zu suchen, um so in konkreter Weise unsere Grundstoffe, unsere Energien, unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten individuell und kollektiv hereinzunehmen und für alle nutzbar zu machen, um so eine gerechtere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen.

#### Erziehung

33. In einem Prozeß sozialer Umwandlung entsteht eine Diskrepanz zwischen den strukturellen Veränderungen und dem Wandel in der Mentalität und im Handeln. Es ist auf der einen Seite in der Mentalität wirtschaftlich Privilegierter kein Verständnis für die notwendigen Opfer zu erwarten, die ein Prozeß sozialer Gerechtigkeit erforderlich macht. Auf der anderen Seite sind die unteren Volksschichten, die infolge einer langen Geschichte der Herrschaft entfremdet wurden, nicht in der Lage, den Sinn ihrer aktiven Teilnahme zu erkennen. Angesichts der enormen geographischen Herausforderung und der Isolierung vieler unserer Dörfer, angesichts der Hindernisse, die den Menschen aus Trägheit, Egoismus und Ausbeutung erwachsen, ist die Verantwortung der Kirche auf diesem Gebiet einem tiefen Wandel unterworfen. Das erfordert:

a) daß die Kirche in geeigneter Weise ein theologisches Denken entwickelt, durch das die Christen zum Engagement angeleitet werden und das vom Glauben her die Grundlage für eine Interpretation jenes Prozesses liefert, den wir gegenwärtig durchleben.

b) Daß die in der schulischen Erziehung tätigen Ordensgemeinschaften die konkreten Formen ihrer erzieherischen Präsenz ernsthaft und dringend überprüfen und sie auf die neuen Bedürfnisse und Erfordernisse des Volkes ausrichten; in diesem Sinne müßten sie ihre missionarische Aufgabe mit neuen Formen eines erzieherischen und pastoralen Wirkens anreichern.



c) Daß sich die Gruppen und Vereinigungen der Kirche in geeigneter Weise erneuern, indem unter ihren Mitgliedern und in ihrem Wirkfeld ein kritisches Bewußtsein geweckt wird.

d) Die dringende Heranbildung von Führungskräften, da Friede und Gerechtigkeit ja nur erreicht werden, wenn der Mensch befähigt ist, als Abbild Gottes die Verantwortung für seine eigene Zukunft und für die Zukunft der menschlichen Gemeinschaft zu übernehmen.

e) Daß die Kirche ihr Potential an Menschen für die Erwachsenenbildung, insbesondere für informelle und außerschulische Formen, einsetzt; dies schließt eine breite Mitarbeit an den nationalen Plänen der Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung ein; es bedeutet gleichzeitig die Verurteilung des Einsatzes der Kommunikationsmittel für eine Werbung, die den Egoismus und den maßlosen Konsum von Gütern fördert, sowie alles dessen, was gegen den sozialen und brüderlichen Sinn verstößt, auf dessen Notwendigkeit für die Gesellschaft wir hingewiesen haben.

f) Daß wir schon jetzt auf der Basis der vollzogenen Vergesellschaftung unserer Güter die Implikationen und unseren Beitrag im System der Kernforschung untersuchen.

Die Rolle der Kirche besteht darin, zu informieren und zu einer tiefverwurzelten Gerechtigkeit zu animieren, den Menschen in seinem Inneren umzuwandeln, indem in ihm eine neue Wertskala und ein Gefühl der Verantwortlichkeit für den Erfolg einer neuen Gesellschaft entsteht.

## Norbert Mette

### Der „Fall KDSE“ und seine symptomatische Bedeutung

*Die peruanische Bischofskonferenz fordert die Initiierung und Mitwirkung bei gesellschaftsverändernden Prozessen, die dem Abbau unchristlicher Herrschaftsstrukturen dienen und auf eine von christlichen Impulsen*

*mitgetragene humane Gesellschaft hinzielen. Gerade auf dem Hintergrund der Dokumentation aus Lateinamerika mag der folgende Bericht zu einer grundsätzlichen Besinnung über die Aufgabe der Kirche in der heutigen Gesellschaft anregen. Daß es dazu mehr braucht, als die Wiederholung der – unbezweifelbar richtigen – Formel vom „Zeugnis des unverkürzten lebendigen Glaubens, der wirksam wird in der Liebe...“, sollte aus diesen beiden Beiträgen deutlich werden. Von den einzelnen Gruppen der Kirche aber muß erwartet werden, daß sie in ihren Programmen eine ausreichend kommunikable Sprache sprechen, die von der Kirchenleitung auch wirklich ohne Mißverständnisse verstanden werden kann (vgl. Anm. 21). red*

#### I. Vom Programm der KDSE über gegensätzliche Gutachten zur Entscheidung der DBK

„Auf Grund eingehender Prüfung stellt die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) fest, daß bestimmte Gremien und vor allem die Geschäftsstelle der Kath. Deutschen Studenteneinigung (KDSE) Grundsätze vertreten, in denen sich ein Selbstverständnis und eine Zielsetzung der KDSE zeigen, die im Widerspruch zu ihrem kirchlichen Auftrag stehen. Diese Grundsätze verkürzen die christliche Botschaft im Sinne einer innerweltlichen Heilslehre und verfälschen dadurch den Glauben, der nur noch als Motivation für gesellschaftskritisches und einseitig politisches Handeln erscheint. Die Kirche wird in diesen Grundsätzen nicht vom Evangelium Jesu Christi und vom verbindlichen kirchlichen Glauben her verstanden. Anstelle der Freiheit, die Christus uns brachte, tritt ein marxistisch beeinflusster sozio-ökonomischer Begriff der Befreiung. Die DBK lehnt daher die gegenwärtige Ausrichtung innerhalb der KDSE entschieden ab und bringt ihre Mißbilligung zum Ausdruck. Die deutschen Bischöfe bitten die katholischen Studenten, ihre Gruppen und Verbände um das Zeugnis des unverkürzten lebendigen Glaubens, der wirksam wird in der Liebe, die den einzelnen verantwortlich an Gott bindet und zum Dienst an Kirche und Gesellschaft verpflichtet. Die DBK hat eine Kommission unter Vorsitz von Bischof Wetter beauftragt,



Richtlinien für die kirchliche Arbeit im studentischen Bereich zu erstellen. Über die Finanzfragen werden die Organe des Verbandes der Diözesen entscheiden.“ – So der Wortlaut der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur KDSE vom 23. 9. 1971.

Diese Erklärung zeigte bald auch praktische Konsequenzen: So erteilte Kardinal A. Bengsch den Studentenpfarrern aus der BRD, die sich Mitte Oktober 1971 zu einem pastoralen Gedanken- und Informationsaustausch mit Mitbrüdern aus dem deutschen Sprachbereich im Bischöflichen Bildungsheim St. Joseph (Ostberlin) trafen, Hausverbot, „weil sie sich mit ihrer Erklärung zugunsten der KDSE<sup>1</sup> in Widerspruch zu ihren Bischöfen gesetzt hätten“<sup>2</sup>.

Anlaß und Grund für diese Erklärung war das vom Gemeindevertretertag der KDSE in Würzburg im Juli 1971 beschlossene „Schwerpunktprogramm für die weitere Arbeit der kath. Studentengemeinden, der Projektbereiche und des Vorstandes der KDSE“. Mit diesem Schwerpunktprogramm hat die KDSE eine Entwicklung zu ihrem – wenn auch vorläufigen – folgerichtigen Abschluß gebracht, die in der Einleitung des Programms folgendermaßen charakterisiert wird:

„Zunächst ging es in den Studentengemeinden im kirchlichen Sektor um größere Selbständigkeit in Verkündigung und Liturgie sowie um individuelle Lebenshilfe; im Hochschulbereich standen Reformarbeit an den Hochschulstrukturen und die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Vordergrund; im sozialen Bereich arbeiteten die Gemeinden dafür, konkrete Notsituationen gesellschaftlicher Randgruppen zu beheben, ohne allerdings die gesellschaftlichen Ursachen hinreichend zu reflektieren. Zunehmend erkannten sie aber die politische Dimension der Gesellschaft, insbesondere die Herrschaftsstrukturen, welche im politischen Interesse herrschender Gruppen gründen und in der autoritär-fixierten Erwartungs- und Konsumhaltung der Mehrheit der Bevölke-

<sup>1</sup> Gemeint ist die Erklärung der Kath. Studentenpfarrerkonferenz von Ende September 1971, in der sich die hauptamtlich in den Studentengemeinden Tätigen (Pfarrer und Assistenten) dem von der DBK abgelehnten Minderheitsvotum der bischöflichen Gutachterkommission (s. u.) anschlossen und gegen zu befürchtende administrative Maßnahmen votierten.

<sup>2</sup> Vgl. Publik vom 22. Oktober 1971, S. 14.

rung. Gerade die konkrete Erfahrung von Behinderung und Unterdrückung gesellschaftsverändernder Prozesse führte schließlich zu einer Politisierung vieler Gruppen in den Studentengemeinden. Das heißt: zu einer Bewußtmachung der Widersprüche der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaftsstruktur und zu Strategien, diese Widersprüche offenzulegen und konkrete Wege zu erschließen zur Emanzipation des Individuums in einer humanen Gesellschaft. Diese Politisierung wird in den Studentengemeinden als Praxis konkreten Glaubens verstanden, insofern es um die Schaffung von Bedingungen geht, die einer Befreiung des Menschen dienen.“

Schwerpunkte der politischen Arbeit sollen laut Programm sein: Theologie und Kirche; Hochschulpolitik; Studentische Sozialpolitik; Fragen der Entwicklungshilfe, Ausländische Arbeitnehmer in der BRD; Friedensforschung und Friedensdienst; Entwicklung der Studentengemeinden. Wenn von den Semesterprogrammen der Hochschulgemeinden auf die Aktivitäten in ihnen geschlossen werden kann, liegt der Schwerpunkt der politischen Arbeit in den Gemeinden tatsächlich eindeutig auf diesen Bereichen. Schon deshalb und insbesondere auf Grund eines in den Gemeinden intensiv betriebenen Willensbildungsprozesses bringt das Programm eine gemeinsame Zielvorstellung aller Gemeinden zum Ausdruck<sup>3</sup>. Um nicht hinter den Stand der in den Gemeinden begonnenen Projekte zurückzufallen, kann das Programm nicht mehr lediglich ein unverbindlicher Aufruf zu Aktivitäten im Sinne christlicher Nächstenliebe sein. Dem Mangel kirchlicher Sozialarbeit – zu helfen, ohne nach den Ursachen der Not zu fragen – wird dadurch begegnet, daß zu jedem Projektbereich zunächst theoretische „Analysen“ vorangestellt werden, die dann erst in Anleitungen zu „kritischer Praxis“ münden<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Das Programm ist daher nicht, wie die DBK meint, bloß Ausdruck von Grundsätzen bestimmter Gremien und vor allem der Geschäftsstelle.

<sup>4</sup> Charakteristisch für den Reflexionsstand der Gemeinden dürfte sein, daß sich die in Würzburg versammelten Gemeindevertreter den von der Kölner Hochschulgemeinde vorgelegten „Thesen zu den Aufgaben der Gemeinde statt eines Schwerpunktprogramms“ nicht anschließen konnten, da sie zu unverbindlich formuliert waren. Daraufhin haben die Kölner Ge-



Das Programm beansprucht nicht, letztgültige Wahrheiten auszudrücken. Manche Passagen können sicherlich einer kritischen Befragung nicht standhalten.

Solange ein Dokument jedoch Grundlage für weitere Reflexion sein will – und sich nicht als Grundsatzerklärung und erst recht nicht als ein Ausschließlichkeitsprogramm versteht –, ist es verfrüht, ein so umfassendes Urteil zu fällen, wie es die Deutschen Bischöfe getan haben. Die zur Vorbereitung der Entscheidung eingesetzte bischöfliche Kommission hatte sich jedenfalls nicht zu einem einheitlichen Votum durchringen können. Eine Minderheit von vier Gutachtern<sup>5</sup> kam zu einer grundsätzlich positiven Beurteilung:

„Der augenblicklichen Arbeit und derzeitigen Ausrichtung der KDSE liegt die Auffassung zugrunde, daß die Kirche auch wesentlich Kirche für die Menschen in ihren konkreten Lebenszusammenhängen zu sein hat. Daraus folgert die KDSE, daß die Humanisierung der Gesellschaft mit dem Ziel einer je umfassenderen und besseren Verwirklichung menschlicher Existenz als ein wesentlicher kirchlicher Auftrag ansteht... Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Kirche nicht immer als ein geschlossenes Handlungssubjekt ihre Aufgabe wahrnehmen kann, vielmehr muß der konkrete kirchliche Auftrag von einzelnen Teilkörperschaften und Gruppen aus der eigenen Welt- und Glaubenserfahrung heraus gesehen und definiert werden. Es ist daher – bei aller Gefahr der Verkürzung und Einseitigkeit – anzuerkennen, daß in der gegenwärtigen Situation die Aufgabe der Humanisierung der Gesellschaft katholischer Hochschulangehöriger als zur Zeit vorrangiger kirchlicher Auftrag erscheinen muß. Bei der Verwirklichung dieses von der KDSE gesehenen und im Schwerpunktprogramm näher definierten Auftrags wird zu Recht davon ausgegangen, daß es um konkrete gesellschaftliche Veränderungen geht und daß es nicht hinreicht, lediglich ein

meindevertreter ihren „Verzicht auf die Mitgliedschaft“ in der KDSE erklärt!

<sup>5</sup> Frau Dr. Lückner, ZK und Pax Christi, Bonn; Studentenfarrer Waltermann, Münster, Vorsitzender der Kath. Studentenfarrerkonferenz; Dr. Kurt Schmitz, ehemals KDSE, jetzt Friedrich-Ebert-Stiftung; Dr. Ziller, TH Darmstadt.

unverbindliches Programm zu verkünden... Daß das Schwerpunktprogramm in seinen Schlußfolgerungen weit über amtliche kirchliche Positionen hinausgeht, mag zwar zu innerkirchlichen Spannungen führen, fördert jedoch die notwendige Diskussion und trägt – analog zur gesellschaftlichen Funktion der Gesamtstudentenschaft in den letzten Jahren – dazu bei, abgewogene Reformen überhaupt erst möglich zu machen. Hierin ist die Erfüllung eines durchaus wesentlichen kirchlichen Auftrags zu sehen, der sich in besonderem Maße für die heutige katholische Studentenschaft stellt. In den Bemühungen der KDSE, das Ziel der Humanisierung der Gesellschaft auf eine theoretische Grundlage zu stellen, ist zugleich ein Versuch zu sehen, sozial- und geisteswissenschaftliche Versäumnisse der Vergangenheit aufzuarbeiten. Insoweit kann das Schwerpunktprogramm in der Weiterentwicklung christlicher Soziallehre seinen Ort finden.“

Die Bischöfe werden darauf hingewiesen, daß „ein administratives Vorgehen gegen die KDSE im Bewußtsein einer großen Zahl von Christen – vor allem der jüngeren Generation, insbesondere der Betroffenen – als eine Unterdrückung verantwortlicher Initiativen und Aktivitäten in der Kirche empfunden (würde). Durch ein solches Vorgehen würde sich die Kirche der Gefahr aussetzen, in der Weise mißverstanden zu werden, daß sie sich durch administrative Maßnahmen der inhaltlichen Auseinandersetzung entzieht“.

Die Bischofskonferenz schloß sich mit ihrer Erklärung und Entscheidung vollinhaltlich der knappen Mehrheit von fünf Gutachtern an<sup>6</sup>. Ihre Prüfung der KDSE kam zu folgendem Ergebnis:

„1. Die christliche Botschaft wird im Sinne einer rein innerweltlichen Heilslehre wesentlich verkürzt und damit verfälscht. Dies erscheint nicht mehr nur als Gefahr, sondern als gegebene Realität. Der Glaube dient nur mehr als Motivation gesellschaftskritischen und politischen Handelns. Die

<sup>6</sup> Bischof Wetter, Speyer; Prof. Flintrop, Hildesheim; Dr. Krapp, Kultusministerium Rheinland-Pfalz; Pfarrer Seidel, Referent für Akademikerarbeit, Mainz; Rechtsanwalt Dr. Servatius, Hamburg.



Humanisierung der Gesellschaft, unbestritten eine Komponente im christlichen Existenzvollzug, wird isoliert und verabsolutiert...

2. Die KDSE bietet in ihren programmatischen Äußerungen und Aktionen das Bild eines politischen Verbandes, der durch seine einseitig-politische Ausrichtung dem kirchlichen Auftrag nicht mehr gerecht wird. Sie läßt in Form und Inhalt ihrer Kritik die Verantwortlichkeit für die Kirche vermissen und gefährdet die Solidarität in der Kirche...

3. Die KDSE hat sich in ihren programmatischen Äußerungen einseitig auf eine bestimmte sozialistische Ideologie festgelegt und bedient sich bei der Begründung ihrer Position des entsprechenden sozialwissenschaftlichen Vokabulars. Sie läßt in Programm und Aktion keinen Raum für Pluralität...“ Unter anderem werden folgende Empfehlungen ausgesprochen:

„... Der sich... möglicherweise nach einer negativen Entscheidung der DBK ergebende Auszug kritischer, an Hochschulen engagierter junger Christen aus der Kirche soll als Problem und Sorge hiermit klar ausgesprochen werden. Demgegenüber steht aber aus prinzipiellen und somit auch entscheidend pastoralen Gründen als akute und alle anderen Gefahren letztlich gegenstandslos machende Gefahr die Umdeutung und Verfälschung kirchlicher Wirklichkeit. Damit entbehrt alle Aktivität der kirchlichen Dimension... Die DBK wird darüber hinaus gebeten, nach vorhandenen und möglichen Ansatzpunkten einer neuen Einheit kath. Studenten, die bereit sind, den Auftrag der Kirche mitzutragen, zu suchen und zu fördern, sowie jede Möglichkeit des Dialogs mit den Studenten wahrzunehmen. Die mit diesem Gutachten nachgewiesenen Probleme sind mit administrativen Mitteln allein nicht zu lösen...“

Festzustellen bleibt, daß für die DBK die Entwicklung innerhalb der KDSE vom sog. „Hardehausener Grundgesetz“ von 1946 bis zum „Schwerpunktprogramm“ von 1971 nicht überraschend kommen konnte. Im September 1969 übergab die Studentenfarrerkonferenz den Bischöfen eine 47seitige „Ar-

beitsgrundlage zur Situation und zu den Aufgaben der Gemeinden an den Hochschulen“, in der ausführlich auf die kommende Entwicklung hingewiesen und mögliche Gefahren wie auch positive Momente an dieser Entwicklung aufgezeigt wurden. Es ist nicht nur nicht zu einem Gespräch zwischen Bischofs- und Pfarrer-Konferenz über diesen Pastoralplan gekommen, es liegt nicht einmal eine Stellungnahme seitens der Bischöfe vor. Festzustellen bleibt weiterhin, daß – wie eine Umfrage ergab – sich nur zehn Bischöfe bzw. deren Referenten vor der Erklärung der BK bei ihren örtlichen Hochschulgemeinden in knapper Weise informiert und nur drei Bischöfe vorher intensiven Kontakt hatten, um die anstehenden Fragen zu erörtern.

## II. Die Symptomatik dieses Falles

Den „Fall KDSE“ so ausführlich zu dokumentieren, scheint berechtigt, weil ihm eine symptomatische Bedeutung zukommt: Er drückt eine bestimmte Linie gegenwärtiger kirchlicher Politik bzw. deren Misere aus. Eine ausführliche Analyse dessen kann hier nicht geleistet werden. Einige Anmerkungen – teils theologischer, mehr allerdings soziologischer Natur – können das hier dokumentierte Vorgehen jedoch auch schon in seiner allgemeineren Bedeutung erhellen<sup>7</sup>.

1. Ein entscheidendes Wort in der ganzen Auseinandersetzung ist die Rede vom „kirchlichen Auftrag“. Während die eine Seite betont – und dies in Anlehnung an die „politische Theologie“ begründet –, daß das Programm *einen* Aspekt des kirchlichen Auftrags entfalte, sieht die andere Seite dasselbe Programm in direktem Widerspruch zu diesem Auftrag.

Theologisch kann nur von im Grunde *einem* kirchlichen Auftrag gesprochen werden. Das will heißen, daß nicht beliebig viele Aspekte zufällig in eins zusammengewürfelt werden können, und das Ergebnis Kirche genannt werden kann. Trotzdem ist eine Auffaltung dieses einen kirchlichen Auftrags möglich und vor allem praktisch sinnvoll: Verkündigung des Wortes – Vollzug

<sup>7</sup> Es geht hier also nicht um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Schwerpunktprogramm der KDSE.



der Sakramente – Dienst helfender Liebe. „Diese drei Funktionen stehen untereinander in der angegebenen Rangordnung... Die erwähnte Rangordnung der drei Wesensaufgaben der Kirche, die immer zusammen zu bedenken sind, schließt jedoch nicht aus, daß in manchen Situationen z. B. der Dienst helfender Liebe ein vordringlicher pastoraler Ansatzpunkt wird“<sup>8</sup>. Theologisch ist also die Formulierung eines *Schwerpunktprogramms* legitim. Die Vernachlässigung der anderen Aufgaben ist in einem solchen Programm keineswegs impliziert.

2. Diese theologische Feststellung ist jedoch sehr allgemein gehalten. Darin besteht nach Auffassung der Organisationssoziologie<sup>9</sup> überhaupt das Dilemma der Kirche, wenn man sie als Organisation betrachtet: Theologische Begriffe sind nicht funktional spezifiziert<sup>10</sup>; d. h. sie liefern den kirchlichen Funktionsträgern für ihre praktische Arbeit nur recht pauschale Kriterien. In der Praxis wird dadurch einem beliebigen Handeln Vorschub geleistet. Meist hält man sich an eingespielte Muster; nur selten wird gefragt, ob diese noch der Umwelt (vornehmlich also den „Bedürfnissen“ derer, auf die sie gerichtet sind) adäquat sind. Können angesichts dieser Situation Erkenntnisse der Soziologie hilfreich sein?

In Organisationen werden Voraussetzungen und Bedingungen der Richtigkeit des Verhaltens als *Programme* definiert. Durch solche Programme soll die immer gegebene Komplexitätsdifferenz eines (organisierten) Systems zur Umwelt<sup>11</sup> die Fassung intern lösbarer Probleme und damit die Gestalt von Arbeitsaufgaben erhalten. Da jede Komplexitätsreduktion risikoreich ist<sup>12</sup>, müssen die Programme lernfähig gehalten sein.

<sup>8</sup> Einleitungsfaszikel des im Auftrag der DBK (sic!) von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hrsg. „Pastorale“: Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart [Autor: W. Kasper, Bearbeitung: K. Lehmann], Mainz 1970, 69 f.

<sup>9</sup> Vgl. hier zur systemtheoretisch orientierten Organisationssoziologie N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1964.

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden N. Luhmann, Zur Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, Manuskript Bielefeld 1970, hier 59.

<sup>11</sup> D. h. die Umwelt bietet immer mehr Möglichkeiten, als in einem System zu realisieren sind. Damit ein System bestehen kann, muß es unweigerlich die Umweltkomplexität reduzieren.

<sup>12</sup> Die gewählten Richtigkeitsbestimmungen können z. B. im Hinblick auf die Komplexitätsdifferenz zwischen System und Umwelt inadäquat sein.

Auf die Kirche als einem organisierten System<sup>13</sup> übertragen, heißt das, eine „Programmierung theologischen Gedankenguts“<sup>14</sup> zu fordern: „Die Implikationen, daß daraufhin (gemeint sind theologisch-dogmatische Aussagen, d. Vf.) nicht mehr beliebig gehandelt werden kann, muß herausgeholt und nicht in Form einer allgemein verbindlichen Moral bloß verkündet und eventuell sanktioniert, sondern in Regeln des amtlichen Vorgehens umgearbeitet werden, mit dem Ergebnis, daß Erfolge und Mißerfolge sichtbar, diskutierbar, kontrollierbar werden. Selbstverständlich kann ein Programm das Handeln nicht eindeutig festlegen in dem Sinne, wie Datenverarbeitungsmaschinen programmiert werden; Unbestimmtheiten, Wahlfreiheiten, Improvisationen können einprogrammiert bzw. als vorläufig unprogrammierbare Verlegenheiten gekennzeichnet werden. Aber es kommt darauf an, daß hinreichende Kriterien richtigen Verhaltens artikuliert sind und daß diese Kriterien positiv, vorläufig, variabel, lernbereit angenommen werden. Damit ist zugleich gesagt, daß die Annahme eines Programms nicht notwendig zur Routine verpflichtet und vor allem nicht von der Verantwortung für das Programm entlastet, da dessen Änderbarkeit bei dessen Durchführung mit im Auge behalten werden muß; eine lernende Kirche ist eine Organisation, die ihre Programme an Hand ihrer Erfahrungen ändern kann“<sup>15</sup>.

In dem hier exemplarisch dokumentierten Fall besteht ein Dilemma darin, daß sich verschiedene Auffassungen kirchlichen Handelns gegenüberstehen: Die eine Seite hat Bedingungen der Richtigkeit ihres Handelns „programmiert“, während auf der anderen Seite nur undifferenzierte Vorstellungen über eine adäquate Pastoral vorliegen. Charakteristisch für die kirchliche Situation ist (noch) letzteres. Jedoch – „ein bewußtes Denken in und Arbeiten mit Programmen wird vor allem deshalb unentbehrlich, weil die Kirche nur so den gesellschaftlichen Veränderungen hinreichend rasch folgen und

<sup>13</sup> Luhmann betont, daß Kirche nicht mit Organisation gleichgesetzt werden kann. Vgl. Luhmann, Zur Organisierbarkeit . . . , 1–8.

<sup>14</sup> Ebd. 59.

<sup>15</sup> Ebd. 60.



die Einsatzpunkte ihrer Arbeit überlegt wählen kann“<sup>16</sup>.

3. Je komplexer auf Grund von gesellschaftlichen Veränderungen die Umwelt wird, umso mehr muß sich ein System intern differenzieren, um den Anforderungen seiner Umwelt gerecht werden zu können. Das hat u. a. zur Folge, daß nicht mehr überall in diesem differenzierten System die gleichen Erfahrungen gemacht werden. Das gilt auch für die Kirche, die de facto schon sehr differenziert ist. Die Position von leitenden Amtsträgern wird in einer solchen Situation schwieriger. Denn der Erfahrungshorizont dieses Teilsystems deckt sich nicht mit dem der anderen innerkirchlichen Teilsysteme. „Der Typus einer hierarchischen Religionsgemeinschaft, in der alle gemeinsam in der gleichen Einstellung religiös erleben und handeln, die einen aber oben und die anderen unten, wird man aufgeben müssen zugunsten eines mehr interaktionistischen Modells, das Komplementarität, aber nicht Identität des Erlebens und Handelns vorsieht und damit differenzierungsfähiger ist. Die ‚Kosten‘ einer solchen Wendung im Bereich der Motivation sind schwer abzuschätzen. Es ist aber zu vermuten, daß sie den in den anderen Funktionsbereichen der Gesellschaft forcierten und erprobten Motivstrukturen entgegenkommt“<sup>17</sup>.

Dieses Modell wird noch theologisch durchreflektiert werden müssen. Es stellt sich z. B. die Frage, welche Kompetenzen hier dem Teilsystem der leitenden Amtsträger (theologisch: dem Lehramt) zugewiesen werden. Angesichts der Unterschiedlichkeit der Erfahrungen, die in den einzelnen innerkirchlichen Teilsystemen gemacht werden, scheint eine „Generalisierung von Geltungen für das gesamte System“<sup>18</sup> ausgeschlossen. Aufgabe des Lehramtes wäre es demnach, Rahmenbedingungen für die richtige Erfüllung des kirchlichen Auftrags zu setzen, die in den einzelnen Teilsystemen anhand der eigenen Erfahrungen konkretisiert werden müssen<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ebd. 61.

<sup>17</sup> Ebd. 67.

<sup>18</sup> Ebd. 66.

<sup>19</sup> Insofern in diese Rahmenbedingungen die Basiserfahrungen miteinfließen (müssen), sind auch sie einem ständigen Wechsel unterworfen. Vgl. in der Kybernetik das Regelkreismodell.

„Die entsprechenden Sicherheiten lägen dann weniger im Wahrheitsbesitz als in der Verfügbarkeit anderer Interpretationsmodelle, die aus Anlaß von Erfahrungen ohne Legitimationsschwierigkeiten im System aktiviert werden können“<sup>20</sup>.

Auch wenn die Regel sein wird, daß sich die Programme der Teilsysteme am Rahmenprogramm orientieren, ist doch der Extremfall denkbar, daß in einem Teilsystem Erfahrungen gemacht und entsprechende Programme formuliert werden, die dem Lehramt nur sehr schwer, vielleicht auch gar nicht vermittelbar sind<sup>21</sup>. In solchen Fällen scheint es angemessener, einen Vertrauensvorschuß zu gewähren, als voreilig einen „Häresieverdacht“ auszusprechen.

4. Ein letzter Punkt kann nur kurz angerissen werden. Dem Folgenden liegt die These zugrunde, daß die wissenssoziologische Einsicht, daß Entscheidungen, die jemand fällt, von dessen „Wirklichkeitsdefinition“ abhängig sind<sup>22</sup>, zur Erklärung für das Vorgehen der Bischöfe herangezogen werden kann. An zwei Punkten soll das Gemeinte verdeutlicht werden<sup>23</sup>:

a) Das Theologie-Verständnis der „Amtskirche“

„Wenn eine Gruppe – oder ein Individuum – sich im Besitz einer Wahrheit glaubt, dann verwirft sie prinzipiell jede Wahrheit, die mit ihrer Wahrheit in Widerspruch steht“<sup>24</sup>. Der Universalitätsanspruch einer so gekennzeichneten Theologie erstreckt sich auch auf die profanen Wissenschaften. Diese Theologie beansprucht nämlich für sich eine Erkenntnisfähigkeit, die Sachverhalte „richtiger“ sehen läßt. Ergebnisse der profanen Wissenschaften „sind im Verhältnis zur theologi-

<sup>20</sup> Ebd. 65. Luhmann betont, daß dazu vor allem der Erwartungsstil des „Personals“, der noch vorwiegend normativ und präskriptiv geprägt ist, nach und nach durch primär kognitive, gleichsam religiös-experimentelle Einstellungen ersetzt werden muß.

<sup>21</sup> Ob dieser Punkt im „Fall KDSE“ erreicht war, ist zweifelhaft. Denn gab es wirklich keine kommunikablere Sprache, deren sich die KDSE in ihrem Programm hätte bedienen können?

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Peter Berger – Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1969.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu ausführlich Günther Bormann – Sigrid Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971, besonders 23–31, 34–60, 163–178, 243–255.

<sup>24</sup> Paul Tillich, Die Frage nach dem Unbedingten (Ges. Werke V), 1964, 64.



schen Erkenntnis akzidentuell<sup>25</sup>. In seiner möglichen theologischen Relevanz wird das säkulare Wissen nicht gesehen, sondern nur in seiner instrumentalen bzw. technischen Bedeutung beachtet.

Die Sonderstellung in der Kirche kommt deshalb auch den Theologen zu; sie besetzen alle Leitungsämter. Nicht-Theologen sind einem eigentümlichen Zwang ausgesetzt: um bei kirchlichen Entscheidungsprozessen Gehör zu finden, müssen sie ihre Aussagen theologisch legitimieren. Ihr Expertenwissen wird dem kirchlichen Wissen untergeordnet. Unter diesen Voraussetzungen muß ein Programm, in dem Theologie „nur“ für die Motivationsebene des Handelns herangezogen wird, für die praktische Arbeit jedoch sozialwissenschaftliche Analysen in den Vordergrund rücken, von vornherein als verächtlich erscheinen.

b) Die Einschätzung der Lage der Kirche

Die (nach-)konziliare Erneuerung weicht auf amtlicher Seite mehr und mehr einer Stagnation im Denken und Handeln. Die Öffnung des „Systems“, der Dialog mit der Welt zeitigt Folgen, die für den Bestand der Kirche bedrohlich sein sollen. „Der gesellschaftliche Einfluß der Kirche ist in den letzten Jahren spürbar zurückgegangen... Wir bewegen uns ohne Zweifel in der Gesamtheit der verschiedenen Sachgebiete auf eine *Talsole* zu. Niemand weiß, wann wir sie erreicht haben werden... Soweit menschliche Entscheidungen den Weg der Kirche bestimmen, wird es darauf ankommen, den gegenwärtigen *Schrumpungsprozeß* zur Sammlung der Kräfte zu nehmen, die für die Zukunft tragfähig sind...“<sup>26</sup>.

Während manche Gruppen verlorengegangenen Positionen der Kirche nachtrauern, schätzen andere die gegenwärtige Situation optimistischer ein: Sie richten sich in einer Gesellschaft ohne kirchliche Privilegien ein und suchen den Dialog (und die Aktion) mit in bestimmten Bereichen ähnlich denkenden Gruppierungen. Soll dieser Versuch auf Grund der „herrschenden“ Wirklichkeitsdefinition per Administration vereitelt werden?

<sup>25</sup> G. Bormann, a. a. O. 171.

<sup>26</sup> Julius Kardinal Döpfner in seinem Rechenschaftsbericht als Vorsitzender der DBK (vgl. Rheinischer Merkur vom 1. Oktober 1971, 22); Hervorhebungen vom Verfasser.

Am 13. Dezember 1971 hat nun die Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands beschlossen, daß die von der DBK eingesetzte Kommission „ihre Bemühungen um die Klärung der Grundsatzfragen zur Satzung, zum Selbstverständnis (Verband – Gemeinde) und zum Schwerpunktprogramm der KDSE“ – im Gespräch mit der KDSE und den Studentenpfarrern – fortführen und abschließen soll. Bis zu dieser Klärung werden „aus den im Haushalt des Verbandes der Diözesen Deutschlands bereitgestellten Mittel für studentische Arbeit... über die zur Erfüllung von Rechtsverpflichtungen erforderlichen Mittel hinaus projektbezogene Zuschüsse bewilligt“, die der Zustimmung der o. g. Kommission bedürfen. – Mittlerweile hat, angeregt durch den KDSE-Vorstand, eine vornehmlich theologische Auseinandersetzung um das Schwerpunktprogramm eingesetzt<sup>27</sup>. Gleichzeitig bemüht sich nun die KDSE – zusammen mit den Gemeinden – um eine Konkretion des Programms in Form von Praxis-Modellen auf den verschiedenen Gebieten. Ob auf Grund praktischer Erfahrungen sich das Schwerpunktprogramm als änderungsbedürftig erweisen wird, ist abzuwarten.

<sup>27</sup> Stellungnahmen und Briefe sind veröffentlicht in „Initiative“ Nr. 4 (1971), zu erhalten über „Initiative“, D 53 Bonn, Rheinweg 34.

## Glosse

Ferdinand Klostermann

Zu Holls Jesus-Buch

Die folgende Glosse wurde bereits im Oktober 1971, knapp nach Redaktionsschluß für Heft 6/71, abgeschlossen und mußte dann aus Platzgründen auch noch auf Heft 2/72 verschoben werden. In der Zwischenzeit sind zahlreiche weitere Rezensionen und Stellungnahmen zu Holls Jesus-Buch erschienen (von denen der Autor sicher die sehr positiven Rezensionen H. Schelkles und N. Lohfinks sowie die Stellungnahme der Österreichischen Theologenkommision erwähnen



würde) und war das Werk Holls monatelang auf der Bestsellerliste des „Spiegel“ zu finden. Da Klostermann die Glosse noch unter dem Eindruck der ersten Wirkung dieses Buches geschrieben hat und diese Unmittelbarkeit nicht durch eine weitere Bearbeitung verlorengehen sollte, haben wir davon abgesehen, den Autor um eine „Aktualisierung“ zu bitten. red

Einen Tag nach Erscheinen von Adolf Holls provokantem Buch „Jesus in schlechter Gesellschaft“ (Stuttgart 1971) rief mich ein Buchhändler, der sonst nicht allzu enge Beziehungen zu religiösen Themen hat, an, es gäbe nunmehr wieder ein Buch mit einem religiösen Thema, das man lesen könne und das er sogar in einem Zug zu Ende gelesen habe: Holls Jesusbuch. Die 15.000 Exemplare der ersten Auflage sollen auch innerhalb weniger Wochen abgesetzt worden sein. Unterdessen erschienen freilich auch geharnischte Rezensionen, maßvolle Rezensionen wurden angegriffen, Gutachten wurden verfaßt, die Psychiatrierung des Verfassers wurde vorgeschlagen, ja an der Integrität seines persönlichen Glaubens wurde gezweifelt. Nun scheint hier doch einiges übersehen worden zu sein, auf das hier hingewiesen werden soll.

Hätte Holl ein theologisch-wissenschaftliches „Leben Jesu“ schreiben wollen, würden ihn die von Fachwissenschaftlern gemachten Vorwürfe, auch abgesehen von den festgestellten Unrichtigkeiten, mit Recht treffen. Doch ist es sehr fraglich, ob er das wollte. Schon der Klappentext sagt: „Es geht dem Verfasser nicht um Theologie. Es geht ihm darum, den heutigen Menschen eine Begegnung zu ermöglichen, die ihnen durch zahlreiche Barrieren verstellt ist.“ Der Verfasser betont das auch selbst im Buch (22 f) und in seinem Brief vom 20. Juli 1971 an seinen Bischof: „Vielmehr habe ich in der Haltung eines wissenschaftlichen und kritischen Denkens geschrieben, und freilich vornehmlich für jene, die Theologisches ohnehin kaum lesen, aber für den Menschen Jesus Interesse haben. Für die Jugend also, für kirchenferne Gebildete, auch solche evangelischer Konfession. Meine Absichten, wenn es schon gesagt werden soll, sind pastoraler Art.“

Abgesehen von dem primär pastoralen Anliegen, scheint mir das *genus litterarium* des Buches von den wenigsten Rezensenten beachtet worden zu sein. Rühmliche Ausnahmen bilden die im übrigen durchaus kritischen, aber einführenden Besprechungen von Alfred Focke (in „Die Presse“), Engelbert Gutwenger (in „Der Volksbote“), Kurt Lüthi (in „Wort und Wahrheit“) und auch Wolfgang Beilner (in „Wiener Kirchenzeitung“). „Entscheidend für die Beurteilung des Buches von Adolf Holl... ist die Bestimmung seiner literarischen Art“ (W. Beilner). Holl will sich in seinem Buch auf die heute vielen Menschen gängige soziologische Methode in Absehung von der theologischen beschränken (23) und sehen, wie weit man damit schon kommt. Er legt den Hauptakzent seines Buches auf den Menschen Jesus. Eine solche Akzentsetzung ist so lange legitim, als sie nicht verabsolutiert wird (vgl. etwa 136). Es gab Strömungen in der Kirche, die nur mehr das Göttliche in Christus sahen und die Menschheit Jesu in der Gottheit aufgehen ließen. Vielen scheint, es gebe für den heutigen Menschen nur *einen* Zugang zu Gott und zur Ahnung des Göttlichen, nämlich den über die menschliche Erscheinung Jesu, über den Menschen Jesus von Nazareth. Das war ja auch der ursprüngliche Weg des ersten Jünger: „Kommt, so werdet ihr sehen“ (Jo 1, 39). Vielleicht werden manche nur über ein „einseitiges“ Jesusbild zum Ganzen kommen, nämlich zu dem, in dem Gott selbst transparent wurde, so transparent und nahe, daß er nach Johannes sagen konnte: „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ (Jo 14, 9) und: „Ich und der Vater sind eins“ (Jo 10, 30). Holl will sich weiter in seiner Betrachtung des „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2, 5) lediglich mit der „Außenseiterposition Jesu“ beschäftigen (23) und mit seinem Verhalten zur Gesellschaft (18), er will aber kein umfassendes Jesusbild bieten; das ist sein gutes Recht; er sagt selbst: „Was in diesem Buch fehlt an Inhalten, die vielleicht vielen wesentlich erscheinen, wurde mit Bedacht ausgelassen“ (159). Zudem ist das Buch seiner ganzen Anlage, seiner Ausführung und seinem Stil nach keine gelehrte Abhandlung. Das „Buch ist eher eine Sammlung von



Feuilletons, die besonders gegen Ende in bizarr und assoziativ verschlungenen Sätzen dahinfließen“ (E. Gutwenger). Besonders im letzten Kapitel wird deutlich, wohin das Buch literarisch gehört. Nur von daher wird man ihm gerecht; wer anderswo anpackt, wird der Mißverständnisse nicht mehr Herr. Eine solche Literaturgattung ist einseitig und hat ein Recht dazu: „Es muß auch einseitig geschriebene Bücher geben, um die Nase des Christen auf ein ganz bestimmtes, aber vielleicht verdrängtes Thema zu stoßen“ (E. Gutwenger); sie vereinfacht, sie überzieht manche Züge und schweigt von anderen, um deutlich zu machen, worum es ihr geht. Auch ein Roman, ein Kunstwerk, kann einseitig sein und gerade in dieser Einseitigkeit eine tiefe Wahrheit aussagen. So kann Dichtung Wahrheiten vermitteln, die keine historische genaue Darstellung nahebringt. Auch, daß sich der Verfasser als bloßer Referent gleichsam außerhalb einer Sache stellt, wird man als literarischen Kunstgriff akzeptieren.

Nicht wenige Einwendungen gegen Holls Buch gehen zweifellos auf Mißverständnisse, manche auch auf eine Theologie von vorgestern zurück. Trotzdem wird man zugeben müssen, daß auch der Verfasser selbst zum Entstehen von Mißverständnissen beiträgt durch den wissenschaftlichen Mantel, mit dem er sich umgibt (etwa 47 und öfter) und mit dem allzu undifferenzierte, zu vereinfachte, wissenschaftlich nicht genügend geschützte und gestützte Behauptungen nicht vereinbar sind. Hier wird das gewählte *genus litterarium* zu wenig durchgehalten, abgesehen davon, daß historische und sachliche Zuverlässigkeit und Korrektheit diesem *genus* nicht widersprechen. Auch würde wohl mancher und gerade katholische, aber theologisch nicht geschulte Leser trotz der gewählten literarischen Art von einem theologisch versierten Verfasser mit Recht manchen Hinweis zur Klärung, manche Konfrontation mit der gängigen kirchlichen Lehre, manche theologische Antworten oder Antwortversuche – oft sind es nur solche – zum mindesten in einer Anmerkung erwarten. Mit einigen wenigen Sätzen hätten nicht wenige Mißverständnisse von vornherein ausgeräumt werden können, etwa mit dem

Hinweis darauf, daß es in der Kirche durchaus legitime Entwicklungen und Entfaltungen der ursprünglichen Botschaft gibt: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit leiten“ (Jo 16, 12 f), was gewiß keine simple Rechtfertigung für alles sein darf, was tatsächlich in der Kirche geschah und geschieht.

Das eben Gesagte gilt besonders für das am meisten angegriffene und sicher nicht sehr geglückte Kapitel des Buches: „Jesus oder Christus“ mit der unkritisch zitierten Vergottungstheorie Max Schelers und ihrer Anwendung auf Jesus. Zweifellos gab es und gibt es – auch unter Christen – Vorstellungen von der Inkarnation und von der Gottheit und Gottessohnschaft Jesu, die mythologisch-heidnisch sind und mit dem Christentum nichts zu tun haben<sup>1</sup>. Selbst die systematische Theologie ist ja nach Karl Rahner hier in Gefahr, „so zu reden, daß der Mensch von heute über den, wenn auch im letzten unberechtigten, Eindruck des Mythologischen faktisch nicht hinwegkommt und z. B. das Empfinden hat, man mute ihm mit dem Dogma der Inkarnation des Logos dieselbe gedankliche und existentielle Unvollziehbarkeit zu, wie sie der Christ ohne weitere Diskussion ablehnt, wenn er hört, der Dalai-Lama betrachte sich als die Inkarnation Buddhas“<sup>2</sup>. So mögen manche unerleuchtete Christen und noch mehr Außenstehende auch beim Dogma von der Gottessohnschaft und Gottheit Christi an vorchristlich-heidnische Vergottungen oder an Divinisierungen im Sinne Max Schelers gedacht haben oder noch denken. Doch hätte man wohl anmerken sollen, daß echtes christliches Glaubensverständnis das „Gott hat ihn von den Toten erweckt“ (Röm 10, 9 u. ö.), das „eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht“ (Röm 1, 4), das „Gott hat ihn erhöht“ (Phil 2, 9) immer schon scharf von vorchristlichen Vergottungen abgehoben hat.

Das Problem der Gottessohnschaft bzw. der Gottheit Jesu ist sicher nicht so einfach, wie es nach Holls Buch bzw. nach Schelers

<sup>1</sup> Vgl. Th. Sartory, *praesens* II, München 1971, 269–271.

<sup>2</sup> Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg 1969, 269.



Divinisierungstheorie scheinen könnte. Es ist aber auch nicht so einfach, wie es sich manche Kritiker Holls vorzustellen scheinen. Wenn ich sage, und mit Recht sage: „Jesus ist Gottes Sohn, Jesus ist Gott“, so ist damit noch lange nicht alles gesagt, vor allem nicht, was das eigentlich bedeutet. Man kann sich darunter auch sehr Falsches, Unchristliches, ja Heidnisch-Mythologisches vorstellen. Das Problem fängt also hier eigentlich erst an, wie Karl Rahner in seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Flatten bzw. mit Kardinal Josef Höffner auf und nach der konstituierenden Sitzung der bundesdeutschen Synode dargelegt hat. Über all das gibt es heute erfreulicherweise neue und wohl auch weiterführende theologische Überlegungen, wie die Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen im Januar 1969 in Untermarchtal mit ihren Beiträgen<sup>3</sup>, die Referate bei der im September 1971 in Wien stattgefundenen Begegnung zwischen vorchalkedonensischen und katholischen Theologen, das Gespräch Franz Joseph Schierses mit Rudolf Schnackenburg (Düsseldorf 1970), aber auch die Überlegungen Alois Grillmeiers, Heribert Mühlens, Karl Rahners und Piet Schoonenbergs zum Thema zeigen.

In solchen Überlegungen wird die Komplexität des ganzen Problems sichtbar. Man ist sich heute dessen mehr bewußt, daß es schon in den neutestamentlichen Schriften verschiedene Christologien und in den ersten christlichen Jahrhunderten eine, vor allem durch Irrlehrer erzwungene, Entfaltung der Christologie gibt; daß „die Ontologisierung der Christologie zu einer gewissen Sterilität führen könnte“ (F. Mußner); daß jede Zeit sich neu bemühen muß, das Christusgeheimnis von ihrem Weltbild her neu zu bedenken und in ihrer Denkweise und Sprache unter Umständen auch neu auszudrücken; daß also auch die chalkedonensische Formel nach vorne offen ist, daß wir wohl nicht mehr hinter Chalkedon zurückkönnen, aber in mancher Hinsicht vielleicht darüber hinaus, was nicht ausschließt, daß wir uns vielleicht im eigentlichen Kerygma älterer, einfacherer Formeln bedienen,

unter denen die frühen Christen ihren Glauben bekannten, und daß wir von diesen Formeln die zum Teil zeitbedingten theologischen Erklärungs- und Interpretationsversuche klarer scheiden. Alois Grillmeier hat aufgezeigt, wie lange im Zuge der christologischen Streitigkeiten gedauert hat, bis das in einer „von paganen Mythologien durchschwängerten Atmosphäre“ und in einem „durch und durch mythologisch verstandenen Weltbild“ „mythologische Christusbild... grundsätzlich in seiner Falschheit“ erkannt und allmählich entmythologisiert wurde. Auf Grund solcher Einsichten weiß man heute besser, daß „eine Aufgabe von ‚Klischees‘ und selbst von ‚Formeln‘ nicht einen Verrat am Glauben und an der Wahrheit oder eine heillose Historisierung der Offenbarung Gottes in Christo (bedeutet), wenn wir uns dessen bewußt sind, daß Gottes Geheimnisse nie von uns adäquat erfaßt und ausgesprochen werden können“<sup>4</sup>.

Von diesen Vorgängen weiß sicher auch Holl, und man kann es bedauerlich finden, daß er seinen Lesern nichts davon verraten hat, wohl weil er bewußt nicht Theologie betreiben wollte. Einige Hinweise hätten aber auch hier Mißverständnisse beseitigt und Holl vor manchem Vorwurf massiver Vereinfachung bewahrt, den man freilich auch vielen seiner Kritiker nicht ersparen kann.

Zweifellos hat Holl die Gestalt des Jesus von Nazareth und einige seiner entscheidenden Anliegen einem Leserkreis nahegebracht, der sonst davon kaum Notiz genommen hätte. Im übrigen sollte man vielleicht bedenken, was Ignatius von Loyola am Beginn seiner „Geistlichen Übungen“ bemerkt – wie manche meinen, um sein Buch gegen die Inquisition abzusichern –: Jeder gute Christ müsse „mehr dazu bereit sein, den Satz (die Behauptung) des Nächsten zu retten als ihn zu verdammen; und wenn er ihn nicht retten kann, so erforsche er, wie der andere ihn versteht“. Auch zu einer solchen Erforschung hat Holl selbst nicht nur durch den Brief an seinen Bischof, sondern auch in öffentlichen Diskussionen einen Beitrag geleistet.

<sup>3</sup> B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg i. Br. 1970.

<sup>4</sup> Wiener Begegnung im September 1971; vgl. Wort und Wahrheit 26 (1971) 559–565.



# Leserbrief

## Falsche Analysen?

*Im Sinne des Redaktionsartikels von Heft 1, 1972, und der darin ausgesprochenen Einladung zum Gespräch bringen wir als ersten Leserbrief eine kritische Stellungnahme zum gemeinsamen Leitartikel der Redaktion, „Widerruf des Konzils!“ (Diakonia/Der Seelsorger 2, 1971, Heft 4). Wir verzichten auf eine Stellungnahme, laden aber unsere Leser ein, nach diesem Leserbrief vielleicht noch einmal den damaligen Leitartikel zu lesen. – Von einer Veröffentlichung zustimmender Briefe möchten wir absehen, da in dieser Sparte vor allem kritische Einwände und notwendige Ergänzungen zu früheren Artikeln vorgesehen sind.* red

Was mir gleich zu Beginn des Leitartikels ganz massiv aufgefallen ist, ist die meines Erachtens in vieler Hinsicht falsche Analyse der kirchlichen Zustände. Falsche Analysen finden sich auch in manchen anderen Artikeln, und das scheint mir für die „linke“ Richtung der Zeitschrift charakteristisch zu sein.

Untersuchen wir einmal die Behauptungen genauer: es wird gesagt, die Kirche habe nach dem Zweiten Weltkrieg für viele Menschen ein Zeichen der Hoffnung dargestellt. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg? Für uns, die wir in der kath. Jugendbewegung das „Erwachen der Kirche in den Herzen“ erlebten, war das schon viel früher der Fall. Und wenn man schon die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hervorhebt: Was war da Besonderes in den ersten 13 Jahren zur Zeit Pius XII.? Sicher, da gab es die ersten Anzeichen liturgischer Reformen und auch manche andere Anfänge von Reformen. Umgekehrt: sicher hat Johannes XXIII. auf nicht wenige Menschen einen positiven Eindruck gemacht; aber welche Reformen hat er durchgeführt, abgesehen von der Einberufung des II. Vatikanums? Wohl nicht mehr als sein Vorgänger. In so manchem war er alles andere als ein Reformator. Und schließlich das Konzil: ich weiß noch sehr genau und habe auch noch entsprechendes Material vorliegen – ich

erinnere nur an das ro-ro-ro-Bändchen 686 von Serafian nach der 2. Sitzungsperiode, veröffentlicht während der dritten – darüber, welche inner- und außerkirchliche „journalistische Begleitmusik“ zum Konzil damals zu hören war. Ich persönlich bin überzeugt, daß das Konzil aufs ganze gesehen eine große Sache war. Aber daß die Kirche des Konzils wegen allgemein („für viele Menschen“) ein Zeichen der Hoffnung darstellte, ist schlechthin nicht wahr. Es scheint mir vielmehr in letzter Zeit üblich geworden zu sein, das Konzil hochzuloben, um die Zeit danach um so schlechter zu machen. Und das geschieht in dem Leitartikel auch.

Im Gegensatz zu dieser „glorreichen“ Zeit des Konzils und davor schwinde in der letzten Zeit die (sic!) Glaubwürdigkeit der (sic!) Kirche immer mehr dahin. Indizien für diese abnehmende Glaubwürdigkeit seien die steigende Zahl der Kirchnaustritte usw.

Welch ein tendenziös antizipierendes Erkenntnischema steht nicht hinter solchen Behauptungen! Man braucht nur einen Blick auf die Verhältnisse in den evangelischen Kirchen zu tun, die ja weder einen Johannes XXIII. noch ein II. Vatikanum hatten. Bei diesen sind doch wahrhaftig mutatis mutandis ähnliche und eher noch stärkere „Verfallserscheinungen“ (=Schwinden der „Glaubwürdigkeit“) zu beobachten. Somit ist klar, daß die Analyse des Leitartikels nicht stimmen kann. Man sollte sich auch einmal die Frage stellen, ob denn die Abwendung der Volksmassen und der „Intellektuellen“ und der Führungskreise damals, als der junge „Rabbi“ Jesus von Nazareth auftrat, auch ein Zeichen seiner Unglaubwürdigkeit war.

Manche andere Überlegung könnte man noch anstellen. Dann würde einem klar, daß z. B. die steigende Zahl von Laisierungen von Priestern wenigstens weithin keineswegs dieselbe Ursache hat wie die steigende Zahl von Kirchnaustritten.

Es mag schon sein, daß viele unserer Zeitgenossen (innerhalb und/oder außerhalb der Kirche?) sich die Frage stellen, welchen Sinn die Kirche für das Leben der Gesellschaft und für ihr eigenes Leben habe; ob diese Kirche noch die Kirche Christi sei. Erst recht ist aber zu fragen, ob solche Fragen berechtigt sind. Wer sich darüber im klaren ist, daß



dieser innerweltliche Dienst gar nicht der Angelpunkt des Wirkens Jesu Christi war und damit auch nicht der Kirche ist, sondern die übernatürliche Erlösung der Menschheit, die Versöhnung mit Gott, die Mitteilung des Hl. Geistes hin zur endzeitlichen Vollendung im ewigen Reiche Gottes; wer sich also darüber im klaren ist, der weiß auch, daß diese Fragen falsch gestellt sind.

Die im Leitartikel erwähnte „Glaubensunsicherheit und Glaubensnot... unter den Kirchengliedern“ geht in allererster Linie und vor allem auf die Fülle zerstörerischer Behauptungen moderner theologischer Scheinwissenschaft zurück und im Zusammenhang damit auf die Pervertierung des Christentums zu einer mehr oder weniger rein innerweltlichen Angelegenheit.

Für diese unerfreulichen Zustände in der Kirche vor allem „Rom“ verantwortlich zu machen, ist sicher falsch. Gerade weil es diese starken „Linksströmungen“ „in“ der Kirche gibt, die die Führung der Kirche notwendigerweise als unchristlich beurteilen muß, ist es psychologisch verständlich, daß „Rom“ so reagiert, daß in manchen Punkten ein „Widerruf des Konzils“ vorzuliegen scheint. Wir sollten doch wahrhaftig davon ausgehen, daß auch die Mitglieder der päpstlichen Kurie ihre Gewissensüberzeugung haben, daß sie also sich im Gewissen vor Gott verpflichtet wissen, so oder so zu handeln, auch wenn es uns nicht paßt; daß sie überzeugt sind, gerade so im Geiste Christi zu handeln. Mir scheint es anmaßend zu sein, wenn die Redaktion von D/S für sich in Anspruch nimmt, soviel besser zu wissen, was „dem grundlegenden Gebot der christlichen Nächstenliebe“ entspricht. Mir scheint es weiterhin ein gutes Stück Blindheit zu sein, wenn man nicht sieht, wieviel trotz aller retardierender Momente von „Rom“ aus seit dem Konzil im Sinne des Konzils und wenigstens im liturgischen Bereich sogar darüber hinaus getan worden ist. Und daß nicht noch mehr getan worden ist, dürfte nicht zum wenigsten seinen Grund in der Verwirrung, die gerade durch progressistische Ideen in die Kirche in den letzten Jahren hineingetragen worden sind und werden, haben.

Georg Krämer, Berlin

## Bücher

### Ermutung zum Reformkurs

2000 Briefe an die Synode. Auswertungen und Konsequenzen, hrsg. v. H. Geller, N. Greinacher, H. Ludwig, N. Mette, W. Sander, Th. Sträßer, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, 178 Seiten. Mit eingelegtem Falblatt „Geordnete Kontingenzmatrix“.

1. Im November 1969, nach Ankündigung der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, noch bevor Synodalbüros eingerichtet wurden, als von der großen Umfrage noch nichts bekannt war, richtete das ZDF ein „Postfach Synode“ ein, an das Interessierte ihre Meinungen mitteilen konnten. Nach anfänglicher Sympathie wurde es von offizieller Seite immer argwöhnischer betrachtet. Ärger und Mißtrauen bereitete, daß die Zuschriften überwiegend Kritik an herrschenden Kirchenstrukturen äußerten<sup>1</sup>. Ein Team von sechs Soziologen und Theologen unter der Leitung von Norbert Greinacher wertete die über 2000 Briefe an das „Postfach Synode“ aus. Hauptfragestellung des Auswertungsteams war: Welche Probleme werden assoziiert? Welche Typen von Einstellungen werden erkennbar? Das Team betonte dabei wiederholt, daß die Untersuchung keine Rückschlüsse auf die Repräsentativität der geäußerten Meinungen zuläßt. Die Veröffentlichung der gründlichen Untersuchung stieß auf erhebliche Widerstände. Eine mündlich erteilte Zustimmung zur Buchveröffentlichung wurde vom Intendanten des ZDF, Karl Holzamer, zurückgezogen. Über ein Jahr zogen sich die Auseinandersetzungen hin<sup>2</sup>, bis im September 1971 die Auswertung schließlich erscheinen konnte.

2. In der nun veröffentlichten Untersuchung wird zunächst die Problemstellung und Zielsetzung im Kontext bisheriger Kirchensoziologie entwickelt, sodann werden die Sozial-

<sup>1</sup> KNA-Informationsdienst Nr. 21, 27. 5. 1971, S. 5.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 5 f.; L. Reuber, Wer hat Angst vor dem „Postfach Synode“?, in: Publik Nr. 26, 25. 6. 1971, S. 20, Postfach Synode. Eine Entgegnung von Dr. W. Brüning, in: Publik Nr. 27, 2. 7. 1971, Postfach Synode. Zur Entgegnung von Dr. W. Brüning, in: Publik Nr. 29, 16. 7. 1971.



daten der Briefschreiber, aufgegliedert nach Größe des Herkunftsortes, Alter, Geschlecht, Beruf usw. vorgestellt, die Ergebnisse nach den in größeren Themenkreisen (Kirche als Institution, Glaubenslehre, Glaubensverkündigung, Spiritualität, Sakramente, Ökumene, Kirche in der Welt, Einschätzung der Synode) geordneten Kategorien (Items) – zunächst noch ohne Kommentierung – vorgeführt. Im Kernstück der Untersuchung werden die Assoziationsstypen vorgestellt, die sich nach einer methodischen Analyse herausstellten: von den Autoren bezeichnet als „reformbereit-pragmatisch“, „defensiv-orthodox“, „nichtkirchlich-religionslos“; diese Vorstellung ist mit Auszügen aus den eingesandten Briefen dokumentiert. Anschließend werden die beiden erstgenannten Typen als charakteristische Strategien interpretiert, wie neue Umwelterfahrungen und problematische Situationen verarbeitet und bewältigt werden. Es folgt eine historische Einordnung der in den Briefen angesprochenen Probleme aus soziologischer Sicht. Den Abschluß bilden theologische Überlegungen, in denen diskutiert wird, welche Bedeutung den Vorstellungen, Wünschen, Lebensvollzügen an der „Basis“ für den Glauben und die Entscheidungen der Kirche zukommt. In einem Anhang werden für den Fachmann einzelne Materialien geboten und wird die soziologische Methode genau dargestellt mit einer für den Laien verständlichen Wortklärung der Fachausdrücke.

3. Die Herausgeber weisen darauf hin, daß das „Sample keinen repräsentativen Querschnitt der Katholiken in der BRD darstellt“ (30), sondern daß sich vor allem überdurchschnittlich an kirchlichen Vorgängen Interessierte, zu schriftlicher Meinungsäußerung Befähigte und auf Grund eines „Problemdrucks“ dazu Gedrängte an das „Postfach“ gewandt haben. Die auszugsweise abgedruckten Äußerungen bekunden geradezu in bewegender Weise Not und Interesse der Briefschreiber. Die spezifische Bedeutung der Arbeit liegt jedoch vor allem auf religions- und kirchensoziologischem Gebiet. Methodisch basiert die Arbeit auf der Methode der Inhaltsanalyse, die für die besonderen Probleme dieser Untersuchung weiterentwickelt wurde. Mit Hilfe dieser Methode können

spontane (nicht wie bei Umfragen sonst durch vorformulierte Fragen vorgeformte!) Antworten methodisch zuverlässig systematisiert in einer verallgemeinernden Interpretation verarbeitet werden. Diese Untersuchung erhebt also empirisch-methodisch, was an Fragen und Problemen an der Basis virulent ist, ohne durch vorgeformte Fragen die Äußerungsmöglichkeit einzuschränken. Sie weist Einstellungsbündel, Problemassoziationen, Assoziationskomplexe und unterschiedliche Typen kirchenpolitischer Haltungen empirisch nach. Franz-Xaver Kaufmann bemerkt in einem Gutachten, daß es durch diese Untersuchung und ihre Methode möglich werde, zu erforschen, ob sich „neue Formen des Kirchenbewußtseins herausbilden... oder ob die zunehmende Kritik an bestimmten Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens nur als ein Substanzverlust zu deuten ist“. In der Tat zeigt die Untersuchung, daß die Hoffnung, die Kirche könne durch eine Strukturreform an Glaubwürdigkeit gewinnen, nicht nur bei Theologen, Kaplanen und Studenten, sondern in „nahezu allen sozialen Kreisen und Lebensaltern – wenn auch mit unterschiedlicher Häufigkeit – anzutreffen ist“.

4. Die theoretische Verarbeitung der Ergebnisse in der soziologischen Interpretation ist zwar gut fundiert, ihre Brisanz ist aber in einer soziologischen Fachsprache eher versteckt. Wünschenswert wäre deshalb eine „Übersetzung“ gewesen, damit auch soziologisch nicht geschulte Leser, z. B. unter den Synodalen und Seelsorgern, die geschichtliche Herausforderung besser verstehen und abwägen können. – Anknüpfend an Überlegungen von Theologen, wie K. Rahner, A. Exeler und W. Kasper<sup>3</sup>, wird dargelegt, daß Glaube nicht durch ein lediglich an die Tradition zurückgekoppeltes, vorwiegend juridisches Verhalten der Hierarchie, sondern nur im Konsens der Glaubenden lebendig bleiben kann und daß dieser Konsens sich nur in einer Öffentlichkeit angemessen artikulieren kann, die sich von Terror und Manipulation immer neu befreit.

Die Untersuchung stellt methodisch Grund-

<sup>3</sup> Vgl. zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: F. Haarsma, W. Kasper, F. X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970.



typen kirchlich-religiöser Einstellung heraus. Nicht ganz unproblematisch scheint die gewählte Bezeichnung „reformbereit-pragmatisch“ und „defensiv-orthodox“. Eine indiskrete Interpretation der gewählten Stichworte könnte zu einer unangemessenen theologischen Wertung führen.

Die vorliegende Untersuchung darf aber nicht isoliert gesehen werden. Im Zusammenhang mit dem „Postfach Synode“ ließ das ZDF im Frühsommer 1970 durch das Wiesbadener Ifak-Institut eine Repräsentativuntersuchung durchführen. In einer ersten Interpretation der Ergebnisse (die im ganzen der Öffentlichkeit und den Synodalen noch nicht zugänglich gemacht wurden) zeigt E. M. Lorey, wie unterschiedliche und durchaus „progressive“ Postulate auch von den Gruppen vertreten werden, die man zum Typ des eher traditionellen Katholiken rechnen kann; „die schweigende Mehrheit mit der einen Meinung“ gibt es nicht mehr; selbst die Katholiken, die noch stark in örtlichen Gemeinden integriert sind, wollen auf eine komplexere Kirchengestalt hinaus<sup>4</sup>. Zusammen mit solchen Beiträgen ist die vorliegende Untersuchung aufschlußreich und anregend; sie ist nicht zuletzt für die Synodalen wichtig, an die die Briefschreiber und ihre Interpreten appellieren; darüber hinaus ist sie eine geeignete Grundlage, den Weg der Kirche in der BRD, ihre Kommunikationsprobleme und ihre Bedrängnis durch einen „defensiven-orthodoxen“ Kurs kritisch zu diskutieren. *Michael Raske, Münster*

## Probleme des Glaubens und seiner Vermittlung

### Ein theologischer Sammelbericht

Inmitten der postkonziliaren Auseinandersetzungen ergibt sich immer eindringlicher die Notwendigkeit, die überkommenen Glaubenswahrheiten dem Verständnis der heutigen Generation neu zu erschließen. Es ist erfreulich, daß seit dem II. Vatikanum die freimütige Aussprache im katholischen nicht

minder als im protestantischen Raum trotz mancher, auch begründeter, Widerstände Früchte zu tragen beginnt. Der literarische Ertrag ist fast überreich, so daß die Orientierung immer schwieriger wird.

Zu den wertvollen Neuerscheinungen gehört die Reihe „*Exempla Biblica*“, die von dem Alttestamentler der Pädagogischen Hochschulabteilung der Universität Frankfurt, *Herbert Werner*, herausgegeben wird. In dieser Reihe folgt nun den ersten vier ein fünfter Band<sup>1</sup>, der sich für den biblischen Unterricht als nicht minder nützlich erweist als seine Vorgänger, stellt er doch eine Handreichung für die Behandlung der Paradiesesgeschichte dar, die „nicht nur auf das Gesagte, sondern vor allem auf das mit dem Gesagten Gemeinte“ Gewicht legt und ohne Schmälerung der Aussagekraft des Urtextes ihn schlüssig interpretiert. Die Themen des Buches sind die des Jahwisten von der Erschaffung des Menschen, von Kain und Abel, von der Sintflut und vom Turm zu Babel. An Hand der Texte wird die biblische Botschaft sorgfältig aus der Situation heraus erklärt, in die hinein sie als Zeugnisse des israelitischen Glaubens, die auch für die heutige Zeit relevant sind, verkündet wurden.

In gleichem Bestreben bietet der Aachener Katechet *Josef Dreißten* wertvolle katechetische Impulse für die Praxis nicht nur des Religionsunterrichts, sondern auch der Erwachsenenbildung<sup>2</sup>. In zehn katechetischen Einheiten werden zentrale Wahrheiten des Glaubens unter Berücksichtigung neuzeitlicher theologischer Erkenntnisse gültig reflektiert und praktische Folgerungen gezogen. Die Themen sind die Zugehörigkeit zur Kirche, die Proexistenz Christi und des Menschen, die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen, der Name Gottes, der gnädige Gott, der „liebe“, der richtende und der dreieinige Gott. Das Buch wird seinem Anliegen in vorbildlicher Weise gerecht, indem es in anschaulicher Sprache einen aufgeschlossenen Dialog in der Glaubensunterweisung fördert.

*Elmar Grubers* Meditationen über Weihnach-

<sup>1</sup> *Herbert Werner*, Uraspekte menschlichen Lebens nach Texten aus Genesis 2–11, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971.

<sup>2</sup> *Josef Dreißten*, Zentrale Glaubenswahrheiten neu gesehen, Don Bosco Verlag, München 1970.

<sup>4</sup> Schweigende Mehrheit?, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 2 (1971) 291–297, hier 296 f.



ten und Ostern dienen demselben Zweck<sup>3</sup>. Sie sollen besonders den Zweifelnden und Suchenden echte Glaubensfreudigkeit vermitteln. In gemeinverständlichen Formulierungen stellt er sich der Problematik, die die christliche Botschaft für den modernen Menschen aufwirft. „Schrift und Dogma sind interpretierbar und interpretierungsbedürftig“; aber auch die Unzulänglichkeit nur wissenschaftlichen Denkens muß bedacht werden. In dieser Sicht entwickelt Gruber das eigentliche kerygmatische Anliegen aus den Kindheitjesugeschichten. Man sollte diese Bändchen denen in die Hand geben, die die fortschrittliche Schriftexegese als Schock erleben, weil sie in kindlichen Glaubenserfahrungen stecken geblieben sind. Ohne sie mit einem wissenschaftlichen Apparat zu belasten, wird ihnen hier kurz und bündig nahegebracht, wie sie mit der Frage fertig werden können, ob denn mit dem angestammten Glauben „alles nicht mehr stimme“, und weshalb ein unkritischer Glaube keineswegs „risikolos“ ist. Gruber allerdings macht von Verdeutlichungshilfen vielleicht allzu ausgiebigen Gebrauch und erschwert damit eher den Zugang zum Auferstehungsereignis, als daß er ihn für theologisch nicht geschulte Leser erleichterte.

Hier weist doch wohl *Hans Engelland* einen verlässlicheren Weg, wenn er unter Bezugnahme auf 1 Kor 15,22 und 44 die Auferstehung Jesu als Ereignis seiner Verklärung in den „geistlichen Leib“ versteht, von dem Paulus spricht. Im zweiten Teil bietet Engelland Meditationshilfen, die durchaus schriftgerecht und reich an Anregungen sind.

*Hermann Heyer* beschreibt biblisches Meditieren als ein „Gehen in die Mitte“ seiner selbst, das zur Metanoia führen soll und das an den Gleichnissen Jesu geübt wird, so das Gleichnis vom großen Festmahl, von den beiden Schuldner, von den Arbeitern im Weinberg und vom barmherzigen Samariter<sup>5</sup>. Danach folgen Betrachtungen über die Selig-

preisungen der Bergpredigt. Ob man aber die allegorische Auslegung so schlankweg von der Hand weisen darf, wie Heyer es tut, dürfte strittig sein, denn der Aussagesinn ist nun einmal nicht vordergründig. Und weshalb in solchem Zusammenhang die Seitenhiebe auf „institutionalisiertes Christentum“ und „kirchliches Establishment“? Gibt es irgendwelche menschliche Zusammenarbeit ohne Institution? Man sollte nicht das Liebesgebot vergessen, das auch Amtsträgern gegenüber Geltung hat. Diese Meditationen wären ohne solche Mißtöne von noch größerem Nutzen.

Aus tiefer konzipierten Perspektiven will *Lucien Cerfaux*<sup>6</sup> in den Gleichnissen „die authentische Stimme Jesu“ hören, darum verzichtet er auf aktualisierende Polemik. „Alle Geschlechter und Zeiten sind sich letzten Endes gleich, die gegenwärtigen sind nicht besser und nicht schlechter als die früheren“. Darum sollen wir „nicht mitmachen bei der Verurteilung der Dinge und Menschen“. „Gewalttaten eignen sich nicht für die Errichtung des Reiches Gottes“. Die Kernsätze dieses Buches laufen auf die Feststellung hinaus: „In der heutigen Situation der Geistesverwirrung gibt es nur ein Problem: den Glauben an Christus wiederzufinden... das christliche Gleichgewicht wird sich auf die Überlieferungen des Herrn stützen“.

Auch *Wilhelm Hüster*, ein theologisch engagierter protestantischer Laie, der bereits früher<sup>7</sup> eine „weltliche Interpretation des biblischen Wortes“ versucht hat, will mit seinem neuen Werk<sup>8</sup> dem heutigen Menschen eine Glaubenshilfe bieten. Nach Themen geordnet hat er Worte des Herrn, zum Teil in eigener Übersetzung, in der Überzeugung ausgewählt, daß die christliche Botschaft auch heutzutage Freude und Lebensmut geben kann. Nur will es scheinen, daß er an diese lobenswerte Aufgabe mit einem Vorurteil herangegangen ist, weil er meint, die christlichen Kirchen hätten in der Verkündigung das Gotteswort „erstarrt“ und es „verschüttet“ sein lassen. Er will die Menschen mit ihm „nicht-kirchlich“ konfrontieren. Das ist

<sup>3</sup> *Elmar Gruber*, Mensch geworden. Überlegungen zu den biblischen Weihnachtserzählungen, Don Bosco Verlag, München 1970; *ders.*, Von den Toten auferweckt. Überlegungen zu den biblischen Ostererzählungen, Don Bosco Verlag, München 1971.

<sup>4</sup> *Hans Engelland*, Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

<sup>5</sup> *Hermann Heyer*, Denket um. Überlegungen zu den Worten und Gleichnissen Jesu, Don Bosco Verlag, München 1970.

<sup>6</sup> *Lucien Cerfaux*, Er redete in Gleichnissen, Verlag Ars Sacra Josef Müller, München 1969.

<sup>7</sup> *Wilhelm Hüster*, Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute, Verlag J. Pfeiffer, München 1969.

<sup>8</sup> *Wilhelm Hüster*, Jesusworte und andere Kernstellen des Neuen Testaments, Verlag J. Pfeiffer, München 1970.



nun allerdings in der Geschichte oftmals versucht worden, es fragt sich aber einmal, ob solche Versuche wirklich glaubensfördernd gewesen sind, haben sie doch zumeist nur Zersplitterung zur Folge gehabt, und dann, ob denn der kirchliche Raum nicht doch stets der lebendigste Quell des Glaubens gewesen ist und auch wohl immer sein wird. Zustimmung verdient seine Auffassung, daß rational-biblistisch, also mit Buchstabenglauben heutzutage nicht viel zu gewinnen ist, ob aber eine „freie“ sprachliche Neugestaltung bei der Übersetzung der Hl. Schrift genügt, um die Vertiefung ihres Verständnisses zu fördern? Zumeist weichen seine Übertragungen von denen, die sich bisher schon bewährt haben, gar nicht so sehr ab, und wo sie abweichen, sind sie nicht immer überzeugend. Trotz der Erläuterung im Anhang des Buches ist die Gleichsetzung von Logos und Pneuma problematisch. Trotz solcher Vorbehalte ist Hüsters erstes Bemühen um ein schrift- und zugleich zeitgemäßes Verständnis der Schrift anzuerkennen.

Daß man es verstehen müsse, die Bibel „richtig“ zu lesen, ist auch das Anliegen des reformierten holländischen Theologen H. M. Kuitert<sup>9</sup>. Er weist vor allem auf die Zeitgebundenheit der biblischen Sprache und der biblischen Berichte hin und betont, daß mit überholten Auslegungen der Schrifttexte nicht gedient sei. Während er die Autorität der Bibel gewahrt wissen will, meint er, „einen absolut richtigen Standpunkt hinsichtlich einer bestimmten Auslegung gebe es nicht“, denn die Bibel als Heilsbotschaft und Glaubenszeugnis sei „keine Sammlung ewiger Wahrheiten“. Der Verfasser kommt zu der Schlußfolgerung, daß „Glauben und Unsicherheit einander nicht ausschließen“. Darum kann er sich mit dem katholischen Lehramtsbegriff nicht befreunden, konzidiert aber, „daß es die Kirche ist, die weiß, wie die Bibel verstanden werden muß“. Das sei „unumstößlich“. Gut ist seine Formulierung, unfehlbar bedeute soviel wie zuverlässig und vertrauenswürdig. Manche Fragen bleiben in diesem Buch offen, deshalb wird es denen, die klare Antworten suchen, nicht ganz genügen.

<sup>9</sup> H. M. Kuitert, *Gott spricht – was heißt das? Anleitung zum Verständnis der Heiligen Schrift*, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1971.

Bescheidener in ihrer Thematik sind die biblischen Betrachtungen von *Valentin Löhr*<sup>10</sup>. Besinnliche Leser werden dankbar sein für die sprachlich fein geschliffenen, geistlich eindringlichen und gedankenreichen Meditationen. Das ganze Buch handelt vom Geheimnis Gottes, besonders schön im Kapitel über die Eucharistie.

In gleich konstruktiver Weise nimmt *Wolfgang Trilling* zu der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Schrift Stellung<sup>11</sup>. Die hermeneutischen Probleme bleiben unbewältigt, solange nur mit der Selbstausslegung der Schrift gearbeitet oder auch die historisch-kritische Exegese, die heute den christlichen Konfessionen gemeinsam ist, nicht hinreichend ernstgenommen wird. Da wiederum die Einheit der 27 Bücher des Neuen Testaments von beiden Konfessionen anerkannt wird, sollte die „Sache des Evangeliums“ in den Kirchen so mächtig werden, daß der Streit um Prinzipien überflüssig werden könnte. Typologie, Allegorese und die Berücksichtigung des *sensus spiritualis* hält Trilling „aus den Texten gerechtfertigt“, wobei allerdings der Spielraum dieser Methoden „sachkritisch“ zu beachten ist.

Wie problematisch die Verkündigung geworden ist, geht aus dem aufschlußreichen Symposium hervor, das der Tübinger Dogmatiker *Gotthold Hasenhüttl* herausgegeben hat<sup>12</sup>. Die „Entstaubung“ vermeintlich veralteter dogmatischer Sätze haben sich die Mitarbeiter dieses anregenden Bandes zur Aufgabe gestellt. In zehn „Konkretionen“, jeweils von einem evangelischen und einem katholischen Autor beleuchtet, wird versucht, Antworten der christlichen Botschaft bereitzustellen zu Themen wie der Sinnfrage des menschlichen Lebens, der Heilstat Gottes in Christus, der Schuld des Menschen, der Gemeinschaft sowie Heil und Zukunft des Menschen. Ein weitgespannter, auf dem notwendigerweise begrenzten Raum vielleicht allzu weit gespannter Rahmen. Aber Hasenhüttl sagt richtig in seinem Vorwort, daß „niemand

<sup>10</sup> *Valentin Löhr*, *Wer diesen Christus glaubt. Biblische Betrachtungen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1971.

<sup>11</sup> *Wolfgang Trilling*, *Die Schrift allein. Moderne Exegese und reformatorisches Auslegungsprinzip*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970.

<sup>12</sup> *Gotthold Hasenhüttl* (Hrsg.), *Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971.



im Besitz der Wahrheit, wir alle Suchende sind“. Mit diesen Vorbehalten werden wertvolle Anregungen geboten. Mancherorts möchte man polemisch in die Diskussion eingreifen. Treffend stellt *Friedhelm Krüger* gegen Sartre und Camus fest, daß „der Mensch sinnvoll nur in der Bindung an Gott leben kann“, wie sie im alttestamentlichen Bundesgedanken und im Christusereignis des Neuen Testaments zum Ausdruck kommt. Nach *Peter Hünermann* ist der Mensch auch „mit seinem Nichtverstehen bei Gott aufgehoben“. Dennoch zeigt sich im zweiten Kapitel des Buches, daß bei Katholiken wie Protestanten die Identitätskrise des Glaubens eine akute Sorge darstellt. *Rudolf Weth* erläutert, wie ein Reden vom Heil im Kreuz Christi von vielen heute als „Fremdbestimmung“, ja als „Sünde wider den Geist der Neuzeit“ empfunden werde, weil sie den Menschen nur als das verstehen, „was er aus sich selbst heraussetzt“. Von daher sind die Strömungen abzuleiten, die heute im Protestantismus als „atheistisches Christentum“ und Todgotteslehren zur Debatte stehen. Gott aber ist nicht das feindlich Andere, sondern das partnerschaftliche Andere des Menschen, ohne das er nicht Mensch wäre. „Daß Gott ist, daß Gott ist in Jesus Christus, das ist Heil und Hoffnung der Welt“. *Anton Grabner-Haider* stellt gegenüber der Kreuztheologie die Frage, was die Heilerwartung in Christus zu bedeuten habe, und er verweist auf Karl Rahners Antwort, daß das universelle Heil in der göttlichen Inkarnation grundgelegt ist. Die religiöse Schuldenerfahrung hat nach *Rainer Röhricht* „an Intensität verloren“, zumal ethische Normen immer mehr in Frage gestellt werden. Christlich verstanden, kann nun aber Schuld vor Gott nicht relativiert werden, denn sie wird „in der religiösen Dimension als Sünde erkannt“, als eine „Grundhaltung des Menschen, der sich auf sich selbst stellt“. „Schuld ist Versagen in der Liebe und ... kann nur durch Liebe geheilt werden“, gerade auch im sozialen Bereich. *Karl-Heinz Weger* hebt zunächst ab von den Vorgegebenheiten menschlicher Freiheit und konstatiert, daß es (unabhängig vom Monogenismus, der „nicht zum Offenbarungsgut der katholischen Kirche gehört“) eine katholische Erbsündentheologie geben dürfe, die „das Vorhandensein von Erbschuld aus dem Vorhandensein von persona-

ler Schuld ableitet“, wobei die Gnadenlosigkeit Grade zuläßt und so „Erbsünde erst in der persönlichen Sünde ihre volle Verwirklichung erfährt“. Der Mensch ist mit der Sünde seiner Welt, mit der Erbsünde nie fertig und erfährt so sein Dasein als bedrohtes Dasein. Aus diesen Erwägungen ergibt sich nun die soziale Dimension in kirchlicher Gemeinschaft, denn „das, was wir dem Nächsten tun oder nicht tun, ist auch Gott getan“. Diesen Zusammenhang erörtern der ungarische Theologe *Ervin Vályi-Nagy* und *Hermann Häring*, jener in einer zu gespreizten Sprache, dieser mit polemischen Spitzen gegen die Kirche als Institution, obgleich er zugeibt, daß kirchliche Gemeinschaft ihre konkreten Strukturen braucht. Fragwürdig ist die Aussage Härings, „das Amt verdiente Autorität nur soweit es den Glaubenden, das Dogma, soweit es dem Glauben dient“. Indem Häring die Kirche auf einen „radikalen Humanismus“ zu verpflichten sucht, geht er von einem verkürzten, nur pragmatisch konzipierten Kirchenbegriff aus, der aus einer einseitigen „katholischen Sicht“ gewonnen scheint. „Des Menschen Heil und Zukunft“ können darum auch nur eschatologisch gedeutet werden. *Marie Veit* lehnt eine bloße Werksgerechtigkeit ab, warnt mit Bonhoeffer vor der „Vergeistigung des Evangeliums“ und unterschreibt seine Aussage, „daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt“. Die Darlegungen von Frau Veit stellen das Mysterium Iniquitatis (2 Thess 2,7) als historische Realität nicht genügend in Rechnung. Für *Annette Grosse-Suermann* setzt die dogmatische Eschatologie „ein fragwürdiges Gottes- und Menschenbild“ voraus. Sie untermauert dann aber diese These mit einem „Predigtgespräch“, in dem gegenüber banalen soziologischen Argumenten die Ewigkeitsdimension und der endzeitliche Charakter der Reichsgottesidee hervorgehoben werden.

*Placidus Jordan, Illgau*

*Wolfgang Schöpping* weist uns darauf hin, daß das von Karl Frielingsdorf im Beitrag „Gruppendynamik für Priester“ (*Diakonia/Der Seelsorger* 2, 1971, 382–396) irrtümlich dem Kölner Weihbischof A. Frotz zugeschriebene Zitat S. 385 und S. 396 aus einem von ihm verfaßten Arbeitspapier stammt, das er als Mitglied der Unterkommission „Priesterfortbildung“ gemeinsam mit W. Bender vorgelegt hat. Dieses Papier wurde zunächst abgedruckt in *Diakonia/Der Seelsorger* 1 (1970) 124–127 (das Zitat findet sich S. 124 f.); Es wurde dann auch, ohne Angabe des Verfassers, im Pastoralblatt veröffentlicht.



# Leitartikel

Ferdinand  
Klostermann

Roma locuta  
causa finita?

Zweifellos enthält das Dokument der römischen Bischofs-synode 1971 über das priesterliche Dienstamt positive und auf weite Sicht auch weiterführende Elemente, die nicht übersehen werden sollten. „Das höchste und einzige Sacerdotentum“ und Mittlertum Jesu Christi wird betont, wenn auch die Konsequenzen daraus nicht klar genug gezogen werden. Die leitende Funktion, der „Dienst der Autorität, das heißt: der Dienst an der Einheit und der Vorsitz der Liebe“, wird an einer Stelle sogar als das die Verkündigung und das sakramentale Leben Verbindende und als „das Spezifische des ganzen priesterlichen Dienstamtes“ hingestellt; freilich wird auch dieser Ansatz nicht durchgehalten. Der persönliche und der soziale Aspekt der Verkündigung werden hervorgehoben. Die Ausübung des „priesterlichen Dienstes neben anderen Tätigkeiten“ wird als Möglichkeit zugegeben, wenn er auch „normalerweise“ ganzzeitiglich ausgeübt werden soll. Über die profanen und politischen Tätigkeiten des Priesters wird nüchtern und ausgewogen gesprochen. „Eine vertrauensvolle Wiederherstellung (!) oder Erneuerung der Beziehung zwischen Bischof und Presbyterium“, „neue Weisen der Gemeinschaft zwischen Bischöfen und Presbytern“ und „Formen der Zusammenarbeit in überdiözesanen Organen (Bischöfskonferenz?) und Unternehmungen müssen gesucht werden“. Hinsichtlich Autorität und Gehorsam werden neben dem Geist des Glaubens „gegenseitige Liebe, freundschaftliches Vertrauen und beständiger und geduldiger Dialog“ verlangt, „so daß sich die Zusammenarbeit und die verantwortliche Mitwirkung der Presbyter mit dem Bischof aufrichtig, menschlich und zugleich übernatürlich gestaltet“.

Die freundschaftliche Gemeinschaft von Presbytern – übrigens eine Voraussetzung für das Gelingen eines zölibatären Lebens – und Presbytervereinigungen werden empfohlen. „Die persönliche Freiheit, die der eigenen Berufung und den gottgegebenen Charismen entspricht, sowie die geordnete Solidarität aller im Dienst an der Gemeinschaft und zum Nutzen der Sendung“ werden betont. Die Autorität des Bischofs ist „im Geiste des Dienens“ auszuüben. Hier wird zweifellos ein neuer Ton spürbar.

Doch auch kritische Stimmen können nicht überhört wer-



den. Man stellte fest, daß das weit gestreute empirische Material zur Priesterfrage nicht mehr rechtzeitig ausgewertet werden konnte oder, soweit es schon ausgewertet war, nur sehr teilweise Eingang in die Synode gefunden hat; daß auch die theologische Diskussion über das Amt weiterhin außerhalb der Synode geblieben war; daß sich die überwiegende Presbyterschaft ganzer Länder von ihren Bischöfen kaum vertreten fühlen konnte; daß man Wege in die Zukunft eher zu vermauern als zu öffnen schien. Die Synode sprach sich nicht nur für den Status quo in der Zölibatsgesetzgebung aus — manches, was dazu gesagt wurde, vermag nicht zu überzeugen —; sie gab die ihr gestellte Frage nach der Ordination von in Ehe und Beruf bewährten Männern an den Papst zurück und hat damit praktisch auch die Ermöglichung nebenberuflicher Presbyter abgelehnt; sie ließ die brennende Frage, wie es weitergehen soll, wie der den Gemeinden geschuldete Vorstedterdienst weiter geleistet werden soll, offen und fand sich offenbar damit ab, daß man in Zukunft wesentlich weniger Priester haben wird. Man hofft auf den Ersatz durch Laien und Diakone, ohne daß man klar sagte, was denn die Laien eigentlich übernehmen sollen, was das Eigentliche des priesterlichen Dienstamtes im Neuen Bund ausmacht und in welchen „verschiedenen Ausprägungen“ dieses Amt vollzogen werden soll. Den vom Zölibatsgesetz dispensierten Presbytern wird die Zulassung zu presbyteralen Funktionen, ohne daß man genau sagte, was das ist, nach wie vor verweigert, auch wenn sie bestens dazu geeignet sind und diesen Dienst weiter leisten möchten, weil sie sich zwar nicht zum Zölibat, sehr wohl aber zum Presbyteramt berufen glauben. Das Bedenklichste aber scheint uns zu sein, daß das Dokument zu sehr von apriorischen Überlegungen ausgeht und zu wenig von den Bedürfnissen der Gemeinden, für die allein das priesterliche Dienstamt da ist.

So bleiben offene Fragen, die weder durch Lamentationen noch durch Zweckoptimismus beantwortet werden können, sondern nur durch weitere und ernstliche Bemühungen. Vor allem führt alles Reden von Auffächerung des presbyteralen und episkopalen Dienstes und vom entlastenden Einsatz der Laien und Diakone nicht weiter, so lange man sich nicht darüber klar wird, wozu der Dienst, den wir priesterliches Amt nennen, eigentlich da ist.

Als Beitrag zu solchen Bemühungen stellen wir einige „Thesen zum kirchlichen Vorstedteramt und seiner zeitgemäßen Auffächerung“ zur Diskussion (S. 175 ff).



# Artikel

Heinz Schürmann

Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?

*Thesen zum Glaubensvollzug von morgen*

1. *Christentum ist geistlicher Bezug zu Gott in Christus. An Wendepunkten des kirchlichen Lebens formiert sich von jeher die Mitte: der geistliche Christusbezug neu.*
2. *Die jeweilige Geschichtsstunde ist ein locus theologicus: Der gültige Christusbezug wird dann gefunden, wenn er situationsgerecht und weltbezogen im Hier und Heute „zeitgemäß“ gelebt und als „Notwendend“ zur Sprache gebracht wird.*
3. *Die evolutive Weltanschauung wird unausweichlich das Christusbild der Zukunft bestimmen; von daher ist der „kosmische Christus“ als Alpha und Omega der Evolution aus der Christusfrömmigkeit und Christusverkündigung nicht mehr wegzudenken.*
4. *Der „kosmische Christus“ kann dem werdenden neuen Christusbezug nur als Horizontvorstellung dienen, da er nur ein „Helfer“ auf Zukunft hin ist, nicht aber ein „rettender Heiland“ aus der abgründigen Not und Gefahr der Gegenwart und Zukunft.*
5. *Die Sympathie unserer Zeitgenossen hat der Jesus, der sich engagiert hat für die Armen und sich solidarisiert hat mit den Sündern. Sympathie gilt dem Jesus, der die etablierten Mächte seiner Zeit (die Gesetzlichkeit der Pharisäer, die „Falschheit“ des Herodes, den Egoismus des Einzelnen) mit Einsatz seines Lebens provoziert hat, so Freiheit eröffnend.*
6. *Ein adäquater „Jesuanismus“ müßte neben der Horizontale auch die Vertikale betonen, weil die Freiheit Jesu gegenüber den etablierten Mächten seiner Zeit in Jesu „vertikaler“ Freiheit für Gott gründet: seiner unglaublichen Theozentrik, seiner Hingabe an den „Vater“ und „Herrn“.*
7. *Ein personaler Jesus-Bezug muß die „Sache Jesu“ von der Proexistenz des lebenden erhöhten Herrn her verstehen. Jesu Engagement ist Ausdruck der Proexistenz des prä- und postexistenten Jesus.*
8. *Inkarnation und Tod Jesu sind das höchste Engagement der Liebe Gottes.*
9. *Glaubensvollzug und Frömmigkeit von morgen werden so charakterisiert sein: in Christus „mitten in der Welt“ (Voillaume), „am letzten Platz“ (Charles de Foucauld), „im Einsatz Gottes leben“ (Urs von Balthasar).*



10. Das Leben im Engagement Gottes muß immer mehr ein „Leben der Erfahrung“ werden. Es werden Einzelerfahrungen eingebracht werden müssen, die gruppenspezifisch werden können. Und es werden Gruppenerfahrungen gemacht werden müssen, die dem einzelnen ins Engagement Gottes verhelfen und ihn in ihm halten.

Einleitung

Einleitend soll dargelegt werden, daß und inwiefern die heutige Weltstunde und Welt legitime theologische Erkenntnisquellen sind, speziell wenn es um „das Überragende der Erkenntnis Christi“ geht (Phil 3,8). Die jeweilige geschichtliche Stunde muß unter die „loci theologici“ gerechnet werden in dem Sinne, wie Melchior Cano (1562) sie verstanden wissen wollte: Ein „locus theologicus“ ist eine „theologische Erkenntnisquelle“, deren es recht unterschiedlich zu qualifizierende gibt (Schrift und Tradition, Kirchliches Lehramt und sensus fidelium usw. einerseits, subsidiär aber auch die Vernunft und die Geschichte).

Keine Zeit hat je „den unergründlichen Reichtum Christi“ (Eph 3,8) auszuschöpfen vermocht, hat je erfaßt, was „die Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ Christi ist, „die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph 3,18 f), seine „Fülle“ (Eph 1,23 u. s.). Um es mit einem Bild von Ida Friederike Görres zu sagen:<sup>1</sup> „Denk Dir einen Berg. Es braucht nicht der Montblanc zu sein – irgendeiner . . . , den Du gut kennst. Mit tausend Gesichtern ruht er in sich. Anders sieht ihn der Forstmann, der Maler, der Geograph, der Bergmann, der in ihn einfährt. Anders der Flieger, der wolkenhoch die ganze Landschaft in sich aufnimmt, anders die Bergbauern, die auf ihm wohnen . . . Wer kann die Sichten gegeneinander ausspielen? Sie beschreiben doch alle die gleiche Wirklichkeit, die kein einzelner erfassen kann, die alle einander ergänzen, und aus ihnen baut sich das große Bild auf: Der Berg. Aber der Berg und sein bestes, umfassendstes Bild sind immer noch zweierlei. Ähnlich ergeht es uns mit unserm Christusbild . . . Die Wirklichkeit des Herrn ist so unerschöpflich, daß sie von keinem Individuum, keiner Gruppe, keiner Generation allein aufgefaßt und ausgesprochen werden kann.“ Jesus ist als der „Kommende“ (Lk 7,19 u. s.) der, welcher der „Gekommene“ ist, der als „Gekommener“ noch weiterhin zu-kommende Zukunft hat. In diesem Dilemma von „Kommen“ und „Gekommensein“ enthüllt sich im Verlauf der Geschichte die „Fülle Christi“ (Eph 1,23) – immer aber so, daß es speziell „die Liebe Christi“ ist, „die alle Erkenntnis übersteigt“, die

<sup>1</sup> Zu unserm Christusbild, in: Im Winter wächst das Brot (Kriterien 19), Einsiedeln 21970, 9–30, hier 9 ff 18. – Diesen Beitrag von I. F. Görres fand ich erst nach der Niederschrift dieser Seiten. Einige Kerngedanken desselben lassen sich ihr mühelos einfügen – zum Gedächtnis dieser jüngst verstorbenen großen Christin unserer Tage.



je anders und immer neu erkannt wird. „Der Hl. Geist ist dem Volk Gottes gegeben worden, um unablässig Christus zu empfangen und ihn voranzutragen in das Noch-nie-Da-gewesene der Geschichte hinein“<sup>2</sup>.

Aber nicht nur die Kirchengeschichte, sondern auch die Weltgeschichte, die jeweilige Weltstunde und die Welt selbst sind in diesem Sinn ein *locus theologicus*. Das II. Vatikanische Konzil hat uns gewiesen, verantwortlicher auf die „Zeichen der Zeit“ zu achten (*Gaudium et spes* 40.44.62; Priesterausbildung 16; Vom Dienst und Leben der Priester 19). Die Gegenwart ist eine echte theologische Erkenntnisquelle – wenn es darum geht, die (abgeschlossene) eschatologische Christusoffenbarung zu „enthüllen“, „den Sohn“, in dem „Gott am Ende dieser Tage zu uns gesprochen hat“ (Hebr 1,2), ihn, der ja „das Wort“ Gottes schlechthin ist (vgl. Joh 1,1–18).

Von der Weltstunde her kann es also jeweils eine vertiefte Christuserkenntnis geben – in jeder Epoche anders und neuartig. Ist doch nach *Gaudium et spes* 22,5; 26,4; 38; 41,1 „der Heilige Geist in der Geschichte der Welt am Werk“<sup>3</sup>. Der Gedanke ist weitergedacht von W. Kasper<sup>4</sup>. Er versteht auch die Welt – über Melchior Cano hinaus – als *locus theologicus*: Da „das Evangelium . . . nicht nur eine vergangene historische, sondern ebenso eine gegenwärtige und in die Zukunft hinein offene Größe darstellt“, entsteht „das Evangelium . . . in der jeweiligen Situation gewissermaßen schöpferisch neu“. Es gibt also ein „Heutigwerden“ (222) des Christusglaubens.

Das Heute aber ist immer der Schnittpunkt zwischen Gestern und Morgen. Auch und gerade Christus kann nur im „Heute“ aus Vergangenheit und Zukunft verstanden werden, weil er ja „das A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ ist (Offb 22,13).

## 1. Teil: Rückblick

Die Christusbotschaft wird jeweils im „Heute“ in neuer Weise verständlich, da Christus jeder Zeit nahe ist und sein Licht gibt. Wenn wir nun in aller Kürze die Entfaltung der Christuserkenntnis illustrieren wollen, muß eine Unterscheidung angebracht werden: In der „werdenden Kirche“ (die noch Offenbarungsempfängerin war) gibt es eine „Offenbarungsgeschichte“. Davon muß abgehoben werden die „Erkenntnisgeschichte“ Christi in der „gewordenen Kirche“ (die auf die abgeschlossene Christusoffenbarung zurückschauen muß).

<sup>2</sup> Yves Congar, Die Geschichte der Kirche als „*locus theologicus*“, in: *Concilium* 6 (1970) 496–501, hier 499.

<sup>3</sup> Y. Congar, ebd. 500.

<sup>4</sup> Die Welt als Ort des Evangeliums, in: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 209–223.



I. Die im Neuen  
Testament bezeugte  
Offenbarungsentfaltung<sup>5</sup>  
der „Fülle Christi“

Wir können hier nur – fast unerlaubt schematisierend – einige markante Entfaltungsstufen vor Augen stellen, eigentlich nur, um die Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, die die Entfaltung bestimmen.

„Die Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ Christi (Eph 3,18) entfaltet sich im neutestamentlichen Zeitalter – also in wenigen Jahrzehnten – in einem Ausmaß, das einer „pneumatischen Explosion“ gleicht. Theologisch müssen wir dieser Entfaltung noch Offenbarungscharakter zusprechen.

In den Osterbegegnungen erscheint der Auferstandene als der „Erhöhte“ und als solcher „Gegenwärtige“. Das dürfte die österliche Urerfahrung sein, wie W. Thüsing<sup>6</sup> überzeugend dargelegt hat. Diese Urerfahrung aber entfaltet sich je nach Situation und Stunde:

Messias

1. Es ist verständlich, wenn palästinensische Judenchristen den „Erhöhten“ als den bald kommenden „Retter“ und „Messias“ (Lk 2,11) erhofften, als den König aus dem Hause Davids (Röm 1,3; Lk 1,32), der dann „herrschen“ würde „über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (Lk 1,33). Sie verstanden den Erhöhten als das „Horn des Heils (der Rettung), aufgerichtet im Hause Davids“ (Lk 1,69) für das unter dem Römerjoch seufzende Israel; man erhoffte von ihm: „Rettung von unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen“ (Lk 1,71). Dieser „Christus“ wird freilich von Anfang an – weiß man doch im Osterglauben um seine „Erhöhung“ – erwartet als „Aufgang aus der Höhe“ (Lk 1,78) vom Himmel her. Von dort mußte man ihn herabrufen: „Marana tha – Unser Herr, komm!“ (1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20). – Das Heil, das dieser Messias bringt, wendet die Not, aus der man zu ihm ruft.

Menschensohn

2. Schon sehr bald – vielleicht gar schon früher oder doch gleichzeitig – erfahren die palästinensischen Jünger Jesu – beeinflusst von der apokalyptisch gefärbten Gedankenwelt Jesu und der Umwelt – die Heilsmacht des erwarteten „mar“ nicht mehr nur als eine politische, partikularistisch nur auf Israel bezogene. Sie rufen als „mar“ den an, den sie als „Menschensohn“ erwarten. Als solcher wird er die Äonenwende bringen. Wenn dann bald die Schrecken, die letzten Dinge und das Weltgericht kommen werden, kann man zu ihm „das Haupt erheben“, weil von ihm her für die Christusgläubigen „die Erlösung naht“ (Lk 21,27 f). Glaubend sehen

<sup>5</sup> Die folgenden Ausführungen wollen in keiner Weise die Anfänge und die frühe Entfaltungsgeschichte der Christologie darstellen; zur Problematik vgl. besonders R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis III/1* (hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer), Einsiedeln 1970, 227–388; vgl. auch J. Gnillka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970 [= Leipzig 1972].

<sup>6</sup> Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (StBSt 42), Stuttgart o. J. (1969?)



sie in ihm den „Sohn“, den sie „aus dem Himmel erwarten — Jesus, den er (Gott) von den Toten erweckt hat, der uns von dem kommenden Zorne errettet“, sagt stereotyp die Missionspredigt (1 Thess 1,10). — Weil in der spätjüdischen Apokalyptik das Unheil weltweit und geschichtlich universal verstanden wird, wird Jesus als Heilbringer entsprechend als der „Menschensohn“ artikuliert, der das Weltgericht vollstreckt, der vor allem aber das Heil der neuen Welt sein wird.

Kyrios

3. Für die Christusbotschaft, die in die hellenistische Welt getragen wird, muß Jesus als der Heilbringer (*sótér*) anders verkündet werden. Der „*Mar*“ wird nun als der „*Kyrios*“ verstanden in himmlischer Hoheit: „Wenn du mit deinem Munde bekennt: Jesus ist der Kyrios — und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden“ (Röm 10,9 f), so reflektiert sich die Taufsituation. Vom Taufbekenntnis her bezeichnen sich die Christen als die „welche den Namen des Herrn anrufen“ (Röm 10,13 u. s.). Unter der pneumatischen Macht des Kyrios wissen sie sich machtvoll geschützt vor allen weltlichen und dämonischen Gefahren und Ängsten, die die damalige hellenistische Welt beunruhigten. Am Ende wird Jesus erkannt als der „Herr der Herren und König der Könige“ (Offb 17,14) — als mächtiger *Sótér* aus den Gefahren, in die der Kaiserkult und die Staatsapotheose die junge Christenheit brachte in der Zeit des „*Dominus ac Deus noster Domitianus*“.

Haupt des Alls

4. Im Lykostal in Kleinasien glaubten die Menschen, sich ducken zu müssen unter allerlei kosmischen und geschichtlichen „Mächten und Gewalten“; eine frühe Gnosis braut sich hier anscheinend zusammen. Hier wird nun der Aufgeweckte verkündet als der, den Gott „zu seiner Rechten setzte in den epuranischen Räumen über alle Herrschaft, Gewalt, Macht und Herrentum“ (Eph 1,20 f). Als das „*Haupt des Alls*“, als welches er auch „das Haupt der Kirche“ ist (vgl. Eph 1,22 f). Unter seiner Macht wissen sich die Christen allen bösen Mächten enthoben, bereits mit ihm „mitinthronisiert in den epuranischen Räumen“ (Eph 2,6), wo ihr „Leben mit Christus in Gott verborgen“ ist (Kol 3,3). — Wieder hilft die Not der Stunde, die „Fülle Christi“ als Heil zu entbergen, diesmal in überkosmischer und übergeschichtlicher Dimension.

Erkenntnis des Sohnes  
als Leben

5. Wie in Syrien und Kleinasien die Gnosis, die Erkenntnis des unweltlichen, alles Naturhafte übersteigenden eigenen „Selbst“ mächtig wird und wie diese Erkenntnis nun als Heilsweg propagiert wird, verkündet der johanneische Kreis die Gnosis des „*Sohnes*“ als *das* Leben schlechthin: „Das



ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen (,von dir Gnosis haben'), den allein wahren Gott, und den, den Du gesandt hast, Jesus Christus" (Joh 17,3). Das Bekenntnis dieser Christen, das „ewiges Leben“ gibt, lautet: „Wir haben geglaubt und erkannt (,die Gnosis empfangen'), daß Du der Sohn Gottes bist“ (Joh 6,69). — Diese tiefe Christuserkenntnis gebiert die charakteristische „johanneische“ Geistigkeit, die dann besonders ostkirchlich so prägend werden sollte.

Das Lamm wie  
geschlachtet

6. In den neunziger Jahren hatten die Christen noch die Schrecken der neronischen Verfolgung in den Knochen, und bereits zitterten sie vor der sich anzeigenden domitianischen Verfolgung. Nun hielten sie Ausschau zum erhöhten „Herrn der Herren und König der Könige“ (Offb 17,14). Dieser zeigte sich den bedrängten Christen jetzt als „das Lamm wie geschlachtet“ (Offb 5,6 f u. o.), welches auf Grund seines Todes die sieben Siegel des Weltenplanes Gottes zu erbrechen und das Heil Gottes zu bringen vermag. Das Heil kommt nicht vom römischen Imperium, dem Untier mit den sieben Köpfen und zehn Diademen (Offb 13,1–10), dem „gegeben wurde, Krieg mit den Heiligen zu führen“, sondern paradoxerweise von dem „geschlachteten Lamm“ auf dem Berge Sion (Offb 14,1–5). Dieses Schwachheitssymbol des „geschlachteten Lammes“ wird nun zum machtvollen Kultsymbol.

Die sechs Beispiele haben unsere Grundthese bestätigt: „Der unergründliche Reichtum Christi“ (Eph 3,8), die Christusoffenbarung, entfaltet sich, in dem Maße sie sach- und situationsgerecht in die jeweilige Welt und Weltstunde hinein als Heilsbotschaft verkündet wird. In einer derartigen welthaften Verkündigung zeigt Christus selbst sein Antlitz, immer neu und immer anders, immer aber — helfend.

II. Die Entfaltung  
der „überragenden  
Erkenntnis Christi“  
in der Kirchengeschichte

Die in der Zeit der „werdenden Kirche“ noch „explosive“ Christusoffenbarung wird in den Epochen der Kirchengeschichte immer tiefer gnostiologisch expliziert. „Die Urkirche war in vieler Hinsicht eine Knospe, unendliche Hervorbringungen bergend. Doch erst der ausgewachsene Baum zeigt, was wirklich dabei herausgekommen ist', was also ‚eigentlich drinsteckte'... Dies wird dort nicht verstanden, wo man uns hinter die ganze Entwicklung zurückschrauben und nochmals auf den trockenen Apfelnern festlegen möchte, den einige Theologen als den ‚Glauben der Apostel' herauspräparieren zu können meinen... Auch der Glaube der Apostel war erst ein Anfang. Alles steckte drin, doch noch unerschlossen... Jener Entwicklungsprozeß ist zwar teilweise nach rückwärts zu überschauen, doch nicht wieder aufzuspulen. Er ist unumkehrbar und unwiderruf-



lich. Aber er ist auch noch nicht am Ende<sup>7</sup>. Auch hier können wir — alle Nachwirkungen und Umbildungen fortlassend — nur wenige Hinweise geben:

Der lehrende Christus

1. In den ersten Jahrhunderten mußte das Christentum auf Leben und Tod mit der Weltreligion der Gnosis ringen. Noch aus den Apsiden späterer Basiliken schaut uns der Erhöhte mit der Buchrolle in der Hand an, der als der „*Christos Didaskalos*“<sup>8</sup> das „Wort ewigen Lebens“ (Joh 6,68) in die Gemeinde hineinspricht. Es ist besonders der lehrende Christus des Matthäusevangeliums, der die Christologie der ältesten Väterzeit bestimmt.

Allherrscher

2. In der ausgehenden Antike und dann in der Völkerwanderungszeit, in der die Kaisermacht im Westen zusammengebrochen ist und im Osten ohnmächtig, schauen die Christen auf zu dem weltentrückten *Allherrscher*, dem *Himmelskaiser*, als welcher er in numinoser Mächtigkeit geglaubt wird. Er sitzt in weltentrückter Transzendenz im Regiment; er kann aus solcher überlegenen Ferne in den Wirren der Zeit helfen.

Imperator

3. Aus den Tympanen der romanischen Kirchen schaut uns Christus, thronend als der Imperator, dann recht erdennah an: Das Imperium und Sacerdotium ist ihm als die eine zusammengefügte Ordnungsmacht untertan. Es ist die Zeit, in der Dome mächtigen Gottesburgen gleichen und die Dorfkirchen oft Verteidigungsanlagen.

Schmerzensmann

4. In der Zeit, da in Europa die Pest umgeht und die Kreuzzüge scheitern, findet das Volk — inspiriert besonders vom hl. Franz — den *Schmerzensmann* — am Kreuz und auf dem Schoße der Pieta, aber auch das ohnmächtig-arme Kind in der Krippe, ihn, der alle Erdennot getragen hat und mitträgt.

Kreuzestheologie  
und Herz-Jesu-  
Frömmigkeit

5. Die letzte große gültige Ausprägung findet die Christus-erkenntnis in der theologia crucis der Reformatoren, die allen weltlichen Humanismus und alle Renaissance-Herrlichkeit (und ihre humanisierten Christusbilder) durchstreicht und mit ihr alle Verweltlichung der Kirche — mag sich die Renaissance auch gegenreformatorisch noch so barock-triumphalistisch biegen und aufbäumen. In der Kenosistheologie der Orthodoxie und anders im Pietismus leben diese Ansätze weiter, und auf katholischer Seite bringt es die *Herz-Jesu-Frömmigkeit* noch einmal zu einer gültigen und wirkmächtigen Christuserkenntnis.

<sup>7</sup> I. F. Görres, a. a. O. 18 f. — Eine Darstellung der dogmengeschichtlichen und lehramtlichen Entfaltung der Christologie geben u. a. J. Liébaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), in: *Handbuch der Dogmengeschichte* III/1 a (1965) 19–127, und P. Smulders, in: *Mysterium Salutis* III/1, a. a. O. 351–476. Zum Zeugnis der Kunstgeschichte vgl. E. Dinkler — v. Schubert, Artikel *Christusbild*, in: *RGG* I [31957] 1789–1798 (Lit.); H. Paulus, Art. *Christusbild*, in: *LThK* I [21958] 1175 ff.

<sup>8</sup> Vgl. das Buch von F. Normann, *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster 1966.



6. Danach kommt nur noch die bilderlose, die schreckliche Zeit, die nur noch in Thorwaldens Klassizismus, in Gärtnerromantik, Nazarenerkunst, bestenfalls in Beuroner Kunst und (recht verspätet forciertes ignatianischer) Christ-Königs-Frömmigkeit mehr oder weniger schwache Christusbilder produzierte – ohne gelebte Kraft.

Dieser – gewiß sehr schematische und darum problematische – kirchengeschichtliche Durchblick „ergibt... ein Röntgenbild der geheimen, der inneren Kirchengeschichte, die ja jeweils einen neuen Zug im Christus-Anlitz entdeckt und spiegelt und zu verkörpern sucht“<sup>9</sup>. Der Durchblick bestätigt – und darum ging es uns – etwas Doppeltes:

a) die (abgeschlossene) Christusoffenbarung expliziert sich, wenn und in dem Maße in die jeweilige Zeit und Welt situationsgerecht und wirklichkeitsgerecht hineinverkündet wird.

b) Diese grundlegende Erkenntnis muß durch eine zweite ergänzt werden: Wenn die „Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ Christi – offenbarend oder in der geschichtlichen Glaubenserkenntnis – sich neu auftut, ist es speziell die Liebe, die alle Erkenntnisse übersteigt“ (Eph 3,18 f). Diese wird in immer neuen Dimensionen erkannt – zunächst gewiß nicht von engagierten Akteuren, nicht einmal von reflektierenden Theologen, vielmehr zuerst und zutiefst von Betern, die von Christus ihr Heil erwarten: die – aus der Not je ihrer Zeit – zu ihm rufen als dem rettenden Heilbringer, jeweils für diese ihre Zeit.

Mit Hilfe der so gefundenen zweifachen Gesetzlichkeit – der „Zeitgemäßheit“ und der „Notwendigkeit“ – können wir nun wagen, uns „futurolologisch“ zu versuchen, auch wenn wir uns keine prophetischen Gaben anmaßen dürfen.

## 2. Teil: Ausblick

Nicht nur von der Anamnese, auch von der „Utopie“, von einer Zukunftsschau, her kann die Gegenwart kritisch gestaltet werden. Die Verkündigung darf nie nur ein Nachsprechen früherer Christuserkenntnis sein, sie muß ein prophetisches Moment in sich haben, wenn sie die Gegenwart bewegen will. Unsere beiden Gesetzmäßigkeiten, die wir im „Rückblick“ fanden, sagten uns: Wir müssen (1.) von der Zukunft her die gegenwärtige Weltstunde verstehen und (2.) speziell darin die Not unserer Zeit tief genug erkennen. Dann wissen wir auch, wie morgen Christus als das Heil der Welt gepredigt, geglaubt und gelebt werden muß.

„Die Kirche, die pilgernde, erschaut in dieser Wegbiegung“, die wir heute gehen, „Ihn wieder neu an Gestalt und Ant-

<sup>9</sup> I. F. Görres, a. a. O. 20. Vgl. E. Dinkler – v. Schubert, a. a. O. 1790: Die Christusbilder der Jahrhunderte „spiegeln Wandlungen der Frömmigkeit“; sie treten „als wichtige historische Quelle neben Kirchen- und Dogmengeschichte“.



litz. Wie meist sind es Heilige und Seher – nicht theologische Fakultäten! – die wie auf hohem Berg zuerst die Strahlen eines Aufgangs spüren. Wir erleben es doch heute ganz deutlich, wie Charles de Foucauld, Teilhard de Chardin bisher unbekannte oder stumme Aspekte Seiner Wirklichkeit mächtig ins Bewußtsein der Kirche rufen: was für entgegengesetzte Pole und doch beide überzeugend und wie fruchtbar!<sup>10</sup> – In unseren Tagen bieten sich besonders die Christusbilder der beiden Genannten an, die dem Gesagten zufolge nunmehr auf ihre „Zeitgemäßheit“ einerseits, auf ihre „Notwendigkeit“ andererseits hin befragt werden müssen.

## I. Das evolutive Christusbild

### 1. Ein Entwurf

„Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, so lautet der Titel eines Aufsatzes von K. Rahner<sup>11</sup>. Die heutige Menschheit fühlt sich getragen von der Welle der Evolution und hofft, an herrliche Ufer gespült zu werden. Wir können heute gar nicht anders, als im Evolutionschema denken. Von daher wirkt dann das Christusbild beglückend, das vielleicht am gültigsten Teilhard de Chardin<sup>12</sup> uns vor Augen gemalt hat: Die Evolution führt von der Kosmogense über die Biogenese, Psychogenese, Noogenese zur Christogenese. Christus ist der Punkt Omega der Evolution, wobei dieser „kosmische Christus“ zugleich der „gesellschaftliche Christus“ ist: Die in Christus geeinte und befriedete Menschheit ist das letzte Ziel aller Evolutionspläne Gottes.

K. Rahner hat diese Christologie von der Transzendentalphilosophie her unterfangen<sup>13</sup>: Auf Grund der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes transzendiert die Materie zu immer höheren Entwicklungsstufen bis hinauf zu Christus, in dem Gott sich selbst irreversibel mitteilt.

Gewiß ist dieses evolutive Christusbild faszinierend, weil es die Möglichkeit bietet, alles Weltwissen und alles Glaubenswissen in einer Summa zusammenzufassen. Das evolutive Christusbild ist nicht aufgebbar: Hier wird die „Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ (Eph 1,18) Christi ausgemessen in einer Weise, die unserer Weltsicht entspricht; und vor allem: hier fühlt sich der Mensch, der seine Welt und seine Zukunft baut, mit seinem Willen zur Weltgestaltung, in all seinen futurologischen Utopien, sogar in seiner „Weltfrömmigkeit“ verstanden, angenommen, bestätigt und ermutigt.

### 2. Anfragen

Wir leben in einer epochalen Stunde der Menschheitsge-

<sup>10</sup> I. F. Görres, a. a. O. 24.

<sup>11</sup> Aus dem Jahre 1961, in: Schriften zur Theologie V (1962) 183–221.

<sup>12</sup> Besonders: Der Mensch im Kosmos, München 1959.

<sup>13</sup> Vgl. den oben genannten Aufsatz, ferner: Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in: Schriften IX (1970) 227–241; dort weitere Lit.



schichte, die nur recht äußerlich und abgeleitet als die Stunde der „technischen Revolution“ bezeichnet wird. Tiefer verstanden ist sie die Stunde einer noch nie genannten Freisetzung des Menschen.

Aber das ist doch nur der eine Aspekt unserer Situation, daß der Mensch seine Zukunftsmöglichkeiten erkennt und die Evolution selbst in die Hand nimmt. Die andere Seite ist die erschreckende Erfahrung, daß der moralische Fortschritt im epochalen Aufstieg der Menschheit keineswegs Schritt hält mit dem technischen Fortschritt. Dem Zukunftsoptimismus ist von daher tiefe Zukunftssorge beigemischt — man sieht nicht, was stärker bestimmend ist:

Tiefe Zukunftssorge:  
Atomare Zerstörung

H-Bomben kreisen über uns in der Luft und lauern auf dem Meeresgrund. Die Gefahr einer tiefgehenden atomaren Zerstörung der Erde und einer Vernichtung aller menschlichen Kultur muß als Möglichkeit nüchtern gesehen werden.

Bevölkerungsexplosion

Die Bevölkerungsexplosion, die schon jetzt ein Drittel der Menschheit hungern läßt, wird fast notwendig weltweite Spannungen, Revolutionen und Kriege erzeugen.

Manipulation und  
Verschmutzung durch  
technische Revolution

Die technische Revolution vermag den Menschen psychologisch und biologisch bis in die Erbmasse hinein umzu-manipulieren, so die von einer gütigen Natur praestabilisierte Harmonie des menschlichen Lebens aus dem Gleichgewicht bringend. Hinzu kommt: Der technische Fortschritt „verschmutzt“ mit seinen Rückständen die Atmosphäre und die Gewässer, er droht die Erde zu verderben und ein menschenwürdiges Leben auf ihr zu verunmöglichen.

Metaphysische  
Orientierungslosigkeit

Die Stunde scheint nicht mehr fern, in der die Menschheit ihre metaphysische Orientierungslosigkeit und den Hohlraum der Sinnfrage nicht mehr erträgt. Die „Gottesfinsternis“, der „Verlust Gottes“ (Pascal), der „Tod Gottes“ (von Luther über Hegel zu Nietzsche und den modernen Philosophen), der „Fehl Gottes“ (Heidegger) nehmen dem Geist des Menschen zunehmend die Luft, die er zum Atmen benötigt. Die entsakralisierte, nicht mehr diaphane, dafür aber durch grausame Götzen und dämonische Sachzwänge beherrschte Welt schaffen eine Umwelt, in der sich nicht mehr menschenwürdig leben läßt.

Es will scheinen: der heutige Mensch fühlt sich beim „evolutiven Christus“ nicht geborgen, nicht genügend in seiner Weltangst und Zukunftssorge angenommen. Er kann nicht aus der Tiefe derselben zum „kosmischen Christus“ rufen, zumal er mehr Prinzip der Evolution und deren Endgestalt als ein personaler „Heiland“ und „Retter“ ist. Das zweite Gesetz, das wir schon oben im „Rückblick“ fanden, kommt hier nicht recht zum Tragen: Christus bestätigt hier den Menschen als homo faber in seinem Weltgestaltungswillen,



seiner Kraft und in seinem Zukunftsoptimismus, hilft ihm aber nicht in seiner abgründigen Angst und bedrängenden Not. So wird das evolutive Christusbild nicht mehr abgeben als eine vage Horizontvorstellung, wenn eine andere Christuserfahrung vordringlich wird<sup>14</sup>.

## II. Der pro-existente Christus

Der Mensch der Zukunft bedürfte einer unvorstellbaren moralischen Kraft, einer Selbst-Losigkeit größten Ausmaßes, wenn er diese heraufkommenden Gefahren meistern wollte. In dieser Not wird er Aufschau halten zu dem, der allein eine selbst-lose Pro-Existenz gelebt hat: Jesus Christus, der Sohn Gottes. Der pro-existente Christus – das ist gewiß vorerst mehr eine Ahnung oder theologische Idee als ein Bild; aber diese Ahnung eröffnet Perspektiven. Wir wollen (1.) das Bild des pro-existenten Christus skizzenhaft hinstellen, indem wir (2.) zugleich seinen trinitarischen Hintergrund und (3.) seine spirituelle Auswirkung erläutern.

### I. Die Pro-Existenz Jesu

Hier ist die Christologie im Uransatz als Soteriologie verstanden. Gefragt ist vordergründig nicht nach dem „Wesen“ Christi, sondern nach seiner Existenz, die aber dann als Pro-Existenz sein „Wesen“ ist. Diese Pro-Existenz will doppelt verstanden werden: Jesus war der „Mensch für die anderen“, weil und indem er auf den „ganz Anderen“ hinlebte.

Jesus, der „Mensch für die anderen“ . . .

a) Die Evangelien zeigen uns Jesus als den, der sich engagiert hat für die Armen und für die Sünder, der dieses sein Heilsangebot für diese engagiert durchgehalten hat bis in den Tod: „Dies ist mein Leib für euch“ – „in meinem Blut der neue Bund“ (1 Kor 11,25 ff)<sup>15</sup>. Jesus ist der „Mensch für die anderen“, der sich als der „Christus traditus“<sup>16</sup> im „Pro-vobis“ selbst transzendiert und aufgegeben hat.

. . . weil auf den „ganz Anderen“ hin

b) Einem billigen modischen Jesuanismus gegenüber muß betont werden: Ein derartiges wirklich selbst-loses Transzendieren auf den Nächsten hin ist anthropologisch nur möglich als Auswirkung und Folge eines selbst-entäußernden Transzendierens auf Gott hin<sup>17</sup>: Jesus lebt zunächst auf den „ganz Anderen“ hin; er ist gehorsam hingebend in Gott hineingestorben, bevor er für die Menschen gestorben ist. Nur ein von Gott aus dem Mutterboden seines eigenen Selbst entwurzelter und herausgerissener Mensch kann so radikal „dahingeben“ werden für das Heil der Welt.

<sup>14</sup> Die Erwartung von I. F. Görres, a. a. O. 24 f, dürfte sich aus dem angedeuteten Grund kaum erfüllen: „Teilhards Gedanken scheinen erst ein Spielball der Intellektuellen zu sein, vielleicht erleben wir da auch noch überraschende Gemeinschaftsbildungen.“

<sup>15</sup> Vgl. H. Schürmann, Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl, in: BZ 16 (1972) 1 ff.

<sup>16</sup> So der Titel des Buches von W. Popkes, „Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament“ (AbhThANT 49), Zürich 1967.

<sup>17</sup> Das betont R. Schafer, Jesus und der Gottesglaube, Tübingen 1970.



Jesus kann in seiner „Pro-Existenz“ nur in seiner „Gezweithet“ (H. Urs von Balthasar) verstanden werden: zerspannt – in der Horizontalen und Vertikalen des Kreuzes – zwischen Gott und Mensch.

## 2. Der „Tod Gottes“ als Hintergrund der Pro-Existenz Jesu

Das hier entworfene Bild ist freilich noch weniger als eine Strichskizze – wir müssen noch Konturen hineinbringen.

a) Letztlich ist diese Pro-Existenz Jesu nur verständlich zu machen vom „Tode Gottes“ her. Freilich dürfen wir diesen nicht von der – sehr uneinheitlichen – modischen „Tod-Gottes-Theologie“ her verstehen<sup>18</sup>. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) und darum so frei, daß er sich liebend hingeben kann, sogar sich selbst aufgeben, daß er, sich selbst entleerend, herabsteigen kann (vgl. Phil 2,6 ff) bis zur Menschwerdung, ja bis in den Tod und bis in die Hölle unserer Sünde. „Liebe“ muß von daher gedacht werden: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat“ (Joh 3,16). Im Tode Jesu steigt Gott selbst in die Tiefen des Todes, er läßt ihn nicht unberührt (eine Behauptung, die freilich theologisch abgesichert werden müßte):

„Und da man dich, Christus, gekreuzigt hat,  
ist Gott nun tot. Kyrie, eleison“<sup>19</sup>.

b) Der Tod Jesu ist als Heilsgeschehen letztlich nur als intertrinitarisches Geschehen verstehbar: als sich selbst entäußernde Liebe Gottes zum Sohn und des Sohnes zum Vater. In der Gottverlassenheit Jesu (Mk 15,34) kostet Jesus nicht nur „den Verlust Gottes“, den „Fehl Gottes“ bis zur Neige aus – in ihm ereignet sich auch der „Tod Gottes“ in der Kenosis und der Tapeinosis der Liebe Gottes. Menschwerdung und Tod Jesu sind „die äußerste Gebärde Gottes“: daß „Gott... aus freier Liebe... in das Gegenteil seiner selbst“ geht, „indem er die Sünde und die Verlorenheit und damit die Gottverlassenheit seines Geschöpfes einholend in sich hineinnimmt... Gott kann tot sein, ohne aufzuhören, das ewige Leben zu sein“<sup>20</sup>. Die Christen von morgen werden das vielleicht tiefer verstehen und singen lernen:

„Wir preisen anbetend dich, ewiges Licht, für deine Nacht,  
die göttliches Leben dem Knechte verspricht,  
der wartet und wacht. Kyrie, eleison.“

## 3. Die pro-existente Glaubensfrömmigkeit als spirituelle Auswirkung

Es kann nur angedeutet werden, wie die Christen in der Zeit, in der „Gott verlorengegangen ist“ (Pascal), leben werden. Nur Christen, die sich in die „Gezweithet“ Christi hineinzerren lassen, werden in der kommenden Welten-

<sup>18</sup> Vgl. den Bericht von J. Bishop, Die „Gott-ist-tot“-Theologie, Düsseldorf 1968; geschichtlich ausholender H. Küng, Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970, bes. 207–222 622–670.

<sup>19</sup> Hymnus zur Non in: Neues Stundengebet I, Leipzig 1971, 28.

<sup>20</sup> H. Urs von Balthasar, Klarstellungen, Freiburg 1971, 45; ausführlicher Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln 1969, 133–362 = Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969.



stunde bestehen können. Aber solche Christen wird es geben:  
„Es flackern die Lichter schon auf in der Stadt,  
die Sonne glüht rot.“

a) Der Glaube von morgen wird grundlegend eine *kontemplativ-existentielle* Frömmigkeit aus sich heraussetzen. Hier kann das persönliche Zeugnis von I. F. Görres<sup>21</sup> gewiß charakteristisch für eine Epoche stehen: „Wir reden die ganze Zeit erst vom Bild. In Wirklichkeit geht es doch um Ihn selber, die Person, der uns ‚zu glauben vorgestellt‘ wird in allen Seinen Bildern . . . ‚Vorstellen‘ — seit Jahrzehnten kann ich mir kein ‚inneres Bild‘ mehr von Ihm machen, die meisten sichtbaren sind mir unerträglich, so schreiend drängt sich ihre Ungemäßheit meinem Bewußtsein auf.“ Der heutige Christ kann oft besser vor einer leeren Wand beten als vor einem Christusbild oder Kruzifix — wenn er noch nicht einen schmucklosen Tabernakel gefunden hat, vor dem er knien möchte. Aber der existentiell dem Glauben begegnende Christus ist eine ungeheure Realität: „Ich weiß doch, ich sehe, wie Er rundum Menschen ruft, beruft, die Hand auf sie legt und sie einfach für sich mit Beschlag belegt — genau, ganz genau wie es im Evangelium heißt, ‚Er rief zu sich, die Er wollte‘. Und diese Menschen sind dann gebunden, an Händen und Füßen, so stark wie in einer Ehe, für nichts anderes mehr da als für Ihn. Es sind Millionen . . .“ Wer gläubig diesem pro-existenten Christus verbunden ist, wird in die Verzweigung Jesu — an Gott und den Nächsten — hineingerissen und sich darin selbst zerreißen lassen — zum Heil der Welt. „Was soll uns trennen von der Liebe Christi? Drangsal, Bedrückung, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr oder das Schwert? Es steht ja geschrieben: Deinetwegen sterben wir den ganzen Tag . . . Aber in alledem bleiben wir Sieger . . .“ (Röm 8,35–37).

Die Christen von morgen werden die pro-existente Hingabe Christi existentiell bestehen und ausloten müssen:

„Kommt, laßt uns die Finsternis singend bestehen,  
in der er hängt, auf daß wir darin die Sonne sehn,  
die uns umfängt. Kyrie, eleison.“

Denn das ist die Verheißung: Die Christen von morgen werden mit Jesus in der Gottesfinsternis der Welt leben, aber darin „die Sonne sehn“. Ihre Frömmigkeit wird eine kontemplative Kenosis-Frömmigkeit sein, die existentiell die Gottesfinsternis der Welt leidend durchsteht und siegend besteht.

b) Erst nachdem die kontemplativ-existentielle Seite dieser Glaubensfrömmigkeit von morgen ans Licht gehoben ist, darf auch die *aktive* Seite derselben herausgestellt werden,

<sup>21</sup> A. a. O. 26 f.



die in Jesu Pro-Existenz ihr Modell hat: „Darin haben wir die Liebe erkannt, daß jener sein Leben für uns dahingegen hat; so müssen auch wir unser Leben für die Brüder hingeben“ (1 Joh 3,16). Der Christ von morgen kann die verlockend utopischen Aufgaben und die zugleich gefahr- voll abgründigen Möglichkeiten der Welt gewiß nur in einem letzten aktiven Engagement bestehen. Er kann sich dahinein wagen, weil er sich im Glauben durch Christus und in Christus befreit weiß zur Selbstlosigkeit der Pro- Existenz Jesu. Solcher Glaube setzt instand, engagiert zum Scheitern und scheiternd noch sich zu engagieren. Die Christen von morgen werden bei dem Versuch, sich mit allen und jedem zu solidarisieren, weithin desavouiert sein, aber als Desavouierte werden sie sich immer noch mit allen und jedem solidarisch wissen. Die Frömmigkeit von morgen wird so in einem sehr tiefen Sinn eine Frömmigkeit „mit- ten-in-der-Welt“<sup>22</sup> sein, weil sie nämlich eine solche des „letzten-Platzes“<sup>23</sup> sein wird. Wenn irgend jemand, so werden solche Christen, die zugleich herrlich utopisch auf- leuchtende und dräuend verhangene Zukunft der Mensch- heit zu meistern und zu erleiden vermögen.

#### Tiefere Christuserfahrung

Das evolutive Christusbild wird nur insoweit die Spirituali- tät inspirieren, wie seine „Seele“ das pro-existente Christus- bild ist. Das so geahnte Christusbild der Zukunft ist auch darum glaubwürdig, weil es der Christusoffenbarung des neutestamentlichen Zeitalters entspricht und die Glaubens- entfaltung der Kirchengeschichte (s. oben) gradlinig fort- führt. Aber das müssen wir sehen: Das „Überragende der Erkenntnis Christi“ (Eph 3,8) ist weder im neutestament- lichen Zeitalter noch in zweitausend Jahren Kirchenges- chichte in seinem ganzen Reichtum bereits ausgeschöpft worden. Weil unsere Weltenstunde aber eine Breiten- und Längen-, eine Höhen- und Tiefen-Dimension hat wie viel- leicht noch keine je zuvor, gibt sie uns auch die Chance, „die Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ (Eph 3,18) der „Fülle Christi“ (Eph 1,19) in einer ganz neuartigen Dimen- sion zu erfahren – falls Gott uns dessen würdig erachtet.

<sup>22</sup> Vgl. den Titel des Buches über die kleinen Schwestern und Brüder Jesu von R. Voillaume, Freiburg 41959.

<sup>23</sup> Vgl. den Titel des Bändchens der „Aufzeichnungen und Briefe“ von Charles de Foucauld (Sigillum 8), Einsiedeln 1957.



## Dieter Emeis Gemeinde und Katechese

*Der folgende Beitrag geht der Frage nach, welche Aufgabe die christliche Gemeinde insbesondere gegenüber ihren heranwachsenden Mitgliedern hat. Dabei wird der Gemeinde nicht nur die Aufgabe zugewiesen, in eigenen Angeboten lebensnaher Gemeindekatechese die Heranwachsenden in das Mitglauben, Mitfeiern, Mitleben und Mitbezeugen der Gemeinde einzuführen, sondern sie hat Aufgaben auch gegenüber dem schulischen Religionsunterricht, insbesondere gegenüber den Religionslehrern. Im 2. Teil werden praktische Hinweise gegeben, wie die Gemeinde ihrer Verantwortung nachkommen kann.*

*red*

### Einleitung

### Pastorale Integration der Katechese

Das Anliegen der pastoralen Integration der Katechese wird seit einigen Jahren immer nachdrücklicher vertreten. Man erkennt sehr deutlich, daß die katechetischen Bemühungen nicht neben den anderen pastoralen Aktivitäten herlaufen dürfen, sondern mit ihnen zusammen eine Einheit bilden müssen. Die Intensität, mit der B. Dreher in den letzten Jahren seines Wirkens die Aufmerksamkeit der deutschen Katechetik in diese Richtung zu lenken suchte<sup>1</sup>, traf auf eine durch Erfahrungen in der Praxis vielfach vorbereitete Fragehaltung. Hinzu kommt die jüngere Diskussion um den schulischen Religionsunterricht. Bei aller Unterschiedlichkeit der Positionen ergab sie weitgehende Übereinstimmung darin, daß dieser Unterricht konsequent von den Aufgaben der Schule her entwickelt werden muß, dann aber der Ergänzung durch eine ebenso konsequent von der Gemeinde her konzipierte kirchliche Katechese bedürftig ist<sup>2</sup>. Um das Verhältnis der Gemeinde sowohl zum schulischen Religionsunterricht als auch zu ihrer eigenen kirchlichen Katechese in den Blick zu bekommen, geht die folgende Darstellung von dem allgemeinen Bezug der Katechese zur Gemeinde aus, um in einem zweiten Teil die Gemeinde als Träger der Katechese und in diesem Zusammenhang einige Aufgaben der Gemeinde aufzuzeigen. Dabei werden verschiedentlich Stimmen aus dem Ausland aufgenommen, weil dort bei dem oft fehlenden schulischen Religionsunterricht das Ineinander von Katechese und Gemeinde deutli-

<sup>1</sup> B. Dreher, *Katechese — Gemeinde*, Graz — Wien — Köln 1970; *ders.*, *Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge*, in: B. Dreher — A. Exeler — K. Tilmann, *Katechese und Gesamtseelsorge*, Würzburg 1966, 63—101; *ders.*, *Der Religionsunterricht und die Gemeindegeseelsorge*, in: *Führung zum Glauben, Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz*, Graz — Wien — Köln 1969, 63—90.

<sup>2</sup> A. Exeler formuliert in einer von ihm erbetenen unveröffentlichten Anregung für die Kommission I der Synode der BRD: „Der ‚Rahmenplan für die Glaubensunterweisung‘ (1967) versuchte noch, beiden Aspekten gerecht zu werden. Wie die neuere Entwicklung gezeigt hat, war er damit überfordert. Im Hinblick auf die kirchliche Katechese war er zu sehr an der Schule orientiert (Jahrgangsklassen, ununterbrochener Unterricht, große Stoffmenge), im Hinblick auf den schulischen Religionsunterricht zu sehr an der Gemeinde (Vertiefung und Einübung des Glaubens, Orientierung am Kirchenjahr, große Nähe zur religiösen Praxis).“



cher zum Zuge kommt und sich daraus Impulse gewinnen lassen, die unsere gewohnten Vorstellungen relativieren und Innovationen anregen.

- I Der Bezug der Katechese zur Gemeinde<sup>3</sup>
- I.1 Katechese als Einführung in die Gemeinde

Gegen alle Versuchungen, die Katechese einseitig als eine Aktion zu verstehen, in der Menschen mit der Lehre der Kirche bekannt gemacht werden, wird in der französischen Katechetik der Gemeindebezug der Katechese deutlich betont. So kennzeichnet F. Coudreau das Wesen und die Aufgabe der Katechese als Einführung in die Kirche, und zwar in die Kirche als eine glaubende, feiernde, liebende und apostolisch-missionarische Gemeinschaft<sup>4</sup>. Die Katechese will erreichen, daß ihr Adressat das Leben der Kirche mitleben kann. Selbstverständlich gehört dazu auch ein Kenntnis der Lehre der Kirche. Aber diese Lehre darf nie vom Leben dieser Kirche getrennt werden, weil sie kein System theoretischer, vom Leben abhebbbarer Wahrheiten ist. Die in der Lehre der Kirche verkündigten Wahrheiten sind Wahrheiten, die die Kirche zu glauben sucht, die sie in ihren Festen feiert, durch die sie den Menschen dienstbar werden soll und die die Glaubenden zum Zeugnis drängen. Dieses Glauben und Feiern der Wahrheiten des Evangeliums, diese Antwort auf die Botschaft in der Diakonie und im Apostolat geschieht in der Gemeinde. Indem man Anteil an diesem Geschehen erhält, bekommt man Zugang zu der lebendigen Wahrheit Jesu Christi<sup>5</sup>.

Ekklesiologisch ist die Kirche, und zwar näherhin die kon-

<sup>3</sup> Der Begriff Gemeinde wird undifferenziert für Gemeinschaften von Christen verwandt, die gemeinsam glauben, ihren Glauben feiern und im Glauben Aktivitäten der Diakonie und des Apostolates entwickeln. Im folgenden liegen oft Fragen nahe, ob die herkömmliche Pfarrei die Gemeinde ist, die die Katechese braucht, und welche Formen von Gemeindebildung innerhalb größerer Pfarreien oder unabhängig von ihren Strukturen möglich sind. Im Rahmen des hier beabsichtigten Überblickes muß aber darauf verzichtet werden, diesen Fragen nachzugehen.

<sup>4</sup> F. Coudreau (Hrsg.), *Problemes de Catéchuménat*, Paris 1962, 131–136, 144–154.

<sup>5</sup> Dieser fundamentale katechetische Ansatz ist zwar in der deutschen Katechetik weder in der Theorie noch in der Praxis einfach vergessen worden; aber es gab und gibt bis heute doch Tendenzen, die den Gemeindebezug der Katechese nicht so entschieden sehen und anstreben wie z. B. in Frankreich. Dies sei an dem Verlauf von zwei Einzeldiskussionen gezeigt. Bei uns schlug L. Bopp schon vor 1937 eine kirchliche Akzentuierung der Katechese vor. Eigenartigerweise wurde dieser Beitrag als Alternative zu der von J. A. Jungmann programmierten Christozentrik verstanden und hatte so nur wenig Wirkung. Erst A. Exeler [Katechese im Blick auf die Kirche, in: B. Dreher – A. Exeler – K. Tilmann, *Katechese und Gesamtseelsorge*, Würzburg 1966, 38–62, hier bes. 48–51], der an diese Vorgänge erinnerte, arbeitete im Anschluß an J. Ratzinger [Christozentrik in der Verkündigung, in: *Katechetische Blätter* 86, 1961, 299–310] deutlich heraus, daß der christozentrische Bezug der Katechese nicht gegen eine Orientierung der Katechese auf die Kirche hin verstanden oder gar gegen diese ins Gespräch gebracht werden darf. – Noch in einer anderen Auseinandersetzung wird deutlich, wie wenig selbstverständlich hierzulande das Mitleben mit einer Gemeinde als Ziel der Katechese angenommen wird. E. Stranzinger fand in einer Übersicht über die pastoraltheologische Literatur zum Thema „Integration der Katechese in das Gemeindeleben im Spiegel der pastoraltheologischen Literatur“, in: *Führung zum Glauben* (s. oben), 91–104, sehr unterschiedliche Stimmen. In einem Teil der Literatur wird das Anliegen der sogenannten personalen oder existenziellen Katechese so stark auf den glaubenden Einzelnen ausgerichtet, der seinen ureigenen Heilsweg inmitten einer gottfremden und gottfeindlichen Umwelt zu gehen habe, daß dabei dessen individueller Weg als Mitgehen mit einer Gemeinde nur nebenbei oder gar nicht beachtet wird.



krete christliche Gemeinde, die Wirklichkeit, in der Christus als der lebendig Gegenwärtige und als der Anfang der endgültigen Welt mit uns die neue Welt vorbereiten will. Daher muß die Katechese, in deren Mitte Christus stehen soll, in die Kirche einführen. Zudem zeigen sowohl die theologische Besinnung als auch die praktische Erfahrung, daß man nur dadurch zum Glauben kommt, daß man Anteil am Leben einer christlichen Gemeinschaft empfängt, und daß sich das individuelle Glauben auch nur im Mitglauben mit anderen Glaubenden entfalten kann.

### Impulse zu gemeinsamem Handeln

Kennzeichnend für alle katechetischen Ansätze mit einem starken Gemeindebezug ist die entschiedene Hinwendung zu einem Glaubensverständnis, das die Wahrheit des Evangeliums nicht nur kontempliert, sondern aus ihr auch Impulse zum Handeln, und zwar zum gemeinsamen Handeln empfängt. J. Le Du z. B. sieht den ersten Schritt auf dem Weg des Glaubens darin, daß man durch die Sprache seines Verhaltens zum Ausdruck bringt, man halte sich nicht mehr für den absoluten Bezugspunkt, also darin, daß man mit dem Götzendienste bricht, den wir im großen und ganzen so gerne pflegen<sup>6</sup>. Dieser Schritt aber kann nicht durch eine theoretische Belehrung initiiert werden. Le Du bringt daher Menschen in einer Gruppe mit den in ihr möglichen sozialen Interaktionsformen zusammen, also in einer Gemeinde oder doch einer Vorform der Gemeinde. Die Pfarrei in Isolotto war und ist eine Pfarrei mit einem Handlungsprogramm. Man mag dazu stehen, wie man will, jedenfalls wird auch an ihr sichtbar, wie in einer Gemeinde, der die Wahrheit des Evangeliums nicht nur Theorie im Sinne von Betrachtungsgegenstand ist, die Katechese den Trend erhält, in ein Mittun der Wahrheit mit der tätigen Gemeinde einzuführen<sup>7</sup>. Ähnliches gilt für die katechetischen Neuansätze in Lateinamerika. Der dortige Katechetikerkongreß brachte sein Anliegen im Sommer 1968 auf folgende theoretische Formel: „Katechese ist die Aktion, durch die sich eine Gruppe von Menschen im Lichte des Evangeliums der Herkunft, Berufung und Zukunft der Menschheit bewußt wird und befähigt, aktiv mitzuarbeiten an dem von Gott eingeleiteten geschichtlichen Prozeß der vollen und umfassenden Befreiung der Menschen“<sup>8</sup>. Sowohl der Prozeß der Bewußtwerdung und der Befähigung als auch die Antwort der Tat werden dort als Ereignisse in einer Gruppe gesehen, also als Gemeindeereignisse. In diesem Zusammen-

<sup>6</sup> J. Le Du, *Katechese und Gruppendynamik*, Luzern – München 1971, 85.

<sup>7</sup> Die Botschaft Jesu im Isolotto, *Der Katechismus des Don Mazzi*, Mainz 1969. Siehe ebd. die Einführung von A. Exeler, 14–16.

<sup>8</sup> Zit. nach O. Engel, *Katechese ohne Katechismus – Ein Modell neuer Lernmethoden*, in: H. Lüning (Hrsg.), *Mit Maschinengewehr und Kreuz*, Reinbek 1971, 53.



1.2 Didaktische  
Erfordernisse  
verweisen auf  
konkrete Gemeinde

hang ist darauf aufmerksam zu machen, daß wir in Deutschland analoge katechetische Ansätze hatten und zum Teil noch haben, z. B. im Zusammenhang mit der liturgischen Bewegung. Der Glaube, der als ein Glaube zum Feiern verstanden wird, und zwar zum Feiern in der Gemeinschaft, verlangt nach einer Einführung in diese feiernde Gemeinschaft.

Wo die Kirche in Gemeinden glaubt, feiert und ihre diakonische und apostolische Aufgabe ernst nimmt, entwickelt sie auch faktisch das Bedürfnis, ihr Leben in katechetischen Angeboten zugänglich zu machen.

Der im bisher Gesagten vorwiegend theologisch qualifizierte Bezug der Katechese zur Gemeinde ist auch in seiner didaktischen Dimension von großem Gewicht. Schon die sehr einfachen didaktischen Erfordernisse der Anschaulichkeit und Aktualität stoßen den Katecheten darauf, immer dann, wenn von der Kirche die Rede ist, die konkrete Gemeinde derer zu berücksichtigen, die er jeweils vor sich hat. Was der Mensch — sei er Kind, Jugendlicher oder Erwachsener — an kirchlicher Gemeinschaft konkret erlebt, macht ihm das Mitfeiern, Mitglauben, Mitlieben und Mitbezeugen mit dieser Gemeinschaft reizvoll oder reizlos, zugänglich oder fremd, befreiend oder bedrückend. Erst nach der Gemeinde, mit der er es direkt zu tun hat, rangiert die Bedeutung der Mitgemeinden seiner Gemeinde in der Kirche einer Stadt, eines Bistums, einer Nation oder der Welt, und auch da ist die konkrete Erscheinungsform dieser Kirche für den Zugang zu ihrem Geheimnis bedeutsamer als theologische Spekulationen über das Wesen der Kirche. Die Katechese hat den Dienst zu leisten, auch kirchliche Erfahrungen zu deuten<sup>9</sup>. Zu ihrem Thema gehört die Erfahrung des Menschen mit der konkreten Kirche. Das Leben dieser Kirche in ihren Gemeinden und das Mitleben der Adressaten der Katechese mit diesen Gemeinden muß in der Katechese zu Wort kommen.

Für die Katechetik bedeutet dies, daß sie nicht nur die anthropologischen und soziologischen Voraussetzungen für die Katechese zu erforschen und zu berücksichtigen hat. Zum didaktisch-relevanten Feld der anthropogenen und sozio-kulturellen Voraussetzungen gehören auch die pastoralen Voraussetzungen. Durch die bisherigen Gemeindeerfahrungen der Adressaten der Katechese wird das Verstehen bestimmter katechetischer Inhalte entscheidend mitbeeinflußt. Der Katechet muß daher immer fragen, aus welchen Gemeinden die Adressaten seiner Katechese kommen und

<sup>9</sup> Vgl. dazu A. Exeler, Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: Katechetische Blätter 95 (1970) 705–715.



welche Bezüge zwischen den Inhalten der Katechese und dem Leben der konkreten Gemeinde bestehen. Dabei dürfte sich von Fall zu Fall ein sehr unterschiedliches Bild ergeben, das vom Katecheten eine außerordentlich elastische Einstellungsfähigkeit verlangt und so etwas wie starre Curricula für alle Fälle fragwürdig macht. Vor allem für den Anfang und das Ziel des theoretischen Modells des Lernprozesses, für die Motivation und die Anwendung des Gelernten in der realen Situation, haben die pastoralen Voraussetzungen große Bedeutung. Oft wird das Erleben in einer Gemeinde den Adressaten der Katechese in seiner Lernbereitschaft positiv oder auch – und zwar nicht seltener – negativ motivieren. Und bei der Anwendung des Gelernten wird das Gemeindeleben in vielen Fällen die reale Situation sein, in der sich das Gelernte zu bewähren hat.

### 1.3 Der kritische Bezug der Katechese zur Gemeinde

Unter den beiden bisher genannten Gesichtspunkten – Gemeinde als lebendige Wirklichkeit, in die die Katechese ihre Adressaten einführen will, und die Gemeinde als Raum, in dem für die Katechese didaktisch relevante Erfahrungen gemacht werden –, unter diesen beiden Gesichtspunkten kann auch der kritische Bezug der Katechese zur Gemeinde beschrieben werden<sup>10</sup>. Die Katechese als Einführung in eine Gemeinde kann und wird auch faktisch immer wieder Kritik an dieser Gemeinde sein. Es geht um die Einführung in eine Gemeinde, die in ihrem Glauben und Feiern, in ihrer Diakonie und in ihrem Apostolat die Wahrheit des Evangeliums niemals so rein zur Darstellung bringt, daß sie nicht dauernd der Reform bedürftig bliebe. Die Katechese als Raum des Fragens nach den Gründen und nach der Bedeutung des kirchlich Gelebten, als Weg des Kennenlernens eines noch nicht allzu selbstverständlich gewordenen konkreten kirchlichen Lebens hat zweifellos eine besondere Chance und Aufgabe darin, die bleibende Kluft zwischen der Botschaft und der Antwort der Kirche auf diese Botschaft sichtbar zu machen und das eigene Mitleben mit der Gemeinde auch als Impuls zur Reform der Gemeinde zu initiieren. Ähnliches gilt, wenn in der Katechese der Erfahrungsraum Gemeinde zur Sprache kommt. Erfahrungen mit der Kirche sind immer auch Erfahrungen mit Menschen, die Sünder sind, die der Botschaft ausweichen oder sie nach ihrem Eigensinn zurichten. Ja, es kann das Leben einer Gemeinde – wenn auch nicht insgesamt, so doch im Hinblick auf bestimmte katechetische Inhalte – so dekadent sein, daß der katechetische Rückgriff auf die

<sup>10</sup> Diesen hebt H. Halbfas in seiner Konzeption einer neben dem schulischen Religionsunterricht herlaufenden Katechese so akzentuiert hervor; vgl. H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichtes und der Kirche, Stuttgart – Düsseldorf 1971. Siehe darin insbes.: Die Katechese der Kirche, 288–308.



Gemeinde ein Griff ins Leere ist. Eben diese Möglichkeit, die zu oft zur Wirklichkeit wird, erschwert es vielen Katecheten, ihren Auftrag überhaupt als Einführung in die Kirche zu verstehen — insbesondere dann, wenn sie es mit Jugendlichen zu tun haben, die die unüberbrückbare Kluft zwischen ihren Idealen und dem in einer stumpfen Selbstgenügsamkeit geronnenen Lebensmodell der Erwachsenenwelt auch in der Gemeinde entdecken und sich weigern, das Leben dieser Erwachsenen als ihre Zukunft anzustreben. An dieser Stelle ist zu betonen, daß die Katechese als „Basisfunktion zur Re-Vitalisierung der Kirche“<sup>11</sup> überfordert ist, wenn die Reform nicht auch in der Gemeinde selbst lebendig geworden ist. Woher sollen sonst überhaupt zur Frage bereite Katecheten kommen? Und wohin sollen die gehen, die in der Katechese das Fragen gelernt haben, wenn sie nicht in Gemeinden gehen können, die, zumindest in Gruppen, zu fragen begonnen und dabei die befreiende Kraft des Evangeliums erfahren haben? Die Katechese lebt auch in ihrer gemeindekritischen Aufgabe von Gruppen in der Kirche, die sich selbstkritisch unter die Botschaft des Evangeliums stellen und sich ihr verfügbar zu machen suchen. Die Kirche muß daher auch um ihrer Katechese willen in ihren konkreten Gemeinden selbst so fragwürdig und gehorsam werden, daß die in der fragenden Katechese sichtbar gewordenen Anliegen in den Gemeinden wiederentdeckt werden können und die kritische Einübung in der Katechese auch ein Weg in eine selbstkritische Gemeinde sein kann.

2 Die Katechese als  
eine Lebensfunktion  
der Gemeinde

Übereinstimmend wird in der neueren Literatur die Gemeinde nicht nur als Objekt pastoraler Dienste, sondern auch als Subjekt des kirchlichen Heilsdienstes verstanden. Die Gemeindeform zielt eben dahin, die Gemeinde nicht nur als Umsorgte oder gar Versorgte zu behandeln, sondern sie selbst an der Sorge um ihren Glauben, um ihre Liturgie, ihre Diakonie und ihr Apostolat aktiv zu beteiligen. Diese allgemeine Intention muß schrittweise auch im Bereich der Katechese zur Geltung kommen. In einem noch weit verbreiteten Mißverständnis wird die Aufgabe der Einführung in die Kirche als Aufgabe einiger weniger Spezialisten — eben der Katecheten — angesehen. Mit der Aufgabe ist meist auch die Verantwortung für die Katechese auf diese in der Regel hauptberuflichen Kräfte übergegangen. Demgegenüber sieht A. Müller zunächst einmal in der Gemeinde die für die Katechese verantwortliche Instanz<sup>12</sup>. Auch der Rah-

2.1 Nicht nur  
hauptberufliche  
Kräfte als Träger  
der Katechese

<sup>11</sup> Ebd. 292.

<sup>12</sup> A. Müller, Die spezifischen Lebensfunktionen der Pfarrei, in: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg — Basel — Wien 1968, 139—165, hier bes. 145.



menplan für die Glaubensunterweisung von 1967 sagt in unmißverständlicher Deutlichkeit: „Träger der Katechese ist zunächst die Gemeinschaft der Kirche, die sich in der Pfarrgemeinde konkretisiert. Die ganze Gemeinde ist Kündlerin der göttlichen Wahrheit, Trägerin des Gottesdienstes, der Bruderliebe und des Apostolates“<sup>13</sup>. In die Richtung der von der Gemeinde wiederzuentdeckenden Verantwortung für die Katechese zielt auch die Anregung von G. Biemer und P. Siller, einen Sachausschuß „Katechetische Unterweisung“ in der Gemeindeleitung einzurichten<sup>14</sup>.

Damit das Wort von der Verantwortung der Gemeinde für die Katechese nicht bloße Rede bleibt, ist an einigen Aufgaben zu verdeutlichen, was diese Verantwortung konkret meinen kann.

## 2.2 Konkrete Aufgaben

In kaum einer anderen Frage gibt es in der pädagogischen Forschung eine so weitgehende Übereinstimmung wie in der entscheidenden Bedeutung des Einflusses der Eltern am Anfang des Menschenlebens. Die Gemeinde wird vor allem dadurch für Kinder zugänglich, daß deren Eltern mit der Gemeinde mitleben und so auch den Kindern, deren Leben zunächst ein Mitleben mit ihren Eltern ist, ein anfangsweises Mitleben auch mit der Gemeinde ermöglichen<sup>15</sup>. Es wäre nun eine verfehlte Konsequenz, die Verantwortung für die erste Katechese der Kinder einfach von der Gemeinde auf die Eltern abzuschieben. Vielmehr trägt die Gemeinde dafür Verantwortung, daß die Eltern befähigt werden, ihre Aufgabe zu erfüllen<sup>16</sup>. Erste Adressaten der Gemeindeverantwortung für die Katechese sind nicht die Kinder, sondern deren Eltern.

Was hier von einer künftig detaillierter zu erarbeitenden Theorie der katechetischen Elternbildung her von der Gemeinde zu erwarten ist, kann in unserem Zusammenhang nur angedeutet, nicht entfaltet werden:

## Taufgespräch

Das Taufgespräch, das unter anderem den Eltern ihre Verantwortung bewußt macht und sie motiviert, künftige Hilfsangebote der Gemeinde anzunehmen;

<sup>13</sup> Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, hrsg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein 1967, 8. Ähnlich formuliert der Heppenheimer Arbeitskreis der Diözesan-Schulreferenten in einem 1971 vervielfältigten Manuskript über die Kirche und die Entwicklung des Bildungswesens S. 13: „Die ganze Gemeinde ist als Gemeinde verantwortlich für die Verwirklichung der Botschaft Christi, auch für ihre Weitergabe an die jungen Menschen und für deren Eingliederung in die Gemeinde.“

<sup>14</sup> G. Biemer – P. Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 217.

<sup>15</sup> So spricht der Rahmenplan für die Glaubensunterweisung von 1967 von den Eltern als „ersten Katecheten ihrer Kinder“ und fährt wenig später fort: „Die Arbeit des Katecheten kann das Versagen der Eltern nur in Ausnahmefällen ersetzen, normalerweise kann sie es nur lindern.“

<sup>16</sup> Das Kardinalproblem der Erziehung, das W. Brezinka (Über Elternberatung, in: Die Sammlung 1956, 310) für wichtiger hält als alle Fragen der Schulreform und in die Frage kleidet: „Wie kann man den Eltern helfen, erziehungstüchtiger zu werden?“, muß die Gemeinde für den Bereich der Katechese in der Fragestellung annehmen: Wie können wir Eltern helfen, bessere erste Katecheten ihrer Kinder zu werden?



Elternseminare

Elternseminare für Eltern von Kleinkindern, in denen rechtzeitig genug über fundamentale Fragen der christlichen Erziehung unter Einschluß ihrer anthropologischen Voraussetzungen gesprochen wird;

Kindergarten und Elternberatung

die Konzeption eines von der Gemeinde getragenen Kindergartens, der sich entschieden auch als Medium katechetischer Elternbildung und -beratung versteht;

Elterngruppen zur Einführung in die Sakramente

Bildung von Elterngruppen anläßlich der Ersteinführung der Kinder zu den Sakramenten der Eucharistie und Buße; Elternabende in Begleitung aller katechetischer Bemühungen um Kinder und Jugendliche bis hin zu Seminaren für Eltern von Schülern an weiterführenden Schulen. Dort werden die Schüler im Religionsunterricht oft mit Entwicklungen im Glaubensverständnis bekanntgemacht, die die Eltern noch nicht mitvollzogen haben.

Diese Stichworte, in denen nur einige zentrale Möglichkeiten der Gemeinde angesprochen werden, dürften hinreichend verdeutlichen, daß die Gemeinde durch die Elternverantwortung nicht von ihrer Verantwortung dispensiert, sondern in ihre katechetische Verantwortung für die Eltern gerufen ist.

Öffnung der Familie zur Gemeinde und zur Gesellschaft

Ein nächster Gedanke soll das Ineinander von Eltern- und Gemeindeverantwortung für die Katechese noch von einer anderen Seite her charakterisieren. Das Bild von der Familie als *ecclesiola*, als kleiner Kirche, kann zu dem Mißverständnis führen, als sei es sinnvoll oder überhaupt möglich, in einer von anderen christlichen Familien abgesonderten Einzelfamilie in kirchliches Leben einzuführen. Da und dort hat dieses Mißverständnis z. B. anläßlich der Hinführung der Kinder zur Eucharistie in der Familie zu einer Art „Familiarisierung“ der Eucharistie geführt, hinter der der Gemeindebezug der Eucharistie zurücktrat. Zwei Gesichtspunkte sind hier als korrigierende Elemente zu beachten. Zunächst: Auch das Laiendekret des II. Vatikanums (Nr. 11) zeichnet zwar das innere Familienleben in der gegenseitigen Liebe und im gemeinsamen Gebet als „häusliches Heiligtum der Kirche“, verbindet aber dieses Innenleben mit der Öffnung der Familie zur Gemeinde und in dieser auch zur Gesellschaft hin. Dabei nennt es als Schwerpunkte die Eingliederung der Familie in den Gottesdienst der Kirche, die Gastfreundschaft, die Sorge um die Gerechtigkeit und andere Dienste an den Notleidenden. Der katechetische Impuls in der Familie darf dementsprechend nicht bei der Pflege eines innerfamiliären christlichen Lebens steckenbleiben, sondern muß auch darüber hinaus auf das Mitleben eines Gemeindelebens hinzielen. Das heißt aber für die Gemeinde, daß sie sich als ein Lebensraum anbieten muß,



in den die Familie sich öffnen kann. Und weiter: Jede Erziehung in der Familie muß darauf ausgerichtet sein, Kinder aus der Familie zu einem eigenen Leben in der Kirche und in der Gesellschaft zu entlassen. Es ist im Prozeß der Ablösung des jungen Menschen von seiner Familie von entscheidender Bedeutung, ob die Familie so mit einer Gemeinde lebt, daß sich den Heranwachsenden noch andere Kontaktpersonen und -gruppen anbieten, die ihnen ein Mitleben mit der Kirche nicht nur als Mitleben mit den Eltern und Geschwistern eröffnen. Die Heranwachsenden finden ihre Vorbilder sehr oft im Kreis der ihnen bekannten Erwachsenen oder in Gruppen, an die sie Anschluß bekommen<sup>17</sup>. Das heißt aber, daß die Gemeinde die katechetische Einführung der Kinder durch die Eltern in einer katechetischen Weiterführung aufgreifen muß, und zwar näherhin in einer Weiterführung, die den Heranwachsenden Kontakte zum gläubigen Leben von Einzelpersonen und Gruppen in der Gemeinde ermöglichen. Dabei können auch Horizonte eröffnet werden, die nicht innerhalb der immer begrenzten Möglichkeiten der eigenen Familie lagen. Dieser Gedanke führt unmittelbar zu der Frage der Verantwortung der Gemeinde für schulische oder gemeindliche katechetische Angebote.

Verantwortung  
für alle Getauften

Doch zuvor muß noch ein Problem kurz genannt werden, das immer dann bedrängend wird, wenn von der Elternverantwortung die Rede ist. Von der Kirche werden Kinder getauft, deren Eltern entweder nicht bereit oder nicht fähig sind, ihre Aufgabe als erste Katecheten ihrer Kinder zu übernehmen. Die Gemeinden tragen damit in ihrer katechetischen Verantwortung an einer Last, die sie noch kaum erkennen und nur in seltenen Ausnahmen annehmen<sup>18</sup>. Zumindest zwei Einsichten müssen mit den ihr entsprechenden Verhaltensänderungen in den Gemeinden Raum gewinnen. Einmal, daß das Kind mit der Feier des Taufsakramentes „ein Recht auf die Liebe und Hilfe der Gemeinde hat“<sup>19</sup> und die Taufe somit ein verbindliches Tun

<sup>17</sup> G. Lutte, Leitbilder und Ideale der europäischen Jugend, Ratingen - Wuppertal 1971. Vgl. die Besprechung von F. Mörschbach, „Ich möchte Scheich Abdul sein“ in: Publik Nr. 46, 12. November 1971, 9.

<sup>18</sup> A. Müller schreibt dazu [a. a. O. 160] etwas lapidar und auch widersprüchlich: „Gewiß gibt es familiäre Bedingungen, die durch nichts zu ersetzen sind. Aber es ist etwas Richtiges daran, wenn Eltern von einer Christengemeinde erwarten, daß sie fähig ist, ihr Kind im Glauben heranzubilden, auch wenn sie selber nicht viel mehr dazu beitragen, als diese Betreuung zu erlauben. Selbstverständlich wäre eine solche Minimalhaltung bei katholischen Eltern ungenügend. Aber die Gemeinde, welche ihre Lebensfunktion der Wortverkündigung ernst nimmt, mußte sich stark genug fühlen, die Herausforderung anzunehmen und Verantwortung für diese Kinder zu tragen.“ Wenn es unersetzbare Bedingungen und ein ungenügendes Minimum gibt, gibt es auch Herausforderungen, die man möglicherweise nicht annehmen kann, weil man an der damit übernommenen Aufgabe scheitern muß. Damit soll nicht einer vorschnellen Resignation oder einer von heute auf morgen zum Rigorosen hin geänderten Taufpraxis das Wort geredet werden.

<sup>19</sup> D. Zimmermann, Die neue Kindertaufpraxis als Angelegenheit des Pfarrgemeinderates, in: Sein und Sendung 1971 H. 2.



der Gemeinde ist. Zum anderen: Den Kindern, deren Eltern katechetisch inaktiv bleiben, werden nicht die gleichen katechetischen Bemühungen gerecht, die auf die Kinder eingestellt sind, deren Eltern ihre katechetische Aufgabe erfüllen. Erfahrungen in der pastoralen Praxis zeigen übereinstimmend, daß für die Kinder, deren Eltern nicht mehr tun, als der Gemeinde Einfluß auf ihre Kinder zu erlauben, der Religionsunterricht der Schule und eine oft recht kurzatmige Hinführung zu den Sakramenten in der Gemeinde nicht genügt<sup>20</sup>.

2.3 Gemeindeverantwortung für Heranwachsende

Der Raum, in dem der junge Mensch nach und neben der Familie vor allem gebildet wird, ist der Raum der Schule. Darin wird auch Religionsunterricht erteilt. Was hat die Gemeinde damit zu tun?<sup>21</sup>

2.3.1 Gemeinde und schulischer Religionsunterricht

Es gibt einige Gesichtspunkte, die gegen einen gemeindefernen schulischen Religionsunterricht sprechen. Theologisch kann man aufzeigen, daß das Anliegen der christlichen Botschaft nicht allein an Texten erschlossen werden kann, daß dazu vielmehr die Begegnung mit Menschen, die an die Botschaft der Texte glauben und aus diesem Glauben heraus ihr Leben zu gestalten suchen, unabdingbar hinzugehört. Weiterhin: Auch für den schulischen Religionsunterricht haben die konkreten Gemeinden im Erfahrungsfeld der Schüler die oben skizzierte didaktische Relevanz. Schließlich sind Gemeinden denkbar und zu wünschen, die nicht darum Kontakt zum schulischen Religionsunterricht suchen, um dadurch „Gemeindeinteressen“ durchzusetzen. Gemeinden können mit Recht darum besorgt sein, daß ihr Glaube im schulischen Religionsunterricht wahrheitsgemäß und nicht karikiert zur Sprache kommt. Sie können darauf dringen, daß die im schulischen Religionsunterricht lebendig gewordenen kritischen Fragen an ihr Leben sie auch tatsächlich erreichen, so daß sie sich diesen stellen können. Sie können schließlich der Überzeugung sein,

<sup>20</sup> Hier haben wir allen Anlaß, mit großer Aufmerksamkeit die französischen Versuche eines Kinderkatechumenats zu verfolgen und an konkreten Modellen die katechetische Verantwortung der Gemeinde für die in ihr Getauften einzüben.

<sup>21</sup> Der Heppenheimer Kreis postuliert die Verantwortung der Gemeinde für die Weitergabe der Botschaft Jesu Christi ausdrücklich auch für den Fall, daß „der Bildungsprozeß des jungen Menschen weithin durch außergemeindliche Faktoren und Institutionen bestimmt und geleistet wird [a. a. O. 13]. Insbesondere versteht er den Religionsunterricht auch im zukünftigen Bildungswesen „als eine Sache der Schule und zugleich als eine Sache der Kirchen“ [a. a. O. 16]. In der Praxis muß dies sich darin auswirken, daß sich nicht nur das Abstraktum Kirche in einigen ihrer Institutionen, sondern auch die konkret betroffenen Gemeinden um den schulischen Religionsunterricht kümmern. Dagegen steht die u. a. von H. Halbfas artikulierte Tendenz, den schulischen Religionsunterricht möglichst kirchenunabhängig zu konzipieren und zu verwirklichen. Von diesem Religionsunterricht wird im Bezug zur Gemeinde nur das Minimum verlangt, daß er „den Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht unfreundlich gegenübersteht“ [a. a. O. 78]. Es ist H. Halbfas zuzustimmen, wenn er sich gegen kirchliche Propaganda oder Rekrutierungsabsichten bzw. die Ausrichtung des Jugendlichen auf kirchliches Rollenverhalten in der Schule wehrt (ebd. und 236–238). Doch läßt sich damit noch nicht begründen, daß die Gemeinden nichts mit dem Religionsunterricht der Schule zu tun haben dürfen.



daß es für den jungen Menschen eine Hilfe ist, Zugang zu ihrem Leben zu bekommen, und in dieser Überzeugung können sie wünschen, daß der schulische Religionsunterricht zwar nicht kirchliche Propaganda treibt, die den Schüler überfremdet<sup>22</sup>, wohl aber auch gelegentlich die Einladung zum Mitglauben lebendig werden läßt und mit dieser Einladung den Schüler in seine Entscheidung freigibt.

Gemeinde und  
Religionslehrer

Um die Zukunft des schulischen Religionsunterrichtes wird künftig noch manche Diskussion geführt werden. Wie diese Zukunft tatsächlich aussehen wird, wird nicht zuletzt davon abhängen, wie sich das Verhältnis der Gemeinden zu diesem Unterricht, näherhin zu den diesen Unterricht erteilenden Lehrern entwickeln wird. Religionslehrer, die sich nicht mehr als Glieder von Gemeinden erfahren, von denen sie – auch spirituell – Anregungen erhalten, von denen sie in ihrem Dienst geachtet werden, ja mehr noch: von denen sie als diejenigen angesehen werden, die in der Schule eine Aufgabe der Gemeinde für die Gemeinde erfüllen, müssen sich früher oder später nur noch als Staatsbeamte verstehen. Ihr Religionsunterricht wäre dann auch nur noch Sache des Staates und nicht mehr zugleich Sache der Kirche. Die Entscheidung über den künftigen Religionsunterricht in der Schule wird nicht nur in den Auseinandersetzungen der Theoretiker fallen, sondern auch und möglicherweise vor allem durch das praktische Verhalten der Gemeinden<sup>23</sup>. Insbesondere auf die katechetische Verantwortung der Gemeinde auch für den Religionsunterricht akzentuiert, läßt sich die Aufgabe der Gemeinde so umschreiben: Die Gemeinde muß sich als der Ort verstehen, an dem Lehrer und Schüler, Gemeindeglieder und Eltern, Gemeindeleitung und Politiker so untereinander kommunizieren, daß in diesen Gesprächen ermutigende und kritische Impulse von der Gemeinde in den Religionsunterricht und vom Religionsunterricht in die Gemeinde ausgehen können.

2.32 Die katechetischen  
Grenzen des  
schulischen Reli-  
gionsunterrichtes

Die praktischen Schwierigkeiten bei der Erfüllung dieser Forderung werden wegen der zunehmenden bildungspolitischen Trennung von Schule und Gemeinde immer größer<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. H. Halbfas, a. a. O. 78.

<sup>23</sup> Noch einmal sei der Heppenheimer Kreis zitiert, der nicht nur im Hinblick auf den katechetischen, sondern auch auf den gesamten Bildungsbereich postuliert: „Der in der Familie begonnene Bildungsprozeß des Kindes soll in Zukunft bereits vom vollendeten 3. Lebensjahr an im Normalfall durch außergemeindliche Bildungseinrichtungen – Elementarstufe, Primarstufe usw. – weitergeführt werden. Die Gemeinde behält aber ihren Sendungsauftrag gegenüber den an diesem Bildungsprozeß Beteiligten auch in dieser Zeit und in diesen Institutionen. Sie muß sich für diese Aufgabe öffnen und diesen Dienst als Dienst der Gemeinde erkennen. Vor allem muß sie die hier in besonderer Verantwortung stehenden Gemeindeglieder – Eltern, Lehrer, Schüler, Politiker usw. – in ihrem Dienst im Bildungswesen ermuntern und stärken“ (a. a. O. 14).

<sup>24</sup> Der Heppenheimer Kreis beschreibt diese Trennung treffend: „Die Volksschule – zunächst die Hauptschule (5.–9. Schuljahr), aber die Grundschule und vielleicht auch der Kindergarten könnten sehr bald folgen – ist aus der Pfarrgemeinde emigriert. Die jungen Menschen der Pfarrgemeinde besuchen die verschiedensten Schulen außerhalb der Gemeinde, in denen sie mit jungen Menschen anderer Gemeinden, anderer Bekenntnisse und Weltanschauungen in



Die Frage wird immer dringender, ob in dieser Entwicklung die Gemeinde ihre Verantwortung für die katechetische Weiterführung der Heranwachsenden allein über den schulischen Religionsunterricht wahrnehmen kann, selbst wenn dieser vom Staat, von den Religionslehrern, von den Schülern und Gemeinden als Unterricht mit katechetischen, also gemeindeeinführenden oder doch zur Gemeinde einladenden Elementen verstanden wird. Bedenkt man den vollen Umfang der katechetischen Aufgabe – die Einführung in die Kirche als glaubende, feiernde, dienende und apostolisch-missionarische Gemeinschaft –, so werden die katechetischen Grenzen des schulischen Religionsunterrichtes evident. Die Szene verändert sich vor allem in zwei wesentliche Faktoren. Der „Ort“ des schulischen Lebens und der „Ort“ des Gemeindelebens sind in der Regel so weit voneinander entfernt – sowohl räumlich als auch in den primären Intentionen –, daß eine umfassende Einführung in das Mitleben mit der Gemeinde am „Ort“ Schule weder möglich noch legitim ist. Zum anderen wirkt sich die Tatsache, daß der schulische Religionsunterricht nicht nur Sache der Kirche, sondern auch Sache des Staates ist, überall dort verändernd auch auf die Zielsetzungen des Religionsunterrichtes aus, wo dieser andere Träger „Staat“ nicht noch einmal vorwiegend kirchlich, sondern durch einen Plural möglicher und wirklicher Lebensorientierungen geprägt wird. Die Konsequenz ist ebenso einfach wie folgenschwer: Die Gemeinde muß an ihrem eigenen Ort in alleiniger Trägerschaft katechetische Angebote in Ergänzung des schulischen Religionsunterrichtes machen.

Zwei Vorzüge  
gemeindeeigener  
Katechese:

Abbau der totalen  
Verschulung des  
Lernens

Damit diese Aufgabe nicht von vornherein nur unter negativem Vorzeichen als notwendiges Übel in einer Defensivsituation der Kirche gesehen wird, ist sogleich auf zwei entscheidende Positiva aufmerksam zu machen. Einmal wird heute in der Pädagogik durchaus gesehen, daß die totale Verschulung des Lernens eine ganze Reihe von Lernchancen ausläßt. In Extremen führt dies zu der Forderung, die Schule überhaupt abzuschaffen und elastischere Lernangebote zu machen, die vor allem näher am realen Leben konzipiert sind<sup>25</sup>. Diese Diskussion kann die lebendige Gemeinde ermutigen, sich als ein Ort der Katechese zu entdecken, der der Schule von der pädagogischen Situation her einiges voraus hat. (Die praktisch dann allerdings sehr wichtige Frage ist, ob unsere Schulen den Kindern ausreichend freie Zeit lassen, diesen Ort Gemeinde aufzusuchen.) Zum

einen Bildungsprozeß eintreten, der sie zum Verhalten in unserer Welt und zur Veränderung unserer Gesellschaft befähigen will“ (a. a. O. 8).

<sup>25</sup> Zur Diskussion über die pädagogische Fragwürdigkeit der Schule s. H. von Hentig, Cuernavaca oder Alternativen zur Schule, Stuttgart – München 1971.



anderen kann die auf die Gemeinde zukommende Aufgabe der kirchlichen Katechese diese Gemeinde unausweichlicher auf ihre Verantwortung für die Katechese stoßen und dabei möglicherweise Kräfte wachrufen, die bisher ungenutzt ruhten<sup>26</sup>.

#### Zusätzliche Angebote

Bei der Konzeption der Gemeindekatechese wäre darauf zu achten, daß sie sowohl in ihren Inhalten als auch in ihrem Vorgehen nicht einfach eine zusätzliche „Schulstunde“ ist, sondern den Kontakt zum Gemeindeleben herstellt, den die Schule oft selber nicht hat und daher auch nicht vermitteln kann. Es wäre daran zu denken, daß den verschiedenen Altersstufen jährlich wiederkehrende Angebote von 4–8 katechetischen Einheiten gemacht werden, wobei die Eltern mitaktiviert werden müßten. Eine Gemeinde, die mit ihren Sakramenten Ansprüche verbindet – und zwar nicht nur hinsichtlich des Wissens über die Sakramente –, könnte dann die Spendung der Firmung gegen Ende der Jugendzeit von der Teilnahme an einer solchen stufenweisen Einführung in die Kirche abhängig machen. Daß diese Einführung in weiterführende katechetische Angebote in der Jugend- und Erwachsenenpastoral einmünden muß, sei hier nicht ganz unterschlagen.

#### 2.4 Aktivierung von Gemeindegliedern

Sowohl bei der Wahrnehmung der Gemeindeverantwortung für die katechetische Bildung der Eltern als auch bei der nur von der Gemeinde getragenen Katechese wären außer hauptberuflich tätigen katechetischen Kräften auch neben- und ehrenamtliche Gemeindeglieder zu aktivieren. In dieser Katechese geht es nicht so sehr um einen Einblick in die Lehre der Kirche oder um das Verständnis der Bibel, sondern vor allem um den Zugang zum Leben der Kirche. So können hier auch Gemeindeglieder tätig werden, die in der Vielfalt der Dienste einer Gemeinde mit einem dieser Dienste vertraut sind und daher den Zugang zu ihm eröffnen können. Vielleicht liegen in einer mit einer „Entprofessionalisierung“ einhergehenden „Enttheologisierung“ der Gemeindekatechese sogar besondere katechetische Chancen, die erst noch zu entdecken sind. Es ist z. B. denkbar, daß den jungen Menschen im 9. Schuljahr ein Zyklus zum

<sup>26</sup> Zunächst ist daran zu erinnern, daß wir in vielen Bistümern Deutschlands auch traditionell allein von der Gemeinde getragene Katechesen haben – auch wenn diese zum Teil in Schulräumen stattfinden –, und zwar vor allem anlässlich der Hinführung zu den Sakramenten. Diese Tatsache läßt die Gemeindekatechese als etwas gar nicht so ganz Neues erscheinen. Sie ist allerdings zugleich ein bedenkliches Symptom. Zeigt sie doch, daß die Kirche zwar wohl darum besorgt war, ihr sakramentales Leben als ihr urreigenstes Leben den Kindern selbst zu erschließen und dies nicht der Schule zu überlassen. Demgegenüber hielt sie offenbar ihre Diakonie und ihre apostolische Mission nicht für so gewichtig, daß sie auch dazu eigene katechetische Angebote machte. So sehr es gerade Aufgabe der Gemeinde ist, den Zugang zu ihren Sakramenten zu eröffnen, so verkürzt stellt sich eine Gemeindekatechese dar, die sich nur mit den Sakramenten beschäftigt. Dies kann sie nämlich nur angemessen, wenn sie zugleich aufzeigt, daß und wie die sakramentale Gemeinschaft der Kirche auch eine Gemeinschaft des Glaubens, des Dienstes und des Apostolates ist.



Thema „Unsere Sorge um die Kranken und Alten“ angeboten wird, wobei ein Arzt oder eine Schwester in Probleme der Kranken- und Altenpflege einführt, kirchliche Aktivitäten in diesem Bereich vorstellt, die gläubige Sicht von Alter und Krankheit eröffnet und das rechte Verhalten bei Besuchen bespricht. Andere Gemeindemitglieder sind möglicherweise besonders mit Fragen der Mission, mit der Sorge um die kirchlich Fernstehenden oder mit der politischen Verantwortung des Christen vertraut und können dazu Zyklen anbieten. Wo Gemeindeleben im Sinne dieser Beispiele ist, dürfte es nicht utopisch sein, die darin aktiven Erwachsenen auch katechetisch tätig werden zu lassen. Die ersten Erfahrungen mit neben- oder ehrenamtlichen Mitarbeitern z. B. bei Ehevorbereitungsseminaren oder für die Bildungsarbeit in Elterngruppen sind sehr ermutigend. Noch leben in unseren Gemeinden zur Mitarbeit bereite Erwachsene. Es muß nur die ihnen angemessene Aufgabe deutlich genug beschrieben und die für die Vorbereitung auf die Aufgabe notwendige Hilfe angeboten werden. Von daher ist der Vorschlag B. Dreher<sup>27</sup>, bei der Entfaltung der Gemeindedienste auch an einen pädagogischen Katechumenatsdienst zu denken, durchaus realisierbar. Wie wenig diese Aufgabe allerdings schon in das Blickfeld der Gemeindepastoral gerückt ist, zeigt die sonst sehr ausführliche Bestandsaufnahme der Mitarbeiter in der Gemeinde durch W. Schöpping<sup>28</sup>. Dort scheinen in der Gemeindeleitung wohl Ausschüsse für Kindergarten, Jugend, Schule und Erwachsenenbildung auf, aber unter den 27 Dienst- und Helfergruppen der Gemeinde bleiben Helfer bei katechetischen Aufgaben ungenannt.

Diese Überlegungen über die Beziehungen zwischen Gemeinde und Katechese sollen mit einem Gedanken offengehalten bleiben, der wohl die wichtigste Verantwortung der Gemeinde für die Katechese zum Ausdruck bringt und ein außerordentlich anspruchsvolles pastorales Programm umfaßt. Im Rahmenplan für die Glaubensunterweisung von 1967 heißt es: „In der Gemeinde sollen die Erwachsenen und die Kinder das als geglaubte und gelebte Wirklichkeit erfahren können, worin die Katechese unterweist und einübt.“

<sup>27</sup> B. Dreher, *Pastorale Dienste in der Gemeinde heute*, in: *Gemeinde des Herrn*, 82. Dt. Katholikentag in Trier, Paderborn 1970, 335–352, hier bes. 346.  
<sup>28</sup> W. Schöpping, *Gewinnen und Fördern von ehrenamtlichen Mitarbeitern*, in: *Materialdienst Gemeindegemeinschaft*, hrsg. von H. Fischer und W. Schöpping 2. 1. 4/71, 2–4.



Ferdinand  
Klostermann

Thesen zum  
kirchlichen  
Vorsteheramt  
und seiner  
zeitgemäßen  
Auffächerung\*

1. Der einzige Hiererus, Prophet und Kyrios im Neuen Bund, und der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Mensch Christus Jesus (1 Tim 2,5). Nur in Verbindung mit ihm wird seine ganze Gemeinde, das ganze Gottesvolk des Neuen Bundes sazerdotal, prophetisch und königlich.

2. Zum Dienste dieses Volkes gibt es in der Kirche des Neuen Bundes ein vom gemeinsamen Sacerdotentum, Prophetentum und Königtum abgehobenes, spezifisches, apostolisches Leitungsamt, dem seine Vollmacht nicht von der Gemeinde, sondern vom Herrn her zukommt.

3. Dieses Amt ist keine Herrschaft, sondern ein Dienst unter vielen Diensten, Berufungen und Charismen, von denen grundsätzlich keines dem anderen vorzuziehen ist (vgl. 1 Kor 12, 12-31), als ob es einen höheren Grad christlicher Existenz bewirkte. Näherhin handelt es sich um einen Dienst gegenüber dem Christus Jesus, dem einzigen Herrn der Gemeinde, und gegenüber der Gemeinde selbst.

4. Der umfassende Sinn dieses spezifischen apostolischen Amtsdienstes ist schon nach den neutestamentlichen Schriften die amtliche und leitende Sorge um die Gemeinden Christi, um ihre Einheit, um ihre apostolische Kontinuität, um Verkündigung, Liturgie und Diakonie und um ihren Weltdienst, die Sorge um die Gründung neuer Gemeinden und darum, daß das Anliegen Jesu in den Gemeinden und durch sie in der Welt verwirklicht wird. So hat also dieser Dienst einen „presbyteralen“ oder „episkopalen“ und nicht primär oder gar ausschließlich einen sazerdotal-kultischen Sinn (vgl. Apg 20, 28), wenngleich dieser letztere mit eingeschlossen ist, weshalb die Vorsteher der Gemeinden schon in frühen Zeiten auch den Vorsitz in der eucharistischen Feier übernommen haben. Dieses Vorsteheramt besteht also nicht in äußerlicher Managerei, es ist ein zutiefst „geistliches“, inspirierendes Amt, ein Vorangehen im Glauben. Darum wurde auch die Bestellung zu diesem Amt schon bald als Zusage der Gnade Gottes (vgl. 2 Tim 1, 6) erkannt, also sakramental verstanden. Das alles ist zu beachten, wenn man fragt, wo unbedingt ordinierte Vorsteher vonnöten sind oder welche Aufgaben ein ordinerter Vorsteher unter Umständen an nichtordinierte Christen abgeben kann.

5. Die konkreten Formen des Vorsteherdienstes sind nach den spezifischen Erfordernissen der Gemeinden und nach der gesellschaftlichen Situation wandelbar; dieser Wandel wird sich auch in Tätigkeit, Ausbildung und Lebensstil widerspiegeln. So hat sich aus verschiedenen leitenden Diensten des Anfangs mit ihren verschiedenen Bezeichnungen,

\* Bei den Thesen handelt es sich um einen Vorabdruck aus dem im Herbst 1972 erscheinenden Werk des Verfassers „Kirche der Zukunft“.



von denen manche Synonyma sein mochten, und mit ihren zum Teil unscharfen Funktionsgrenzen schon früh ein dreistufiges Vorsteheramt herausgebildet, das als Episkopat, Presbyterat und Diakonat in Erscheinung trat.

6. Es hat den Anschein, als ob es am Anfang neben dem normalen Weg ins Vorsteheramt durch eine regelrechte „Ordination“ auch andere, mehr charismatische Wege aus der Gemeinde selbst gegeben hätte. Es wäre zu überlegen, ob solche Wege unter außerordentlichen Umständen nicht auch heute noch möglich wären oder schon geschehen. Das könnte auch Wege zur Anerkennung des Amtes anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften öffnen.

7. Die eigentliche Ortskirche ist in unserer Situation die Diözese, in der und durch die sich das Ganze der Kirche in allen ihren entscheidenden Lebensvollzügen, in Verkündigung, Liturgie und Diakonie, ereignen kann. Darum wird sie auch von einem Mitglied jenes Kollegiums geleitet, das „als Ganzes die Vollmacht der Kirche repräsentiert und trägt“.

8. Die Pfarrei ist die kleinste als Dauereinrichtung kirchenrechtlich konstituierte Vollgemeinde Christi. Sie fiel früher mit der Diözese zusammen, als der Bischof selbst noch unmittelbar eine Gemeinde leitete. Heute wird sie von einem zum Presbyter ordinierten Pfarrer geleitet, ob es sich um Territorialpfarreien oder um kategorial-personale Pfarreien handelt, die sich um bestimmte Menschen oder an bestimmten Anstalten, nach Lebensalter, Beruf, gemeinsamer Spiritualität und Gesinnung bilden. Letztere wird es in Zukunft mehr als bisher geben, und sie werden sich zum Teil auch zu Personaldiözesen zusammenschließen.

9. Kleinere territoriale und personale Pfarreien können sich zur Erreichung einer größeren Effektivität und Rationalisierung unter Aufrechterhaltung ihres rechtlichen Status zu einem Pfarrverband oder unter Aufgabe ihres pfarrlichen Rechtsstatus zu einer Großpfarre (Verbandspfarre) zusammenschließen. Diese Großpfarreien werden mindestens einen hauptberuflichen ordinierten Presbyter brauchen, dem mehrere spezialisierte Presbyter, Diakone oder Laien zur Seite stehen.

10. Die Großpfarreien brauchen zur Entfaltung eines echten gemeindlichen Lebens entsprechende Substrukturen. Solche sind zunächst die ehemaligen ländlichen Kleinpfarreien und die neu zu bildenden städtischen Wohnviertel- und Sprengelgemeinden. Die territorialen Substrukturen sind normalerweise nur als Vollgemeinden sinnvoll, das heißt, sie beanspruchen alle entscheidenden Funktionen einer Gemeinde Christi und müssen darum von einem wenigstens nebenberuflichen Presbyter geleitet werden, der nach der legitimen



geltenden Kirchenordnung unter normalen Verhältnissen allein ein volles sakramentales Leben garantiert. Ohne das besteht die Gefahr der allmählichen Aushöhlung und Auflösung dieser Gemeinden als Gemeinden.

11. In den künftigen Großpfarreien wird es auch kategorial-personale Substrukturen geben, die zwar nicht kirchenrechtlich als Pfarreien konstituiert sind, dennoch aber Vollgemeinden darstellen, weil sie auf Grund ihrer Größe oder Beschaffenheit alle entscheidenden Funktionen einer Gemeinde Christi beanspruchen. Auch sie bedürfen darum ordinerter Presbyter zur Leitung und haben ein Recht darauf.

12. Wie bisher wird es auch in den Pfarreien der Zukunft paragemeindliche Gruppen, Vereinigungen, Basisgemeinschaften geben, die keine Vollgemeinden darstellen, weil sie nicht alle entscheidenden Funktionen einer Gemeinde Christi in gleicher Intensität ausüben und beanspruchen, sich aber dennoch im Namen Jesu zu verschiedenen Zwecken versammeln (Mt 18, 20). Hierher sind nicht nur provisorische, experimentelle und flexible Freundeskreise, Hausgemeinden, Gruppen und Gemeinschaften zu rechnen, sondern auch Gruppen in Betrieben, Heimen und Instituten, Vereinigungen, selbst manche Rätegemeinschaften. Einige werden sich zu Vollgemeinden entwickeln. Sie sollten die Gefahr der Isolierung und Privatisierung sehen und sich darum, soweit sie sich apostolisch verstehen, einer Großpfarrei, mindestens der Diözese, in irgendeiner Form zuordnen. In diesen Gemeinschaften können Christen nicht allen ihren Verpflichtungen nachkommen, abgesehen davon, daß viele christliche Verpflichtungen überhaupt nicht innergemeindlich erfüllt werden können. Christen können darum durchaus mehreren Gemeinden oder Gruppen in sehr verschiedener Integrationsdichte angehören und in einer Gemeinde die Botschaft Jesu hören und Eucharistie feiern und in einer anderen Gruppe brüderliche Dienste ausüben.

Solche Gemeinschaften beanspruchen auch keinen vollgemeindlichen Vorsteherdienst; ihnen können darum auch Laien und Diakone vorstehen. So weit sie als Gemeinschaft einen presbyteralen Dienst brauchen, stehen ihnen die Vollgemeinden zur Verfügung oder können sie einen ihnen gesinnungsmäßig nahestehenden Presbyter zur Mitarbeit gewinnen.

13. Ob der presbyterale Vorsteher der Großpfarreien und der vollgemeindlichen Substrukturen haupt- oder nebenberuflich tätig, unverheiratet oder verheiratet ist, sollte nur von den vorhandenen Kräften, bzw. von der Größe und den Bedürfnissen der Gemeinde abhängen. Auch die Art der



theologischen und sonstigen Ausbildung wird davon bestimmt werden müssen. So wird man nicht für alle Gemeindevorsteher ein vollakademisches theologisches Studium verlangen können und nicht zu verlangen brauchen. Das Heil der Menschen, für die die Kirche da ist, muß oberstes Gesetz sein.

14. Angesichts des weltweiten Presbytermangels und der wachsenden Notwendigkeit vollgemeindlicher Substrukturen werden deren Vorsteher, vor allem die nebenberuflichen, immer mehr aus den Gemeinden selbst gewonnen werden müssen. Wer das Charisma der Leitung hat, soll darum mit dem Vorsteheramt betraut werden, das heißt: gebeten werden, sich zum Presbyter ordinieren zu lassen, gleichgültig ob er einen zivilen Beruf hat oder nicht, ob er unverheiratet ist oder verheiratet ist, da die Sakramente der Menschen wegen da sind und nicht umgekehrt.

15. Im Sinn des Kirchenverständnisses des II. Vatikanum und um des Dienstcharakters des Vorsteheramtes willen sollten seine absolutistisch-monokratischen Formen auf allen kirchlichen Ebenen durch mehr kollegiale Formen ersetzt und durch die Mitwirkung der ganzen Gemeinde ergänzt werden. Der Vorsteher und seine engsten leitenden Mitarbeiter sollten eine Art Leitungsteam bilden, dem in den Gemeinden auch spezialisierte Laien (Laientheologen) und Diakone angehören können; nur der Vorsteher des Teams müßte ein ordinierter Presbyter sein.

16. Um der christlichen Koinonia willen, aber auch um die Entwicklung unchristlicher Kasten und unkontrollierbarer Machtstrukturen zu verhindern, sollte es keine leitenden Gremien in der Kirche geben, die nur aus Bischöfen oder nur aus Presbytern bestehen. So sollten Presbyter und Laien in der Bischofskonferenz, Laien im Presbyterat vertreten sein.

17. Wenn man sich den eigentlichen Sinn des priesterlichen Amtes vor Augen hält, ist die Betrauung von Laien oder auch Diakonen mit der Leitung einer Vollgemeinde oder gar einer Pfarrei höchst bedenklich. Sie schränkt den ordinierten Presbyter auf den Vollzug gewisser Kultakte ein und führt letztlich zur Aushöhlung des neutestamentlichen Amtspriestertums. Sie wird außerdem den Presbytermangel nur noch steigern. Nur in ganz akuten Notfällen und nur vorübergehend sollte man darum einen Diakon oder einen Laien als Gemeindegredner mit der äußeren Wahrnehmung der Vorsteherschaft einer Vollgemeinde betrauen.

18. Gewisse Ämter (Pfarrer, Bischof, Papst) sollten von vornherein nur auf bestimmte Zeit verliehen werden. Nur dann wird eine sicher begrüßenswerte Verjüngung der Amtsträger



wirksam; nur dann können offensichtlich ungeeignete Amtsträger ohne Diskriminierung aus dem Amt scheiden und die Entwicklung evangeliumsfreier Machtstrukturen verhindert werden. Auf jeden Fall müßte es eine Möglichkeit geben, ungeeignete Vorsteher aus dem Amt zu entfernen. Berufung und eventuelle Abberufung von Bischöfen, Pfarrern und Gemeindevorstehern sollte nicht ohne Mitwirken der Gemeinden bzw. ihrer Vertreter erfolgen.

19. Da der Allroundpresbyter und -bischof immer weniger lebbar sind, sollten sich die Presbyter nach ihren eigenen Charismen, nach der Art der Gemeinde (Großstadt, Land, bürgerliches Milieu, Studenten u. ä.) und nach ihrer Verwendung im Leitungsteam einer Gemeinde (Kinder, Jugend-, Alten- und Krankenpersonal, Erziehungs- und Eheberatung, spirituelle Begleitung u. ä.) spezialisieren. Schon die Ausbildung müßte darauf Rücksicht nehmen.

20. Presbyter (und Bischöfe), die auch nebenberuflich eine Gemeinde nicht (mehr) leiten können, sollten sich nach Möglichkeit einer bestimmten Gemeinde zur fallweisen Mitarbeit zur Verfügung stellen.

21. Die Kirche hat, wie schon die Geschichte zeigt, auch hinsichtlich der Ordinationspraxis eine große Bandbreite zur Verfügung. Sie ist damit zu Zeiten auch sehr großzügig umgegangen. Sie könnte – von der Praktikabilität abgesehen – zweifellos auch heute jeden ordinieren, dem sie irgend ein Amt überträgt, das mit dem Vorsteherdienst auf irgend einer Ebene nur irgendwie zusammenhängt: jeden Katecheten und Pastoralassistenten, jeden, dem sie irgend eine *missio canonica* überträgt. In unserer Situation empfiehlt sich aus verschiedenen Gründen eher eine restriktive Ordinationspraxis. Das Minimum von Voraussetzungen scheint uns die Leitung einer Vollgemeinde zu sein.

Wenn man angesichts solcher Überlegungen die Praxis reflektiert, muß man eine geradezu groteske Situation feststellen. Sieht man auf das, was viele Presbyter tatsächlich tun, könnte man zur Überzeugung kommen, daß wir zu viele Presbyter (und Bischöfe) haben, da vieles, was sie tun, Laien und Diakone ebenso oder besser tun könnten, von den finanziellen Problemen abgesehen. Sieht man auf das, was die Gemeinden brauchen, scheint das Wort des Präfekten der römischen Kongregation für das Bildungswesen von der „schwersten Krise“ und einer „dramatischen Situation“ der Kirche angesichts des Priestermangels berechtigt. Es fehlt weithin nicht am guten Willen, aber wir müssen bereit sein, unbrauchbar gewordene Strukturen zu ändern, wenn wir dem Willen Jesu ernstlich entsprechen wollen.



Hans Rotter

## Moraltheologische Überlegungen zur Abtreibung

*In der Frage der Abtreibung geht es um so fundamentale sittliche Werte, daß sich hier der Gläubige nicht einfach gleichgültig verhalten darf, sondern seinen Standpunkt mit ins Gespräch bringen muß. Stellungnahmen aus christlicher Sicht werden aber um so wirksamer sein, je sachgerechter sie sind. Es wäre gefährlich, hier mit allzu vereinfachenden Parolen zu arbeiten. Die Kirche muß glaubhaft machen können, daß es ihr wirklich um die Anliegen wahrer Menschlichkeit geht. Die folgenden moraltheologischen Überlegungen wollen einige Punkte herausheben, die für die augenblickliche öffentliche Diskussion wichtig zu sein scheinen. Wir führen damit das mit einer juristischen Abhandlung begonnene aktuelle Thema weiter. red*

### 1. Das Verhältnis von Sittengesetz und Strafrecht

Das Sittengesetz antwortet auf die Frage: Was soll ich tun? Die Antwort des Neuen Testaments findet sich im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die bis zur Feindesliebe gehen soll. Das Sittengesetz verpflichtet unbedingt. Es gibt keinen Raum im menschlichen Handeln, der von dieser Verpflichtung ausgenommen ist. — Im Strafrecht geht es dagegen um die Frage: Wie weit darf der Staat legitime Ziele durch Beeinflussung der freien Entscheidung seiner Bürger verfolgen? Ein Recht dazu ist jedenfalls nur soweit gegeben, wie es das Gemeinwohl fordert. Nicht alles, was vom Sittengesetz her verboten ist, braucht vom Staat bestraft zu werden. Das Strafrecht muß sogar eine gewisse Toleranz üben, mindestens wenn abweichendes Verhalten durch den weltanschaulichen Standpunkt bedingt ist.

Der Gesetzgeber hat also bei der Strafdrohung nicht einfach nach der sittlichen Beurteilung von Handlungen zu fragen, sondern er hat zu überlegen, wie weit und in welcher Form eine gesetzliche Einflußnahme gerechtfertigt ist und im Interesse des Gemeinwohls liegt. So kann der Staat z. B. der Prostitution einen legalen Ort in der Gesellschaft zuweisen, weil sich dadurch geringere Nachteile und Gefahren ergeben als bei einem völligen Verbot, das ja die Prostitution nicht verhindern, sondern nur in den Untergrund drängen würde. Ebenso kann der Staat die Ehescheidung gesetzlich zulassen, nicht weil er sie begrüßen würde, sondern weil die negativen Auswirkungen einer menschlich gescheiterten Ehe hinsichtlich des Gemeinwohls unter Umständen geringer bleiben als bei einem völligen Verbot. Kriterium für das Strafgesetz ist nicht einfach die Sozialschädlichkeit der einzelnen Handlung. So können z. B. Prostitution und Ehescheidung durchaus als sozialschädlich betrachtet werden. Es ist aber ganz konkret zu fragen, durch



welche Gesetzgebung solche Schäden möglichst gering gehalten werden. Eine sozialschädliche Handlung kann in gewissem Ausmaß toleriert werden, wenn eine Strafverfolgung die betreffenden Schäden nur vergrößern würde.

So wichtig die Unterscheidung zwischen Sittengesetz und Strafrecht ist, so wichtig ist es auch, ihren Zusammenhang zu beachten. Zunächst muß auch das Strafrecht vor dem Gewissen verantwortet sein; es muß allen Rechtsgütern Rechnung tragen, im Falle der Abtreibung auch dem Rechtsanspruch des werdenden Menschen. Weiters ist zu bedenken, daß das Strafrecht tatsächlich eine gewisse Orientierungsfunktion für das ethische Bewußtsein der Öffentlichkeit hat. Diese Funktion wird sogar in einem zunehmend säkularisierten Staat immer wichtiger, weil die Orientierungsfunktion der Kirche an Wirksamkeit verliert. Es ist mißlich, wenn die Dunkelziffern bei einer Straftat fast an hundert Prozent herankommen. Aber wenn man bei einer über die medizinische Indikation hinausgehenden Legalisierung des Abortes mit einer steigenden Gesamtzahl der (legalen und illegalen) Abtreibungen rechnen müßte, dann wäre das doch ein Beweis dafür, daß das Strafgesetz vorher noch eine echte Wirkung hatte.

2. Der Beginn des  
personalen Lebens

Neben der verbreiteten Auffassung, daß der Beginn des be-seelten menschlichen Lebens mit der Zeugung bzw. mit der Vereinigung der Geschlechtszellen anzusetzen sei, wurden in jüngster Zeit drei weitere Theorien zur Diskussion gestellt. Sie lassen das personale menschliche Leben entweder bei der Nidation beginnen oder in jenem Zeitpunkt, in dem sich entscheidet, ob ein Kind oder eineiige Zwillinge bzw. Mehrlinge entstehen, oder schließlich in jener Entwicklungsphase, in der sich die Großhirnrinde ausbildet.

Jedoch scheint sich keine dieser Theorien durchsetzen zu können. Die Gründe dafür sind verschiedener Art, hängen aber insbesondere damit zusammen, daß die Entwicklung von der befruchteten Eizelle an biologisch eine solche Kontinuität aufweist, daß für die Annahme einer späteren Be-seelung kein Anhaltspunkt mehr gegeben ist. Allerdings ist zu bedenken, daß die Frage nach dem Beginn einer personalen menschlichen Existenz keine rein biologische Angelegenheit sein kann, es sei denn, man betrachte den Menschen nur als etwas Biologisches. Wenn man aber davon überzeugt ist, daß der Mensch als Person auch Geist besitzt und damit die Wirklichkeit einer bloßen Materie oder eines unterpersonalen organischen Lebens übersteigt, dann muß klar sein, daß es sich hier auch um eine eminent philosophische und sogar theologische Frage handelt.

Die Annahme eines Zeitpunktes irgendwann nach der Zeu-



gung als Beginn der personalen menschlichen Existenz empfindet sich auch deshalb nicht, weil sie ein dualistisches Verständnis des Leib-Seele-Verhältnisses voraussetzt, wie es heute in Philosophie und Theologie sonst entschieden abgelehnt wird. Man darf sich das Entstehen menschlichen Lebens nicht so vorstellen, als ob einige Zeit nur leibliches Leben gegeben wäre und dann die Seele wie eine zweite Substanz von außen hinzugefügt würde. Das biologisch-leibliche Leben ist von allem Anfang an die Erscheinungsform der Seele, und die Seele ist von allem Anfang an das Prinzip, das den Leib in seinem Werden formt. Allerdings ist die volle Verwirklichung der menschlichen Person erst da gegeben, wo Bewußtsein und Freiheit möglich werden. Erst durch diese Funktionen kann sich der Mensch in Glaube und Liebe auf Gott beziehen und gewinnt dadurch seine volle Würde. Das werdende menschliche Leben hat seine Würde nicht auf Grund dessen, was es bereits ist, sondern auf Grund der Bestimmung, eine Person im vollen Sinne zu werden. Die Menschwerdung ereignet sich also nicht in einem einzigen Zeitpunkt, sondern in einem langen zeitlichen Prozeß<sup>1</sup>.

### 3. Die ethische Bewertung der Abtreibung

Die ethische Bewertung der Abtreibung hängt notwendig zusammen mit der Bewertung des menschlichen Lebens. Der Wert eines Gegenstandes ergibt sich aus dem Maße, wie erstrebenswert er für jemanden ist. Das menschliche Leben scheint im Hinblick auf die alltägliche Erfahrung von Leid, Enttäuschung und Vergänglichkeit nicht unbegrenzt wertvoll zu sein. Aber für ein geschichtliches Wesen, wie es der Mensch ist, ergibt sich sein Wert nicht nur aus der gegenwärtigen Lebensfülle, sondern entscheidender aus dem, was der Mensch erhofft. Für den gläubigen Christen ist das Ziel menschlicher Hoffnung das ewige Heil. Von da her ergibt sich der unermeßliche Wert der menschlichen Existenz. In einer pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft kann aber dieser Glaube nicht mehr allgemein vorausgesetzt werden. Wo er fehlt, ist auch die Wertschätzung menschlichen Lebens in Frage gestellt<sup>2</sup>. Natürlich wird man auch heute allgemein darin übereinstimmen, daß das menschliche Leben einen hohen Wert darstellt. Aber wie bei einem Konflikt zwischen dem Wert des entstehenden Lebens und den Ansprüchen der Mutter zu entscheiden ist,

<sup>1</sup> Vgl. H. Rotter, Die Geistbeseelung im Werden des Menschen, in: ZKTh 93 (1971) 168–181; P. Sporcken, Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik, Düsseldorf 1971, 58–74; A. Auer, Zur Diskussion über Schwangerschaftsabbruch, in: Theologische Quartalschrift 151 (1971) 193–213.

<sup>2</sup> Es läßt sich soziologisch nachweisen, daß zwischen engagierter Gläubigkeit und der Abtreibungsziffer ein Zusammenhang besteht. Vgl. dazu W. Siebel u. a., Soziologie der Abtreibung. Empirische Forschung und theoretische Analyse, Stuttgart 1971, 27 f 70 222.



Direkte Tötung  
der Leibesfrucht?

darüber kann man bei verschiedenen Glaubenspositionen redlichen Gewissens zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen. Weil der Gesetzgeber in einem modernen Staat nicht einen weltanschaulichen Standpunkt unter mehreren zur einzigen Voraussetzung seiner Gesetzgebung machen kann, deshalb wird sich der gläubige Christ zwar mit aller Kraft für die Achtung des menschlichen Lebens einsetzen, aber er wird auch so viel Toleranz haben müssen, daß er seinen Standpunkt nicht als den einzig möglichen im Staate hinstellt.

Die Abtreibung wird in der Tradition der katholischen Moraltheologie grundsätzlich als schweres Vergehen abgelehnt. Weniger einheitlich ist man allerdings in der Frage der medizinischen Indikation. Man hat zwar die direkte Tötung der Leibesfrucht überwiegend verurteilt, doch vertraten bereits im 19. Jahrhundert bedeutende Moraltheologen die Auffassung, daß eine Mutter ihr Leben nicht zugunsten des Kindes opfern müsse, wenn nur eines von beiden gerettet werden kann<sup>3</sup>. Allgemein wurde jedoch der Standpunkt vertreten, daß eine indirekte Tötung der Leibesfrucht aus entsprechend schwerwiegenden Gründen erlaubt sei. Dabei war vor allem an Operationen gedacht, die bei einer schweren Erkrankung der Mutter notwendig schienen, bei denen aber als indirekte Folge der Abgang der Leibesfrucht vorauszusehen war.

Nun gibt es aber Fälle, bei denen eine solche gesundheitliche Gefahr durch eine direkte Tötung (Entfernung der Leibesfrucht) oder aber in Verbindung mit einer indirekten Tötung (Entfernung des Uterus mitsamt der Leibesfrucht) behoben werden kann. Der Tod des Embryo wäre bei beiden Eingriffen sicher, bei der indirekten Tötung würde die Frau aber zusätzlich ihre Gebärfähigkeit verlieren. Man wird vernünftigerweise nicht fordern können, daß hier eine — nach der Tradition erlaubte — indirekte Tötung vorgenommen wird, wo doch eine direkte Interruptio für die Leibesfrucht den gleichen Effekt, für die Mutter aber wesentlich weniger Schaden mit sich bringt<sup>4</sup>. Solche Grenzfälle zeigen, daß die Unterscheidung zwischen einer nie erlaubten direkten und einer zulässigen indirekten Tötung nicht als absolut ausnahmsloses Prinzip verstanden werden kann. So sind heute viele Moraltheologen der Meinung, daß eine Interruptio aus einem schwerwiegenden medizinischen Grund (medizinische Indikation) sittlich auch dann zu rechtfertigen ist, wenn es sich nicht um eine indirekte Tötung handelt.

<sup>3</sup> Näheres bei J. Gründel, Abtreibung — pro und contra, Innsbruck 1971, 113–118.

<sup>4</sup> Einen solchen Fall schildert B. Häring, Das Gesetz Christi III, Freiburg 1967, 226.



Grundsätzlicher Unterschied zwischen den Indikationen

Wenn man einmal die medizinische Indikation in schweren Fällen für zulässig hält, ergibt sich natürlich sofort die Frage, ob dann nicht auch andere Indikationen anerkannt werden müßten. Hier ist aber auf einen grundsätzlichen Unterschied hinzuweisen. Bei der medizinischen Indikation handelt es sich um einen Konflikt zwischen dem Leben der Leibesfrucht und dem Leben bzw. der Gesundheit der Mutter. Die Rechtsansprüche, die hier konkurrieren, liegen auf einer Ebene. Dieser Konflikt kann nur dadurch gelöst werden, daß das Leben bzw. die Gesundheit mindestens einer Person geopfert wird. Bei den übrigen Indikationen liegen dagegen die konkurrierenden Werte auf verschiedenen Ebenen. Dem werdenden menschlichen Leben steht der finanzielle Wohlstand, der gute Ruf oder ähnliches gegenüber. Wird das Kind in solchen Fällen ausgetragen, so treten die Folgen nicht mit physischer Notwendigkeit ein, sondern sie hängen mit dem guten Willen der Mutter und der übrigen Umgebung zusammen. Wenn man als Christ von dem unermesslichen Wert eines menschlichen Lebens überzeugt ist, dann wird man prinzipiell fordern müssen, daß auch in solchen Fällen das Kind ausgetragen und bejaht wird. Allerdings hat diese Forderung etwas vom Charakter eines Zielgebotes. Sie kann die menschlichen und ethischen Kräfte der Mutter übersteigen. Von einer ethischen Überforderung wäre dann zu sprechen, wenn die Mutter nicht den Glauben und die ethische Kraft hat, in einem existentiellen Werturteil das Leben des Kindes über ihre eigenen Interessen zu stellen. Es geht dabei nicht um ein schuldhaftes Versagen gegenüber dem Anspruch des Gewissens, sondern um eine Funktion des Gewissens selber.

Dem Gewissen entsprechen

In einem solchen Fall könnte also eine Frau, die sich das Kind nehmen läßt, ihrem Gewissen entsprechen und durch diese Handlung subjektiv schuldlos bleiben. Allerdings ist festzuhalten, daß eine solche Tat ganz eindeutig hinter dem verpflichtenden Ideal gläubiger Ehrfurcht vor dem Leben zurückbleibt, und dieses Versagen in der ganzen Einstellung gegenüber dem werdenden Leben gründet wohl seinerseits in der Schuld der einzelnen Person oder auch in der Schuld der Gesellschaft, die die menschlichen und christlichen Zielvorstellungen nicht genügend zur Geltung bringt. Aus der Defizienz und Schuldhaftigkeit der Grundeinstellung ergibt sich dann die Unfähigkeit, in einer konkreten Situation hohen Anforderungen entsprechen zu können.

Auch aus einer anderen Überlegung heraus müssen die nichtmedizinischen Indikationen sittlich mißbilligt werden. Es könnte zwar sein, daß jemand nach Abwägung aller Umstände eine Abtreibung für die zweckmäßigste Lösung einer



schweren Konfliktsituation hält; aber wenn sie das — auch in Anbetracht der moralischen Kräfte der Mutter — wirklich wäre, sollte man sie nicht als sittlich erlaubt bezeichnen, denn sonst wäre es auch erlaubt, diese Konfliktsituation, aus der es ja einen scheinbar einfachen Ausweg gibt, herbeizuführen. In Wirklichkeit verlangt menschliche Verantwortung, daß da, wo ein Kind nicht ausgetragen werden kann, auch keines gezeugt wird. Wo das bewußt und absichtlich doch getan würde, müßte eine spätere Abtreibung auf jeden Fall in ihrer sittlichen Bewertung an der Verantwortungslosigkeit der Zeugung teilhaben.

Nicht verurteilen,  
sondern helfen

Strafrechtliches Eingreifen wird aber in solchen Fällen delikat bleiben. Auf der einen Seite kommt in der Höhe der Strafsanktion zum Ausdruck, welchen Wert der Staat dem menschlichen Leben beimißt; auf der anderen Seite wird sich gerade der Christ zurückhalten müssen, jemanden sittlich zu verurteilen, wenn eine Handlung aus einem echten Konflikt und nicht etwa bloß aus Bequemlichkeit, aus finanziellen oder kosmetischen Gesichtspunkten vorgenommen wurde.

Sehr viel wichtiger und problemloser als eine Verurteilung sind positive Maßnahmen der Hilfe, der Ermunterung und des Respektes vor Menschen, die in Not sind. Auch Jesus hat die Ehebrecherin nicht steinigen lassen, sondern sie mit einem verständnisvollen Wort zu einem besseren Leben ermutigt. Staatliche Strafgesetze sollen nicht geringgeschätzt werden, aber sie können immer nur eine subsidiäre Funktion erfüllen. Sie können nur soweit eine wirkliche Hilfe bedeuten, als sie nicht in eine zu große Differenz zum gelebten Ethos und zur Gewissensüberzeugung einer breiten Öffentlichkeit geraten. Wird dieser Abstand zu groß, dann wird aus der Übertretung des Gesetzes ein „Kavaliersdelikt“. Wie Strafgesetze konkret auszusehen haben, könnte nicht der Theologe als solcher entscheiden, sondern dazu müssen Sozialpsychologie, Soziologie und manche andere empirische Wissenschaften ihre Erkenntnisse beisteuern. Mehr als an der Strenge staatlicher Strafgesetze muß jedenfalls die Kirche an positiven Bemühungen interessiert sein, die zu einer Hochschätzung des menschlichen Lebens und zu einer sozialen Gesinnung gegenseitiger Achtung und Hilfsbereitschaft beitragen.



## Franz Kamphaus Ferien — nur ein Rad im Leistungssystem?

Eine Anregung  
für die Predigt

Ferien —  
ein Predigtthema?

Warum Ferien?

*Pastoral an Urlaubern und Touristen ist nicht nur Aufgabe der Tourismus-Gemeinden, sondern bedarf auch einer Hinführung, eines Aufmerksammachens auf die Werte, die Urlaub und Ferien für die Selbstverwirklichung des Menschen in Freiheit bedeuten.* red

Alle Welt spricht jetzt von Ferien: Schulferien, Semesterferien, Betriebsferien, Urlaub vom Büro, von der Arbeit. Wir freuen uns auf diese schöne Zeit und genießen sie in vollen Zügen. Ferien: ein herrliches Wort. Warum sollten wir uns hier in der Predigt nicht einmal Gedanken darüber machen?

Mancher wird vielleicht fragen: Was haben die Ferien mit der Predigt zu tun? Schuster, bleib bei deinen Leisten — Prediger, bleib beim Evangelium! Laß die Ferien Ferien sein. Laß den Leuten ihr Vergnügen und red' ihnen nicht auch da noch herein. — Keine Angst, ich will Ihnen die Ferien nicht madig machen. Ganz im Gegenteil, ich möchte sie Ihnen so schmackhaft machen wie nur eben möglich. Denn — so überraschend das klingt — der Glaube hat eine Vorliebe für die Ferien. Das zeigt schon das Wort. Es kommt aus dem kirchlichen Sprachgebrauch. Der gottesdienstliche Kalender spricht nicht von Montag, Dienstag, Mittwoch . . ., sondern sagt: feria prima, feria secunda, feria tertia . . . Danach sind offenbar jeden Tag Ferien. Eigenartig. Was soll das bedeuten? Dort, wo die Erlösung zum Zuge kommt, herrscht Freiheit, dort besteht jeden Tag Anlaß zum Feiern. Und eigentlich sollte das die Zeit und unser Leben auszeichnen. Wir sind offenbar nicht nur für Schule und Arbeit geschaffen, es gibt etwas darüber hinaus: Ferien. Wie ist das zu verstehen?

Jemand fragt Sie: „Wozu gibt es eigentlich Ferien?“ Eine dumme Frage. Die Antwort ist doch klar: „Der Mensch braucht Erholung, Entspannung, Entlastung, Ruhe. Wir müssen neue Kräfte sammeln, um fit zu bleiben, betriebsfähig und arbeitsfreudig. Wir brauchen Entspannung, um die alltäglichen Spannungen aushalten zu können. Wir brauchen Entlastung, um die Lasten nachher wieder tragen zu können.“ Ist das alles? Dann hätten also die Ferien lediglich eine Entlastungsfunktion. Die haben sie natürlich. Aber ist das ihr einziger, ihr eigentlicher Sinn? Sie wären dann im Grunde ja doch an der Arbeit orientiert und in den Arbeitsrhythmus eingeplant. Sie wären ein Rad im Leistungssystem: um leistungsfähig zu bleiben, erholt man sich. — Nichts gegen Arbeit und Leistung, aber sind sie das beherrschende Ziel unseres Lebens, dem alles andere zu dienen hat?



Viele scheinen das — bewußt oder unbewußt — anzunehmen. Jedenfalls leben sie praktisch nach der Devise: der Mensch ist das, was er leistet, und das, was er sich leisten kann. Danach schätzt er sich ein, danach wird er beurteilt. Je mehr einer leistet, desto mehr gilt er. Die Leistung zählt. Die Ferien erhalten und steigern die Leistungsfähigkeit, und sie zeigen, was man sich leisten kann: Teneriffa, Mallorca, Costa Brava.

Stimmt die Devise  
von der „Leistung“?

Stimmt diese Devise? Liegt der Sinn unseres Lebens wirklich wesentlich in dem, was wir leisten? Was geschieht dann mit denen, die noch nichts oder nichts mehr oder nicht viel leisten können? Sind sie abgeschrieben? Zählen sie gar nicht mit? Und weiter: Ist das Leben unter dem Druck der eigenen Leistung wirklich sinnvoll? Bleibt man Mensch dabei? Wir können heute sicher vieles machen. Alles können wir nicht machen. Den Sinn unseres Lebens können wir nicht selbst erzwingen. Wir brauchen's auch gar nicht; er ist uns geschenkt. Unser Leben hat seinen Sinn erhalten, bevor wir etwas leisten konnten, und es ist auch dann noch sinnvoll, wenn wir nichts mehr leisten können. Unsere Welt und wir selbst sind bejaht, angenommen von Gott. Darin liegt der Sinn begründet.

Von daher könnte man die Ferien ganz anders verstehen. Sie sind dann nicht mehr nur dazu da, unsere Leistungsfähigkeit zu erhalten. Sie weisen uns darauf hin, daß nicht erst Arbeit und Leistung unserem Leben Sinn geben, daß es vielmehr immer schon in sich sinnvoll ist. Wir brauchen nicht gleich ein schlechtes Gewissen zu haben, wenn wir einmal einige Wochen nichts tun. Wir leben ja nicht, um zu arbeiten, wir arbeiten, um zu leben. Die Ferien sind dann nicht mehr ein Glied im Leistungssystem, sie sprengen es, sie stellen es in Frage. Sie weisen uns auf die Freiheit von allen Zwängen hin, die Ziel der Erlösung ist und Grund unseres gottesdienstlichen Feierns.

Wir staunen oft über Leute mit einem großen Terminkalender: heute in Düsseldorf, morgen zu einer wichtigen Besprechung in München, übermorgen zu einer Konferenz in Wien. Wir nehmen solche Leute sehr wichtig, und sie kommen sich selbst sehr wichtig vor. Vielleicht sollten wir mehr über die Menschen staunen, die sich nicht von Terminen jagen lassen und richtig Ferien machen können, die einmal guten Gewissens nichts tun. Wie gesagt: wir arbeiten, um zu leben.



## Anneliese Ullrich

### Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften

*Die Kirche soll nicht nach der Strafe rufen, sondern helfen. Eine wichtige Hilfe der Gemeinden, ihrer Mitglieder und Pfarrgemeinderäte, ihrer Diakone, Seelsorgehelferinnen und Priester besteht zunächst darin, die bereits vorhandenen Hilfsmöglichkeiten so selbstverständlich bekannt zu machen, daß rat- und hilfesusuchende Frauen ohne lange Umwege zu jenen Personen und Stellen kommen können, die ihnen tatsächlich aus ihrer schwierigen Situation heraushelfen können. Zum anderen mögen die hier gebrachten Hinweise die Gemeinden und andere kirchliche und caritative Stellen anregen, noch weitere Hilfsmöglichkeiten zu schaffen. Insbesondere aber sollte auf Grund einer intensiven Aufklärung über die Möglichkeiten der Schwangerschaftsverhütung und Geburtenplanung das Problem der §§ 218 (BRD), 144 (Österreich) und 118 (Schweiz) durch Vermeidung unerwünschter Schwangerschaften gelöst werden. — Die Autorin hat zunächst die BRD vor Augen; die Hilfsmöglichkeiten sind aber in der Schweiz und in Österreich sehr ähnlich. red*

Die Diskussion zur Änderung der strafrechtlichen Bestimmungen des § 218 StGB (BRD) hat eine Problematik an den Tag gebracht, die bisher in der Öffentlichkeit vom Umfang und der Bedeutung her nicht entsprechend erkannt war. Der Widerstreit der Meinungen zur künftigen Fassung der strafrechtlichen Bestimmungen ist noch im Gange. In offiziellen Kreisen steht man der Fristenlösung überwiegend ablehnend gegenüber. Der Indikationenkatalog ist jedoch inzwischen neben der medizinisch-sozialen, der ethischen und der genetischen Indikation um eine „Indikation aus besonderer Notlage“ erweitert worden. Frauen in besonderer sozialer oder persönlicher Notlage sollen demnach ohne Strafan drohung einen Schwangerschaftsabbruch durch einen Arzt vornehmen lassen können. Diese Indikation soll als eine Art Härteklauseel besonders schwerwiegende soziale wie auch ganz persönliche Notlagen berücksichtigen helfen. Es sollen allerdings zuvor alle verfügbaren privaten und öffentlichen Hilfsmittel

ausgeschöpft werden, die die Notlage abwenden können. Bei der sogenannten medizinisch-sozialen Indikation sollen die gegenwärtigen und die künftig zu erwartenden Lebensumstände mitberücksichtigt werden.

Relativität und Dehnbarkeit der Begriffe „soziale und persönliche Notlagen“ sowie „gegenwärtige und künftig zu erwartende Lebensumstände“ leisten jedoch nicht nur einer unterschiedlichen Behandlung der Fälle Vorschub, sondern bedingen vor allem eine weitgehende Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs.

In einer medizinisch-sozialen Konfliktsituation ist zu unterscheiden: Soweit medizinische Tatbestände vorliegen, findet die medizinische Indikation Anwendung. Soweit soziale Notstände die Gesundheit der Mutter beeinträchtigen, muß im Einzelfall alles an persönlicher und sozialer Hilfe geleistet werden, was erforderlich ist, um die Notsituation zu bewältigen. Eine andere Frage ist es, ob und wie in diesen Fällen Schwangerschaften in Zukunft zu vermeiden sind.

In sozialen Härtefällen soziale Lösungen

Auch in den sogenannten Härtefällen ist die Tötung des Lebens kein Äquivalent für die besondere Schwierigkeit der Situation. Auch in diesen Fällen, die in der Praxis relativ selten sind, wird man den Frauen und deren Familien nicht durch eine Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs gerecht. Für diese Fälle gilt wie für alle im Zusammenhang mit einem Schwangerschaftsabbruch auftauchenden sozialen Gesichtspunkte: Wegen sozial ungünstiger Lebensumstände allgemeiner oder besonderer Art dürfen in einer Wohlfahrtsgesellschaft und in einem Sozialstaat keine Abtreibungen erfolgen. Eine ausdrückliche gesetzliche Fixierung der sozialen Lebensumstände im Sinne einer medizinisch-sozialen Indikation oder einer sozialen Indikation kommt einer Kapitulation von Staat und Gesellschaft auf dem Gebiete sozialer Leistungen und mitmenschlicher Hilfen gleich und wird auch als solche empfunden. Die Zahl der Abtreibungen würde damit wesentlich steigen. Bei einer vorrangig in den äußeren Lebensumständen begründeten Ablehnung eines zu erwartenden Kindes wird man den Frauen nicht durch die Legalisierung der Ab-



treibung gerecht. Durch Beratung und Hilfe zu verantwortlicher Familienplanung und Geburtenregelung kann dem Gedanken an einen Schwangerschaftsabbruch wirksam vorgebeugt werden. Wo es aber zu einer unerwünschten Schwangerschaft gekommen ist, sollten durch ein entsprechendes Angebot an Hilfen Auswege aus der Notsituation aufgezeigt und gewährt werden. Durch konkrete individuelle Hilfe und an den eigentlichen Ursachen ansetzende strukturelle Maßnahmen von seiten des Staates und der Gesellschaft kann die Zahl der Abtreibungen wesentlich gesenkt und zugleich die Illegalität wirksam angegangen werden.

Untersuchungsergebnisse über Motive und Ursachen zu einem geplanten Abbruch

Um einen Einblick in die Hintergründe der Abtreibungsproblematik zu bekommen und zugleich entsprechende Hilfsmöglichkeiten zu untersuchen, hat der Sozialdienst katholischer Frauen (SKF) im August 1971 innerhalb seines Verbandes eine Fragebogenerhebung durchgeführt. Der SKF ist im Rahmen seiner Arbeit (in 308 Ortsgruppen und in rund 96 Heimkomplexen, davon 39 Heimen für Mutter und Kind) mit Fällen unerwünschter Schwangerschaft und den damit zusammenhängenden Konfliktsituationen der Frauen und ihrer Familien befaßt. Aus den Antworten von 96 Ortsgruppen und aus ergänzenden Beobachtungen in der Hilfe für ledige Mütter und ihre Kinder sowie für Ehefrauen und ihre Familien ergeben sich nachfolgende Gesichtspunkte:

Die eigentliche Problematik liegt für die Betroffenen selbst außerhalb des Bereichs der strafrechtlichen Bestimmungen. Die *Motive zu einem beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch* und zur Unerwünschtheit eines Kindes sind vor allem:

*finanzielle Schwierigkeiten*: das Kindergeld reicht bei dem Einkommen eines normal verdienenden Ehemannes als Alleinverdiener bei weitem nicht aus, den durch das Aufziehen von Kindern bedingten finanziellen Mehraufwand auszugleichen; vor allem sinken Familien mit mehreren Kindern weit unter den Lebensstandard der übrigen ab;

*wohnungsmäßige Enge*: es fehlen familiengerechte, kinderfreundliche Wohnungen zu

einem für die Familien tragbaren Preis, insbesondere für kinderreiche Familien und alleinstehende Mütter;

*Berufstätigkeit* der verheirateten Frau und Mutter, um das Familieneinkommen aufzubessern;

*gesundheitliche Beeinträchtigung* infolge Überbelastung der Frau durch die Doppelaufgabe in Familie und Beruf; der kinderreichen Mutter durch die Mühen des Alltags und durch Schwierigkeiten im Zusammenleben mit dem Ehemann; durch schwierige finanzielle und wohnungsmäßige Verhältnisse;

*gesellschaftliche Diskriminierung* der ledigen Mutter und daher oftmals die Alternative: Schwangerschaftsabbruch oder Verlassen des Elternhauses bzw. der bisherigen Umgebung und in Verbindung damit die Unsicherheit der Existenz für Mutter und Kind.

Bei den nichtehelich zu erwartenden Kindern kann man davon ausgehen, daß sie alle unerwünscht sind. Was aber eine ledige Mutter mit ihrer Situation anfängt, hängt nicht zuletzt auch von ihrer Umwelt ab, von der Einstellung, die man ihr entgegenbringt, und von dem Verständnis und der Hilfe, die sie erfährt. Hier liegt noch manches im argen: Versagen des Kindesvaters, mangelndes Verständnis der Eltern und darüber hinaus der weiteren Umwelt, die wiederum auf die Eltern einwirkt, bis hin zur Diskriminierung der ledigen Mutter kennzeichnen im wesentlichen ihre Situation.

Eine der Ortsgruppen bringt die *Situation* der ledigen Mutter aus praktischer Erfahrung heraus wie folgt treffend zum Ausdruck: „Die jungen Frauen erfahren von seiten des Elternhauses zuwenig Unterstützung vor allem moralischer, aber auch wirtschaftlicher Art, wenn sie nicht überhaupt gezwungen sind, das Elternhaus zu verlassen. Allein gelassen mit ihren Problemen, wissen sie meist nicht, wie sie einerseits ihrer Aufgabe an dem Kind gerecht werden sollen, andererseits ihre Existenz und die des Kindes sicherstellen können. Sie stehen den Verpflichtungen, die ihnen das Kind auferlegt, hilflos und ablehnend gegenüber.“

Außerdem stellten wir zu den *Ursachen, die der Unerwünschtheit eines Kindes bzw. einem beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch zugrunde liegen*, folgendes fest:



*Familiäre Konfliktsituationen*, Eheprobleme, Ehescheidung oder Zerrüttung der Ehe sowie Außerehelichkeit des zu erwartenden Kindes spielen nach dem Ergebnis der Untersuchung im Zusammenhang mit einem beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch in einer kleineren Zahl von Fällen eine entscheidende Rolle.

Weniger noch werden die Fälle einer zu großen *Jugendlichkeit der Mutter* in den Antworten erwähnt. Diese Fälle liegen sehr differenziert; die Hilfe ist vielschichtig und richtet sich nach der persönlichen Situation der jugendlichen Mutter. Nach den Erfahrungen des SKF kann jedoch gesagt werden, daß Abtreibung in all diesen Fällen das ungeeignetste Mittel zur Lösung einer Konfliktsituation ist.

Die Fälle der sog. *ethischen Indikation* werden in den Antworten nicht erwähnt. Wir wissen aus Erfahrungen, vor allem auch aus den ersten Nachkriegsjahren, in denen der SKF viele vergewaltigte Frauen betreut hat, daß meist in Zusammenarbeit mit dem Ehemann und anderen Angehörigen eine Hilfe zur seelischen und sonstigen Bewältigung der Situation gegeben werden kann und eine Notwendigkeit zur Abtreibung nicht besteht. Auch Fälle der sog. *genetischen Indikation* kommen in den Antworten nicht vor. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß nach Erkenntnissen der heutigen medizinischen Wissenschaft in sehr vielen Fällen bereits weitgehend geholfen werden kann und daß andererseits vor der Geburt des Kindes eine mögliche Schädigung oft nur schwer feststellbar ist.

Viele Frauen, die von sich aus den Abbruch der Schwangerschaft nicht wollen, werden vom Kindesvater, Ehemann, von Eltern oder anderen zu einer Abtreibung gedrängt. Zusammenfassend kann man sagen: In den weitaus meisten Fällen überwiegen die Unzulänglichkeiten der *allgemeinen sozialen* Lebensumstände, die im Gegensatz zu den Tatbeständen der echt medizinischen Indikation veränderbar sind und in einer Wohlfahrts-gesellschaft auch verändert werden müssen.

*Außergewöhnliche soziale* Konfliktsituationen (auch sog. unsoziale Verhältnisse) sind nach dem Ergebnis der Untersuchung im Zusammenhang mit einem beabsichtigten Schwan-

gerschaftsabbruch relativ selten. Auch ihnen kann und muß durch ein qualifiziertes Hilfsangebot begegnet werden.

Gleichzeitig auftretende *gesundheitliche* Beeinträchtigungen sind durchweg sekundär. Auch hier kann weithin durch entsprechende Hilfen die Situation bewältigt werden. Viele gesundheitliche Schäden brauchten bei rechtzeitiger Inanspruchnahme der verschiedensten Hilfsmöglichkeiten oft gar nicht erst zu entstehen.

Die Untersuchung hat ferner gezeigt, daß die meisten Frauen im Grunde genommen gar nicht abtreiben wollen. Abtreibung ist für sie ein letzter Ausweg der Hilflosigkeit und Verzweiflung; sie wissen oft nur keinen anderen Ausweg aus ihrer Notsituation.

Hilfe ist möglich

Die Ergebnisse unserer Umfrage beweisen und Erfahrungen der Arbeit bestätigen, daß wirksam geholfen werden kann, ohne daß es zu einer Abtreibung kommt. Die Hilfen, die wir leisten, müssen bei den eigentlichen Erfordernissen und Konfliktsituationen ansetzen. Das gilt sowohl für die individuelle Hilfe im konkreten Einzelfall, als auch für strukturelle Maßnahmen von seiten des Staates und der Gesellschaft.

Im Einzelfall geht es um konkrete persönliche Hilfe, die sehr differenziert zu leisten ist. Hier ist es oft entscheidend, daß sich eine sozial geschulte und erfahrene Persönlichkeit der Mutter und des zu erwartenden Kindes annimmt.

Die Hilfe umfaßt:

*Aussprache, Information, Beratung und Vermittlung konkreter Leistungen.*

*Die Möglichkeit einer Aussprache:* oft sind sowohl verheiratete als auch nicht verheiratete in ihrer Situation einfach verzweifelt; sie wagen mit keinem ihrer Verwandten oder Bekannten darüber zu sprechen, brauchen aber eine Aussprache, die dann meist zusammen mit dem Aufzeigen von gesetzlichen Sozialleistungen und sonstigen Hilfsangeboten eine Beruhigung in ihre Situation bringt und somit die Grundlage schafft für weitere Überlegungen.

Oft finden die Frauen bei einem gemeinsamen Gespräch bereits von sich aus einen



für sie gangbaren Weg, ohne daß es weiterer Hilfe von außen bedarf. Voraussetzung beim Helfenden ist eine spürbare Offenheit und Verständnis gegenüber Not- und Konfliktsituationen und den davon Betroffenen sowie der ebenfalls spürbare Wille zu helfen.

*Informationen über gesetzliche Sozialleistungen und sonstige Hilfsangebote von Kirchen und freien Verbänden.* Inanspruchnahme und Wirksamwerden der entsprechenden Hilfsangebote hängt von deren Kenntnis und Handhabung ab.

*Die Beratung der Frau wie auch ihres Ehemannes und der Angehörigen,* insbesondere auch in schwierigen Familien- und Eheproblemen und sonstigen Lebensfragen, rückt als Hilfe immer stärker in den Vordergrund. Sie wird in der gesamten sozialen Arbeit, auch in der behördlichen, in dem Maße zunehmen, in dem die materielle Hilfe durch gesetzliche Regelungen staatlicherseits fixiert und in der Anwendung, wenn auch nicht immer ausreichend, so doch vereinfacht wird. Wir müssen in absehbarer Zeit mit einer Ausdehnung des gesamten Beratungswesens rechnen. Beratung wird künftighin vor allem verstanden werden als geistig-seelische Orientierungshilfe, die in einer pluralistischen Gesellschaft nicht nur für die am Rande der Gesellschaft Stehenden notwendig ist.

*Vermittlung in Frage kommender Leistungen,* z. B. Inanspruchnahme von Wohngeld, von Ausbildungshilfen für Kinder, Mithilfe bei der Suche nach einer passenden Wohnung, nach einem geeigneten Arbeitsplatz, Ermöglichung der Fortsetzung von Ausbildung und Studium, Beschaffung der nötigen finanziellen Mittel, erforderlichenfalls auch Wiederherstellung der Kontakte zur eigenen Familie und, wenn angebracht, Vermittlung einer Heirat mit dem Vater des Kindes. Um der hilfeschuchenden Frau in ihrer Situation gegebenenfalls einen nervenaufreibenden Behördenweg zu ersparen, wird für sie die Intervention bei Behörden durchgeführt.

Zur Behebung wirtschaftlicher Not wird auch die Leistung der Sozialämter in Anspruch genommen. In Fällen besonderer sozialer Notstände ist das eine durchaus richtige Hil-

festellung; es ist jedoch sinnwidrig, wenn damit mangelhafte oder fehlende Leistungen beispielsweise des *Familien-Lastenausgleichs* ausgeglichen werden sollen. Außerdem sind Leistungen nach dem Bundes-Sozialhilfegesetz an bestimmte niedrige Einkommensgrenzen gebunden und zu einem späteren Zeitpunkt an das Sozialamt zurückzuzahlen. Dieser Ersatzanspruch ist durchweg zu hoch, was ein wesentliches Absinken der ledigen Mutter oder der sonst Betroffenen beispielsweise unter die Lebensverhältnisse ihrer Berufskolleginnen und anderer Familien zur Folge hat oder die Inanspruchnahme dieser Leistungen von vornherein ausschließt.

Gerade im Zusammenhang mit der Problematik um eine unerwünschte Schwangerschaft bzw. einen beabsichtigten Schwangerschaftsabbruch gibt es sehr viele Situationen, in denen Sozialhilfe nicht in Anspruch genommen werden kann oder in denen die Betroffenen die Sozialhilfe nicht in Anspruch nehmen wollen. Hier auf der möglichen Inanspruchnahme staatlicher Sozialhilfen zu beharren, hieße, dem konkreten Einzelfall nicht gerecht werden. Sicherlich brauchte manche Notsituation durch ausreichende strukturelle Maßnahmen von seiten des Staates nicht zu entstehen. Solange jedoch Lücken bestehen, gehört auch die Gewährung finanzieller und materieller Hilfen aus dem nichtbehördlichen Bereich zu einem breiten Hilfsprogramm.

Erschöpften und überforderten Müttern kann durch den *Einsatz von Familienpflegerinnen oder Haushaltshilfen* sowie durch den Aufenthalt in Erholungsstätten entsprechende Hilfe geboten werden.

Die Unterbringung ihrer Kinder in *Kindergärten oder Tageseinrichtungen* bedeutet für berufstätige Mütter, aber auch für Mütter mit mehreren Kindern – in meist noch viel zu kleinen Wohnungen – eine große Hilfe. Vielerorts ist noch ein Mangel an verfügbaren Plätzen zu verzeichnen sowie für manche der Nachteil einer zu großen finanziellen Selbstbeteiligung. Der Ausbau vorhandener und Schaffung zusätzlicher Einrichtungen wird zweifelsohne eine große Hilfe sein. Aber auch ohne das müßte für konkrete Notsituationen in gemeinsamer Überlegung eine gute Lösung gefunden werden können. Wich-



tig ist meistens, daß sich eine bestimmte Bezugsperson (Pfarrer, Sozialarbeiterin oder andere, die davon wissen) der konkreten Not-situation annimmt.

Eine relativ gute Lösung — auch als Ersatz für zu wenig verfügbare Plätze in Kindergärten — ist die *stundenweise Inpflegenahme* bzw. *Betreuung* eines oder mehrerer Kinder tagsüber während der Berufstätigkeit bzw. der Studien- oder Arbeitszeit der Mutter oder zur Entlastung der kinderreichen Familie. Hier können im Bereich der Nachbarschaft oder Gemeinde noch viele Aktivitäten zur gegenseitigen Hilfeleistung geweckt werden.

Die *Vermittlung von Kindern in eine Adoptionsstelle* bedeutet für nichteheliche Mütter, die ihr Kind aus irgendwelchen Gründen nicht behalten können, aber auch für Familien, die durch ein weiteres Kind in jeder Weise überfordert sind, eine Erleichterung ihrer Situation. Für die Kinder selbst bedeutet die Adoption, besonders wenn sie möglichst frühzeitig erfolgt, eine sehr gute Lösung, sind sie doch für ihre Adoptiveltern in jedem Fall die langersehten „Wunsch Kinder“. Es ist nicht einzusehen, warum ungeborene Kinder getötet werden, während andererseits für viele adoptionswillige Eltern keine Kinder da sind. Auf Grund langjähriger Erfahrungen kann man sagen, daß auf 10 adoptionswillige Eltern nur 1 Kind entfällt, das zur Adoption freigegeben ist.

Für Kinder, die vorübergehend nicht bei ihrer Mutter oder ihren Eltern bleiben können, und für ledige Mütter, die ihr Elternhaus verlassen müssen, ist ein *vorübergehendes Unterkommen in einem Heim* meist die wichtigste Hilfe, bis eine andere Lösung gefunden ist. Auch hier besteht ein großer Mangel an verfügbaren Plätzen, besonders für Mutter und Kind gemeinsam. Andererseits sind allerdings die kostenbedingten Pflegesätze für viele Frauen zu hoch, so daß freie Plätze häufig nicht in Anspruch genommen werden, oder aber die Heime verzichten auf den kostendeckenden Pflegesatz.

Eine Lösung wäre auch hier *im Bereich mitmenschlicher Hilfeleistung* zu suchen, wie z. B. die vorübergehende Inpflegenahme eines Kindes. Eine *vorübergehende Inpflegenahme* bedeutet sicherlich für die Betroffenen eine starke gegenseitige Rücksichtnahme, insbeson-

dere für die Pflegeeltern eine große Selbstlosigkeit und besonderen Helferwillen. Es kann jedoch über die Pflegezeit hinaus eine positive Verbindung zwischen den Pflegeeltern und dem Pflegekind bzw. deren Mutter oder Eltern bestehen bleiben.

#### Aufgaben des Staates und der Gesellschaft

Die Erfahrungen in der praktischen Arbeit zeigen, daß viele Notstände, die die Abtreibung begünstigen, *struktureller Natur* sind. Denen könnte begegnet werden u. a. durch *zeitnahe und situationsgerechte Verbesserungen des Familien-Lastenausgleichs*, durch familiengerechte Wohnungs- und Steuerpolitik, durch eine Änderung sozialversicherungsrechtlicher Bestimmungen zugunsten der Frau, durch ein breiteres Angebot von *Teilzeitarbeit* seitens der Wirtschaft, durch die Sicherung kostendeckender Pflegesätze und Bereitstellung finanzieller Mittel zur Umstrukturierung und Umgestaltung mancher Heime. Dies sind vordringlich *Aufgaben des Staates* und der Verwaltung, insbesondere der gesetzgebenden Körperschaften.

#### Aufgaben der Kirchen und der freien Verbände

Darüber hinaus gibt es jedoch viele Aufgaben, die am wirksamsten von Kirchen und freien Verbänden wahrgenommen werden können.

Dazu gehört: Die Sorge für *ausreichende soziale Einrichtungen*, wie Kindergärten, Kinderkrippen, Tagesstätten, Heime für Mutter und Kind, Erholungsmaßnahmen; der verstärkte Einsatz von Familienpflegerinnen.

Aufbau und *Intensivierung des vorhandenen Beratungswesens*; *gute Zusammenarbeit* aller verantwortlichen Stellen im kirchlichen Bereich.

Eine *umfassende Sexualerziehung der Jugendlichen*, der Frauen und Männer als eine wichtige Hilfe zur Verhinderung von unerwünschten Schwangerschaften, Aufklärung und Wissensvermittlung sind notwendig, reichen aber bei weitem nicht aus. Es gehört vor allem die Hilfe zu einer verantwortungsbewußten Einstellung zum Leben und zum Partner dazu. Diese müssen besonders auch dem Mann vermittelt werden.

Ein *gutes mitmenschliches Klima* als Voraus-



setzung für gegenseitige Hilfeleistung. Grundlegende Änderung in der Einstellung und Verhaltensweise der Gesellschaft gegenüber der ledigen Mutter und kinderreichen Familie sowie stärkeres Engagement privater Hilfen im Bereich der Nachbarschaft und kirchlichen Gemeinde könnten viele Nöte und Konfliktsituationen lindern helfen. Daran muß in verschiedenen Bereichen gearbeitet werden. Gerade die Einstellung und das Gespräch des Pfarrers oder Seelsorgers sind hier oft eine wichtige Hilfe und von entscheidender Bedeutung. Der Geistliche kann u. a. in einzelnen Gesprächen mit Eltern, Angehörigen oder sonstigen Bezugspersonen und durch seine Einstellung zu bestimmten gegebenen Situationen zur positiven Bewältigung mancher Konfliktsituationen beitragen.

Der Geistliche hat darüber hinaus in einer weit umfassenderen Weise die Möglichkeit, zeitnahe Probleme und Nöte in der Bevölkerung bzw. im Bereich seiner Gemeinde entsprechend bekanntzumachen, zur positiven Meinungsbildung beizutragen und private Kräfte zur gegenseitigen Hilfeleistung anzuregen. Offenheit und Verständnis gegenüber Not- und Konfliktsituationen sind eine wichtige Voraussetzung und bereits eine Form menschlicher Hilfeleistung.

Die *tätige Mitarbeit von privaten Kräften* besteht u. a. im Auffinden der Hilfesuchenden und in der Weitervermittlung an die sozialen Beratungsstellen oder andere zuständige Einrichtungen, in der Übernahme von Patenschaften oder Pflegeschäften, in der Sorge für Kinder von alleinstehenden bzw. berufstätigen Müttern oder kinderreichen Familien, im Entgegenkommen und Verständnis von Vermietern und Mitbewohnern gegenüber kinderreichen Familien (was heute oft schon bei 2 oder 3 Kindern schwierig ist) und vielem mehr.

Die sozialen Beratungsstellen

Soweit es sich nicht um private Hilfeleistungen handelt, werden alle genannten Aufgaben von *sozialen Beratungsstellen* wahrgenommen, wie sie z. B. der Sozialdienst katholischer Frauen in seinen Ortsgruppen im gesamten Bundesgebiet unterhält. Diese Stellen arbeiten mit Sozialarbeiterinnen und ehrenamtlichen Kräften, die ihrerseits auch an

Schulungen und Fortbildungsveranstaltungen teilgenommen haben.

Die Arbeit wird unter Wahrung von Diskretion und Anonymität durchgeführt. Es muß die Besonderheit eines jeden Einzelfalles berücksichtigt werden, der von ganz bestimmten persönlichen, familiären und umweltbedingten Faktoren geprägt ist — aber auch landschaftlich und örtlich bedingte Unterschiedlichkeiten spielen eine Rolle.

Die Beratungsstellen arbeiten eng mit anderen zuständigen Einrichtungen zusammen, wie Eheberatungsstellen, Einrichtungen für Familienpflege, für Erholungsmaßnahmen und selbstverständlich auch mit Ärzten, Krankenhäusern, Heimen für Mutter und Kind und behördlichen Stellen.

Eine *Unterstützung der Arbeit dieser Beratungsstellen* ist im Interesse einer wirksamen Hilfeleistung erforderlich. Dazu kann u. a. auch auf der Pfarr- und Gemeindeebene beigetragen werden. Wichtig ist, daß die Arbeit der Beratungsstellen und die entsprechenden Hilfsangebote in der Öffentlichkeit entsprechend bekannt sind, sowohl bei den Hilfesuchenden als auch bei anderen in der Arbeit verantwortlich Stehenden, wie Ärzten, Juristen, behördlichen Mitarbeitern und vor allem auch im kirchlichen Raum; das kann z. B. durch Aushang von Prospektmaterial im Pfarrkasten, in kirchlichen Bildungstätten, Mütterschulen, Einrichtungen für die Familie usw. geschehen. — Kirchliche Vereine sowie Gemeinderäte sind in besonderer Weise zur Mitarbeit geeignet.

Wie immer die strafrechtlichen Bestimmungen zum § 218 StGB ausfallen werden — alle genannten Aktivitäten sind in jedem Fall erforderlich als Hilfe für diejenigen, die durch eine Schwangerschaft in Konfliktsituationen geraten sind und ihrem Gewissen folgend nicht abtreiben wollen oder die im Zweifel sind; unsere Sorge gilt darüber hinaus auch denen, die aus einer besonderen Bedrängnis heraus handelten, weil sie keinen anderen Ausweg aus ihrer Situation kannten. Wir müssen die Probleme unserer als den des Schwangerschaftsabbruchs. Wir Zeit mittragen und versuchen, zu einer zeitnahen und situationsgerechten Lösung beizutragen.



Leo Karrer

## Experiment Laientheologie

Die im folgenden vorgelegten mehr praktischen Überlegungen und Modelle des Autors sollen sowohl den „Laientheologen“ und allen, die ein theologisches Studium ins Auge fassen, wie auch den Personal- und Pastoralreferenten der einzelnen Diözesen des deutschsprachigen Raumes einen Überblick vermitteln, was heute schon möglich ist und in welche Richtung die Entwicklung weitergehen dürfte. Der Verfasser baut dabei auf Grundsätze und Vorüberlegungen auf, die er bereits veröffentlicht hat<sup>1</sup>. Die berufliche Marktlage für Laientheologen scheint in der BRD, in Österreich und in der Schweiz ähnlich zu sein. red

### I. Einleitung

Bis vor kurzer Zeit wäre es kaum möglich gewesen, sich Gedanken über eine „Futurologie“ bzgl. der Laientheologen im pastoralen Dienst zu machen. Um Zukunftsmodelle vernünftigerweise entwerfen zu können, bedarf es der Analyse des gegenwärtigen Standortes, der statistischen Grundlagen, der Entwicklung von Zukunfts-Szenarien mit ihren Brennpunkten, langfristigen Trends und ihren Variablen und auch der Phantasie für alternative Realutopien. Entscheidend bleibt jedoch, daß man die Szenarien für solche Zukunftsmodelle nicht zu Weissagungen oder weltfremden Ideen hochstilisiert, sondern als Handlungstheorie und als Methode bewertet, die die Aufmerksamkeit auf eine größere Vielfalt von Möglichkeiten lenkt.

Anhaltspunkte und Kriterien für mögliche Modelle: soziologische Untersuchungen über kirchliche Fragen; eine Sensibilisierung für psychologische und soziologische Gesetzmäßigkeiten auch in der Pastoral (Professionalisierung, Teamarbeit u. a.); die notwendig gewordene Personalplanung (u. a. infolge des Rückganges der Priesterweihen, der alarmierenden Alterspyramide des Klerus, der steigenden Amtsniederlegungen); die Erfahrung der Wechselwirkung zwischen gesellschaftli-

chen Faktoren oder Interessen einerseits und dem Leben der Kirche andererseits; das sich wandelnde Bewußtsein der Laientheologen selbst, deren zahlenmäßige Stärke, die wachsenden Angebote an sie und ihre ersten Pastoraleinsätze in Deutschland (z. B. in München, Paderborn, Münster, Speyer, Würzburg, Aachen etc.), der Schweiz und in Österreich; der Wandel in der Theologie selbst; die ökumenische Bewegung; die Interessenverlagerung auf Probleme der Dritten Welt und auf sozial-politische Fragen und schließlich die Erwartungssteigerung durch die geplanten Synoden im gesamten deutschsprachigen Raum. All dies bildet hintergründige Anhaltspunkte für unsere Überlegungen<sup>2</sup>, ohne daß sie im einzelnen nun durchgespielt werden können. Für die Rollenfindung der Laientheologen in diesem Schmelztiegel der Interessen, Trends und Entwicklungsfaktoren ist es wichtig, sowohl von der gegenwärtigen Situation der Kirche bzw. den pastoralen Prioritäten im weiteren Sinn und den entsprechenden Diensten als auch von der Situation und dem Selbstverständnis der Laientheologen selbst auszugehen.

### II. Aktueller „Stellenmarkt“

Schuldienst, Hochschulen, ziviler Bereich

Bei diesem „einseitigen“ Gesichtspunkt darf nicht übersehen werden, daß bisher der Großteil der Laientheologen im Schuldienst, d. h. an Berufs- und Realschulen sowie an Gymnasien tätig ist. Die Diskussion um den Religionsunterricht und die Reorganisation des Schulwesens haben allerdings einige Unruhe und Unsicherheit verursacht.

Durch die Zunahme an promovierten Laientheologen wurde auch der Weg in den akademischen Mittelbau und in die pädagogischen Hochschulen geöffnet<sup>3</sup>. Der Zugang zu den theologischen Lehrstühlen an den Universitäten der BRD soll bald über ein „Dispensverfahren“ ermöglicht werden. Berufschancen im zivilen Bereich, z. B. in

<sup>2</sup> Allerdings ist für eine wirklich brauchbare Planung eine soziologische Untersuchung des Phänomens Laientheologie nötig. Für die Bundesrepublik ist eine solche von der Bischofskonferenz im Februar 1972 beschlossen und vom Sozialinstitut in Essen projektiert worden.

<sup>3</sup> Eine eingehende Untersuchung der Situation und Vorstellungen der promovierten Laientheologen durch E. Bindereif wird in der Reihe: Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen (München - Mainz) veröffentlicht.

<sup>1</sup> L. Karrer, Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer, Wien - Freiburg 1970; ders., Laientheologen. Chance in der Kirche? - Chance für die Kirche? in: Civitas 27 (1971) 122-141; vgl. auch H. Werners, Die Laientheologen; in: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 587-601.



der Publizistik, bei den Kommunikationsmedien, in Verlagen und Bibliotheken sind vorhanden; aber die Zahl der Bewerber übersteigt bei weitem die Nachfrage.

### Pastorale Einsatzmöglichkeiten

Ein entscheidendes Indiz für die Entwicklung des *pastoralen Einsatzes* von Laientheologen sind u. a. die in jüngster Zeit erheblich gestiegenen Nachfragen um Laientheologen von seiten kirchlicher Seelsorgestellen, von Ordinariaten, Verbänden, Bezirken, Dekanaten usw. Allein aus dem nördlichen Teil der BRD sind in den vergangenen 2 Jahren ca. 80 Stellen für Laientheologen(-innen) angeboten worden. Die Angebote sehen folgende Aufgabebereiche vor: Gemeindedienste als *Pastoralassistenten*<sup>4</sup> (meistens mit Teil-Schuldeputat) in Stadt-, Verbands- oder Basispfarreien mit Schwerpunkt auf Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung; *Gemeindeassistenten* für Studentengemeinden; *Bezirksreferenten* für größere Seelsorgeeinheiten (Region, Dekanat), die mit Bezirksdekan und Bezirksvikar für die Koordinierung der Seelsorge mitverantwortlich sind; *Aufgaben mehr kategorialer Art*: z. B. in der Frauenbildungsarbeit, in der Militärseelsorge, in Jugendverbänden oder in Konvikten, in der kirchlichen Pressearbeit (Redakteur, Pressestellen); Dozenturen an Pastorseminaren; Referate in Ordinariaten und in Akademien mit Schwerpunkt auf theologischer Erwachsenenbildung; Lektor in theologischen Institutionen (Fernkurse, Bibelwerk u. a.); persönliche Referenten für Generalvikare und Mentoren für Theologiestudenten usw. — Diese oberflächliche Aufzählung soll in etwa die Aufmerksamkeit für die doch schon variable Fülle von Angeboten für Laientheologen schärfen.

### Schwaches Echo bei Laientheologen(-innen)?

Was für die meisten genannten Stellen mehr oder weniger zutrifft, ist die akute Dringlichkeit der Besetzung. Dadurch werden vor allem die Fragen der Ausbildung und Vorbereitung vernachlässigt. — Zum anderen überrascht das vorerst schwache Echo der Laien-

theologen auf diese Angebote, obwohl erklärtermaßen ein beachtlicher Teil der studierenden Laientheologen an solchen Chancen wie an einem entsprechenden pastoralen Engagement interessiert ist. Die seelsorglichen Planungsstellen haben die z. T. distanzierte und abwartende Reaktion des Gros der Laientheologen schon erstaunt zur Kenntnis genommen. Die Gründe dafür mögen vielfältig sein: Zunächst sieht der Großteil im Lehrberuf weiterhin einen klar vorgezeichneten und attraktiven Berufsweg; das Bewußtsein unter den Laientheologen bzgl. kirchlicher Berufsmöglichkeiten ist noch unterentwickelt; die Motivation bedarf noch besser umschriebener und konkretisierter Berufsbilder und der Erfahrung mit konkreten Modellen; überdies stehen viele Interessenten noch in der Ausbildung (Universität, Referendariat); ein nicht zu unterschätzender Prozentsatz „traut der Sache noch nicht ganz“ und bangt um die persönliche Freiheit in kirchlichen Positionen<sup>5</sup>.

### III. Pastorale Modelle

In der Zeit vom Herbst 1969 bis Sommer 1970 hat ein Ausschuß im Bistum Münster einen über 40seitigen Stellenplan für eine Großpfarre bzw. einen Pfarrverband ausgearbeitet mit Charakterisierung der einzelnen Gemeindefunktionen und der Ausbildungsvoraussetzungen. Parallel dazu erfolgten Überlegungen zur Strukturreform der ganzen Seelsorge. Ähnliche Überlegungen wurden im Bistum Aachen (insbesondere auch über Ausbildungswege und Studienkombinationen für Laientheologen), in Mainz, Paderborn, Osnabrück, Trier u. a. gemacht. Das *Münsteraner Modell* sieht grundsätzlich zwei Laufbahnordnungen vor: 1) leitende Tätigkeiten: Pfarrer, Referent(in) etc. und 2) Assistententätigkeiten: Seelsorgs-(Gemeinde-)helferin, Pastoralassistenten(in) Assistent(in) etc.

<sup>5</sup> Siehe hierzu: L. Karrer, Von Beruf . . . 40–43 87–115 155 ff. Es ist nüchtern zu sehen, daß das gesellschaftliche Image der Kirche und die professionelle Unterentwicklung pastoraler Berufe sich entscheidend auf Motivationskraft oder -verlust für die Berufswahl auswirken. Die Gründe, die manchen Priesteramtskandidaten zur Aufgabe seines Berufszieles bewegen — vom Zölibat einmal abgesehen —, haben auch bei den Laientheologen Geltung. Eine große Schwierigkeit in der sachlichen „Berufsberatung“ der Theologen ergibt sich aus dem Fehlen zuverlässiger Untersuchungen und aus der mangelnden Regelung von Angebot und Nachfrage. Diese Unsicherheit belastet z. B. auch die Arbeit der Mentoren.

<sup>4</sup> Allerdings ist zu beachten, daß diese Bezeichnung für unterschiedliche Tätigkeiten bzw. Berufskonzeptionen gebraucht wird. Es wäre in diesem Zusammenhang zweifelsohne eine allgemein gültige Begriffsvereinbarung zwischen den Diözesen und Ländern notwendig.



Bei ersteren denkt man an den Abschluß eines Hochschulstudiums als Eingangsvoraussetzung und – soweit möglich – an die Priesterweihe, bei den „Assistenten-Berufen“ an den Diakonat und an Abitur II, das um eine einjährige Berufseinführung ergänzt werden sollte, oder an Nichtakademiker, die sich im zivilen Beruf bewährt haben, kontaktfähig sind und sich im Dienst des Evangeliums engagieren möchten; diese würden eine berufs begleitende Ausbildung erhalten. Beide „Ordnungen“ erstrecken sich jeweils auf alle Tätigkeitsebenen: kirchliche Gemeinde, Pfarrverband (vorwiegend), Region, Bistum etc. (dadurch ist schon eine Aufstiegsmöglichkeit gegeben). Eine Spezialisierung (etwa nach der zweiten Dienstprüfung) hängt von der Neustrukturierung der Seelsorge und von der Eignung und fachlichen Qualifikation des einzelnen ab. In Münster (auch in Osnabrück und ähnlich in Trier) legt man zudem Wert auf einen Studienabschluß, der evtl. auch zu einem Zivilberuf befähigt.

Vom Münsteraner Modell abweichend ist das sog. Münchener Modell<sup>6</sup>. In ihm geht es „um einen grundsätzlich neuen Ansatz zur Deutung und Verwirklichung des Amtes der Gemeindeleitung selbst“<sup>7</sup>. Pastoralassistenten in diesem Modell sind Theologen mit abgeschlossenem Hochschulstudium, die von der Diözese für den Gemeindedienst eingesetzt werden, wo sie alle Seelsorgeaufgaben erfüllen, soweit dafür nicht eine Weihe erforderlich ist. Der Dienst des Pastoralassistenten „ist im Einklang mit dem Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche und unter der Leitung des Bischofs, sowie in Verantwortung gegenüber der Gemeinde und im Einvernehmen mit den Seelsorgern, die für diese Gemeinde zuständig sind, zu leisten“<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> In München sind am 3. Juli 1971 nach einem Pastoraljahr nebst sieben Priestern die ersten sieben „Pastoralassistenten“ in ihre Seelsorgeaufgaben eingewiesen worden. In diesem Jahr sollen es noch etwa zwei sein. Es wird darauf hingewiesen, daß die Berufsbezeichnung „Pastoralassistent“ eine publikumswirksame Vereinfachung ist.

<sup>7</sup> R. Feneberg, Laientheologen im Gemeindedienst, in: Lebendige Zelle 6/70, Anm. der Red., siehe auch: ders., Es geht um das Leben der Gemeinden, in: Lebendige Zelle 4/71, 124–127.

<sup>8</sup> Diesem Konzept entsprechen in etwa auch die Pläne in Würzburg und die Überlegungen in Speyer, wo man Anfang September des letzten Jahres mit 3 Bewerbern den ersten Ausbildungszyklus für Pastoralassistenten eröffnet hat (in Würzburg mit 2 Bewerbern). In Speyer legt man stärker das Gewicht auf die Verbindung von Pastoralaufgaben und Religionsunterricht, was in Mün-

Ähnlich ist es in der Schweiz, wo letztes Jahr im Bistum Basel fünf Laientheologen den Weg in die Gemeindegeseelsorge (vorab in den Städten) gefunden haben, meistens in Kombination mit einer kategorialen Funktion für die Region bzw. das Dekanat. Der Laienseelsorger, wie man ihn dort auch nennt, muß schon aus Solidaritätsgründen mit den Pfarrern, Vikaren und Kaplänen, mit denen er im Team (vielleicht sagt man besser: Kollegium) gleichberechtigt zusammenarbeitet, die „Last“ des Religionsunterrichts teilen. – In Österreich gibt es Pastoralassistenten in den Diözesen Graz und Wien. Zudem wurden in etlichen Diözesen – ähnlich wie in Deutschland – verheiratete Männer zu Diakonen geweiht und z. T. mit pastoralen Aufgaben betraut. Einige Diözesansynoden haben auch die Einstellung von Laientheologen als Pastoralassistenten beschlossen. Ebenso wurde auch die Mitarbeit von Laien als Fachsprengelleiter bzw. Teilgemeindeführer sowie als Jugendpfleger und Mitarbeiter in anderen kategorialen Bereichen in Aussicht genommen<sup>9</sup>.

Unterschiede zwischen den Modellen

Das Münsteraner Modell scheint differenzierter auf die Erwartungen und Ansprechbarkeit der Adressaten in der Seelsorge einzugehen, während im Münchener Modell die seelsorglichen Funktionen der Laientheologen nicht der gleichen Spezialisierung und Differenzierung unterliegen und eher dem allround-service des bisherigen Seelsorgsgeistlichen entsprechen. Charakteristisch aber ist für das Münchener Modell, daß es auf längere Sicht auf die Gemeindeleitung durch die jetzigen Gemeindeassistenten angelegt ist. Dadurch wird die theologische Frage nach der Ordination der so postulierten Gemeindeführer provoziert<sup>10</sup>. Die Tücke dieses Projektes könnte allerdings die sein, daß sich mancher Pastoralassistent in heimlicher Hoffnung auf die Ordination (vir probatus) zu dieser Aufgabe entscheidet und enttäuscht wird, wenn

chen nicht der Fall ist.

<sup>9</sup> Vgl. Herder Korrespondenz 25 (1971) 444–446.

<sup>10</sup> Über die Einheit von Gemeindeleitung und priesterlichem Amt siehe W. Kasper und K. Lehmann, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart. Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970; W. Kasper, Das priesterliche Dienstamt, in: Diakonia/ Der Seelsorger 2 (1971) 222–232. Siehe auch F. Klostermann, Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt und seiner zeitgemäßen Auffächerung in diesem Heft, S. 175 ff.



sich diese Hoffnung nicht erfüllt. Im Unterschied dazu ist der Weg für Laientheologen in Münster eher auf den Diakonat für nicht-presbyterale kirchliche Dienste ausgerichtet, womit man u. a. die personelle Knappheit an Priestern zu „umgehen“ gedenkt. Vor allem bei manchen ehemaligen Seminaristen besteht eine relativ große Neigung, sich durch die Diakonatsweihe an ein Bistum fester zu binden und dadurch eine entsprechende Identifikation mit ihrem Beruf bzw. der Kirche zu dokumentieren<sup>11</sup>.

Die Ausbildungsüberlegungen für pastorale Berufe scheinen in München, Speyer und Würzburg, neuerdings auch in Rottenburg und Trier, konkreter reflektiert und (eng zusammen mit Priesteramtskandidaten) praxisbezogener organisiert zu sein. – Andererseits verbindet das Modell von Münster kategoriale Aufgaben (in Großpfarrei oder Dekanat, Schuldeputat etc.) mit einer seelsorglichen Basisaufgabe u. U. in einer kleineren Gemeinde, was für die geistige und praktische Mobilität, für den Ausgleich zur Spezialisierung (z. B. Erwachsenenbildung, Jugendarbeit etc.) und für den direkten menschlichen Kontakt gute Chancen öffnet.

Im Regelfall sollte der Eintritt von Laientheologen in kirchliche Berufe an der Basis bzw. in der konkreten Seelsorge, vor allem in den Pfarrverbänden und nicht direkt in Expertenfunktionen erfolgen.

#### IV. Konkrete Berufsbilder

Weil die Zukunft des Laientheologen in der Pastoral wenigstens schon in der Planung vorgezeichnet ist und ihm schon erste Aufgabengebiete anvertraut sind, sollen im folgenden Skizzen von bestehenden Aufgabenfeldern versucht werden. Schätzungsweise stehen in der BRD zur Zeit annähernd 100 Laientheologen und -theologinnen in kirchlichen Stellen bzw. pastoralen Aufgaben im

weiteren Sinne des Wortes, in Verbänden, Akademien, in der Primanerbildung, als Mentoren usw. Seit kurzer Zeit sind etwa 15–20 Laientheologen mit eigentlichen seelsorglichen Funktionen betraut als Bezirksreferenten (z. B. im Erzbistum Paderborn) oder als Pastoralassistenten. Viele aus der ersten Gruppe und fast alle Bezirksreferenten und Pastoralassistenten sowohl in der BRD als auch in der Schweiz und in Österreich dürften ehemalige Priesteramtskandidaten sein.

#### 1. Pastoralassistent(in)

Auffällige Tätigkeitsmerkmale oder Bereiche sind der *Glaubensdienst*: Predigt, Religionsunterricht und Gemeindekatechese, Glaubensgespräche; *Gottesdienste und Sakramentspendung*: Gestaltung von Wortgottesdiensten und Vorbereitung von Gemeinde- und Kindergottesdiensten, Lektorendienst, Kommunionsspendung, Begräbnis (sobald kirchenrechtlich geregelt; evtl. nur für Diakone), Hinführung zur Erstkommunion, zum Buß- und Firmsakrament (sowohl der Kinder als auch der Eltern), Taufunterricht; *Sachdienste*: Erwachsenenbildung, Jugendarbeit, Glaubensseminare, Wochenenden, Vortragsreihen, Arbeit in Gruppen, Vereinen und Verbänden; Altenbetreuung, Ehe-, Familien- und Erziehungsberatung; Verwaltungsarbeit – wenn erforderlich –; Sozialaufgaben (z. B. Gastarbeiter) usw. – Der Pastoralassistent ist zu den regelmäßigen Besprechungen der Pfarrseelsorger und der Seelsorgshelferin sowie zur Teilnahme an den Sitzungen des Pfarrgemeinderates und der Kirchenverwaltung verpflichtet.

Das Verhältnis zwischen dem Pastoralassistenten und dem Leiter des Einsatzbereiches (Pfarrer, Dekan, Leiter des Pfarrverbandes usw.) sowie zu den übrigen Mitarbeitern ist durch die gemeinsame Verantwortung für den Einsatzbereich bzw. die Pfarrgemeinde, das Dekanat oder für den Pfarrverband bestimmt. In jenen Aufgabenbereichen, die dem Pastoralassistenten durch Dekret und in Absprache mit den übrigen Verantwortlichen übertragen worden sind, arbeitet dieser eigenverantwortlich. Der Pfarrer bzw. der Dekan oder Leiter des Pfarrverbandes übt die ihm aufgebene Verantwortung für die Einheit in Verkündigung und Pastoral in der Gemeinde aus.

<sup>11</sup> Vgl. zum Problemkreis Diakonat: Der Diakon. Ein Werkbuch, hrsg. von A. Fischer, H. Kramer, H. Vorigmler, Freiburg 1970, verschiedene Beiträge, in: Der Seelsorger und Diakonia/Der Seelsorger sowie H. Goeke, Überlegungen zum Diakonat, in: Stimmen der Zeit 188 (1971) 311–323. Ganz auf die Erneuerung der Diakonie abgestellt ist das Bemühen der französischen Diakone: siehe R. Schaller, Diakonat als Impuls in der Kirche von Frankreich, in: Diakonia 2 (1972) 111–117. Über die verschiedensten Modelle in der gesamten katholischen Kirche informiert am ausführlichsten die vom „Internationalen Diakonatszentrum“ in Freiburg (D 78, Karlstraße 40) herausgegebenen Hektogramme „Diakonia XP“ (1965 ff).



## 2. Referent(in) für Erwachsenenbildung

Als Beispiel für ein „Berufsbild“ u. a. für Laientheologen in einem Pfarrverband oder auf Bezirksebene bringen wir die verkürzt wiedergegebene Stellenbeschreibung aus der Diözese Münster. (Es sind speziell für Laientheologen noch folgende „Bereiche“ gedacht: Religionspädagogik und Katechese, soziale Dienste, Ehe und Familie, Jugendarbeit usw.) Innerhalb der Seelsorgekonferenz kommen dem Referenten für Erwachsenenbildung vor allem die Funktionen der Information über die Erkenntnisse und Entwicklungen auf dem Gebiet der Erwachsenenbildung, der Pädagogik, der Andragogik, der Pastoraltheologie sowie auch der Ergebnisse empirischer Untersuchungen zu, und er muß Schwerpunkte der Erwachsenenbildung vorbereiten und deren Konzipierung, Planung und Durchführung in Koordination mit der Gesamtplanung vornehmen. – Innerhalb des Pfarrverbandes oder der Region hat er folgende Aufgaben: Leitung der Sachausschüsse, die mit der Erwachsenenbildung zu tun haben; Beobachtung der Altersschichten, der Bevölkerung, der Berufsgattung und der gesellschaftlichen Verhältnisse; Sichtung und Auswertung der Erhebungen und Analysen über den Bildungsstand, über die Schulsituation, über das Bildungsangebot, über die parteilichen und gewerkschaftlichen Verhältnisse usw.; Sorge für ein umsichtiges und differenziertes Angebot an Themen und Bildungsinhalten etc.; Koordinierung der Planung mit anderen Fachbereichen innerhalb der Großpfarre, z. B. mit der Jugendarbeit, mit der Öffentlichkeitsarbeit, mit der Ehe- und Familienseelsorge; Verantwortung für die technische und methodische Durchführung der Erwachsenenbildung. Hinzu kommen Kontakte zu den Verantwortlichen oder Multiplikatoren der einzelnen Adressatengruppen, zu anderen Sachbereichen, zu den nichtkatholischen Einrichtungen der Erwachsenenbildung und zu regionalen und diözesanen Stellen usw. Es käme vor allem darauf an, daß der Referent für Erwachsenenbildung innerhalb dieser Großpfarre für die Inspirierung der gesamten Planung und weiteren Durchführung Sorge trägt, auch daß es zu einer theologischen Provokation in einzelnen Sachfragen

kommt und daß die theologische Erwachsenenbildung alle in Frage kommenden Adressaten erreicht, auch die scheinbar Abseitsstehenden und „Desinteressierten“. Eine wichtige Aufgabe ist schließlich die Formung und Schulung der Multiplikatoren und der Mitarbeiter innerhalb der Erwachsenenbildung, der Mitglieder der Sachausschüsse usw.

Als *Ausbildungsvoraussetzungen* sind zu fordern ein abgeschlossenes theologisches Studium und ein Zusatz- oder Teilstudium in Pädagogik, Soziologie oder Psychologie sowie entsprechende Praktika.

## 3. Bezirksreferent

Mit der Einrichtung der Seelsorgebezirke (mehrere Dekanate), z. B. im Erzbistum Paderborn, sind auch Stellen für den sogenannten Bezirksreferenten geschaffen worden, der ausdrücklich Laie, aber nicht in jedem Fall Laientheologe, sein soll und der in Kooperation mit dem Bezirksdekan und dem Bezirksvikar die gemeinsame Verantwortung für die Seelsorge im Bezirk trägt. Ähnliche Stellen sind in den Bistümern Münster, Limburg, Aachen u. a. vorgesehen.

Verlangt werden von ihm Kenntnisse des Bezirks in personeller und struktureller Hinsicht (Kontakt zu den Seelsorgern und Dekanatskonferenzen), Kenntnis der kommunalen Neugliederungen sowie Sammlung und Auswertung des statistischen Materials der Gemeinden, Durchsicht der Zeitungen im Hinblick auf Informationen über kirchliche und seelsorglich wichtige Nachrichten und gleichzeitig Informationsvermittlung an kirchliche Stellen im Bezirk; Studium der neueren Literatur zu Fragen der Ekklesiologie, Moralthologie, der Katechese, der Öffentlichkeitsarbeit und der Methode der Erwachsenenbildung, Aufbau der Dekanatsräte und, wo nötig, der Pfarrgemeinderäte und Durchführung der Treffen dieser Räte; Bildungsarbeit und deren Koordination im Bezirk; eigene Referententätigkeit; hinzu kommen auch organisatorische und administrative Aufgaben (technische Durchführung von Mitarbeiterschulung, Bezirksbüro, Pressedienst usw.). – Die bisherige Erfahrung der Bezirksreferenten zeigt, daß vom Aufgabenbereich her möglichst Bewerber mit abgeschlossenem wirtschaftlichen Studium in Frage



kommen. Die Hochschulbildung sollte vor allem einen theologischen Teil (Haupt- oder Nebenfach) beinhalten mit beliebiger Kombination (Anthropologie, Jura, Politologie, Psychologie, Soziologie, Kommunikationswissenschaften usw.). Organisationsfähigkeit ist sicher eine wesentliche Voraussetzung, doch sollte der Hauptakzent darauf liegen, wissenschaftliche Erkenntnisse und wissenschaftliche Methoden der oben genannten Gebiete in Beziehung zu setzen zur Theologie, zur Pastoral und zur Verkündigung mit dem Ziel, eine Theorie der Praxis zu entwickeln, die dem heutigen Wissensstand vom Menschen und seinen Wirklichkeiten entspricht. – Besonderer Wert ist darauf zu legen, daß die Referenten ein Team bilden, das eng zusammenarbeitet, um auf diese Weise durch die verschiedenen Aspekte hindurch eine Aktionseinheit zu bilden. Diese Einheit könnte gewährleistet werden, wenn die Referenten einer pastoralen Stabstelle zugeordnet sind, die eine pastorale Gesamtkonzeption zu entwickeln hat.

#### V. Einige Aspekte der gegenwärtigen Problematik

Es versteht sich von selbst, daß allein mit der Angabe der Tätigkeitsmerkmale, der Beziehung und des Verhältnisses zu Kollegen und Mitarbeitern und der Qualifikationsvoraussetzungen eigentliche „Berufsbilder“ für Laientheologen noch nicht vollends umrissen sind. Sie bedürfen notwendigerweise auch einer klareren Kompetenzabgrenzung, der infrastrukturellen Einordnung (Mitspracherecht, Entscheidungsbefugnisse etc.), der Umschreibung und der Bedingungen der Fortbildungsmöglichkeiten, der Fragen der Stellenvergabe und Kündigung, der Definition der Voraussetzungen und Berufsbildungswege sowie der Laufbahnordnungen und Aufstiegs- bzw. Wechselmöglichkeiten<sup>12</sup>.

Die eigentliche Rollendefinition der pastoralen Berufe muß sich umfassender an den

vorhandenen Erwartungen und Bedürfnissen der Menschen und den dafür notwendigen Diensten, am Selbstverständnis und der Person des Rollenträgers (Laientheologen), an der Institution der Kirche und der Art der Identifikation des Rollenträgers mit ihr und an jener Situation orientieren, die bestimmte Qualitätserwartungen und Leistungskriterien an den Rollenträger heranträgt (Pastoral, kirchliches Leben)<sup>13</sup>. Alle diese Gesichtspunkte sind zusammen mit den oben genannten formalen Kriterien für Berufsbilder in eine Theorie für die Integration der Laientheologen in die Pastoral verfügbar zu machen.

In der gegenwärtigen Pioniersituation wäre es allerdings falsch, entweder konzeptionslos und behelfsweise einfach anzufangen oder eine perfekte Theorie abwarten zu wollen, die das Experiment gegen alle Eventualitäten absichert. Die bisherigen Versuche verstehen sich alle als Experimente, also als vorläufige Modelle. Das Gewicht liegt dabei eindeutig auf der Praxis. Die sich daraus ergebenden grundsätzlichen Fragestellungen, wie z. B. die nach dem Bezug von Gemeindeführung und Ordination (bzw. Zölibat), läßt man auf sich zukommen und will sie nicht voreilig zur Reife drängen. Es scheint, daß man vor allem im süddeutschen Raum und in der Schweiz recht pragmatisch vorgeht.

Fachlich fundierte, persönlich engagierte und „kluge“ Laientheologen in den Gemeinden akzeptiert

Bei diesen ersten Experimenten zeigt sich schon, daß die Schwierigkeit nicht zwischen Klerus und Laien (Pfarrgemeinderäten etc.) liegt, sondern eher schon zwischen den Generationen (auch im Klerus). Zudem erweist sich in der Praxis die früher schon gehegte Vermutung als richtig, daß beim Kirchengemeindevolk keine großen Mentalitätsbarrieren gegenüber der seelsorglichen Tätigkeit von Laientheologen zu befürchten sind (höchstens bei der älteren Generation). Allerdings ist dafür Voraussetzung, daß die Laientheologen praktische Urteilsfähigkeit an den Tag legen, den direkten Kontakt zu den verschiedenen Adressatengruppen (z. B. Ehepaaren,

<sup>12</sup> Nicht zu übersehen sind natürlich die implizierten Fragen an die herkömmliche Pastoral- und Kirchenstruktur, die durch das Engagement von Laien bzw. Laientheologen noch verstärkt werden: Kollegialität auf allen kirchlichen Ebenen, Öffentlichkeit, demokratisches Verfahren, Verhältnis Gemeinde – Bischof, Professionalisierung und Teamwork in der Seelsorge, moderne Formen des Managements: Kreislauf von Supervision und feedback, Information und Eigenerfahrung, Verwaltungskontrolle, Schiedsstelle usw.

<sup>13</sup> Näheres dazu siehe: L. Karrer, Laien-Theologen, Chance . . . , in: Civitas, a. a. O.



Jugendlichen etc.) suchen und ein Gespür für das Mögliche und Prozeßhafte in der Seelsorge entwickeln. „Revoluzzer“ oder „Dauerprotestler“ (ich zitiere wörtlich), die kein Verhältnis zu den Folgen von radikalen Thesen und hochtheoretischen Kritiken haben, scheinen nach Ansicht der schon in der Praxis tätigen Laientheologen und vieler Seelsorger weder gefragt zu sein, noch würden sie auf die Dauer ernstgenommen werden. Gesucht und erwartet wird vielmehr ein fachlich fundiertes, kritisch waches und persönliches Engagement. Nur über diesen Modus wird dem Laientheologen, der seine ersten Pastoralerfahrungen zunächst in einem Team und im Regelfall auf Pfarrverbandsebene und in einem Bezirk machen sollte, die Überwindung manch begründeten und unbegründeten Argwohns gelingen. Vieles erscheint bei den Laientheologen als „unausgegoren“, vor allem vermißt man bei ihnen „die existentielle, pastorale und spirituelle Herausforderung“, und man befürchtet durch deren Integration in die Pastoral Rollenunsicherheit bei den bisherigen Seelsorgern, vor allem bei Priestern und Seelsorghelferinnen.

#### Fundamentale Reorganisation der Kirchenstruktur?

Das Experiment Laientheologie begibt sich in manchen Ländern und Diözesen auf einen Weg, der früher oder später eine fundamentale Reorganisation der bisherigen Kirchenstruktur und ebenso auch eine Neubestimmung auf das Amt in der Kirche bewerkstelligen und forcieren wird. Ist man aber dazu bereit? Wie weit lassen sich die Synoden auf diese Frage ein? Wie wird die weitere Diskussion um das Amt in der Kirche verlaufen, und welche Entscheidungen werden in Zukunft gefunden?

Der jetzige Trend läuft auf eine in immer größerem Ausmaße von Nichtgeweihten wahrgenommene Seelsorge zu, einschließlich der Verkündigung und des Wortgottesdienstes. Wenn aber bei einer Funktionalisierung, Pluralisierung und Auffächerung des kirchlichen Dienstes die Koppelung von Priesteramt und Zölibat weiterhin bestehen bleibt, dann könnte sich eine einseitige Verengung der Funktionen bei den zölibatären Priestern dadurch ergeben, daß sie infolge

der rapide sinkenden Priesterzahl immer stärker nur noch für kultische Dienste gefragt und eingesetzt werden müssen. Der Priester würde dann immer weniger Seelsorger, sondern „Kultdiener“. Dadurch würde der Priesterberuf seine sozialintegrative Funktion in der Gemeinde weitgehend einbüßen und in die Isolation des kultischen Raumes gedrängt. Dieses so „verarmte“ Amt könnte für geistig vitale junge Menschen keinen erfüllenden und hinsichtlich des Dienstes sinnvollen Beruf mehr darstellen. Die Folge wäre dann, daß Liturgie bzw. der priesterliche Dienst und die praktische Pastoral einschließlich der Verkündigung in der Kirche auseinanderfallen.

Strukturell würden diese Doppelgleisigkeiten neue „Klassen“ heraufbeschwören. Der Geweihte („Hierarchie“) würde weiterhin den eigentlichen Amtsinhaber (kirchliches Amt) darstellen, während die anderen „Seelsorger“ auch bei besten Qualifikationsvoraussetzungen die Amtsträger zweiter Klasse (Ämter in der Kirche) bleiben würden.

Das Problem liegt darin, daß eben nicht die Ordination die Funktion bzw. den Dienst, sondern die Funktion bzw. der Dienst in der Gemeinde die Ordination suchen sollte. Es wäre also die Dienstfunktion des presbyteralen Dienstes in der Gemeinde im Ensemble der pastoralen Dienste zu definieren. Auf der Basis des Neuen Testaments und der gegenwärtigen theologischen Reflexion könnte man den Dienst des Presbyters in seiner Einheitsfunktion verbunden mit der Gemeindeführung sehen, eine Aufgabe<sup>14</sup>, die sich sowohl im liturgischen Dienst, besonders dicht in der Eucharistiefeyer, als auch im Dienst am fundamentalen Bekenntnis (hier nicht identisch mit Lehre) spezifisch akzentuiert. Beide Aspekte des einen Dienstes sind ohne den Dienst bzw. die Verkündigung des Wortes Gottes nicht vollziehbar<sup>15</sup>. Damit ist wenigstens andeutungsweise schon gesagt, daß der Priester durch Laientheologen keineswegs in die Sakristei abgedrängt oder zum Kultbeamten degradiert werden soll<sup>16</sup>. Für eine zukünftige Lösung sollte man die Worte Karl

<sup>14</sup> Vgl. W. Kaspar, a. a. O.

<sup>15</sup> Siehe K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 366–372.

<sup>16</sup> Siehe L. Karrer, a. a. O. 133 ff; ders., Von Beruf Laientheologie . . ., 127–133.



Rahners beachten, daß nämlich „der Kirche dogmatisch ein fast unbegrenzter Spielraum eingeräumt ist, ihr Amt so zu konkretisieren und aufzugliedern, daß es ihrer Sendung und der heutigen Situation entspricht“<sup>17</sup>.

## VI. Die Frage der Ausbildung

Es kann in unserem Rahmen keineswegs in Kurzfassung auf die Diskussion der Studienreform des Theologiestudiums eingegangen werden<sup>18</sup>. Worauf alle Reformvorschläge zu achten haben, ist der Versuch eines einheitlichen Ansatzes des Theologiestudiums (Einheit) wie auch der Öffnung auf die notwendige Differenzierung bzw. Spezialisierung auf verschiedene Berufe hin. Die Studien- bzw. Berufsziele, z. B. Religionslehrer, Pastoralreferent, Priester usw., müssen eine spezifische Auffächerung der Studienwege ergeben, nicht die bisherige Unterscheidung von Priesteramtskandidaten und Laientheologen, eine Unterscheidung, die durch die oben genannten Gründe und durch die Entwicklung überfällig wird. Da das theologische Studium für die letztgültige Berufswahl entscheidende Bedeutung gewonnen hat, sind von dieser Rücksicht her und natürlich auch aus den praktischen Gesichtspunkten der Einübung ausbildungsbegleitende Praktika in den Studienverlauf einzuplanen. Mit den ersten Pastoralpraktika von Diakonen und Laientheologen sind erfreuliche Erfahrungen gemacht worden<sup>19</sup>. Nur über diesen Weg werden dem

Studenten jene Lebensbereiche erfahrungsmäßig vermittelt werden können, die ihm Entscheidungskriterien an die Hand geben für die zweite Studienphase (Hauptstudium bzw. „Spezialstudium“), in der Theologie in Kombination mit einem anderen oder mehreren Fächern studiert werden sollte<sup>20</sup>. — Im Anschluß an das akademische Studium sollte analog zum Referendariat eine von der Kirche getragene berufsvorbereitende Einführung in die verschiedenen pastoralen Berufe angeboten werden („Pastoraljahr“ mit 2. Dienstprüfung als Abschluß). Gegenüber dem akademischen Studium müßte hier die zukünftige berufliche Praxis ihr Schwergewicht haben. Damit ist für keine Neuauflage des Seminars votiert, sondern für ein Programm bzw. für ein Pastoral-Referendariat, das *conditio sine qua non* für die verantwortungsvollen Funktionen in der Pastoral sein sollte. Die Kirche sollte dabei ihre Anforderungen nicht zu niedrig ansetzen, sondern viel verlangen. Sie bekommt dann jene Leute, die heute in der Pastoral nötig sind, und sie riskiert keine Negativ-Auslese.

Zudem müßten im ganzen Verlauf des Studiums Hilfen für die persönlichen und beruflichen Fragen angeboten werden. Dabei sollte das Gewicht nicht primär auf Institutionen liegen, sondern auf Personen, die — durch Ausbildung, Erfahrung und Vertrauen qualifiziert — für Gruppen oder einzelne zur Aufarbeitung von Glaubensproblemen, zur Diskussion persönlicher Fragen oder in studententechnischen oder beruflichen Angelegen-

<sup>17</sup> A. a. O. 372.

<sup>18</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz beabsichtigte die Verabschiedung einer Rahmenordnung. Aus diesem Grunde ist schon vor 2 Jahren eine Sonderkommission „Theologiestudium“ inanguriert worden, die der Kommission V (Priesterfragen) der Bischofskonferenz zugeordnet ist. — Inzwischen haben sich viele Studentenvertretungen und vor allem die Arbeitsgemeinschaft der Theologiestudierenden in der BRD (AGT) auf ihren Mitgliederversammlungen wie auch bei einem eigens für diese Fragen durchgeführten Seminar vom 2.–4. Juli 1971 in Limburg mit dem ganzen Komplex befaßt. Weil die vorliegenden Entwürfe und die bisherigen Diskussionen doch gezeigt haben, daß die Vorstellungen einer Neugestaltung der Anfangssemester im Rahmen des Theologiestudiums doch noch recht vordergründig sind und entscheidende Kriterien und Faktoren, wie z. B. klare Berufsbilder, Curriculumforschung, Planung der Gesamthochschule, Methodendiskussion innerhalb der Theologie etc. unberücksichtigt geblieben sind, ist von seiten der AGT eine Hochschulkommission (in Kooperation mit der Sonderkommission „Theologiestudium“) vorgeschlagen worden, in der Professoren, Assistenten und Studenten in paritätischer Besetzung Modelle entwickeln sollen.

<sup>19</sup> Die Studenten könnten durch die Praktika einen gewissen Einblick in die (auch emotionale) Belastbarkeit durch die praktische Arbeit gewinnen, eine Erfahrung, die manchen theoretisch überfütterten Akademiker (vor allem auch Lehrer und Theologen etc.) auf der Schwelle ins Berufsleben schockiert. — Eine größere Praxisnähe

wird auch für die Ausbildung der künftigen Lehrer an Realschulen und Gymnasien gefordert bzw. die theoretische Kopflastigkeit der Ausbildung an der Universität bemängelt.

<sup>20</sup> Aussichtsreich scheinen vor allem die Kombinationen mit Pädagogik, Soziologie, Psychologie etc.; nicht zu vergessen sind Ausbildungen verwaltungstechnischer Art und Erwachsenenbildungskurse. — In die Überlegungen zur Ausbildung von „Theologen“ soll noch ein Gedanke eingeflochten werden, der für die Studienreform in der BRD von Bedeutung ist, aber leider zu wenig zur Kenntnis genommen wird. Mit der Errichtung der Gesamthochschulen kann der theologische Fachbereich nach gewissen Plänen (insbesondere sind hier zu erwartende Regelungen des Hochschulrahmengesetzes von Bedeutung) nur dann seine Existenzberechtigung wahren, wenn er durchlässig wird für eine Pluralisierung von Studienzielen bzw. von gestuften Abschlüssen für unterschiedliche Berufe. Schon „deshalb“ müßte uns daran gelegen sein, vernünftige plurale Curricula auf verschiedene Studienziele und auf Kombinationen mit anderen Fachrichtungen hin zu entwerfen. Ansonsten riskieren wir entweder die Abwanderung der Theologie aus der Hochschule oder die Einbeziehung in einen anderen Fachbereich (als „Nebenfach“) oder den peinlichen Zwang, die Autorität von Konkordaten beschwören zu müssen.



heiten als Gesprächspartner fungieren könnten.

Entscheidender Ort für all unsere Denkbemühungen bleiben die fragenden und wartenden Menschen, bleibt die konkrete Situation jener, zu deren Dienst wir vom Evangelium her inspiriert werden sollen. Und entscheidend bleibt der Mut zum Anfang und die Phantasie, die sich von der Praxis herausfordern, korrigieren und anspornen läßt.

## Jochen Friebe

### Die pastoraltheologische Ausbildung an der Katholischen Universität zu Nymwegen (Holland)

Die Studienrichtung Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der „Katholieke Universiteit te Nijmegen“ stellt seit 1964 ein Ausbildungsangebot zur Verfügung, das in seiner Art bisher das einzige in Europa ist. Der folgende Beitrag bemüht sich, ein in letzter Zeit häufiger geäußertes Bedürfnis zu beantworten und hierüber einige Informationen zu vermitteln. red

#### 1. Die Art der Ausbildung

Es handelt sich in Nymwegen nicht um das Fach Pastoraltheologie als Bestandteil des allgemeinen Theologiestudiums, sondern um eine darauf aufbauende universitäre Spezialausbildung<sup>1</sup>. Sie dauert drei Jahre, endet mit dem „Doctoraal-Examen“ und verleiht den in den Niederlanden gebräuchlichen Titel „Doctorandus“, der den international anerkannten Lizentiats-Grad einschließt. Gegenwärtig befinden sich etwa 110 Studenten in Ausbildung.

#### 2. Ausgangspositionen

Als man während des Zweiten Vatikanischen

<sup>1</sup> Von den Motiven und Erwartungen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Schaffung dieser Ausbildungsmöglichkeit führten, und vom Gang der Entwicklung bis 1969 berichtet: F. Haarsma, De pastorale wetenschappen te Nijmegen. Een Oriëntatie, in: *Vox theologica* 39 (1969) 333–350, hier: 333–338. – Derselbe Autor beschäftigt sich in seinem Beitrag *Op het raakvlak tussen dogmatiek en pastoraat*, in: *Tijdschrift voor theologie* 11 (1971) 423–438, mit dem Problem, wie die Pastoraltheologie auch in die allgemeine Theologie-Ausbildung besser integriert werden könnte.

Konzils daran ging, diese Studienmöglichkeit zu schaffen<sup>2</sup>, entlehnte man die Bestimmung von Ort, Objekt und Methode der Pastoraltheologie dem „Grundriß“, wie er im Handbuch der Pastoraltheologie gezeichnet ist<sup>3</sup>. Professor F. Haarsma, der Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie in Nymwegen, konnte Ende 1969 das Fazit ziehen: „Diese Formel hat ihre Berechtigung bewiesen“<sup>4</sup>.

Die offizielle Informations-Broschüre des laufenden Studienjahres spricht denn auch mit Nachdruck von einer wissenschaftlichen Ausbildung, „die weder mit pastoralem Training allein identifiziert werden darf, welches die für eine fachgerechte Ausübung pastoraler Funktionen nötigen Fähigkeiten vermittelt, noch mit pastoraler Bildung allein, die auf eine adäquate pastorale Haltung abzielt“<sup>5</sup>. Training und Bildung werden als unverzichtbare Bestandteile dieser Ausbildung bezeichnet, die hier zugleich einer systematisch-kritischen Reflexion unterworfen werden<sup>6</sup>. Aufgabe der Pastoraltheologie sei das „Studium der Selbstverwirklichung der Kirche in Gegenwart und Zukunft“<sup>7</sup>. Die Ausbildung will zu der Fähigkeit verhelfen, „das Gottesvolk zu dynamisieren und das Wirken des Geistes Gottes in der Welt zu entdecken, auch an Orten, wo man es von den Kirchen aus vielleicht nicht erwartete“<sup>8</sup>. Orientierungsbasis dafür ist „der Glaube (angefochten, suchend, dennoch vorhanden) an das Evangelium, und zwar in Gemeinschaft mit

<sup>2</sup> Die Initiative ging insbesondere aus vom damaligen Bischof de Vet (Breda) und vom 1969 verstorbenen Professor für Religions- und Kulturpsychologie, H. Fortmann; vgl. F. Haarsma, *De pastorale wetenschappen* 335. Von der Theologischen Fakultät aus setzte sich für die Verwirklichung dieses Planes besonders Prof. E. Schillebeeckx ein.

<sup>3</sup> Vgl. die Darlegungen von H. Schuster im Handbuch der Pastoraltheologie Bd. I, Freiburg – Basel – Wien 1964, 93–114 [2. Aufl. 1970, 93–117].

<sup>4</sup> A. a. O. 335.

<sup>5</sup> Informations-Broschüre „Pastoraal-theologische Studierichting, Nijmegen, Studiejaar 1971/72“, als Mskr. gedr., S. 1. Die Broschüre ist erhältlich im Theologischen Institut, Heyendaalseweg 121 A, Nijmegen (Niederlande). – Die Informations-Broschüre zählt insgesamt 23 Professoren und Dozenten auf, die am Studienprogramm der fünf pastoralen Fachrichtungen mitarbeiten; zum Teil sind sie hauptamtlich in anderen theologischen Studienrichtungen oder in anderen Fakultäten beheimatet. Dazu kommen einige Supervisoren für die Privat-Supervision während des Stage-Jahres. Der theologischen Fakultät ist überdies ein Zentrum angegliedert, das Seelsorgern während ihrer Arbeit über einen längeren Zeitraum hin ein differenziertes und flexibles Weiterbildungsprogramm anbietet.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Inf.-Br. 2.

<sup>8</sup> F. Haarsma, *De pastorale wetenschappen* 340; Inf.-Br. 2.



der jahrhundertealten Überlieferung der Kirche<sup>9</sup>.

Für die konkrete Organisation des Ausbildungsprogrammes geht man in Nymwegen ferner davon aus, daß die Selbstverwirklichung der Kirche „eine wissenschaftliche Analyse der heutigen Situation in Kirche und Gesellschaft und eine darauf sich stützende verantwortliche Prognose für die Zukunft“<sup>10</sup> voraussetzt. „Mit ihren eigenen Mitteln ist die Theologie dazu nicht in der Lage; sie ist dazu angewiesen auf die sozialen Wissenschaften. Aufgrund dieser Analyse kann der Theologe dann in Zusammenarbeit mit Sozialwissenschaftlern danach trachten, für die Praxis der Kirche Leitlinien zu entwerfen. Die theologische Analyse des faktischen pastoralen Handelns ist ihrerseits eine Quelle für neue bzw. erneuerte theologische Einsichten in die konkrete Wirklichkeit. Damit entsteht zugleich eine Theologie des Konkreten“<sup>11</sup>.

Das Ausbildungsangebot wendet sich nicht nur an die kirchlichen Amtsträger, sondern auch an „Laien, die in der Kirche oder an den Berührungsflecken von Kirche und Gesellschaft dem Evangelium Gestalt verleihen wollen (z. B. in Massenmedien, in der Bildungsarbeit)“<sup>12</sup>.

Die Ausgangspositionen erscheinen umfassend und anspruchsvoll. Wie sieht die Verwirklichung aus? Die Pastoraltheologie kann in Nymwegen unter sehr günstigen Bedingungen arbeiten, besonders im Hinblick auf Personalstab, Lehrmittel und Erfahrungen. Die besonders gute Zusammenarbeit mit der Fakultät der Sozialen Wissenschaften und deren Subfakultäten Soziologie, Psychologie und Pädagogik wird allgemein als einzigartig beurteilt.

### 3. Ausbildungsweg

Der Student sieht sich vor die Möglichkeit gestellt, unter 5 Fachrichtungen zu wählen: Katechetik, „Pastorat“ (hierunter versteht man die seelsorgliche Begleitung von Gruppen und Einzelpersonen), „Aufbau christlicher Gemeinschaft“, Liturgik, Homiletik. Hat

<sup>9</sup> Inf.-Br. 2.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd. und W. Berger, Pastoraltheologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, in: Tijdschrift voor pastorale psychologie 3 (1971) 18–22, hier: 18. Vgl. auch: ders., Gedachten over een pastoraal-opleiding, in: Theologie en pastoraat 63 (1967) 163–168.

<sup>12</sup> Inf.-Br. 1.

er sich für die Fachrichtung „Pastorat“ entschieden, kann er innerhalb dieser noch einmal den Zweig „individuelle Seelsorge“ wählen. Mit seinem zuständigen Studiensekretär und den Kommilitonen derselben Fachgruppe spricht er seine Erwartungen durch; das Vorlesungsprogramm ist in einem gewissen Rahmen flexibel – je nach der Vorbildung des betreffenden Studenten.

#### a) Erstes Studienjahr (Grundlagen)

Ein *Einleitungs- und Basisprogramm* ist für alle 5 Fachrichtungen gleich: *Vorlesungen* in fundamentalen Themen der Pastoraltheologie (Prof. F. Haarsma), Hermeneutik (Prof. E. Schillebeeckx), Kirchengeschichte, Grundlagen der Soziologie und Psychologie, dazu in Religionssoziologie, Religionspsychologie und Pastoralpsychologie (W. Berger). Jeder beteiligt sich durch Fragen und Diskussionsbeiträge an den Vorlesungen. Ein *Gesprächspraktikum* (Rollenspiele, Interviews, Seelsorgsgespräche) und zwei Seminare sind schon auf die Fachrichtung abgestimmt. Über jede Vorlesung legt man eine Prüfung ab, zusätzlich ein Literatur-Examen<sup>13</sup>.

#### b) Zweites Studienjahr („Stage“)

Der Student arbeitet in der Praxis an einem für seine gewählte Fachrichtung geeigneten Ort, den er in der Regel von seinem Studiensekretär angewiesen erhält. Diese Arbeit wird auf drei Ebenen supervisiert. In der Fachrichtung Einzelseelsorge kann die Stage z. B. so aussehen:

Der Student arbeitet mit an der seelsorglichen Betreuung von Patienten in einer Nervenklinik in der Umgebung von Nymwegen, wo er sich mindestens 16 Stunden pro Woche aufhält. Er lernt die Welt der Patienten und die Arbeit des gesamten Personals dieses Hauses kennen und erhält einige Abteilungen für seine pastorale Tätigkeit zugewiesen. Von den Gesprächen mit bestimmten Patienten fertigt er Verbatims an (nachträgliche möglichst wörtliche Aufzeichnungen aus dem Gedächtnis samt kritischer Beurteilung). Alle 14 Tage hat er eine zweistündige *Supervisions-*

<sup>13</sup> Z. B. über die Bücher: H. Küng, Die Kirche, und J. Furet, Das agogische Moment in der pastoralen Tätigkeit, sowie eine Prüfung in einem Wahlfach aus dem sozial-kulturellen Sektor, z. B. Agologie, normative Gesellschaftslehre, philosophische Anthropologie, Organisationssoziologie.



Sitzung mit dem hauptamtlichen Seelsorger dieser Klinik, in der die jeweils neu auftauchenden Fragen und Probleme dieser Tätigkeit im allgemeinen und die Verbatims im besonderen durchgesprochen werden, und eine weitere private Supervision von einem der Supervisoren. Hierbei kommen vornehmlich die persönlichen Fragen und Probleme des Studenten zur Sprache, die ihm während seiner pastoralen Tätigkeit am Stage-Ort deutlich werden. Die wöchentliche Gruppensupervision mit den Kollegen der gleichen Fachgruppe, die an andern Orten ihre Stage durchführen, wird von einem Pastoraltheologen und einem Pastoralpsychologen zugleich geleitet. Als Arbeitsgrundlage für diese Gruppensupervision liefert der Reihe nach jeder Stagiaire ein Verbatim und die Bandaufnahme einer selbst gehaltenen Predigt. In der Gruppensupervision geht es um Berufsbild und Berufsziel des Seelsorgers, um Fragen seiner spezifischen Rolle sowie der Zusammenarbeit mit anderen sozialen Berufen. Thematik und Arbeitsweise der Gruppensupervision bringen es mit sich, daß die Teilnehmer zugleich einen gruppendynamischen Prozeß durchmachen.

Zur Halbzeit und zum Abschluß der Stage fertigt man zudem je einen umfangreicheren Gesamtbericht an, in dem man seine Erfahrungen mit seiner pastoralen Tätigkeit und mit sich selbst als pastoral Handelndem kritisch würdigt. Am Ende des Studienjahres wird die Stage, und zwar gemeinsam von allen Lehrpersonen und Supervisoren, ausgewertet und beurteilt. Die Beurteilungskriterien sind in 14 Punkte aufgeteilt und dem Studenten bekannt<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Es geht dabei hauptsächlich um folgende Fragen: Konnte der Stagiaire den Menschen, die er seelsorglich begleitete, eine Beziehung anbieten, innerhalb derer der andere den Raum finden konnte, den Sinn seiner eigenen Geschichte zu entdecken? Konnte er im Gespräch die Rede auf den Sinn des Lebens bringen? Konnte er die persönliche Lebenssituation und die Erfahrungen der anderen vertiefen, indem er sie in die Perspektive der Sinnfrage und der Heilsbotschaft stellte? Konnte er ihnen helfen, auch mit dem Unvollkommenen in ihrer Situation zu leben, dem gegenüber der Mensch machtlos ist? Konnte er andererseits auch prophetisch auftreten, indem er den anderen aufrief, sich selbst und seine Umwelt immer wieder unter die Kritik des Gotteswortes zu stellen? Konnte er die Einsichten der Sozialen Wissenschaften in angemessener Weise verwenden? Wie hat er am Stage-Ort mit den andern zusammengearbeitet? Zeigen seine Berichte, daß er die allgemeinen Lernziele sowie seine persönlichen Lernmöglichkeiten und Lernschwierigkeiten in den Blick bekommt? Wie ist sein „emphatisches“ (eine emotionell positive Atmosphäre schaffendes) und introspektives Vermögen? Beherrscht er die nötigen Methoden und Techniken der

Es kommt nicht selten vor, daß ein Student sein Stage-Jahr wiederholen oder verlängern muß, oder daß ihm überhaupt eine andere Studienrichtung empfohlen wird.

Die Stagen in den anderen Fachgruppen verlaufen organisatorisch in etwa parallel. In der Fachgruppe „Aufbau christlicher Gemeinschaft“ spielt z. B. die Soziologie, in der Fachgruppe Katechetik die Pädagogik eine ähnlich wichtige Rolle<sup>15</sup>.

Das halbtägige „Praktikum research“ einmal in der Woche vermittelt zusätzlich eine theoretische und praktische Einführung in die Methodik wissenschaftlicher Untersuchung.

### c) Drittes Studienjahr (wissenschaftliche Arbeit)

Der Student kann sich zur wissenschaftlichen Arbeit („Skriptie“) entweder mit einigen Kollegen zusammenschließen zu einem „Skriptie-Team“, um einen Teilbereich einer umfangreicheren Untersuchung zu übernehmen, oder auch individuell arbeiten. Das Entstehen seiner Arbeit wird von wenigstens zwei Lehrpersonen in wöchentlichen Besprechungen begleitet. Das Thema ergibt sich häufig aus den Erfahrungen des Stage-Jahres. Die Arbeit muß jedoch folgenden Rahmenforderungen gerecht werden, die dann auch später als Kriterien für die Bewertung der Skriptie dienen<sup>16</sup>:

Die Arbeit muß sich beschäftigen mit dem „Heil-realisierenden Tätigsein mit Mensch und Gesellschaft von der jüdisch-christlichen Überlieferung her mit Hilfe von Individual- und Gruppenseelsorge, Verkündigung, Liturgie, Katechese und Organisation“. Sie muß eine eigene theologische Fragestellung aufwerfen und das gewählte Thema „auf der Ebene einer theologischen Sinnggebung analysieren und behandeln“. Die Arbeit muß auch Er-

individuelle Gesprächsführung? Ist er auf dem Weg, eine pastorale Identität und Haltung zu entwickeln? Vgl. Inf.-Br. 9-12; F. Haasma, De pastorale wetenschappen 342-344; W. Berger, Pastorale theologie 19-22.

<sup>15</sup> Einige Stage-Plätze seien noch zur Veranschaulichung aufgezählt:

Zur Fachgruppe *Pastorat*: Blindenheim; Jugendzentrum; Lungenklinik; Klinik für psychisch schwer geschädigte und im Augenblick nicht resozialisierbare Strafgefangene; [Studenten-]Pfarreien; Klosterkommunität; Beratungsdienst für Ehe und Familie. — Zur Fachgruppe „Aufbau christlicher Gemeinschaft“: City-Plan Amsterdam. — Zur Fachgruppe *Liturgik*: Mitarbeit im Pastorenteam eines Dekanates. — Zur Fachgruppe *Katechetik*: verschiedene Schulen. — Zur Fachgruppe *Homiletik*: Mitarbeit bei kirchlichen Radioprogrammen.

<sup>16</sup> Vgl. Inf.-Br. 17 f.



fahrungsmaterial umfassen. Sie soll den Beweis liefern, daß der Autor imstande ist, seine erworbenen Einsichten andern mitzuteilen: Die Arbeit soll zur Formulierung kritisch würdiger Schlußfolgerungen für die pastorale Praxis führen<sup>17</sup>.

Ist die wissenschaftliche Arbeit abgeschlossen und angenommen, legt der Student noch ein Literaturrexamen ab; danach wird er zum Doctoraal-Examen zugelassen<sup>18</sup>.

#### 4. Kritik

Man hört bisweilen die Meinung, in Nymwegen werde die Theologie von den Sozialen Wissenschaften beherrscht. Wer die Ausbildung in Nymwegen selbst erhalten hat und die Atmosphäre von innen her kennt, kann dieses Urteil keineswegs bestätigen. Gerade bei der Nymwegener Ausbildung nehmen die Intentionen der systematischen Theologie einen zentralen Platz ein und sind ausschlaggebend auch in den Auffassungen der mitarbeitenden Professoren und Dozenten aus den Verhaltenswissenschaften. Die Erfahrung zeigt, daß gerade das kommunikative Element der beschriebenen Ausbildung den Glauben allgemein merkbar verlebendigt und das Interesse am pastoralen Handeln fördert<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Aus einer Übersicht über die Arbeitsthemen von Studenten der Fachgruppe Pastorat, die augenblicklich ihre Skriptie schreiben, wähle ich einige Beispiele: Pastorale Begleitung von Angehörigen Sterbender; Schuldgefühle bei Alkoholikern; Seelsorge unter Gefangenen (Skriptie-Team von drei Studenten); Pastorale Begleitung bei Ehekrisen; Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger; Der Glaube bei jungen Erwachsenen; Seelsorge in Teamarbeit; Die Sinnfragen des Lebens bei Studenten.

<sup>18</sup> Hierbei handelt es sich um ein einstündiges mündliches Examen, für das das Hauptfach (Pastoraltheologie) und ein Nebenfach (je nach Fachgruppe: Pastoralpsychologie, Didaktik oder Pastoralsoziologie) vorgeschrieben sind, dazu kommt ein wählbares zweites Nebenfach.

<sup>19</sup> Unter den Studenten der Nymwegener Doctoraal-Ausbildung in Pastoraltheologie befinden sich zur Zeit zwei aus dem deutschsprachigen Raum. Deutschsprachige Studenten, die Interesse zeigen, nach Nymwegen zu gehen, sehen meist als Haupthindernis die Sprachbarriere an – besonders im Hinblick auf die Fachgruppe Pastorat, die im allgemeinen die stärkste Anziehungskraft ausstrahlt. Die Erfahrung lehrt, daß diese Barriere normalerweise schnell überwunden werden kann. Als Erleichterung kommt hinzu, daß alle schriftlichen Arbeiten auch in deutscher Sprache angefertigt werden können. Sollten mehrere deutschsprachige Studenten an dieser Ausbildung teilnehmen wollen, wäre es überdies denkbar, daß die Universität ihre Lage dicht an der deutschen Grenze ausnützen würde, um einen zusätzlichen Stage-Ort auf deutscher Seite zu suchen.

## Alfons Schäfer

### Freiheit - Schuld - Vergebung<sup>1</sup>

Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. Dezember 1971

Im neuen Institutsgebäude der Wiener Universität konnte der Vorsitzende des Österreichischen Pastoralinstitutes, Prof. Wilhelm Zauner, etwa 450 Tagungsteilnehmer<sup>2</sup> begrüßen. Die Tagung begann mit einem Wortgottesdienst<sup>3</sup>. In der Einführung zur Thematik ging Prof. Dr. Zauner davon aus, daß die Kirche ein gestörtes Verhältnis zur Freiheit habe, spätestens seit Dostojewski sei das offenbar geworden. Es sei darum notwendig, unser Verhältnis zur Freiheit und Schuld neu zu bedenken, wozu die Theologie auch die Hilfe anderer Wissenschaften brauche.

Eine solche Hilfe suchte der Psychotherapeut W. Furrer (Luzern) zu geben in seinem Referat „Schuld und Sünde als menschliche Erfahrung“. Schuld ist für ihn „Verrat am Menschlichen“, ein „Verfehlen der substantiellen Möglichkeiten der Mitmenschlichkeit“. Um wirkliche Schuld – die nicht weganalysiert werden darf! – zu erkennen und sie von Schuldgefühlen zu unterscheiden, muß man auf das Gewissen zurückgehen. Dies ist oft „falsch programmiert“, z. B. durch ein irrales Mutterbild, und reagiert entsprechend. Wie leicht sprach der Religionslehrer früher vom Gewissen als der „Stimme Gottes“. Hier sagt ihm nun der Psychotherapeut, wie differenziert das Gewissen ist. Im Bild des Eisberges gesprochen – der ja <sup>10/11</sup> seiner Substanz unter Wasser verdrängt – kann das Gewissen sehr stark bestimmt sein von den verdrängten Schichten des Ich-Ideals (typische Reaktion: Scham, Ärger, dem Ideal nicht ent-

<sup>1</sup> Freiheit – Schuld – Vergebung, Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1971. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes herausgegeben von W. Zauner und H. Erhardt, Verlag Herder, Wien 1972. Der Tagungsbericht enthält sämtliche Referate, die Ergebnisse der Diskussionen (zusammengefaßt), den Bußgottesdienst und die beiden anderen Wortgottesdienste im Wortlaut sowie eine Auswertung der Tagung für die Praxis der Bußpastoral.

<sup>2</sup> Aus Österreich, Südtirol, der Schweiz, der Bundesrepublik, der DDR, Polen, Jugoslawien und Ungarn, darunter die Bischöfe Köstner (Klagenfurt), Laszlo (Eisenstadt), Rozwadowski (Lodz), Stroba (Grozow), Weber (Graz), Erzbischof Schoiswohl, den russisch-orthodoxen Bischof Hermann, die Weihbischöfe Stöger (St. Pölten) und Wagner (Linz) sowie einige Bischofsvikare, Generalvikare und namhafte Theologen.

<sup>3</sup> Leitung: Weihbischof Wagner; Text: Bergpredigt; Homilie: A. Schäfer.



sprochen zu haben), des Über-Ich (typische Reaktion: Minderwertigkeitsgefühle, Skrupel, Fehlhandlungen) und des „biologischen Gewissens“, einer völlig unbewußten Schicht mit primitiv-archaischer Struktur (typische Reaktion: Stimmungen, Allergien). Dann wird die „Spitze“ des reifen personalen Gewissens (typische Kennzeichen: Entscheidung, Entschluß, Schuld, Reue, Vergebung) wenig zum Zug kommen. Denn die primitiven Strukturen können bewußte Entscheidungen verhindern. Vor allem spielt das primitive Über-Ich hier eine schlimme Rolle, weil es meist auf Aggressivität und Grausamkeit hinstrebt und somit anti-sittlich ist. Trotzdem ist es schwer in seiner Sicherheit zu erschüttern, da es sich immer mit dem Guten rechtfertigt, um seine Machtansprüche leichter realisieren zu können. Diese „moralische Aggressivität“ ist versteckt und muß bewußt gemacht werden. Das bedeutet: prüfe nicht nur deine Ziele, sondern auch deine Methoden! Da sich übrigens – auch das wird von Theologen zu wenig beachtet – die „Gewissensinstanzen“ im Umgang mit Bezugspersonen herausbilden, kann der Psychotherapeut nur empfehlen, so Furrer zum Schluß, daß der Seelsorger ein klein wenig humaner mit sich selbst und den ihm anvertrauten Menschen umgehen möge. Das sei ein Schritt zur Personalisierung des Gewissens. Das sei zugleich eine Hilfe zur wirklichen Schuldkenntnis, wozu nur das personale Gewissen fähig ist, während das Über-Ich oft schon Gedanken verbietet und als „Gedanken-Sünden“ verdächtigt. So kann ein Mensch ein „Reich von Mini-Sünden“ aufbauen, aber schwere soziale Schuld, wie etwa die Unterdrückung von Menschen, gar nicht als seine Schuld erkennen.

Was theologisch gesehen Schuld bedeutet, versuchte der Dogmatiker W. Gruber (Graz) in seinem Referat „Zur Theologie der Sünde“ zu erhellen. Danach ist Schuld das Sich-Ver-sagen des Menschen, dessen Existenz von Natur aus (und noch mehr seit der Eröffnung des Dialogs vonseiten Gottes in Christus!) dialogisch ist. Isolierte Existenz ist darum eine Lebenslüge, weil Leben Dialog und Liebe ist. Da Gott sich selber in die menschliche Existenz begeben hat, ist auch er durch die Sünde verletztlich, die Sünde „trifft“ ihn.

Wenn Christus nicht nur Erlöser von etwas, sondern auch Neuschöpfer einer neuen menschlichen Gemeinschaft ist, dann ist Sünde auch Aufkündigung von Freundschaft, Treue, Mitarbeit an einer neuen Qualität des Lebens und an der Zukunft.

Es entsteht nach dieser Sicht von Schuld wirklich die Frage, ob weiterhin in der Kirche gelten soll, daß der Brave, Ruhige, Ordentliche als der (fast) Sündenlose gilt, und der Ideenreiche, der immer neue Initiativen entwickelt, von vornherein als der Schuldige („Unruhestifter“). Ob nicht doch, wenn es wirklich um eine Zukunft für alle geht, Faulheit viel schlimmer ist als Frechheit? Dann würde die Sünde gegen den Heiligen Geist vielleicht neu zu umschreiben sein als „endgültige Resignation“. Das eigentlich Schuldhafte aber wird immer im bewußten Verstoß gegen den Geist der Einheit liegen, einer dynamischen Einheit allerdings, wie sie der versteht, der die zerstreuten Kinder Israels in eins zusammenführen will.

Die Frage nach der Umkehr von der Schuld suchte H. Leroy (Tübingen) vom Neuen Testament her zu beantworten. Als „Wege der Bekehrung“ findet er dort die Hinwendung zu Jesus im Wort (Lukas-Gemeinde) und im Mahl (Matthäus-Gemeinde). Beide Formen der Bekehrung sind aber zunächst ein Empfangen: in der Lukas-Gemeinde die gläubige Annahme des Evangeliums, das von bevollmächtigten Zeugen Jesu verkündet und auch als Vergebung zugesagt wird, wenn der Schuldiggewordene in die Gemeinschaft des Glaubens und Liebens zurückkehrt, und in der Matthäus-Gemeinde die Annahme der Vergebung durch Jesu Opfertod, der in der Feier des Abendmahls präsent wird und zu einem neuen Bund führt. Das aber bedeutet für den Christen immer neue Befreiung.

Zur Freiheit befreit, wird er aber auch in zunehmendem Maße selbständig Entscheidungen treffen müssen. „Freiheit und Gewissen“ war das Thema des Referats von F. Böckle (Bonn). Lange bestehende Normen können dazu führen, die Entscheidungsfreiheit und -freude zu hemmen. Wenn aber die tradierte Selbstverständlichkeit der Sitte schwindet, tritt an ihre Stelle die Offenheit für ständig neue Informationen und eine ent-



sprechend schnelle Veränderung der Einstellung und des Verhaltens. Der Wille zu kritischer Entscheidung wird dadurch gefördert. Es tritt aber fast unbemerkt ein aktueller Überbau von rasch wechselnden Zielvorstellungen und Motiven an die Stelle von Sitte und schafft dann eine neue Form von Außenlenkung. Selbstentscheidung bleibt dann imaginär, wenn der einzelne statt der früher selbstverständlichen Sitte neue kollektive Interessen übernimmt, z. B. bestimmte Trends, Vorurteile, Erfolgswang. Die Folgerung wäre aber nicht: da es also doch keine freie Entscheidung gibt, wollen wir die Menschen zur alten Sitte zurückdrängen, sondern: der heutige Mensch braucht immer neue Entscheidungshilfen, die es ihm ermöglichen, in seiner Situation aus dem Geist des Evangeliums zu handeln. Diese Hilfe zu eigener, möglichst freier Entscheidung sollte die Kirche zu geben versuchen.

In seinem Referat „Schuldverdrängung und Schuldbewältigung“ ging zunächst wieder ein Psychotherapeut, A. Görres (München), dem Problem der Heilung nach. „Was erbringt der Heilungsweg des Psychotherapeuten für den Heilsweg?“ fragte er. Er schilderte die Heilung, die durch Bewußtwerden des Unterbewußten geschehen und zu einem „richtigen Bewußtsein“ führen soll. Kritisch betrachtete er den Freudschen Heilungsweg, gekennzeichnet durch die drei Phasen des „Durcharbeitens“ der Vergangenheit, nämlich: Denkarbeit, Traumarbeit, Trauerarbeit. Dabei ist zwar nie von Schuld und Sünde die Rede, trotzdem begegnet der Menschen dem Bösen in sich, wenn er etwa mühsam lernen muß, vom Vaterhaß zur Toleranz vorzudringen. Auch Freud deutet mit Formulierungen wie „Korrektur eines Irrtums“, „Abschied von einer Illusion“, „Sublimieren eines Triebanspruchs“ oder „Ausbrennen einer Leidenschaft“ an, daß Heilung auch mit Abwendung von Schuld zu tun hat.

Görres hatte zwar zu Anfang seines Referates den Versuch Freuds, die dem Menschen von der jüdisch-christlichen Religion zugefügte Demütigung, er sei ein Sünder, an den Schöpfer zurückzugeben und ihn durch die Nichtigkeitserklärung der Schuld zu vernichten, scharf und satirisch behandelt, räumte aber doch ein, daß auch Freud „in-

konsequenterweise eine Spur von Freiheit lasse“, erst damit aber sei Verantwortung möglich. In einem Schlußwort an die Seelsorger brachte der Referent seine Sorge zum Ausdruck, es könne durch verharmlosende Darstellung und Behandlung der Schuld das Wissen von Schuld erlöschen. So sehr es zu begrüßen sei, daß durch psychologische und theologische Erkenntnisse der Neuzeit manches nicht mehr einfachhin als (schwere) Schuld angesehen werde, so sehr sei auch die Gefahr zu sehen, daß der Mensch von heute seine Schuld nicht mehr erkenne und damit seine Freiheit als verantwortlich handelnde Person nicht mehr „wahrnehme“, und das würde letztlich auch bedeuten, sich von der Verpflichtung anderen Personen gegenüber zu dispensieren.

Der soziale Charakter der Sünde war für F. Nikolasch (Salzburg) der Ansatzpunkt, nach einer sozialen Form der Vergebung zu suchen. Wenn es in *Lumen gentium* 11 von denen, „die zum Sakrament der Buße hinzutreten“, heiße: „Sie werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben...“, dann müsse für solche Rekonkiliation auch eine entsprechende Form gefunden werden. Die Dogmengeschichte zeige, daß eine Vielfalt sakramentaler Formen des Bußsakramentes möglich sei. Wenn Cäsarius von Arles im 5. Jh. ganzen Gruppen verbot, die bisher übliche strenge Bußdisziplin weiter auszuüben, weil Diffamierungen von Personen damit verbunden waren, wenn im 7./8. Jh. die „neuen Bußbücher“ noch auf Scheiterhaufen verbrannt wurden und Synoden sich dagegen aussprachen, sich aber schließlich die Tarifbuße doch durchsetzte, sieht man daran, welche tiefgreifenden Veränderungen geschehen konnten, allerdings auch, wie langsam sie geschahen und unter welchen Kämpfen und Opfern. Die Kirche könne durchaus die Entscheidung des Konzils von Trient, nach der alle schweren Sünden nach Art und Zahl in der Einzelbeichte zu bekennen sind, erweitern und auch Bußfeiern volle Sakramentalität zuerkennen. Bußfeiern würden nicht zum Ende der Einzelbeichte, sondern zur Erkenntnis von deren spezifischer Bedeutung und Zielsetzung führen. Einzelbeichte und Bußfeiern seien „nicht Alternativen, sondern sich er-



gänzende und bereichernde Formen des Bußvollzugs“.

Mit einer Bußfeier wurde nach diesem letzten Referat im selben Raum des neuen Institutsgebäudes auch die Tagung abgeschlossen. In der Bußfeier wurde ein Text zur Gewissenerforschung aus Camus „Der Fall“ vorgelegt (...alle wollen unschuldig sein... die Umstände, die Anlagen sind schuld... alle glauben an die Sünde, aber nicht an die Gnade...) Es folgte eine Schriftlesung (Lk 5, 27–32) und die Ansprache von Weihbischof Wagner, der betonte, daß wir uns nicht selbst aus der Affäre ziehen können, daß wir aber auch nicht alle Wege lebendig gemacht haben, die Wege der Buße und Versöhnung sind, angefangen beim Bußfakt bis zu neuem Vertrauen zum Mitmenschen. Der Bußgottesdienst schloß mit der Vergebungsbite.

Was nimmt der Seelsorger mit nach Hause? Neue Fragen, neue Unsicherheiten? In der Forumdiskussion am Abend des zweiten Tages schien es manchmal so. Aber wer nicht schon alles wußte, ehe er zu dieser Tagung kam, konnte hier viel dazulernen. Im Miteinander von Bischöfen, Priestern und Laien, wo Fragen Fragen sein dürfen und Antworten nicht von vornherein feststehen, ist die Kirche stärker und lebendiger, als wenn sie in starren Fronten lebt. Für diese dem Thema „Freiheit – Schuld – Vergebung“ nicht abseitige Erfahrung sind die Teilnehmer der Tagung vor allem den Bischöfen Weber und Wagner wegen ihrer offenen gesprächsbereiten Haltung besonders zu Dank verpflichtet, nicht zuletzt aber auch den Veranstaltern, die immer wieder den Mut haben, heiße Eisen anzupacken, nicht weil es gerade Mode ist, sondern aus Verantwortung für eine Kirche, die auch morgen leben soll.

## Michael Raske

### Gemeinsame kirchliche Trauung - Programm oder Wirklichkeit?

Im Frühjahr 1971 hat die Deutsche Bischofskonferenz dem Entwurf einer gemischten Kommission zugestimmt und damit ihre Ankün-

digung in den Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio „Matrimonia Mixta“ von 1970 erfüllt (vgl. ebd. Nr. 5). Inzwischen wurde von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche eine „Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen“ herausgegeben<sup>1</sup>. In der *Vorbemerkung* (6) werden die Grundsätze vorgetragen, die die gemeinsame Ordnung bestimmen: „Trauungen konfessionsverschiedener Paare erfolgen in der Regel nach der Ordnung der Kirche, in der nach der Entscheidung des Brautpaares die kirchliche Trauung stattfindet.“ Dabei fordert jedoch – was in der Vorbemerkung nicht erwähnt wird – das geltende Recht noch eine Dispens, wenn der katholische Partner sich in einer nichtkatholischen Kirche trauen lassen will. Als Ausnahme werden „für den Fall, daß ein konfessionsverschiedenes Brautpaar die Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen wünscht“, zwei *Ordnungen* vorgesehen: eine erste, dem evangelischen Trauritus folgend, die für die Trauung in einer evangelischen Kirche bestimmt ist (9–26), eine zweite, dem katholischen Ritus folgend, die für die Trauung in einer katholischen Kirche bestimmt ist (27–39). Wie in den Hinweisen (7 f) erläutert wird, liegt in der evangelischen Ordnung von den neun in den Gliedkirchen der EKD vorgesehenen Trauliturgien die am meisten verbreitete der EKU und VELKD zugrunde, für die katholische Ordnung wurde die Trauungsordnung der *Collectio Rituum* von 1950 benutzt; der neue *Ordo celebrandi Matrimonium* aus dem nachkonziliaren *Rituale Romanum* vom 19. 3. 1969 lag den Verfassern zwar vor, wurde aber nur gelegentlich berücksichtigt.

Beide Trauordnungen sind gegliedert durch die Folge: 1. Eröffnung, 2. Wortverkündigung, 3. Trauung, 4. Segnung und Fürbitten bzw. im katholischen Ritus Fürbitten und Segnung. Beide bieten verschiedene Variationsmöglichkeiten für Lesungen und Gebetstexte an. In der evangelischen Ordnung ist eine Beteiligung des katholischen Pfarrers bei der Eröffnung vorgesehen.

<sup>1</sup> Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1971, im folgenden abgek. GkT.



Nach beiden Ordnungen sollen im Wortverkündigungsteil wenigstens zwei Schriftlesungen und zwei kurze Trauansprachen gehalten werden, eine Vielfalt und Verdoppelung, die zwar sichert, daß beide Pfarrer zu Wort kommen, die aber in mancher Hinsicht eher problematisch ist. In beiden Ordnungen wird der Pfarrer der jeweils anderen Konfession am Trauungsteil im engeren Sinn nicht beteiligt.

Eine *Wertung* in ökumenischer Sicht wird folgende Momente beachten müssen:

1. Gegenüber dem rigiden Drängen auf Einhaltung der Formvorschrift, das aus vergangenen Jahren noch gut erinnerlich ist, dokumentiert die GkT einen deutlichen Wandel: Die beiden Kirchenleitungen handeln gemeinsam; auch wenn sich dieses gemeinsame Handeln auf die Übereinkunft, durch eine gemeinsame Kommission zwei Trauordnungen erarbeiten zu lassen, und auf die gemeinsame Herausgabe dieser Ordnungen beschränkt, liegt hier doch ein gemeinsames amtliches Handeln vor. Im Sprachgebrauch („Kirche“, „Pfarrer“) drückt sich dabei eine gewisse gegenseitige Anerkennung aus. Offiziell wird die amtliche Beteiligung eines Amtsträgers der anderen Kirche im Gottesdienst ermöglicht, was sich sinnbildlich auch daran zeigt, daß die vorgeschriebene Amtstracht getragen werden soll. Ein konfessionsverschiedenes Brautpaar kann nunmehr erwarten, daß die für sie zuständigen Geistlichen nach ihrem Wunsch mindestens gemäß dieser Ordnung handeln.

2. Dem Gesamtergebnis ist anzusehen, daß der Grundsatz der Gegenseitigkeit auf der Ebene, auf der die beiden Kirchenleitungen – in einer Art „zwischenkirchlicher Diplomatie“ – handelten, sorgsam beachtet wurde. Auf der Ebene der betroffenen konfessionsverschiedenen Paare und der betroffenen Pfarrer ist jedoch kein gemeinsames Handeln in voller Gegenseitigkeit vorgesehen: In Wahrheit handelt es sich in der kirchenamtlichen Edition ja nicht um eine gemeinsame kirchliche Trauung, wie der Titel verheißt, sondern um zwei eindeutig voneinander abgehobene, konfessionell konstruierte Trauordnungen, nach denen der Geistliche der andern Konfession nur in einzelnen Teilen, nicht aber in dem nach katholischer Tradi-

tion rechtlich erheblichen Teil der Trauung im engeren Sinn mitwirken kann.

3. In den Hinweisen (7) werden die Pfarrer der beiden Kirchen aufgefordert, frühzeitig Vereinbarungen zu treffen über die frei zu wählenden Schrift- und Gebetstexte, die Wahl der Lieder usw. Daß sich das Brautpaar bei dieser Vereinbarung beteiligt, wird nicht einmal als Möglichkeit erwähnt, geschweige denn als Empfehlung ausgesprochen. Daß in der GkT die Brautleute selbst, aber auch die Gemeinde nicht genügend im Blick stehen, zeigt sich auch daran, daß beim liturgischen Vollzug fast nur die Pfarrer, jedoch keine Lektoren oder Kantoren als Akteure vorgesehen sind.

Auf eine mögliche Beteiligung der Brautleute und ihrer Freunde bei der Begrüßung, beim Vortrag der Lesungen, bei den Fürbitten und Segenswünschen wird nirgends hingewiesen.

So erweist sich die sog. „Gemeinsame kirchliche Trauung“ als Werk der *Ökumene* „von oben“, bei dem wohl eher Kirchenjuristen als praktische Seelsorger oder betroffene konfessionsverschiedene Ehepaare mitgesprochen haben. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Kirchenleitungen die vorliegende Kompromißlösung nur als vorläufig betrachten. Wenn man den Titel ernstnehmen will, kann er nur als Programm verstanden werden, zu dessen Erfüllung die gemeinsam edierten zwei konfessionellen Ordnungen lediglich ein anfänglicher Schritt sind. Zumindest die katholische Ordnung wird ohnehin „überprüft werden, sobald der Ordo celebrandi Matrimonium für den deutschen Sprachbereich adaptiert ist“<sup>2</sup>. Für eine Revision spricht nicht zuletzt, daß der nach den Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe zum *Motuproprio* „Matrimonia mixta“ „mögliche Spielraum für die Beteiligung des evangelischen Pfarrers... im approbierten Ritus nicht genügend ausgenutzt“ wurde; „eine ausgewogenere Verteilung der liturgischen Dienste“ wäre schon unter den gegebenen rechtlichen Verhältnissen möglich und wünschenswert“ (ebd. 124f).

Wie eine solche Revision aussehen könnte, zeigt das oben genannte, von H. Plock, M. 2 H. Plock – M. Probst – K. Richter, *Die Feier der Trauung, Texte für Trauungsmessen und Eheschließung*, Verlag Hans Driewer, Essen 1971, 126.



Probst und K. Richter für den praktischen Gebrauch herausgegebene Bändchen „Die Feier der Trauung“. Hier werden in einer umfangreichen gelungenen Materialsammlung auch drei „Ökumenische Trauungsriten“ veröffentlicht. Zunächst eine revidierte Fassung der „Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung eines evangelischen Pfarrers“. Die Abweichungen von der GkT werden sorgfältig begründet, die lateinischen Vorlagen neu übersetzt. Außerdem haben die Herausgeber noch zwei weitere Trauungsordnungen in ihre Sammlung aufgenommen, die der praxisnahen Arbeit des Münsteraner Studentenpfarrers R. Waltermann über die Mischehe<sup>3</sup> entnommen sind. In diesen 1969 zusammen mit konfessionsverschiedenen Ehepaaren erarbeiteten Texten sind zwar die neuesten liturgischen Änderungen katholischerseits noch nicht berücksichtigt, aber sie verdienen zu Recht die Bezeichnung „Ökumenische Trauung“. Hier werden nicht in ängstlicher Proporzhaltung Ansprachen verdoppelt; hier wird aber auch jeder Anschein vermieden, daß es bestimmte Momente in der Liturgie gäbe, in denen der Amtsträger einer Konfession zurücktreten müßte: Gemeinsam wirken beide Amtsträger auch bei der Trauung im engeren Sinn mit. Das ist durchaus vertretbar. Wenn es in den Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe heißt, es sei „zur Gültigkeit.. erforderlich, daß der katholische Seelsorger den Ehemillen beider Partner erfragt“ (Nr. 5 b), so wird man das nicht so eng auslegen müssen, daß der katholische Seelsorger alle Fragen stellt, die im derzeitigen liturgischen Formular vorgesehen sind. Worauf es ankommt, ist, daß der Ehemille der beiden Partner eindeutig zum Ausdruck kommt und daß der katholische Priester als amtlicher Zeuge ihn bezeugen kann. Alles andere wäre skrupulöser Juridismus (von dem sich freilich manche Katholiken noch nicht freimachen konnten).

In einer Anmerkung (140) nennen die Herausgeber Publikationen, die weitere Vorschläge für die Gestaltung der gemeinsamen Trauung mitteilen<sup>4</sup>.

Nach den bischöflichen Ausführungsbestimmungen zum Motuproprio „Matrimonia mixta“ kann die Eheschließung „in Verbindung mit der Eucharistiefeyer erfolgen, wenn die Brautleute es wünschen“; bezüglich der Teilnahme am eucharistischen Mahl – so heißt es sehr allgemein gehalten – „sind die geltenden kirchlichen Bestimmungen... zu beachten“ (Nr. 5 b). Es ist nicht erstaunlich, daß diese Möglichkeit in der Edition der Kirchenleitungen nicht erwähnt wird, solange die gegenseitige offene Kommunion noch nicht gebilligt ist. Auch „Die Feier der Trauung“ zitiert lediglich den oben angeführten Text der bischöflichen Bestimmungen, weist jedoch nicht darauf hin, daß tatsächlich auch in Deutschland ökumenische Trauungen in Verbindung mit der Eucharistiefeyer gerade von engagierten jungen Christen nicht selten gewünscht werden, daß sie auch mit Beteiligung eines evangelischen Pfarrers gehalten werden und daß dabei auch der evangelische Partner kommuniziert – wie es die holländischen Bischöfe in ihrem Schreiben vom Februar 1968 ausdrücklich gebilligt haben.

Neben und zeitlich vor der von den Kirchenleitungen edierten „gemeinsamen kirchlichen Trauung“ hat sich an der Basis eine weitergehende Praxis und eine Fülle von konsequenteren Vorschlägen entwickelt, die durchaus an der kirchlichen Überlieferung orientiert bleiben, die aber eine Beteiligung aller Mitfeiernden und die Gegenseitigkeit im ökumenischen Handeln uneingeschränkter realisieren. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich via facti ökumenische Trauungen mehr und mehr an den von unten gewachsenen Vorschlägen orientieren und daß sich „Die Feier der Trauung“<sup>5</sup> und auf ihrer Basis weiterentwickelte Formen bei ökumenisch interessierten Seelsorgern und konfessionsverschiedenen Brautpaaren durchsetzen – ähnlich wie die „Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche“ von A. Schilling. Die offiziellen Texte verlieren dadurch nicht ihre Bedeutung: Mit einer erklärlichen Phasenverschiebung ziehen sie sie nach und stel-

<sup>3</sup> R. Waltermann, Mischehe, Handreichungen zur Praxis – Dokumente – Dispensen – Formulare, Driewer Verlag, Essen 1970.

<sup>4</sup> Weltbild, Heft 10, 15. Mai 1969; Mischehe. Material-

dienst des Arbeitskreises Mischehe, Würzburg, Dezember 1968, 23 f.; Mai 1969, 59 ff.; Februar 1970, 80 f. und 84 f.; September 1970, 28 ff. (Hrsg. Wiltrud und Michael R. Will, Reichenberg, Winterleite 10).

<sup>5</sup> Im Februar 1972 in 3. Auflage.



len einen Bezugspunkt dar, der einen Minimumkonsens ausdrückt und für bestimmte Situationen Ausgangsbasis sein kann; sie behalten ihre Bedeutung, wenn sie nicht zum Hindernis werden, daß ökumenisch engagierte Christen kirchliche Trauung wirklich gemeinsam feiern.

*Michael Raske, Münster*

## Glosse

**Karl Lehmann**

### Startschwierigkeiten der BRD-Synode

Noch ist die Tragweite des Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz nicht abzusehen, die Frage der Ordination von in Ehe, Familie und Beruf bewährten Männern aus dem Beratungsgegenstand „Dienst und Amt des Priesters in den Gemeinden der Bundesrepublik Deutschland auszuklammern. Partikularsynoden sind in der Geschichte oft deshalb gescheitert, weil ihnen nur geringe oder gar mangelnde Kompetenz zugestanden bzw. eingeräumt war. Wenn nur der Buchstabe eines Konzils nachzubeten bleibt, ist für dessen Geist und die damit zusammengehörige konkrete Realisierung in den bestimmten Situationen einer großen Ortskirche so gut wie nichts mehr übrig.

Die Begründungen der Bischofskonferenz sind bekannt: Die Diskussion zur Vorbereitung der römischen Bischofssynode 1971 und deren Mehrheitsentscheidung, Zuwendung zu anderen Themen angesichts der begrenzten Zuständigkeiten und Möglichkeiten einer Synode; Sorge um eine weitere Gefährdung des priesterlichen Zölibates; Unwahrscheinlichkeit neuer Argumente in der Sache. Entscheidender ist vielleicht der Hintergrund dieser Beschlußfassung, denn immerhin fällt auf, daß die Deutsche Bischofskonferenz sich im August vergangenen Jahres mit 23 zu 16 Stimmen, also mit einer respektablen Min-

derheit, und nun aber mit 40 zu 3 Nein-Stimmen bei einer Enthaltung gegen die „viri probati“ ausgesprochen hat. Zwar haben die Ergebnisse der römischen Bischofssynode sicher manchen aus ganz unterschiedlichen Gründen umgestimmt, aber vermutlich steckt hinter der jetzigen Entscheidung noch ein anderes Motiv: In den letzten Monaten haben in vielen Diözesen Priester ihren Laisierungsantrag eingereicht, die sich ursprünglich von der römischen Bischofssynode eine Freigabe des Zölibates erwartet hatten. Die Bischöfe fürchten also offenbar durch eine breite Wiederaufnahme der Diskussion eine erneute Verunsicherung mancher Priester. Wie man diese Situationsbeurteilung einschätzt, ist eine andere Frage, aber man muß sie wohl als Faktum in Rechnung stellen. In der Tat läuft die Diskussion um die „viri probati“ seit längerer Zeit in eine falsche Richtung. Denn gemeint ist ja zuerst die „Ordination in Ehe und Beruf bewährter Männer (haupt- oder nebenberuflich)“ – so bewußt auch im Themenplan der Synode formuliert –, nicht eine unmittelbare Aufhebung des Zölibats für bereits Ordinierte. Und genau dies ist der Punkt, wo man bestreiten muß, daß die römische Bischofssynode die Sache gründlich diskutiert habe und darum keine neuen Argumente zu erwarten seien. Denn es ist keine Frage, daß viele Teilnehmer der Bischofssynode und Gegner von „viri probati“ prinzipiell die Ordination in Ehe und Beruf bewährter Männer durchaus akzeptieren, aber beim augenblicklichen Stand davon eine Beeinträchtigung des Zölibates befürchten, die sie auf keinen Fall hinnehmen wollen. Im übrigen kann man die Frage aufwerfen, ob in Rom wirklich die Sache zu Ende diskutiert wurde oder ob nicht weitgehend vorbereitete Positionserklärungen abgegeben worden sind. Die interne Geschichte dieser Bischofssynode ist ja noch nicht geschrieben. Dies wissen auch die Teilnehmer.

Einig sein kann man mit den Bischöfen auch noch darin, daß eine Fixierung nur auf die „viri probati“ für die Synode schädlich gewesen wäre. Viele andere Fragen um das priesterliche Amt und um die Dienste in der Kirche verdienen vielleicht mehr Aufmerksamkeit, weil sie schon länger im Wind-



schatten der spektakulären Stichworte „Zölibat“ usw. liegen (vgl. nur den Themenkreis der Kommission VII der Synode).

Was so verheerend an der Sache ist, liegt vor allem in dem einseitigen und autoritären Verfahren, mit dem der Beratungsgegenstand gestrichen wurde. Mit der Ausklammerung des Themas ist ja nicht bloß eine mögliche Vorlage, sondern bereits die Diskussion um den Sachverhalt verhindert. Warum traut man der Synode nicht zu, daß sie sich über die Sache selbst ein Urteil bilden kann? Warum vertraut man nicht der Überzeugungskraft der eigenen Argumente und ihrer Durchsetzungskraft? Warum wurde kein „Einvernehmen“ mit den Organen der Synode gesucht, sondern ohne Rücksprache und darum rücksichtslos einfach entschieden? In dieser Mentalität, die kein Fingerspitzengefühl für die Verletzlichkeit eben mit der Arbeit beginnender Synoden bekundet, liegt eigentlich das Überraschende. Hätte man nicht die Sache diskutieren lassen können und eventuell ein Votum an den Heiligen Stuhl mit einer Stellungnahme versehen können? Der Mensch von heute wird nirgends mit Recht so mißtrauisch, wie im Falle eines Diskussionsverbots. Zeigen nicht die Fragen der Geburtenregelung und des Zölibats, wie schlecht solche Maßnahmen der kirchlichen Autorität anschlagen? Auch diejenigen, die einen Teil der bischöflichen Einwände zu würdigen versuchen und nicht unempfindlich sind für die Verantwortung eines Bischofs heute, finden aus den eben angegebenen Gründen die Entscheidung unglücklich, unverständlich und letztlich falsch. Wenn so viel Mißtrauen gegenüber der Synode existiert, darf man sich nicht wundern, daß die Synodalen diese Entscheidung als einen von oben verpaßten Maulkorb empfinden. Insofern ist diese Erfahrung ein Symptom dafür, daß wir auch in der Synode weiter zurück beginnen müssen, als mancher Enthusiasmus zu versprechen schien. Es kostet viel Kraft, jetzt schon nicht das Ende der Synode zu sehen. In diesem Sinne darf man dankbar sein, daß der Konflikt und die Gretchenfrage, wie hast Du's mit der Synode, jetzt schon deutlich gestellt sind. Der Lernprozeß ist nur dann nicht zu Ende, wenn dieses Mal wirklich *alle* Manöverkritik anstellen.

## Bücher

### Lebendige Ökumene

H. Bacht, P. Brunner, W. Kasper, A. Kirchgässner, K. Lehmann, W. Pannenberg, Christen wollen das eine Abendmahl (Publik-Bücher), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

A. Kirchgässner – H. Bühler, Interkommunion in Diskussion und Praxis, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971.

„Christen wollen das eine Abendmahl“ – das ist nicht nur ein Buchtitel und ein modisches Thema ohne Folgen, bezeichnet vielmehr ein notwendiges Programm aufgeschlossener Theologen und Seelsorger und ein hoffnungsvolles Symptom in Gemeinden. Sehr viele wollen die eucharistische Gemeinschaft, nicht wenige praktizieren sie. Was ist davon zu halten? Die beiden Bändchen helfen zur Orientierung und ermutigen zum höchst notwendigen Experiment. Daß die fehlende Abendmahlsgemeinschaft ein Skandal ist, der beseitigt werden muß – darin sind sich alle Autoren einig. Welche Wege zum Ziele führen, wird unterschiedlich beurteilt – und zwar quer durch die Konfessionen hindurch: machen die einen die volle eucharistische Gemeinschaft von der vorher geglückten Kirchenunion abhängig, so bestehen die anderen darauf, daß die gemeinsame Eucharistiefeyer von Christen verschiedener Konfessionen die ausstehende Kircheneinheit gerade sakramental vorwegnimmt, damit vorantreibt und die gegenwärtige Spaltung wirksam zu überwinden hilft. Das Publik-Bändchen vereinigt die Stellungnahmen von 4 katholischen und 2 evangelischen Theologen zum Thema; alle Argumente (verschiedenes Kirchen- und Amtsverständnis; Warnung vor naivem Einheitsoptimismus u. a.) klingen an und geben zu denken.

Für die Praxis wichtiger noch dürfte das Bändchen von Kirchgässner und Bühler, zwei Frankfurter Pfarrern, sein: es ist nicht nur der selbstkritische Erfahrungsbericht zweier Gemeinden auf ihrem Weg zueinander (mit allen Schwierigkeiten, Enttäuschungen, Hoff-



nungen und Erfolgen), sondern zugleich eine sehr geschickt ausgewählte Dokumentation, die die wichtigsten Stellungnahmen im Wortlaut bringt. (Besonders erfreulich, darin auch das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates im Wortlaut zu finden.)

*Gotthard Fuchs, Münster*

*Marc Boegner, Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main – Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1970.*

Es geht heute darum, das zwischenkirchliche Bemühen um christliche Einheit nicht nur den „Spezialkommandos“ zu überlassen, seien es profilierte Theologenkommissionen oder engagierte Stoßtrupps, sondern dieses Anliegen als ein selbstverständliches Element in die gesamte Seelsorge aufzunehmen und möglichst vielen Menschen nahezubringen. Dies muß geschehen im Geist der Liebe. Toleranz genügt nicht. Augustinus lehrte bereits: „Durch die Liebe kommt man zur Wahrheit“, und der Apostel empfiehlt uns, „die Wahrheit in Liebe zu sagen“. Die Liebe ruft auch nach Einheit (vgl. 86 f). Die Autobiographie des vor kurzem verstorbenen reformierten Pfarrers Marc Boegner, der eine der maßgebenden Persönlichkeiten der Reformierten Kirche Frankreichs und des Weltkirchenrates und Beobachter des II. Vatikanums war, kann hierfür eine reiche Lehrschule der Geschichte sein. Wir erleben mit Boegner den Weg von der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) bis nach dem II. Vatikanum. Für ihn ist Ökumene im letzten weder ein intellektuelles System oder eine geschlossene Lehre, noch eine institutionelle Größe, sondern eine *Bewegung*, in der der Geist Christi seine Kirche zur sichtbaren Verwirklichung ihrer Einheit treibt. Gerade das Verflochtensein mit den konkreten geschichtlichen Umständen und Persönlichkeiten dieses Jahrhunderts läßt die Abhängigkeit der ökumenischen Bewegung von vielen nicht-theologischen Faktoren erkennen.

Der Autor gibt in seinem gewiß persönlich gefärbten Bericht einen Einblick in die großen Etappen des bisher zurückgelegten Weges und verhehlt dabei auch die bitteren Enttäuschun-

gen nicht. Dennoch läßt er sehen, daß man heute tun muß, was möglich ist, damit das Unmögliche von heute das Mögliche von morgen wird (vgl. 87). – In einer Zeit, in der Stagnation und Restauration auch die ökumenische Bewegung zu lähmen drohen, kann dieses lebendige Zeugnis Mut, Vertrauen und Inspiration für heute und morgen geben. Der katholische Leser hat hier auch die Gelegenheit, eine sehr bedeutsame calvinistische Stellungnahme zu den heutigen Entwicklungen und Krisen innerhalb der einzelnen Konfessionen kennenzulernen. Dabei wird er immer mit einer Haltung konfrontiert, die nicht über Probleme hinweggehen, sondern sich für deren Lösung einsetzen will. Der gebieterische Ruf zur Einheit ist in diesem Buch unüberhörbar. *Christine Gleixner, Wien*

#### Die Bedeutung des Judentums für die Kirche

*Johannes Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Kyrios Verlag, Meitingen 1971.*

*Johannes Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – Anspruch an die Christen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968.*

Die Judenerklärung des II. Vatikanums erachteten manche als kärglich, andere bezeichneten sie durch volkstümliche Interpretationen, und wieder andere vermuteten hinter ihr ein verstecktes missionarisches Angriffskonzept. Am 5. Jahrestag der Promulgation dieser Erklärung rechnet Johannes Oesterreicher, Direktor des Institutes für jüdisch-christliche Studien an der Seton-Hall Universität, USA, mit diesen Fehlinterpretationen ab und versucht in seiner, in diesem Buch wiedergegebenen Ansprache, einen neuen Zugang zu dieser Konzilsaussage zu finden. Es geht dabei auch auf die rabbinische Denkart ein und zeigt konkrete Möglichkeiten für einen theologischen Austausch und für eine gegenseitige Befruchtung jüdischer und christlicher Interpretationen des Heilsgeschehens. *Jacob J. Petuchowski, Professor für rabbinische Studien und jüdische Theologie, bescheinigt in seinem höchst bedeutsamen Geleit-*



wort dem Autor, hier eine weitherzige und tief menschliche „Deutung der Judentumsklärung“ zu geben. Gleichzeitig beschreibt er, wie Juden und Christen die Hoffnung auf eine kommende Welt miteinander teilen und dennoch die Gegenwart grundlegend verschiedenen bewerten. Das „Anno Domini“ der Christen ist das „Anno Mundi“ der Juden. „Goodwill Movement“ bringt hier keine Lösung. Eine „Zusammenschau“ wie die Oesterreichers ist aber ein Schritt vorwärts auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des Judentums, die hoffentlich eine jüdische Theologie des Christentums herausfordern wird. Dies ist ein Bedürfnis der Stunde.

Einem ähnlichen Anliegen dient das etwas ältere Buch Oesterreichers über Israels Erbe, in dem er die Augen der Christen durch den alttestamentlichen Reichtum im Glauben der Kirche zu öffnen sucht. Die zentralen Themenkreise „Gott – Schöpfung – Mensch“, „Sünde – Vergebung – Erlösung“, „Bund – Gnade – Gottesvolk“, „Ein Königreich von Priestern“, „Die Verheißung der Neuheit“ (u. a. das neue Paschamahl) und „Tod – Auferstehung – Der Tag Jahwes“ werden an Hand heilsgeschichtlich relevanter Aspekte durchleuchtet und die Verbundenheit des Alten und des Neuen Testaments aufgezeigt. So ist dieses Buch für Katecheten, Prediger und Erwachsenenbildner gleichermaßen wertvoll, da sie insbesondere durch das reichere Angebot an Schriftlesungen aus dem Alten Testament in der neuen Perikopenordnung der Liturgie aufgerufen sind, sich mit aktuellen pastoralen Fragen, die sich aus dem Verhältnis des Alten und Neuen Testaments ergeben, auseinanderzusetzen.

*Christine Gleixner, Wien*

*Clemens Thoma, Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum (Konfrontationen, Heft 8), Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970.*

Der Inhalt dieses Buches wird durch Titel und Untertitel nur ungenau gedeckt. Mit der „Kirche aus Juden und Heiden“ meint Thoma die Verpflichtung der Kirche zur Anerkennung des Judentums als Träger von Verheißungen und das Hinhören auf die (auch

christliche!) „Botschaft des Judentums“ (17). Die gebotenen Informationen entstammen nicht nur der Bibel, sondern (erfreulicherweise) auch anderen jüdischen Quellen; im übrigen wird nicht nur informiert, sondern vornehmlich interpretiert, eindrucksvoll, vorsichtig und zuverlässig (kompetente Fachleute haben das Manuskript vor der Drucklegung eingesehen; vgl. 198), wenn auch – wegen der Fülle des verarbeiteten Materials – mit notwendiger (Ver)kürzung der exegetischen und historischen Schwierigkeiten (z. B.: das Judentum geht zurück u. a. „auf die Berufung des Abraham, zirka 1700 v. Chr.“; oder: das „Blutzeugnis für den Gott Israels“ der Juden Alexandriens, 38 n. Chr.). Die Kürze der Argumentation hat andererseits den Vorteil, daß dem interessierten Laien, für den das Buch wohl gedacht ist (im Teil III werden die wichtigsten Fachausdrücke lexikonartig erläutert), auf knappem Raum ein sorgfältig differenziertes Bild des Judentums zur Zeit Jesu und der Urkirche vermittelt wird. Klischeevorstellungen von den bornierten Juden, die auf einen politischen Messias fixiert, die Sendung Jesu nicht erkannten, von den heuchlerischen Pharisäern, von der Schuld der Juden am „Gottesmord“ werden abgebaut, die vielfältigen, um das Land, Jerusalem und den Tempel kreisenden Erwartungen und eschatologischen Hoffnungen aufgespiert und in ihren Gemeinsamkeiten und Gegensätzlichkeiten sowohl mit christlichen Vorstellungen, als auch mit der aktuellen Situation des Staates Israel konfrontiert. Dabei kommen alle wichtigen neutestamentlichen Stellen mit antijüdischer Polemik zur Sprache. Sie werden nicht relativiert oder weggewischt, aber doch nach Gattung, Zeit und Situation ihrer Entstehung befragt, um das Maß ihrer Verbindlichkeit zu präzisieren. Daß die neutestamentliche Polemik nichts mit Antisemitismus zu tun hat (90), hätte dabei noch deutlicher herausgestellt werden können. Das im „Antisemitismus“ mitschwingende rassische Element fehlt im Neuen Testament. Es macht aber einen erheblichen Unterschied aus, ob die Judenfeindschaft theologisch-religiöse, politisch-ökonomische oder eben rassische Wurzeln hat. So gesehen dürfte die nachfolgende Kirchengeschichte das Verhältnis zwischen Juden und



Christen viel mehr belasten als die neutestamentlichen Schriften.

„Die heutige Kirche ist u. a. deshalb eine einsame und verarmte Kirche, und viele ihrer Theologen befinden sich am Rande von Isolierung und Stagnation, weil weithin vergessen wurde, daß jede Gemeinschaft von Christusjüngern der einen Kirche aus Juden und Heiden entgegenwachsen muß“ (16). Wenn das stimmt, wird noch viel Unkenntnis und Interesselosigkeit in bezug auf Gottes Eigentumsvolk (Ex 19, 5) ausgeräumt werden müssen. Thomas Buch kann dabei (auch für die Vorbereitung von Predigt und Katechese) gute Dienste leisten.

*Ernst Dassmann, Bonn*

### Der „proexistente“ Christus der Bergpredigt

Die Humanität Jesu im Spiegel der Bergpredigt, hrsg. von M. Müsle (Pfeiffer-Werkbücher 98), München 1971.

Das Buch stellt eine Sammlung von im Südwestfunk gehaltenen Vorträgen verschiedener Autoren dar. Sie wollen der Frage nachgehen, ob die Bergpredigt zur Lösung des in unserer Zeit dringendsten Problems – der Humanisierung unserer Welt – noch etwas beizutragen hat. In diesem Sinne ist der Titel des Buches Programm. Das privatistische Verständnis der Bergpredigt, als bloße Gesinnungsethik etwa, tritt damit zurück zugunsten ihrer gesellschaftlichen und gesellschaftskritischen Bedeutung, wobei jedoch der Anspruch an den einzelnen in seinem persönlichen Lebensbereich nicht ausgeklammert wird (z. B. in dem Vortrag von *Walter Dirks*).

Nach der Art, wie die Bergpredigt ausgelegt und auf heutige Situationen angewandt wird, wie auch nach der sachlichen Qualität sind die Beiträge unterschiedlich, wie es bei so verschiedenen Autoren – auch Nicht-Theologen – nicht anders zu erwarten ist. Das trägt sogar zum Reiz des Buches bei. Trotzdem gibt es so etwas wie eine durchgehend gleichbleibende Konzeption: die soziale Dimension und die anthropologische Sicht – im Unterschied zur bloß theologischen – bieten immer den Ansatz zur Auslegung der Bergpredigt. Die Beziehung auf das Konkrete

des Lebens führt auch zu kirchen- und ideologiekritischen Aussagen, so z. B. *G. Uellenbergs* Darlegung über die Paradoxie der Erfüllung des Gesetzes durch seine Aufhebung, die den Übergang zu einem neuen, humanen Zustand bildet. Ähnliches gilt für die genaue, dem neuesten Forschungsstand entsprechende Exegese der biblischen Texte, des Dogmas und der kirchlichen Praxis; so z. B. bei *J. Neumann* die berechtigte Frage, ob die Radikalität der Bergpredigt überhaupt gesetzlich verankert werden kann (z. B. Ehescheidung); oder *F. J. Schierses* Überlegungen, daß nicht nur die charismatisch-prophetische Verkündigung in der Kirche an ihrer Effizienz zu messen ist, sondern genauso die der Amtsträger; ähnlich auch *J. Blanks* scharfe Kritik an der Verabsolutierung der dogmatisierten Wahrheit (der Orthodoxie), der gegenüber das evangeliumsgemäße Wahrheitskriterium der rechten Praxis (der Orthopraxis) wieder viel stärker an Bedeutung gewinnen müsse.

Einige negative Aspekte lassen sich jedoch nicht verschweigen: manche Autoren erklären Sätze der Bergpredigt losgelöst aus dem Kontext des gesamten Wirkens Jesu; damit werden diese zum bloßen Appell für größere humane Anstrengungen, ohne daß deutlich gemacht wird, aus welchen Kräften das möglich sein soll. Solcher Umgang mit der Bergpredigt dürfte kaum noch sach- und d. h. hier Jesus-gerecht sein, da Jesu Humanität nur aus seinem Gottesdienst resultiert. Die Vorträge von *W. Schneider* und der beiden *Sartorys* häufen das „Anschauungsmaterial“ zu sehr und halten sich zu lange dabei auf, so etwa beim Thema „Beten“ mit Bittprozessionen u. ä., bei „Glück“ mit Warenhausdiebstählen und Konsumabhängigkeit, bei „Richten“ mit dem Lebach- und anderen Prozessen; solche Verfahren verhindern die Konzentration auf das Unerhörte und Anstoß-erregende der Bergpredigt. Aufs Ganze gesehen vermindern jedoch die Schönheitsfehler den Wert des Sammelbändchens nicht. Dieser Wert liegt nicht so sehr in einer unanfechtbaren Erklärung der Bergpredigt als vielmehr in der Anregung für den Leser, sich selbst auf die Suche nach der verborgenen Aktualität der Bergpredigt zu machen.

*Maria Kassel, Münster*



# Büchereinlauf

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

- Christoph Bausch** – **Alfred Herb** – **Magda Schweizer**, Situationen. Fotos und interpretierende Texte aus der Akademie Bad Boll, Quell Verlag, Stuttgart – Butzon & Bercker, Kevelaer 1972
- Herbert Biesel**, Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972
- Herbert Biesel**, Von altem und neuem Beten, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972
- Theodor Bovet**, Die Ehe. Ein Handbuch für Eheleute, Katzmann Verlag, Tübingen 1972
- Dietrich Busch**, Handbuch der Drogenerziehung, Katzmann-Verlag, Tübingen 1972
- Ernesto Cardinal**, Buch von der Liebe, Peter Hammer Verlag, Wuppertal – Barmen 1971
- Harvey Cox**, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969
- Drutmar Cremer**, Laßt euch versöhnen, Bußgottesdienste. Modelle – Texte – Erfahrungen, Echter-Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1972
- Heribert Gaulty**, Wissen um Schuld, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Wilhelm Gössmann**, Wie man sich angewöhnt hat zu leben, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Anton Grabner-Haider** – **Kurt Lüthi** (Hrsg.), Der befreite Eros. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Fritz von Hantel**, Gibt es ein Ende des Fortschritts? Echter-Verlag, Würzburg 1971
- Josef Hepp** – **Egon Mielenbrink** – **Heinrich Pompey** (Hrsg.), Funktion und Struktur christlicher Gemeinde, Echter-Verlag, Würzburg 1971
- Horst Herrmann**, Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts. Für Studium und Praxis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972
- Hildegard Höflinger**, Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte, hrsg. vom Institut für ökumenische Studien, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971
- Peter Inhoffen**, Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bernward-Verlag, Hildesheim 1971
- Internationale katholische Zeitschrift, I/72, hrsg. in Zusammenarbeit mit Communio-Verlag, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1972
- Ingrid Jorissen** – **Hans Bernhard Meyer**, Die Taufe der Kinder, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München – Echter-Verlag, Würzburg 1972
- Walter Kasper**, Einführung in den Glauben, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Ulfried Kleinert** (Hrsg.), Strafvollzug. Analysen und Alternativen, Christoph Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Wolfgang Klieber**, Göttliches Wort und menschlicher Weg, Echter-Verlag, Würzburg 1971
- Oskar Köhler**, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1972
- Karl Kolb**, Das Kreuz. Darstellungen – Dichtungen – Deutungen, Echter-Verlag, Würzburg 1972
- Marc Lienhard** – **Harding Meyer** (Hrsg.), Die Zukunft des Ökumenismus, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main – Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1972
- Hermann Netter**, Die Gottesgebärerin. Marianisches Credo, Fatimaverlag, Graz 1971
- Neue Fürbitten**. Modelle für die Sonn- und Feiertage des liturgischen Jahres, zusammengestellt von **Theodor Maas-Ewerd** – **Gerd J. Maurer** – **Hermann Reifenberg**, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971
- Karl-Heinz Ohlig**, Gott – eine Hoffnung, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972
- Marc Oraison**, Zufall und Leben. Hat die Biologie das letzte Wort? Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972
- Stephan H. Pfürther**, Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Josef Pilz**, Grenzgänge, Echter-Verlag, Würzburg 1972
- Josef Rutishauser**, Die Kirche ist tot – Lebt die Kirche? Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Sacerdos et pastor semper ubique**. Festschrift zum 40jährigen Priesterjubiläum Prälat Univ.-Prof. Dr. Franz Loidl, hrsg. von Freunden, Mitarbeitern und Schülern, Wiener Dom-Verlag, Wien 1972
- Hans Schilling** – **Ferdinand Kopp**, Religionsunterricht zwischen gestern und morgen, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1972
- Klaus Schleicher**, Elternhaus & Schule. Kooperation ohne Erfolg? Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1972
- Philipp Schmitz**, Die Kirchlichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfassung einer „Neuen Moral“, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1972
- Severin Schneider**, denn du bist da. Psalmengebete, Echter-Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1972
- Osmund Schreuder** – **Jan Hutjes**, Priester zur Geburtenregelung. Eine empirische Erhebung, Chr. Kaiser Verlag München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Roger Schutz**, Die Gewalt der Friedfertigen. Auf der Suche nach dem dritten Weg, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972
- Paul Sporken**, Menschlich sterben, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972
- Albert Stüttgen**, Kriterien einer Ideologiekritik. Ihre Anwendung auf Christentum und Marxismus, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Friedrich H. Tenbrück** – **Günter Klein** – **Eberhard Jüngel** – **Alexander Sand**, Spricht Gott in der Geschichte? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972
- Ulrich Wilckens**, Das Neue Testament. Taschenausgabe ohne Kommentar, Furche-Verlag, Hamburg – Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Wybe Zijlstra**, Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971

## Anmerkungen und Hinweise

- Ferdinand Klostermann** ist Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität Wien.
- Heinz Schürmann** ist Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.
- Dieter Emeis** hat sich im Februar 1972 an der Universität Münster habilitiert; er ist Referent für theologische Erwachsenenbildung im Seelsorgeamt Osnabrück.
- Hans Rotter** ist Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck.
- Franz Kamphaus** ist Akademischer Rat an der Universität Münster für das Fach Homiletik; seit 1971 verantwortlich für die Priesterfortbildung in der Diözese Münster.
- Anneliese Ullrich**, Dipl. Volkswirt, ist Vorstandsmitglied und freie Mitarbeiterin des Sozialdienstes Katholischer Frauen in Dortmund.
- Leo Karrer** ist Mentor der Laientheologen in Münster.
- Jochen Friebe**, Priester der Diözese Hildesheim, studiert Pastoraltheologie in Nymwegen.
- Alfons Schäfer** ist Seelsorgeamtsleiter und Akademikerseelsorger in Magdeburg.
- Michael Raske** ist Universitätsassistent in Münster.
- Karl Lehmann** ist Professor für Dogmatik an der Universität Freiburg/Br.



## Leitartikel

### Otto Mauer Wer darf in der Kirche reden?

In seiner kritischen Stellungnahme zum „Manifest der 33 Theologen“ schrieb Kardinal Garronne, der Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, diesen Theologieprofessoren nicht nur Kontestation, demagogische Absicht, mangelnden Respekt vor der kirchlichen Tradition, sondern auch eine Portion Anmaßung zu. Diese Kritik soll Ausgangspunkt einer kurzen, prinzipiellen Erörterung (keiner Apologie der „33“) bilden.

1. Es gibt in der Kirche eine „prophetische“ Funktion: das Reden im Geiste Christi zur konkreten Situation von Gemeinde und Gesellschaft, kritisch und aufmunternd. Eine solche prophetische Funktion (die nichts mit „Weissagungen“ zu tun hat, wohl aber mit diagnostischer Begabung) kommt ohne Zweifel den Amtsträgern in der Kirche zu. Die Gemeinde Gottes, für die sie als Hirten verantwortlich sind, unterliegt ihrer Kritik. Der Zustand der Kirche ist immer beweinenenswert (*semper reformanda!*), ebenso (vielleicht noch mehr?) der ethische Zustand der konkreten, lokalen Gesellschaft, ja der Menschheit heute. Das prophetische Charisma ist aber nicht an die Vorsteher gebunden und auf sie beschränkt. Das Evangelium kennt weder eine Monokratie der Hierarchen noch eine Herrschaft der „Rabbinen“ (Theologen, Lehrer), sondern nur Brüderlichkeit unter allen („Ihr sollt euch nicht ‚Rabbi‘ nennen lassen, . . .“ Mt 23,8 ff). Ein Monopol der Kirchenkritik auf Seite der Vorsteher, der „Väter“, widerspräche dem Wortlaut des Evangeliums. Zugleich darf keine kirchliche Obrigkeit unter Berufung darauf, daß das Vorsteheramt ein Dienstamt sei, jede Kritik an ihm selbst als illegitim von sich abweisen. Eine Unkritisierbarkeit des Amtes (nach Struktur und Trägern) würde Anmaßung und Usurpation der Rolle Christi nach sich ziehen. Es muß daher prophetische Kritik gegenüber Amt und Amtsträgern in der Kirche geben, insbesondere durch charismatische Diagnostiker. Ob gedient oder geherrscht wird, sei es von wem immer in der Kirche, kann nur nachträglich, empirisch, nicht a priori festgestellt werden. Eine Kumulation aller kirchlichen Lebensfunktionen auf die Amtsträger (dazu gehört die Artikulation des selbstkritischen Bewußtseins der Kirche als permanente *Metanoia*) würde nur zu Lähmungserscheinungen des kirchlichen Körpers führen.



2. Das „Königliche Priestertum“ des „auserwählten“ Geschlechtes der Christen legitimiert jeden einzelnen als Geistträger, nicht nur „die Großtaten Gottes“, die der Christ erfährt, laut und vor aller Welt zu verkünden, sondern auch in der Kirche ein freies Wort zu führen. Da kann kein Kirchengegenstand, keine gesellschaftliche Schicht ein Recht auf Tabuisierung für sich in Anspruch nehmen. Die Kirche ist, gerade nach alter und bester Tradition, nicht nur spirituelle Hintergrundrealität, sondern ein öffentlicher Raum, in dem es eine öffentliche Meinung geben darf und muß. Sie ist keine Geheimgesellschaft, kein Mysterienbund mit Arkandisziplin, sondern Gottes öffentlich vor aller Welt proklamierte Sache. Sie ist auch keine Zweiklassengesellschaft von Herrschenden und Beherrschten, von nur Lehrenden und nur Hörenden, sondern das brüderliche Volk Gottes, in dem Christus der Lehrer und Herr und Gott der Vater aller ist. Das hindert nicht eine innerkirchliche Funktionsverteilung im lebendigen Leibe Christi, in dem es eine reiche, nicht zu beschneidende Fülle von Charismen gibt. In der Kirche der Freiheit ist deshalb auch jede Gruppenbildung erlaubt und legitim, die das Ganze des Leibes nicht ignoriert oder schädigt. Assoziationsfreiheit und Meinungsfreiheit gehören zu den (seit dem II. Vatikanum auch von der Kirche anerkannten) Grundrechten des Menschen. Mögen die Kirchenglieder noch ungeschult in ihrem Gebrauch sein, und mögen sich die Vorsteher der Kirche nur langsam an den Prozeß der (öffentlichen) Meinungsbildung und freien Assoziierung kirchlicher Gruppen (nicht Sekten!) gewöhnen — die Kirche kann von der Handhabung dieser demokratischen Spielregeln nur gewinnen und der Gesellschaft damit beweisen, wie sehr und wie weit sie sich von den Verfahrensweisen diktatorischer Regime distanziert, unter deren Druck sie selbst leidet. Im Geiste Christi in der Kirche reden, zur Kirche reden, kann jeder, der diesen Geist besitzt. Und welchen Christen, welcher kirchlichen Gruppe könnte a priori dieser Geist abgestritten werden? Sind Kritiker, die offen und legitim auf das kirchliche Leben Einfluß nehmen wollen, auch wenn sie keine Vorsteher sind und keine Führungsposition in der Kirche beanspruchen, automatisch Empörer? Verwirklichen sie nicht ein ihnen als Christen zustehendes Grundrecht? Und warum sollten nicht gerade die Theologen auf die „Zeichen der Zeit“ aufmerksam machen dürfen, ohne Anspruch auf eine andere Autorität als die ihrer Argumente, und als Glieder der Kirche ihre Stimme erheben dürfen in einer Zeit, in der Christus in Agonie liegt?



## Alfred Dubach Von der Sakralität zur Säkularisierung

Wandel in der  
sozialen Funktionalität  
der Kirche

*Die Kirche muß das Bewußtsein der gegenwärtigen säkularisierten Gesellschaft, das durch das biblische Gottesbild und die gesamte Botschaft Jesu Christi entscheidend mitgeprägt wurde, kennen und sich mit ihm auseinandersetzen, um ihre Verkündigung zeitgemäß ausrichten und ihren Beitrag für die Humanisierung der Menschheit leisten zu können. Sie hat sich dabei mit magisch-sakralen Mißverständnissen und Verfestigungen ebenso auseinanderzusetzen wie mit einem die christliche Botschaft verkürzenden Säkularismus. Im Anschluß an Beiträge zum Gottes- und Christusverständnis in Heft 1 bis 3 wird hier die säkulare Gesellschaft charakterisiert und werden Konsequenzen für die Kirche gezogen, die ihr gesamtes Wirken mitbestimmen müßten. Schon hier finden sich für jeden Prediger, Erwachsenenbildner und Katecheten wertvolle praktische Hinweise. Weitere konkrete Hinweise zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Fehlhaltungen bei uns Christen auf diesen und ähnlichen Gebieten finden sich in der Dokumentation zu Kirche und Welt.*

red

1. Die neuzeitliche  
Säkularisierung der  
Welt

Zeitgenössisches  
Dilemma

Unsere gesellschaftlichen Gefühls-, Denk- und Verhaltensweisen wie auch der religiös-theologische Denkhorizont blieben zu lange von vorgestern. Das Mißverhältnis zwischen unserer tatsächlichen Welterfahrung und der traditionellen Welterklärung ist unser heutiges Dilemma. Wir leben in einer weithin unerklärten, nicht artikulierten, nicht beim Namen genannten, das heißt in einer unbewältigten Gegenwart. Das Ergebnis dieser Widersprüche ist weitverbreitete Orientierungslosigkeit, Unsicherheit, Angst, der Streit dogmatischer Ideologien, alter und neuer Mythologien, Versagen der gesellschaftspolitischen Vernunft in unserem Jahrhundert — für die Kirche Funktionsverlust und Emigration aus der Gesellschaft.

Aufgabe der Kirche

Aufgabe der Kirche ist es, ihre Sendung in der Herausforderung der Zeit zu verwirklichen. Nur in der Konkretion realisiert sich christliches Wort, „seine Ewigkeit nur im Ernstnehmen der Zeit, seine ein für allemal geltende Wahrheit nur in der Zuwendung zur Besonderheit der Situation“<sup>1</sup>. Christliche Verantwortung muß jene Situation un-

<sup>1</sup> G. Ebeling, Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, in: Kontexte 4 (Stuttgart 1967) 11.



verstellt wahrnehmen, in der sie und für die sie den Glauben als Hoffnung zu verantworten hat. Wird die Frage nach der im Glauben wahrgenommenen Wirklichkeit Gottes nicht entschlossen im Horizont der Welt gestellt, droht die Gefahr, daß der Glaube für diese Zeit unverstündlich und infolgedessen unverbindlich wird.

## Die soziale Funktion des Sakralen

Einst bestimmte das Sakrale die konkrete Gestalt menschlicher Gesellschaft. Sakralität entsteht im sozialen Feld durch gesellschaftlichen Konsensus, sie ist ein kulturelles Phänomen. Sie gewinnt ihre Bedeutung im menschlichen Miteinander, garantiert Stabilität und Ordnung der sozialen Funktionen. Das Sakrale ist aber zunächst kein soziologischer, sondern ein religionsphilosophischer Begriff. Etwas als sakral zu bezeichnen bedeutet, ihm eine innere Nähe zu Gott oder den Göttern zuzuschreiben<sup>2</sup>. Aufgrund der göttlichen Nähe besitzt alles, was eine Gesellschaft als sakral anerkennt, eine besondere Stabilität und Autorität. Durch das Sakrale gewinnt eine Gesellschaft ihre sinnstiftende Ordnung. Die enge Beziehung des Sakralen zum Göttlichen hebt die Sakralität über das Niveau des Gewöhnlichen hinaus. Sakralität polarisiert.

Um Sakralität in ihrer sozialen Funktion näher beschreiben zu können, müssen wir auch nach ihrem Gegenstück fragen. Es scheinen drei verschiedene Korrelationen zu bestehen, die im Laufe der Geschichte hervortraten und dadurch eine gewisse epochale Typologie entwerfen. Die drei Gegenpole der Sakralität sind das Chaos, das Profane und das Säkulare<sup>3</sup>.

## Die Polarität von Sakralität und Chaos

Der erste und ursprüngliche Gegensatz zum Sakralen ist das Ungewordene, Unbewohnte, Unbewältigte und Drohende, der Ort der Dämonen und Gespenster – das Chaos. Die Welt in ihrem „natürlichen“ Zustand ist dem Menschen nicht freundlich gesinnt. Er ist in ihr ohne Orientierung und Beziehung, ohne Ort und Entscheidung, nur von dunkler Angst besessen. Die Sakralisierung sozialer Verhaltensmuster gibt dem Menschen einen Standort in dieser Welt, sie verschafft ihm Orientierung und hilft ihm, Entscheidung im Sozialverhalten zu gewinnen. In der Sakralität beginnt der Mensch mit Hilfe der Götter die Welt zu beherrschen.

Tatsächlich ist die Natur wohl geordnet, das Chaos im Menschen selbst begründet. Auf Grund einer rudimentären Instinktbildung ist er ohne artspezifischen Umweltbezug. Man kann daher sagen, daß die Sakralisierung dem Men-

<sup>2</sup> Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 16.

<sup>3</sup> Vgl. L. Hoffmann, *Von der sakralen zur säkularen Gesellschaft*, in: *Probleme der Entsakralisierung*, hrsg. von H. Bartsch, München – Mainz 1970, 39–50.



Die Polarität von  
Sakralität und  
Profanität

schen jene entscheidungsentlastende Verhaltenssicherheit als soziales Produkt zurückgibt, die er beim Übergang vom Tier zum Menschen verloren hatte.

Das Profane ist das Gewöhnliche, das nach seiner mühsamen Bewältigung und Einordnung in den menschlichen Bereich zur Alltäglichkeit abgesunken und der Sakralität entglitten ist. Es steht in einer engen Beziehung zum Sakralen und wird in seinen entscheidenden Stellen immer wieder von jenem ergriffen, geordnet und gedeutet, es muß durch sakrale Weihe immer wieder vom Chaos abgeschirmt werden.

Das Profane entstand, nachdem der menschliche Lebensraum — durch die Sakralisierung dem Chaos abgerungen — eine gewisse Differenzierung erfahren hatte. Durch das Entstehen des Profanen spezialisiert sich das Sakrale und wird einem bestimmten Ausschnitt menschlichen Lebens zugewiesen. Dort entwickelt es eigene institutionelle Formen, eigene Lehren und eine eigene Priesterklasse. Von dort aus wirkt es immer wieder stabilisierend in den profanen Raum hinein.

Die Polarität von  
Sakralität und  
Säkularisierung

Säkulare Welt ist die rational durchgestaltete Welt des Menschen. Die säkulare Rationalität hat die Funktion des Sakralen übernommen, nämlich das Chaos zu beherrschen, die Welt zu ordnen und bewohnbar zu machen. Der Prozeß der Säkularisierung geschah nicht als ein lineares Fortschreiten, sondern durch eine Unsumme von sozialen Konflikten hindurch<sup>4</sup>. Zu jedem Zeitpunkt des Wandels sind das Alte und das Neue zugleich anwesend und liefern sich erbitterte Fehden. Das macht die Orientierung in Zeiten des Wandels so schwer, daß man das Alte nicht hinter und das Neue nicht vor sich hat, sondern daß sie sich auf gleicher Ebene begegnen.

Der amerikanische Soziologe Howard Becker möchte das Wort Säkularisierung als „Namen jenes sozialen Prozesses festlegen, der sich, ‚idealtypisch‘ gedacht, als Bewegung der Gesellschaft von der ‚abgeschlossenen heiligen Gesellschaft‘ zur ‚aufgeschlossenen weltlichen Gesellschaft‘ beschreiben ließe“<sup>5</sup>. Anders formuliert versteht man unter Säkularisierung „die Verwandlung ursprünglich christlicher Ideen, Erkenntnisse und Erfahrungen in solche der allgemeinemenschlichen Vernunft. Geistige Erscheinungen, Ideen und Erkenntnisse, die bis dahin als Offenbarung und unmittelbare Wirkungen Gottes und darum als allein dem Glauben zugänglich galten, werden durch ihre Säkularisierung zu Erkenntnissen, die der Vernunft, ganz unabhängig vom

<sup>4</sup> Vgl. R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, Köln 1961, 109.

<sup>5</sup> Zitiert nach H. Lübke, Säkularisierung, Freiburg — München 1967, 60.



Glauben, aus deren eigener säkularer Kraft zugänglich sind“<sup>6</sup>.

Die Rationalität übernimmt damit die Funktion der Sakralität, zumindest was ihre Bedeutung für das soziale Handeln betrifft. An die Stelle der ontologischen tritt die funktionale Bewertung, die Dinge und Verhältnisse werden relativiert unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit. „Die herrschenden Normen und Vorstellungen innerhalb der verschiedenen Institutionsbereiche wie Wirtschaft und Politik werden ‚rational‘ legitimiert und verlieren ihre intime Verbindung zur transzendenten religiösen Symbolschicht und Wertordnung. In zunehmendem Maße legitimiert der interne Wirkungszusammenhang sich selbst“<sup>7</sup>.

### Mündige Verantwortung für die Welt

„Die Welterfahrung des Menschen ist immer weniger durchstimmt von jenem umgreifenden Naturganzen, in dessen Unverfügbarkeit der Mensch innestehet und in dessen Hoheit und numinosem Glanz sich das Anwesende und Walten Gottes selbst, wie das weiße Licht im Prisma tausendfältig bricht. Diese Natur ist inzwischen von der umgreifenden zur angegriffenen, von der majestätischen zur unterworfenen geworden; ihre Gesetze sind in unsere Hände geraten . . . Heute ist nicht mehr das menschliche Dasein an die Welt als Natur ausgeliefert, sondern diese Welt-Natur ist in steigendem Maße dem Zugriff des Menschen preisgegeben“<sup>8</sup>. Sie ist dem Menschen zur Verfügung und Verwaltung anvertraut, diesseitige, eigenständige, freigesetzte Welt, Ort des freien Forschens, Schaffens und Planens. Der Mensch übernimmt Gestaltung und Entwurf seiner Welt. In diesem Horizont erscheint die Welt nicht mehr nach mittelalterlichem Muster als numinos-prästabilisierte Ordnung mit geradezu göttlich-sakralen Zügen, als statisches Abbild des Himmels, als Epiphanie und Elongatur Gottes, als vestigia Dei und Medium, himmlische Dimensionen zu erfassen. Welt wird Werde-Welt, die durch die geschichtlich freie Tat des Menschen verändert und gestaltet wird. Welt bestimmt gewissermaßen sich selbst. Sie setzt und entfaltet autonom ihre eigenen Ziele. Ihr gilt primär das Interesse des Menschen.

### Der Fehl Gottes

Der Säkularisierung entspricht eine zunehmende Verborgenheit Gottes in der Welt. Bereits Hegel hat 1802 den „Tod Gottes“ als Grundgefühl der Religion der Neuzeit bezeichnet und den historischen zum „spekulativen“ Karfreitag erhoben<sup>9</sup>. Diese Tatsache verdichtet sich in Nietzsches

<sup>6</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Hamburg 1966, 7.

<sup>7</sup> T. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963, 65.

<sup>8</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968, 54.

<sup>9</sup> Vgl. S. M. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, Göttingen 1967, 21 ff.



Buch „Die fröhliche Wissenschaft“ zum verzweifelten Schrei des tollen Menschen: Gott ist tot!, bei Martin Buber zur Gottesfinsternis. „Das Weltalter“, schreibt Martin Heidegger, „ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den Fehl Gottes bestimmt. Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken“<sup>10</sup>. Gott ist unanschaulicher und weltloser geworden und verlor seine innerweltlich-kategoriale Fülle und Vitalität. Dazu Karl Rahner: „Diese *entnuminierte* und *hominisierte* Welt bedeutet zunächst unweigerlich einmal eine Ferne Gottes, eine Blaßheit und Unbegreiflichkeit des Gottesgedankens, eine Entweltlichung Gottes, seine Entkategorialisierung“<sup>11</sup>.

Die Ambivalenz der  
Neuzeit:  
Säkularisierung  
oder Säkularismus

Die Säkularisierung führt zu einer Dynamisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, zu einem rastlosen Streben nach Verbesserungen, zu einer von Nachdenken und Planen vorangetriebenen Evolution aller gesellschaftlichen Bereiche. An die Stelle der statischen tritt die dynamische Stabilität der Gesellschaft.

Die Prospektive, die anzustrebende Zukunft wird damit zum Brennpunkt der säkularen Welt. Diese hat nun die Chance, in unbekanntem Maße menschlich zu werden, wenn sie sich auf die richtigen Ziele zu einigen vermag. Der Mensch „kann Schöpfer einer menschlicheren Welt, aber auch sein eigener Totengräber sein“<sup>12</sup>. Gerade die konsequente Rationalität muß sich selbst davor hüten, das Ganze der Wirklichkeit erfassen zu wollen und die Verwirklichung von Heil aus sich selbst zu entwickeln. Denn „machte sich die Säkularisierung daran, das, was des Glaubens ist, für sich in Anspruch zu nehmen, so bleibt sie nicht in der Säkularität, sondern würde zum Säkularismus“<sup>13</sup>. Hier geht es um die Welt als ideologisierten Raum, um Verabsolutierungen, die den Menschen zum Gefangenen seiner eigenen operativ gestalteten Welt machen und ihn um das bringen, was der eigentliche Sinn der Säkularisierung ist: Mündigkeit, Freiheit, Eigenverantwortung. Nur im Glauben kann sich die absolute Zukunft

<sup>10</sup> M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, 248.

<sup>11</sup> K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 23.

<sup>12</sup> J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, hrsg. von E. Feil und R. Weth, Mainz 1969, 70.

<sup>13</sup> F. Gogarten, a. a. O. 142.



offenbaren, die jede innerweltliche Realutopie relativiert, in Frage stellt, kritische Distanz ermöglicht, aber zugleich die letzte Zukunft den sinnvollen Zielen menschlicher Arbeit vermittelt, damit diese Welt im Lichte der Endverheißung Gottes erkannt und sinnvoll verändert werden kann.

## 2. Attribute moderner Gesellschaft

### Der Wille zum Neuen

Die neuzeitliche Welt hat sich unter verschiedenen menschlichen Möglichkeiten für die rationalisierte Aktivität entschieden, die sich auf eine wissenschaftliche Vervollkommenung des gestaltenden Umgangs mit der Welt gründet. Man will eine neue, irdische Welt aufbauen. Es ist ein Zukunftsprojekt im Gegensatz zum früheren Welt- und Menschenbild, in dem die Vergangenheit und der „status quo“ Norm und Form bestimmten. Dieser Wille zum Neuen ist wirksam in neuzeitlicher Programmatik sozialer, politischer und technischer Art. Die Menschheit heute scheint nur ein Faszinansum zu kennen: die Zukunft, das Noch-nie-Gewesene.

### Geplante Dynamik

Die „kommunikative Globalgesellschaft“<sup>14</sup> ist gekennzeichnet durch wissenschaftlich unterbaute und technisch verwirklichte Dynamik. In ihr wird Planung unentbehrlich, um den wachsenden Energien und unaufhörlichen Wandlungen die gewünschte Richtung zu geben. In der statischen Gesellschaft war das weder notwendig noch möglich, sie war durch die Kontinuität der grundlegenden Tatbestände und den Glauben an ihre ewige Geltung langfristig fixiert. Eine zwar dynamische, aber planlose Gesellschaft wäre wie ein Flugzeug ohne Radar, ohne Karten und Kommunikation.

Wir benötigen eine ständige Analyse der gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen als koordinierenden Beitrag aller Wissenschaften, in Form von Prognosen und Alternativen, von Abwägungen der für und gegen sie sprechenden Argumente, von beständiger Bestandes- und Effizienzanalyse wie Revision des Geplanten. Das setzt ständige Wachheit und kritische Bereitschaft voraus, zuerst sich selbst gegenüber.

### Kooperation und Kommunikation

Die dynamische Lebensform bedeutet Multiplikation und Differenzierung der ausgeübten Funktionen, Kenntnisse und Fähigkeiten, gleichzeitig die Ausweitung und Verdichtung des Netzes gegenseitiger Abhängigkeit. Die Vielfalt menschlicher Daseinsformen wird mit der räumlichen und gesellschaftlichen Mobilität laufend größer.

Damit ist die Pflege der Kommunikation verbunden, ein ständiger Austausch von Ideen und Erfahrungen, die Pflege leistungsfähiger Sozialtechniken der Beschlußfassung und

<sup>14</sup> Vgl. R. F. Behrendt, Die moderne Gesellschaft zwischen Alternativen, in: Was wird morgen anders sein? Freiburg 1969, 13.



kollektiver Aktionen. Solche Kommunikation muß drei Bedingungen erfüllen: der Erhaltung und Bereicherung menschlichen Lebens dienen, sachlich richtig und sozialpsychologisch wirksam sein.

Eine so komplexe Gesellschaft muß zumindest tendenziell eine demokratische sein. Entscheidungen sind gemeinsame Entscheidungen. Zwang, Kommando, unerklärte Entscheidungen von oben sind leistungshemmende Faktoren. Informationen dürfen nicht, wie in autoritären Ordnungen, geheimgehalten und als Monopol der Höherstehenden zu Macht und Prestige benutzt werden. Die Zusammenarbeit erfordert im vollen Bewußtsein möglicher Konflikte und in Erwägung aller Alternativen die Suche nach einer gemeinsamen Lösung, die für alle die bestmögliche oder wenigstens das kleinste Übel darstellt. Interessen- und Meinungsunterschiede sind als selbstverständlich zu akzeptieren; sachlich fundierte Kritik ist nicht als Beleidigung oder Anmaßung zu verstehen.

#### Ständige Bildung

Der Pluralismus der Werte und Perspektiven wird allerdings öfter als Übel und Anlaß zu Panik denn als Quelle steter Erneuerungen und Verbesserungen empfunden. Wir denken und handeln lieber nach dem Muster des Bollwerks als der Brücke.

In einer Gesellschaft, in der Autonomie und Mündigkeit des einzelnen ständig wachsen, wird lebenslängliche Bildung unumgänglich. Die Menschen müssen fähig werden, an ihrer eigenen Zeit Anteil zu nehmen und sie meistern zu können. Ständige Bildung hilft die wachsende Schwierigkeit zu beheben, einen Platz in der Vielfalt sekundärer Systeme zu finden und ihre Funktion zu verstehen. Infantilität und gesellschaftspolitischer Analphabetismus verstärken die Hilflosigkeit. Urbanität, Mobilität, Pragmatik und Anonymität der zukünftigen Megalopolis stellen immer höhere Ansprüche an die Fähigkeit zu selbständiger Orientierung und ständig neuen Entscheidungen in Situationen ohne Präzedenzfälle.

#### Hominisierung ist nicht Humanisierung

Der ungeheuren Beschleunigung des technischen Fortschritts und dem steigenden Konsumangebot stehen unbewältigte Probleme menschlicher, sozialer und politischer Art gegenüber. Wir stehen vor der ungelösten Problematik der Dritten Welt, des Hungers, der Umweltzerstörung, der Metropolen, des kontinuierlichen Eingriffs in die Psyche durch Drogen und Pharmazeutika, der Ökonomie des Todes mit ihrem Arsenal an atomaren, bakteriologischen und chemischen Vernichtungsmitteln. In einer automatisierten, von Konsumparolen vorprogrammierten Gesellschaft droht dem Menschen wachsende Entfremdung und Bewußtlosigkeit. Das



Kernproblem dieser Menschheitsepoche ist der Mangel an menschlicher Fähigkeit, sich und seine Gesellschaft an die von ihm selbst veränderten Umweltbedingungen schnell genug anzupassen und sie geistig zu bewältigen.

Der Mensch braucht Leitbilder und Normen als Determinanten seines Handelns. Hier liegt für ihn die entscheidende Frage, wie verschwundene Leitbilder durch funktionale, d. h. sachgerechte, der Situation angepaßte Leitideen ersetzt werden können.

### 3. Gott – die Macht unserer Zukunft

#### Gott vor uns

Der Mensch ist bereit, für seine Welt die volle Verantwortung zu übernehmen, nicht nur für die einzelnen Teile, sondern für ihre Gesamtheit, für ihren Fortschritt und Aufbau. Was den neuzeitlichen Menschen bewegt, ist nicht das Engagement am Überweltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft der Welt. Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht über uns, sondern vor uns. Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich primär nicht als Über-uns-sein im Sinne geschichtslos erfahrbarer Jenseitigkeit, sondern als Gott-vor-uns, als Macht unserer Zukunft. „Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium für diese Welt da sein“<sup>15</sup>.

#### Durch die Welt zu Gott

Von Gott und Welt kann „nur in einem einzigen Wirklichkeitszusammenhang geredet“ werden. Denn „nicht jenseits und abseits von unserer Wirklichkeit“, sondern nur „streng in Beziehung auf unsere Wirklichkeit“<sup>16</sup> kann Gott gedacht und verkündet werden. „Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzunehmen und das so, daß ich die Wirklichkeit Gottes nicht ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre“<sup>17</sup>. Der Glaube als Hoffnung auf zukünftige Verheißung muß die Situation unserer weltlichen Welt heute als ein Stück seiner eigenen Geschichte zu begreifen suchen und eine neue Weltverantwortung erarbeiten.

#### Weltlich mit Gott leben

Weil wir glauben, daß Gott weder über der Welt noch ohne sie, sondern für sie und in ihr ist, artikuliert sich unser Verhältnis zu ihm primär in der Begegnung des Mitseins, des Mittuns, des Mitleidens mit der Welt. Frömmigkeit realisiert sich in aktiver, mündiger Weltverantwortung, und wir treffen Gott dort, wo er sich selbst zu erkennen gegeben hat, in der Welt, in der Welt des profanen Alltags.

<sup>15</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Hamburg 1966, 137.

<sup>16</sup> G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 202; *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München – Hamburg 1959, 70; *Wort und Glaube*, 362.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1958, 61.



Christsein er-eignet sich nur, indem der Mensch sich ent-eignet. Es gibt keine Welt der Kirche, sondern nur eine Kirche der Welt. Nur im Allerinnersten der Welt, nur im Engagement, in der vollen Diesseitigkeit des Lebens kann das Evangelium wieder lebendige und schöpferische Wirklichkeit werden. Transzendenz wird nur in der Immanenz der Welt erfahren; in den Tatsachen selbst ist Gott<sup>18</sup>.

Diese Wende im Selbstverständnis des Christen wies den Weg zur Neuentdeckung der ursprünglich gegebenen, aber später weithin verdeckten endzeitlichen Ausrichtung der Kirche. Nach der eschatologischen Dimension des Glaubens gründet die Zukunft der Kirche darin, daß sie eine Kirche der Zukunft ist. Ihre Aufmerksamkeit gilt jener Zukunft, die Gott eröffnet und der Mensch verantwortlich gestaltet.

Das Schicksal der Kirche liegt im Mut zu geistiger Mobilität und engagierter Solidarität mit der Welt (prophetische Rolle der Kirche). Die Kirche muß der Versuchung widerstehen, sich retrospektiv statt prospektiv zu ereignen.

Christliche Verkündigung ist wesentlich Verkündigung der universalen endzeitlichen Zukunft. Ein unaufgebbares Zentrum des neutestamentlichen Glaubens ist die Zukunft des Auferstandenen, seine Verheißung und Sendung in die Mitgestaltung seiner Zukunft zu Mensch und Welt. In Kreuz und Auferstehung offenbart sich Christus als Macht unserer Zukunft, als Gott vor uns. Der Gekommene wird der Kommende sein. Im Glauben an den Auferstandenen verbinden sich göttliche und weltliche Zukunft, verwirklicht sich endzeitliche Hoffnung in zeitlicher Hoffnung — die große Hoffnung in kleiner Hoffnung.

Der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang von damals und heute ist ein verheißungsgeschichtlicher Zusammenhang. Die Kirche lebt nicht nur aus dem, was war — aus durchzuhaltender Tradition —, sondern ebenso wesentlich von der Hoffnung auf den, der sein Zukommen verheißt hat. Die Kirche ist lebendige Beziehung auf die verheißene Zukunft Christi. Daraus erwächst ihre Sendung, schöpferische Utopie der Liebe zu sein: Osterwirklichkeit in Weltwirklichkeit.

Die Hoffnung des Glaubens ermächtigt zu Gestaltung und Veränderung der Wirklichkeit, provoziert eine Zukunft gestaltende Liebe zu Mensch und Welt. Sie vermittelt diesseitige Zukunft jenseitiger Zukunft (Gottes) und schenkt die Freiheit zu echter Geschichtlichkeit. Glaube und Wissenschaft/Technik müssen gemeinsam ihre gemeinsame

<sup>18</sup> H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, Zürich 1966, 266: „Gott wohnt selbst in den Tatsachen, die Er fügt. Er steuert in den Tatsachen, die Er fügt. Er steuert nicht bloß gleichsam von oben den Weltlauf, sondern Er begibt sich selbst ‚hinunter‘ in die Tatsachen.“

## Die Zukunft der Kirche — Kirche der Zukunft



## Befreite und befreiende Freiheit

Weltaufgabe begreifen. Hoffnung und Sendung mobilisieren zum Dienst an einer menschlicheren Gesellschaft, auf das Gottesvolk als der vollmenschlichen Gesellschaft.

Der Geltungsanspruch der Kirche ist auf die Dauer nur gerechtfertigt, wenn sie eine gesellschaftliche Funktion besitzt. Worin könnte diese Funktion bestehen, die neu wäre und doch die Treue zur alten Bestimmung wahrte? Die ursprüngliche Funktion des Sakralen war es, gegenüber dem Chaos menschlichen Lebensraum zu gewinnen. Die Drohung durch das Chaos ist dem Menschen geblieben. Sie ist ihm heute nicht so sehr in der Natur, sondern in der destruktiven Potenz seiner eigenen Werke gegeben, im Verlust seiner Freiheit und Menschlichkeit. „Welttat der Christen und das Wirken ihres Heiles sind nicht material adäquat unterschiedene Regionen ihres Handelns, sondern ... zwei Aspekte eines und desselben Daseinsvollzugs der Christen; dieser Vollzug aber geschieht wesentlich in Interkommunikation und gesellschaftlich konkreter Raumzeitlichkeit der Geschichte“<sup>19</sup>. Die gesellschaftliche Diakonie der Kirche „meint nichts anderes als die Wahrnehmung der Mitverantwortung der Kirche für eine rechte, das heißt, der Mitmenschlichkeit des Daseins dienende Gestalt der politischen und sozialen Ordnung der heutigen Welt, was Änderungen in der Struktur der Gesellschaft in sich schließen muß, sofern sie widermenschliche Auswirkungen zeitigt“<sup>20</sup>. „Das geschieht so“, schreibt Jürgen Moltmann, „daß die Christenheit die Menschheit, und konkret die Gemeinde, die Gesellschaft, mit der sie lebt, in ihren Erwartungshorizont eschatologischer Erfüllung von Recht, Leben, Humanität und Sozialität hineinnimmt und in ihrer eigenen geschichtlichen Entscheidung ihre Offenheit, Bereitschaft und Elastizität für diese Zukunft vermittelt“<sup>21</sup>. Die Kirche muß sich, ohne sich zu schonen, um die Humanisierung unserer urbanen Welt bemühen. Das Programm einer humanen Gesellschaft bezieht der Christ „letztlich aus dem eschatologischen Horizont der Reich-Gottes-Botschaft als dem ‚Horizont universaler Humanisierung‘“. Er „bezieht aber sein Material aus den im Vorhandenen liegenden Möglichkeiten ... und entwirft den Weg in die Zukunft mit den beschränkten Mitteln menschlicher Erkenntnis“<sup>22</sup>. Das Christentum ruft ihn gerade zu reifer, mündiger und rationaler Verantwortung für die Welt.

<sup>19</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 651.

<sup>20</sup> A. Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens, Zürich 1966, 76 f.

<sup>21</sup> J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1968, 302.

<sup>22</sup> H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: E. Feil - R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur „Theologie der Revolution“, Mainz 1969, 57.



Christentum ist mündige Menschwerdung des Menschen in der schöpferischen Hoffnung auf Christus. Christentum heißt Sendung in den Alltag, die gegenwärtige und verheißene Zukunft des Auferstandenen in den säkularen Dimensionen gestaltend zu verwirklichen, damit Christus alles in allem wird.

Kirche hat sich damit mehr und mehr als öffentliche Erinnerung der Freiheit Jesu in den Systemen unserer emanzipierten, säkularisierten Welt zu verstehen. Sie erinnert an die in Kreuz und Auferstehung Christi eröffnete eschatologische Befreiungsgeschichte Gottes. Christsein heißt nicht bloß befreite Freiheit, sondern auch befreiende Freiheit, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt – auf Öffentlichkeit hin offene Freiheit. Kirche muß jene Öffentlichkeit werden, die lebendig jene Freiheit Jesu repräsentiert und bezeugt, auf deren befreiendes Gedächtnis die Zukunft der Freiheit nicht verzichten kann.

Leonard Swidler

## Jesu Begegnung mit Frauen

Ein Plädoyer für Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau

*Vielfältig sind die Fragen, welche Einstellung zur Frau die Kirche und die Gesellschaft von heute haben: Man denke an die Emanzipationsdiskussion, an die Probleme der vollen Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft, in Ehe und Beruf, an den Fragenkomplex „die Frau in der Kirche“ bis hin zur Frage der Ordination der Frau. Der folgende Beitrag will in die Diskussion einige wichtige Aspekte einbringen, für welche Sicht und Praxis sich Christen in der Nachfolge Jesu einzusetzen hätten. Der Autor stellt bekannte Aussagen der Schrift in einen Zusammenhang, aus dem Jesu Eintreten für Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau klar hervorgeht. – Der Beitrag kann gleichermaßen als Anregung für die Predigt und für Bildungsabende wie auch als Motivation für einen entschiedeneren emanzipatorischen Einsatz dienen.*

*red*

Das menschliche Leben ist eine komplexe Folge von Begegnungen auf vielerlei Ebenen und in vielfachen Richtungen: Begegnung des Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit der Natur um ihn herum, mit seinen Mitmenschen. Diese vielfältigen Begegnungen wirken aufeinander. Wer etwa die Begegnung des Menschlichen mit dem Göttlichen außer acht läßt, entstellt die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zur Natur und zum Mitmenschen. Der Mensch begegnet dem Mitmenschen dann nicht als Person, sondern er nimmt ihn als Objekt, wie es bei der Sklaverei der Fall war.



Während aber diese gröbste Form der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen weitgehend eliminiert werden konnte und der Abbau der ökonomischen Ausbeutung bedeutende Fortschritte machte, verbleibt die Hälfte der Menschheit in einer besonders unwürdigen Form der Abhängigkeit: der freiwilligen Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann, der passiven Hinnahme der Herrschaft des Mannes; viele Frauen leben noch wie willige Sklaven. Dabei sollte von Natur aus jede Frau und jeder Mann empfangen und geben, weich und fest, emotional und rational sein.

Christen streben wie alle anderen Menschen darnach, in ihrer Menschlichkeit vollkommen zu sein, und sie glauben, daß sie in Jesus das Beispiel vollkommener Menschlichkeit gefunden haben. Jesus ist für den Christen das Modell für die Begegnung mit Gott, mit der Natur, mit sich selbst und mit den Mitmenschen, besonders den Unterdrückten, d. h. den körperlich Kranken, den Armen, den Unwissenden – und den Frauen. Jahrhunderte hindurch haben Christen versucht, Jesus in all diesen Begegnungen nachzuahmen, außer in dem zuletzt genannten Bereich. Gerade die Begegnung von Mann und Frau braucht aber am dringendsten das erlösende Modell Jesu, damit diese am weitesten endlich überwunden werden kann. Jesus hat nicht nur grundsätzlich die Gleichheit von Mann und Frau bejaht und zu verwirklichen gesucht, sondern er hat durch seine Handlungen bewußt gesellschaftlichen Bräuchen entgegengewirkt und Frauen selbstverständlich als gleichwertige menschliche Personen behandelt.

Die Bedeutung dieser Einstellung Jesu wird deutlich, wenn man sich den Status der Frau in Palästina zur Zeit Jesu vor Augen führt.

## 1. Der Status der Frau in Palästina zur Zeit Jesu

Die Frauen waren damals zweitrangige Wesen. Obleich in der Heiligen Schrift von mehreren Heroinnen berichtet wird, durften Frauen die Heiligen Schriften (Tora) nicht studieren. Wie Kinder und Sklaven waren Frauen<sup>1</sup> weder zum Morgenbeten noch zu Tischgebeten verpflichtet. Sie waren nicht im Vollsinn zur Teilnahme am Gemeindegottesdienst qualifiziert und konnten nicht zu der für eine Gemeindebildung erforderlichen Anzahl von Mitgliedern hinzugezählt werden<sup>2</sup>; im großen Tempel in Jerusalem durften Frauen sich

<sup>1</sup> Unter den täglichen Gebeten der Juden gab es ein dreifaches Dankgebet: „Gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Heiden geschaffen hat; gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Frau geschaffen hat; gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Unwissenden geschaffen hat.“

<sup>2</sup> In can. 93 des CIC gibt es eine interessante Parallele, die verheiratete Frauen, Minderjährige und Geistesgestörte zusammengruppiert (bzgl. Domizil).



nur in dem außen gelegenen „Frauenhof“ aufhalten, der fünf Stufen unter dem „Männerhof“ lag. Auch in den Synagogen waren Frauen von Männern getrennt und durften weder laut lesen noch sonst eine führende Rolle übernehmen<sup>3</sup>. Ähnliche Beschränkungen gab es für Frauen in vielen anderen Bereichen des privaten und öffentlichen Lebens. So durften Frauen – außer im Extremfall – nicht bei Gericht als Zeugen auftreten. Ihre Hauptfunktion bestand darin, Kinder zur Welt zu bringen und zu versorgen. Frauen standen fast immer unter der Vormundschaft eines Mannes: des Vaters, Ehemannes, Schwagers. Polygamie war in dem Sinne legal, daß ein Mann mehrere Frauen, nicht aber, daß eine Frau mehrere Männer haben durfte. Auch das Scheidungsrecht stand nur den Männern zu<sup>4</sup>. – Die Lage der Frauen im palästinensischen Judentum war recht trostlos.

Das Faktum, daß diese überwältigend negative Haltung Frauen gegenüber der urchristlichen Gemeinde fremd war, unterstreicht die große religiöse Bedeutung, die Jesus seiner positiven Haltung Frauen gegenüber beimaß.

## 2. Jesus und die Frauen nach dem Zeugnis der Evangelien

### Weibliche Jünger Jesu

Jesus hat das Evangelium auch Frauen verkündet, ihnen die Bedeutung der Schrift erklärt und sie religiöse Wahrheiten gelehrt. Darüber hinaus wurden Frauen sogar Jünger Jesu, nicht nur in dem Sinne, daß sie von ihm lernten, sondern auch in dem Sinne, daß sie ihm auf seinen Reisen folgten und ihm dienten. Verheiratete und unverheiratete Frauen gehörten zu den ständigen Begleitern Jesu. Lk 8, 1ff werden mehrere im selben Satz mit den Zwölf namentlich genannt: „Und es begab sich bald darauf, daß er Städte und Dörfer durchwanderte, indem er predigte und das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigte, und die Zwölf begleiteten ihn und einige Frauen . . ., die mit ihrem Vermögen für sie sorgten.“

### Frauen und die Auferstehung von den Toten

Jesus erschien nach seiner Auferweckung als erster von all seinen Jüngern einer Frau (oder Frauen), die er dann beauftragte, den Elfen den Auferstandenen Jesus zu bezeugen (Jo 20, 11ff; Mt 28, 9f; Mk 16, 9ff). Die Elf weigerten sich zunächst, den Frauen zu glauben (da Frauen nach jüdischem Gesetz kein gerichtsgültiges Zeugnis ablegen durften). Das

<sup>3</sup> Das gilt für viele Synagogen heute noch; ähnlich sagt can. 1262 des CIC: „In der Kirche sollen die Frauen von den Männern getrennt sein.“

<sup>4</sup> Als weiteres drastisches Beispiel für die Einstellung vieler Juden zur Frau seien noch einige rabbinische Redewendungen zitiert: „Es ist wohl bestellt mit denen, deren Kinder männlich sind, aber übel mit denen, deren Kinder weiblich sind . . . Bei der Geburt eines Knaben sind alle voll Freude, aber bei der Geburt einer Tochter sind alle betrübt und . . . wenn ein Knabe zur Welt kommt, kommt Friede in die Welt, wenn ein Mädchen kommt, kommt nichts . . . Selbst die tugendhafteste Frau ist eine Hexe . . . Unsere Lehrer haben gesagt: ‚Vier Eigenschaften sind offensichtlich in Frauen: sie sind gefräßig, klatschüchtig, faul und neidisch‘.“



Bemühen Jesu, die klare Ablehnung des minderwertigen Ranges von Frauen mit dem Zentrum des Evangeliums, der Auferstehung, zentral zu verknüpfen, ist offensichtlich.

Ähnlich haben die Berichte von den drei weiteren Auferweckungen mit einer Frau zu tun. Die offensichtlichste Verbindung einer Frau mit einem Auferweckungsbericht ist der Bericht von der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mt 9, 18ff; Mk 5, 22ff; Lk 8, 41ff). Die zweite Auferweckungstat Jesu geschah an dem einzigen Sohn der Witwe zu Naim: „Und als der Herr sie sah, fühlte er Erbarmen mit ihr und sprach zu ihr: Weine nicht!“ (Lk 7, 11ff). Die dritte Auferweckung war die des Lazarus; sie geschah auf Bitten seiner Schwestern Martha und Maria hin (vgl. Jo 11).

Zwei weitere Einzelheiten sind noch bemerkenswert. Zum ersten berührt Jesus den Leichnam nur im Fall der Tochter des Jairus, was ihn rituell verunreinigte. Man muß sich zumindest fragen, warum Jesus das Reinheitsgesetz übertrat, um einer Frau zu helfen. Zum zweiten bezeichnete sich Jesus selbst in der Unterhaltung mit Martha als die Auferstehung. Auch hier offenbart Jesus das zentrale Ereignis, die zentrale Botschaft des Evangeliums – die Auferstehung, seine Auferstehung – einer Frau.

Frauen nur  
Sex-Objekte?

Es gibt in den Evangelien mehrere Situationen, in denen Frauen von anderen nicht als Personen, sondern nur als Sex-Objekte behandelt werden und in denen man von Jesus erwartete, daß er sich ebenso verhielt. Eine solche Gelegenheit ergab sich, als Jesus von einem skeptischen Pharisäer in sein Haus zum Essen eingeladen worden war (Lk 7, 36ff) und eine Frau mit schlechtem Ruf eintrat, mit ihren Tränen Jesu Füße wusch, sie mit ihren Haaren trocknete und ihn salbte. „Als der Pharisäer, der ihn eingeladen hatte, das sah, sagte er bei sich selbst: Wenn dieser ein Prophet wäre, wüßte er, was für eine Frau dies ist, die ihn anrührt, daß sie nämlich eine Sünderin ist.“ Aber Jesus wies den Pharisäer zu recht und hob nur die menschlichen und auch geistlichen Momente im Verhalten der Frau hervor; er sprach über ihre Liebe, ihre Unliebe, d. h. ihre Sünden, über Vergebung für sie und über ihren Glauben. Jesus sprach sie dann als menschliches Wesen an – es war nicht „anständig“, mit einer Frau in der Öffentlichkeit zu sprechen, erst recht nicht mit einer „unanständigen“ Frau –: „Deine Sünden sind dir vergeben. . . . Dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin in Frieden.“

Die „ehrebrecherische“ Frau wurde von den Feinden Jesu dazu benutzt, Jesus eine Gesetzesfalle zu stellen. Sie wurde im intimen Akt des Geschlechtsverkehrs überrascht, vor Pharisäer und Schriftgelehrte und von diesen in die Mitte



einer größeren Volksmenge gezerrt, die Jesus gerade lehrte. Sie erzählen Jesus, daß sie direkt beim Ehebruch ertappt worden sei; Mose habe im Gesetz geboten, daß solch eine Frau zu Tode gesteinigt werden solle (Deut 22, 22ff). Hätte Jesus die Steinigung bejaht, hätte er das römische Gesetz übertreten, das allein die Todesstrafe verwaltete; sagte er aber nein zur Steinigung, hätte er dem Mosaischen Gesetz widersprochen. Andererseits wollte man wohl auch aufzeigen, daß Jesus sich mit seiner Freundlichkeit Frauen gegenüber und als Wegbereiter der Rechte der Frauen in Gegensatz zum Gesetz und zur Verdammung der Sünde stelle. Jesus entzog sich ihren Stricken, indem er sich weigerte, sich in Legalismen und Abstraktionen zu verstricken. Im Gegenteil, er behandelte sowohl die Kläger als auch die Verklagte unmittelbar als geistliche, ethische, menschliche Personen: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“ Ebenso sprach er unmittelbar zu der angeklagten Frau, zwar mit Erbarmen, doch ohne ihr Verhalten zu billigen: „Weib, wo sind sie? Hat dich niemand verurteilt?“ Sie aber sagte: „Niemand, Herr!“ Darauf sprach Jesus: „Auch ich verurteile dich nicht; geh, sündige von jetzt an nicht mehr!“

#### Jesu Ablehnung des Blut-Tabus

Alle drei Synoptiker fügen in den Bericht von der Auferweckung der Tochter des Jairus die Geschichte von der Heilung des zwölf Jahre lang blutflüssigen Weibes (Mt 9, 20ff; Mk 5, 25ff; Lk 8, 43ff). Bei dieser Geschichte berührt einen besonders die Scheu der Frau, sich der öffentlichen Aufmerksamkeit auszusetzen: „Sie sagte bei sich selbst: ‚Wenn ich nur sein Kleid anrühre, werde ich gesund werden.‘“ Ihre Scheu war nicht darin begründet, daß sie zur armen, niederen Klasse gehört hätte, denn Markus hebt eigens hervor, daß sie während dieser zwölf Jahre bei vielen Ärzten gewesen war; ihre Scheu rührte wohl daher, daß sie als Frau mit ständigen Blutungen durch zwölf Jahre hindurch als rituell unrein galt (Lk 15, 19ff), was sie nicht nur unfähig machte, an irgendwelchen kultischen Handlungen teilzunehmen, sondern was auch alle Menschen und Dinge, die sie berührte (und jeden, der berührte, was sie berührt hatte!) entsprechend verunreinigte. Jesu Kraft heilt sie nicht nur — wie Jesus so oft sich der Unterdrückten und Bekümmerten erbarmt und dabei oft Frauen einschließt —, sondern Jesus zieht in außergewöhnlichem Maße die Aufmerksamkeit auf dieses Ereignis und die öffentlichkeitsscheue Frau: „Sofort aber merkte Jesus an sich, daß eine Kraft von ihm ausgegangen war, wandte sich in der Volksmenge um und sprach: ‚Wer hat meine Kleider berührt?‘ Seine Jünger antworteten ihm: ‚Du siehst doch, wie das Volk dich um-



drängt, und fragst: Wer hat mich berührt?' Und er blickte umher, um die zu sehen, welche dies getan hatte. Da kam die Frau . . . und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sprach zu ihr: ‚Meine Tochter, dein Glaube hat dir Heilung gebracht. Geh hin in Frieden und sei geheilt von deinem Leiden!‘“ Jesus wollte offenbar die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß er nicht vor ritueller Unreinheit zurückschreckte und keine Furcht hatte, durch die Berührung der „unreinen“ Frau selbst verunreinigt zu werden. Es war Jesus wohl wichtiger, seine Auffassung von der rituellen Unreinheit vor der betroffenen Frau selbst und vor der Menge auf dramatische Weise hervorzuheben, als ein vorübergehendes Unbehagen der beschämten Frau zu vermeiden.

### Jesus und die Samariterin

Auch bei einer anderen Gelegenheit verletzte Jesus die damals herrschenden Sitten über das Verhältnis von Männern zu Frauen. Die Begebenheit wird in der Erzählung von der Samariterin am Jakobsbrunnen berichtet (Jo 4, 5ff). Jesus wartete am Brunnen vor den Toren der Stadt, während seine Jünger gegangen waren, um Essen zu besorgen, und eine Samariterin näherte sich dem Brunnen, um Wasser zu holen. Normalerweise würde ein Jude eine Frau, schon gar eine Samariterin, in der Öffentlichkeit nicht ansprechen. Jesus aber verwirrt die Frau, indem er ein Gespräch beginnt. Die Frau war sich dessen bewußt, daß Jesu Verhalten ihr als Samariterin und als Frau gegenüber etwas Außergewöhnliches war, denn sie antwortete: „Wie kannst du, ein Jude, von mir, einer Samariterin, zu trinken verlangen?“ Wie verhaßt die Samariter den Juden auch waren — es ist dennoch deutlich, daß mit einer Frau zu sprechen als erheblich schlimmerer Sittenverstoß galt, als mit einem Samariter zu sprechen, denn Johannes erzählt: „Darüber kamen seine Jünger, und sie wunderten sich, daß er mit einer Frau redete. Keiner jedoch sagte: ‚Was willst du (von ihr)‘ oder: ‚Was redest du mit ihr?‘“ Doch Jesu Bemühen, den Abgrund der Ungleichheit zwischen Mann und Frau zu überbrücken, ging noch weiter, denn in seiner Unterhaltung mit der Frau offenbart er sich nach Johannes zum ersten Mal direkt als Messias: „Die Frau sagt zu ihm: ‚Ich weiß, daß der Messias kommt . . .‘ Jesus sprach zu ihr: ‚Ich bin es, der mit dir redet.‘“ Wie Jesus sich Martha gegenüber als „Die Auferstehung“ offenbarte und Maria gegenüber als „der Auferstandene“ und sie beauftragte, das den Aposteln zu bezeugen, so offenbart sich Jesus hier in einer seiner Schlüsselrollen, als Messias, einer Frau gegenüber — die dieses Faktum sogleich ihren Dorfgenossen bezeugt. (Bei den Samaritern hatte das Zeugnis der Frau Gewicht!)



## Ehe und Würde der Frau

Eine der wichtigsten Stellungnahmen Jesu in bezug auf die Menschenwürde der Frau betrifft seine Haltung zur Ehe. Seine schockierende Einstellung (vgl. Mt 19, 10: „Die Jünger sagten zu ihm: ‚Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so steht, ist es nicht gut, zu heiraten!‘“) hat jedoch eine Haltung zur Grundlage, die den Frauen die gleichen Rechte und Pflichten zubilligt wie den Männern. Bis zur Zeit Jesu galten Frauen im Grunde genommen als Besitz, den ein Mann erwerben oder auch abstoßen konnte, wie er wollte. Die doppelte Moral, die nur dem Mann Polygamie und Ehescheidung zugestand, ist offenkundig. Jesus verwarf beides, indem er auf Monogamie und der Ablehnung der Ehescheidung bestand; beide, Mann und Frau, sollten in ihrem Verhältnis zueinander die gleichen Rechte und Pflichten haben (vgl. Mk 10, 2ff; Mt 19, 3ff).

Während die Kirche diese Stellungnahme Jesu – z. T. in allzu strenger, legalistischer Weise – in bezug auf Scheidung und Monogamie übernommen hat, wurde das Verständnis von gleichen Rechten und Pflichten innerhalb der christlichen Ehe nur schwach entwickelt. Die übliche Rolle der Frau bestand aus: *Kirche, Kinder, Küche* – in bezug auf die Kirche jedoch nur in der Rolle des Bittstellers.

## Intellektuelle Frauen?

Jesus lehnte die Vorstellung, daß der eigentliche Platz aller Frauen „im Haus“ sei, ausdrücklich ab. Während seines Besuches bei Martha und Maria (Lk 10, 38ff) übernahm Martha die typisch weibliche Rolle: „Martha machte sich viel zu schaffen mit der Bedienung.“ Maria dagegen übernahm die angeblich „männliche“ Rolle: sie „setzte sich zu den Füßen des Herrn und hörte seiner Rede zu“. Martha war offensichtlich der Ansicht, daß Maria die Rolle der „Intellektuellen“ nicht hätte wählen dürfen, denn sie beklagte sich bei Jesus. Jesu Antwort war die Weigerung, alle Frauen in dieselbe Schablone zu pressen; er behandelte Maria vor allem als Person (deren höchste Fähigkeit der Intellekt, der Geist ist), die ihre eigenen Prioritäten bestimmen kann, und in dieser Angelegenheit „den besseren Teil erwählt“ hatte. Jesus hätte kaum deutlicher darauf insistieren können, daß Frauen ebenso zu geistigem, geistlichem Leben berufen sind wie Männer.

Dieselbe Botschaft enthält auch noch ein anderes Ereignis (Lk 11, 27f). Als Jesus eines Tages predigte, wollte eine Frau Jesus mit lauter Stimme ein Kompliment machen. Sie benutzte Formulierungen, die wohl für damals und dort nicht untypisch waren. Aber ihr Bild von der Frau war extrem auf den geschlechtlichen Bereich reduziert: „Selig der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, an denen du dich genährt hast!“ Jesus weist dieses Bild der Frau als bloßer „Baby-



Maschine“ als zu einseitig zurück und verweist auf das Personsein, auf den Vorrang der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten. „Selig sind die, welche das Wort Gottes hören und bewahren!“

Jesus vergleicht Gott mit einer Frau

Im Gleichnis vom verlorenen Groschen (Lk 15, 8ff) vergleicht Jesus sogar Gott selbst mit einer Frau. Lukas berichtet, daß sich die verachteten Zöllner und Sünder um Jesus versammelten, weshalb Pharisäer und Schriftgelehrte sich beschwerten. Daraufhin erzählte Jesus drei Gleichnisse, die von der Sorge Gottes um das Verlorene handeln: das Gleichnis vom guten Hirten, das Gleichnis vom verlorenen Sohn und dazwischen die Geschichte von der Frau, die den verlorenen Groschen sucht – wie der Hirte und der Vater steht auch die Frau für Gott! Jesus scheint dieses frauliche Bild Gottes mit voller Absicht an dieser Stelle eingereicht zu haben, denn die Schriftgelehrten und Pharisäer gehörten zu jenen, die Frauen am meisten verunglimpften.

Es wäre eine interessante Untersuchung zu erheben, ob hier nicht die Trinität anklängt: der Vater, der heilige Geist – in der syrischen Didascalia wird die Diakonissin als Abbild des heiligen Geistes erwähnt – und der gute Hirte. Sollte es eine solche Interpretation gegeben haben, fiel sie der Unterbewertung der Frau zum Opfer, während das Christentum sich durchaus Gott als Mann, als Vater vorstellte.

Schluß

Das vorgelegte Material zeigt eindeutig, daß sich Jesus in seiner Begegnung mit Frauen entschieden und radikal für die menschliche Würde und Gleichheit der Frauen in einer eindeutig von Männern beherrschten Gesellschaft eingesetzt hat. Dürfen seine Nachfolger etwas Geringeres anstreben?

Günter Stachel

Thesen zur  
Theorie des  
Religionsunter-  
richts an der  
Schule für alle

1. RU an der heutigen Schule ist nur konzipierbar auf Grund einer zugleich positiven und kritischen Haltung zur Aufklärung als dem Motor moderner Gesellschafts- und Bildungspolitik. Aufklärung und Glaube stehen zueinander in einem grundsätzlich positiven Verhältnis. Recht verstandener Glaube steht der Freiheit des Denkens und Handelns nicht im Weg.

2. Insofern kirchliche Amtsträger hier oder dort die vom Glauben ermöglichte Freiheit hemmen, hat RU eine kirchenkritische Funktion. Ein RU, der unfrei hält, ist an der modernen Schule nicht realisierbar, denn junge Menschen können nicht einerseits kritisch, andererseits autoritätsgläubig erzogen werden. Wohl aber ist kritischer Respekt vor



Tradition und Autorität mit Erziehung zur Freiheit vereinbar.

3. Die Vielheit von Konfessionen und Religionen läßt monokonfessionellen Religionsunterricht ohne Bezogenheit auf die anderen Konfessionen und Religionen als nicht sinnvoll erscheinen. Erforderlich ist Information über den Standpunkt anderer, Respekt vor ihnen, engagiertes Gespräch mit ihnen; nicht vorausgesetzt ist Standortlosigkeit.

Durch die Vielheit der Auffassungen entstehende religiöse Kommunikationsprobleme sollte der RU thematisieren. Er ist eine der Stellen, an denen religiöse Konflikte repräsentiert und Wege zu ihrer Bewältigung gesucht werden.

4. Damit ist nicht schon die Preisgabe der Kirchlichkeit des Religionsunterrichts gefordert. Die Trennung des Religionsunterrichts von der Kirche wäre vielmehr nur dann nötig, wenn Kirche in einem engen Sinn, nämlich repressiv, dogmatisch mißverstanden würde. Das Kirchenverständnis der Kirchen ist im Wandel begriffen: Glaube ist keine Sache des isolierten einzelnen, sondern „der vielen“, der Pluralität, die durchaus ein Spektrum von Meinungen zuläßt; Dialog wird vorausgesetzt und gefordert.

Seitens der nichtkirchlichen Gruppen der Gesellschaft wäre ein gewisses Maß an Geduld erwünscht, damit der Prozeß in Richtung auf eine „Kirche des Dialogs“ weitergeht.

5. Religionsunterricht an der Schule für alle muß Themen wie „Gebet, Gottesdienst, Bezeugung des Wortes Gottes in der Schrift, Meditation als Haltung“ nicht ausschließen, vor allem dann nicht, wenn es gelingt, solchen RU in das System der Wahlpflicht-Kurse zu integrieren. Vorausgesetzt werden muß nur, daß Lehrer und Schüler zu wirklicher Interaktion gelangen und niemand zu etwas „veranlaßt“ wird.

6. Die Forderung nach einem „informierenden“ RU ist zu bejahen, wenn sie sich auf die Liberalität der „Art der Mitteilung“ bezieht und deren Diskretheit, deren Freiheit von Meinungsdruck und moralischem Zwang, sowie das In-Gang-Setzen eines befreienden Denkprozesses intendiert. „Liberal und unverbindlich in der Art der Mitteilung, verbindlich in der Art der sachlichen Aussagen: Das ist der psychologische Kern des Informationsproblems“ (Pöggeler).

7. Zurückzuweisen ist ein Überwiegen des kognitiven Lernens im RU, des ständigen, fast ausschließlichen „Verbalisierens, Rationalisierens oder kritischen Hinterfragens“. Um einige entscheidende Qualifikationen für die Lebensführung zu nennen: Konsumaskese, soziales Engagement, Fähigkeit zur Liebe, zum Hören-Können, zum Schweigen-Können, den Tod Annehmen — derartiges lernt man nicht durch ver-



bale Aufklärung darüber, sondern durch „Internalisierung“ (religionspädagogisch gesprochen: durch Gewissensbildung); es handelt sich um ein Lernen, durch schrittweises Hin-führen zum Vollzug, anfangs durch wahrnehmende Teil-nahme am Vollzug anderer. Amerikanische curriculare und lerntheoretische Forschung hat in der „Taxonomie des affektiven Lernbereichs“ ein Modell für die Organisation affektiver Lernprozesse auch im RU dargeboten (vgl. hierzu Stachel, Curriculum und RU, Zürich 1971).

8. RU geht unter anderem den Weg der Interpretation von Überlieferungen. Er versteht Gegenwart auf Grund von nicht umkehrbaren geschichtlichen Prozessen. Er bringt auf diese Weise geheime oder offene religiöse Vorverständnisse zur Sprache. Insofern erweist sich, daß RU in besonderer Weise auf Sprache verwiesen ist; eine seiner Aufgaben ist es, über die Behandlung von Bibeltexten und anderen Texten aus der religiösen Überlieferung eine bestimmte Sprache vor dem Vergessenwerden zu retten.

9. Darüber hinaus hat RU vor allem aber eine therapeu-tische Funktion: Durch Entfaltung von Verhaltensmodellen im Gespräch Lehrer-Schüler bildet er die Affekt-Äußerungen der Schüler. Sein kommunikativer Stil dient der Sozialisa-tion. Er bringt zur Sprache, was „richtig“ ist, weil er sich als RU nicht auf das einengen läßt, was „man“ tut. RU ist insbesondere ein Anwalt des Schwächeren und Unaufdring-lichen: der Stille, der Geduld, des Dienstes am Mitmen-schen und an der Gesellschaft.

10. RU steht der modernen Schule kritisch gegenüber, inso-fern er dem Leistungsdruck, dem Übergewicht des Kogni-tiven, dem Überhandnehmen des Geredes, und der fort-schreitenden Technisierung des Humanen widersteht. RU ist seinem Gegenstand nach ein Anwalt des Humanum. Er dient der Kommunikationsfähigkeit, er öffnet den Weg zur Stille, zur selbstlosen Hingabe an die Sache.

11. Seiner anthropologischen Aufgabe nach hat RU den Menschen über sich selbst aufzuklären. Er destruiert imma-nente Scheinsicherheit; er entideologisiert bornierte „Wissenschaftlichkeit“, zu Gunsten einer funktionalen Wissenschaftlichkeit im Dienst des Humanum. RU sucht nach der Antwort auf die eigentlichen Fragen, nämlich: die Fragen nach dem, was unbedingt angeht (Paul Tillich). Er ist *der* Unterricht des Fragens und Gefragtseins (Martin Stallmann).

12. RU kann und soll dennoch nicht der antirevolutionären Beruhigung dienen, wie sie von der marxistischen Religions-kritik als Folgeerscheinung ideologischer Religion aufgewie-sen worden ist. RU steht im Dialog um gesellschaftliche



Normen, ohne seinerseits einen kirchlich-moralischen Absolutheitsanspruch zu vertreten, der theologisch und soziologisch ohnehin nicht haltbar ist. Im gesellschaftlichen Engagement bringt RU jedoch die (eschatologische) Kritik am immanenten gesellschaftlichen Fortschrittsglauben zur Sprache: Es kann nicht nur um sichtbaren Fortschritt gehen, weil in Sachen „Mensch“ die „Zukunft überhaupt“ auf dem Spiel steht.

13. RU ist unablässig auf Jesus von Nazareth bezogen, nichtkirchlicher RU auf den historischen, kirchlicher RU (als eine Leistung der öffentlichen Schule) darüber hinaus auf den in der Kirche geglaubten und von ihr tradierten und verkündeten Jesus. RU bezeugt und praktiziert, daß Religion nicht Sache des einzelnen, sondern der Gemeinschaft ist. RU hat also etwas mit Kirche zu tun, auch wenn er sich nicht nur an Kirchenglieder wendet, von konfessionalistischer Enge sich distanziert und die Absicht preisgibt, in der Schule zu missionieren.

14. Die Alternative zum RU, die denen anzubieten ist, die RU abwählen, sollte nicht „Religions“-Unterricht genannt werden. Die Verfassung läßt nicht zu, daß irgendeine Art von Religionsunterricht verbindlich gemacht wird.

## **Bernhard Stoeckle** **Sittliche Existenz** **im Spannungsfeld** **von Norm,** **Wirklichkeit und** **Erfahrung**

Die grundlegenden Aspekte und ihre besondere Bedeutung für aktuelle Fragen der Sexualethik

*Das Forum „Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik“ (Heft 6, 1971) hat gezeigt, wie weit die Anschauungen über Grundfragen und Einzelaspekte der menschlichen Sexualität innerhalb des christlichen Raumes auseinandergehen. Dabei berufen sich gerade jene Autoren, die sich am weitesten von der traditionellen Sexualmoral der Kirche entfernt haben (wie Ernst Ell), auf die menschliche Erfahrung, die eine Änderung der Normen erforderlich mache. Wir haben daher den Autor des folgenden Beitrages ersucht, den Fragen nach dem Verhältnis von sittlicher Norm und menschlicher Erfahrung, insbesondere im Hinblick auf die Sexualethik, nachzugehen, und hoffen, mit dieser kritischen Sichtung vorherrschender Auffassungen und mit dem positiven Aufweis über die Kontrasterfahrung einen Beitrag zur Klärung dieser Probleme zu leisten. Für die Beurteilung konkreter sexualethischer Probleme wendet Stoeckle selbst die vorgelegten Erkenntnisse auf einige Beispiele an: Masturbation, vorehelicher Geschlechtsverkehr, Homosexualität. Weitere anthropologische, theologische und pastorale Aussagen und Hinweise bietet der 2. Teil des*



*Forums zur Sexualität. Eine weitere Konkretisierung finden diese Ausführungen in den Texten zur Sexualität des Ausschusses 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Synode (vgl. die Dokumentation S. 276). red*

I. Teil: Die Erörterung des Verhältnisses von sittlicher Norm und sittlicher Wirklichkeit

1. Die kritische Sichtung gegenwärtig vorherrschender Auffassungen

Untragbare Kluft zwischen Norm und Wirklichkeit

In unserer gegenwärtigen staatspolitischen Diskussion ist seit einiger Zeit die Anmahnung zur „Anerkennung der Realitäten“ zu einer nicht geringen Bedeutung gelangt: sie pflegt stets dann vorgebracht zu werden, wenn es darum geht, als Volk oder Nation von überkommenen, aber durch die tatsächlich-geschichtliche Entwicklung außer Kraft gesetzten und offenkundig nicht wiederzubringenden Rechtspositionen abzurücken und die nunmehr bestehenden Verhältnisse (ungeachtet dessen, auf welche Art und Weise sie zustande gekommen sind) zu akzeptieren, sie damit zumindest stillschweigend zu legalisieren. Eine etwas weiter ausholende Betrachtung läßt indes erkennen, daß die Forderung, Realitäten anzuerkennen, sich gewissermaßen zu einer allgemein menschlichen Maxime etabliert hat: spielt sie doch vor allem in den Erörterungen um das Verhältnis von sittlichen Normen und den effektiv vorhandenen sittlichen Anschauungen bzw. Verhaltensweisen eine eindrucksvoll maßgebliche Rolle: mehr und mehr melden sich Stimmen zu Worte, welche — betroffen von der zwischen sittlicher Norm und sittlicher Wirklichkeit bestehenden Kluft — kategorisch erklären, dieses Auseinander sei für den Menschen untragbar, sei Hinweis dafür, daß die bestehenden sittlichen Normen abgewirtschaftet haben. Ein solcher Zustand könne nur dadurch behoben werden, daß sittliche Normen, so sie mit der sittlichen Realität nicht oder nicht mehr übereinstimmen, sich dieser anzugleichen haben und, wo das nicht zu machen ist, zu Gunsten der Wirklichkeit aufzuheben seien. Man spricht in diesem Zusammenhang von der „Normativen Kraft des Faktischen“. Ihr zufolge sind es sowohl die statistische Norm wie auch die wertfrei und soziologisch erhobenen Mehrheitsverhältnisse, welche über das, was für Gesinnung und Verhalten zu gelten hat, entscheidend befinden und damit auch der wissenschaftlichen Reflexion über das, was getan werden kann und soll, verbindliche Auflagen erteilen. Demnach sind einer sittlichen Norm Berechtigung und Gültigkeit abzuspochen, wenn sie von der überwiegenden Mehrheit der Mitglieder einer Gruppe oder der Gesellschaft insgesamt nicht mehr befolgt werden. Auf diese Weise erscheint Ethik mehr oder weniger als die Bestätigung bzw. Ratifizierung der in der Allgemeinheit vorhandenen sittlichen Anschauungen und Verhaltensweisen. Gerade weil diese Art und Weise, den Konflikt



zwischen sittlicher Norm und sittlicher Wirklichkeit aus der Welt zu schaffen, derart populär und in manchen Kreisen geradezu zu einem Evangelium geworden ist, scheint es dringend geboten, einer kritischen Reflexion Raum zu geben. Diese wird zunächst einmal gewisse einschlägige, zumeist jedoch verborgene Voraussetzungen der Theorie von der normativen Kraft des Faktischen ans Licht zu stellen haben. Da ist erstens eine bestimmte apriorische Wertung des mit „sich wandelnder Gesellschaft“ gewöhnlich umschriebenen Phänomens: es wird nämlich als selbstverständlich unterstellt, als beinhalte der „Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse“ gleichsam von selbst das „Zuwandeln“ auf ein besseres und humaneres Dasein, ja als sei der Wandel — der ja immer eine Überholung bzw. Außerkraftsetzung des bisher Verbindlichen anzeigt — für sich genommen schon als Ausdruck einer positiv gerichteten Vorwärtsbewegung zu veranschlagen.

#### Verhaltensregeln durch Mehrheitsentscheid

Zweitens: Aus statistischen Erhebungen über das tatsächliche sittliche Verhalten der Gesellschaft werden trotz aller Dementis gerne axiologische Folgerungen gezogen: was alle tun oder wonach die Mehrzahl sich in ihrer Praxis richtet, das kann doch vom sittlichen Sollensanspruch her gesehen nicht falsch sein, ja es darf für sich reklamieren, das Richtige zum Ausdruck zu bringen. Daß demgegenüber eine Minderheit über das verfügen sollte, was von allen als verbindlich anzuerkennen ist, wird für unmöglich gehalten. Diese Ansicht ist ihrerseits von der Annahme bestimmt: daß die Statuierung sittlicher Verhaltensregeln nach dem Modell des demokratischen Mehrheitsentscheides vor sich zu gehen habe.

#### Grenzenlose Eigenständigkeit

Drittens: Die namentlich von H. Marcuse verbreitete Überzeugung von der Eigenständigkeit und Mündigkeit des von aller Repression und institutionell-gesellschaftlicher Bevormundung befreiten, zu innerer und äußerer Verselbständigung gelangten Menschen. Sie gestattet es, die Sittlichkeit der kritischen Vernunft des einzelnen voll und ganz zu überantworten. Den spezifischen Niederschlag davon bildet die „permissive Gesellschaft“, die nur zivilisierte Regel, sonst aber wertfrei ohne allgemein verbindliche Pflichten, allein von Rechten bestimmt ist. Sie hat das Bestehende als Bestehendes gelten zu lassen (A. Gehlen) und in grenzenloser Nachgiebigkeit und Toleranz die Erlaubnisbereiche möglichst weit zu stecken. Nur in Fällen manifester sozialer Schädlichkeit ist von ihr Widerspruch und Einschreiten zu erwarten.

Der Meinung, wonach das Auseinanderklaffen von sittlicher Norm und sittlicher Wirklichkeit im Interesse fort-



Gegen die Anpassung  
der Norm an die  
Wirklichkeit:

Die Diskrepanz  
ist fundamental  
und unaufhebbar

Möglicher Verlust  
der Menschlichkeit

schrittlicher Humanisierung des gesellschaftlichen Daseins kein zu dulddender Zustand sein dürfte, das Unvermögen bzw. die Untauglichkeit der sittlichen Norm offenbare und es erforderlich mache, dem Faktischen den Zuschlag des Normativen und legitim Geltenden zu erteilen, ist aus folgenden Gründen zu widersprechen:

Die Diskrepanz zwischen Ethik und Ethos ist weder für den Menschen ein Unglück noch Hinweis auf die Unvollkommenheit und Unbrauchbarkeit der bisherigen gesellschaftlichen und moralischen Ordnung. Sie gehört fundamental und unaufhebbar zum sittlichen Dasein als solchen. Schon gar nicht macht sie die Anpassung der Norm an die Wirklichkeit erforderlich! Macht es doch einen wesentlichen Grundzug der sittlichen Norm aus, ihre verhaltensmotivierende Kraft und ihren normativen Anspruch gerade dadurch zu entfalten, daß sie sich mit der sittlichen Wirklichkeit, die sie zu normieren sucht, eben nicht deckt, sondern zu ihr in der Differenz und dem Abstand des Fordernden, ja Provozierenden steht, nicht selten sogar Gericht über sie bedeutet<sup>1</sup>. Demnach liefert das Auseinanderfallen von sittlicher Norm und sittlicher Wirklichkeit aus sich heraus kein Argument gegen die Legitimität der Norm. Aus solcher Differenz läßt sich auch dann nichts zuungunsten der Norm folgern, wenn sie zu gewissen geschichtlichen Phasen in einem Ausmaß vorhanden ist, daß der Anspruch der sittlichen Norm nachgerade hilflos, anachronistisch erscheint und für das tatsächliche sittliche Verhalten zum Ärgernis wird. Ethische Forderungen üben nun einmal legitimerweise einen „Druck“ aus; es wäre ein Zeichen wirklichkeitsfremder Naivität, das als inhumane „Repression“ zu verdächtigen!

Es gibt sodann keine Gewähr dafür, daß der vielberufene, den Konflikt mit der sittlichen Norm heraufbeschwörende „Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse“ stets das Recht auf seiner Seite hat! Die Geschichte der Menschheit zeigt, daß solcher Wandel zu gewissen Epochen und Zeiten durchaus vom Trend zur Degeneration, Verlust der Menschlichkeit geprägt gewesen ist. Und was unsere Gegenwart betrifft, so mehren sich die Stimmen, welche die in ihr vor sich gehenden Veränderungen keineswegs als Hinbewegungen zu einer geglückteren Gesellschaft, sondern als ausgesprochene Raub- und Abbauerscheinungen skalieren<sup>2</sup>.

Gewiß: wie noch zu zeigen sein wird, steht sittliche Norm durchaus auch unter dem Gesetz der Evolution, der Veränderbarkeit, aber dieses dynamische Element formal wie

<sup>1</sup> E.-W. Böckenförde, Abschaffung des § 218 StGB? in: StZ 188, Bd. 96 (1971) 147–167.

<sup>2</sup> Vgl. J. Illies, K. Lorenz und ein großer Teil moderner Futurologen.



Ein Mehrheitsurteil  
ist an sich kein  
Qualitätsurteil

material lediglich als Anhängsel und Ablichtung des je konkret geschichtlichen Wandels einstuft zu wollen, würde dem doch äußerst differenzierten Wechselspiel von Norm und Wirklichkeit nicht gerecht. Desgleichen trifft es nicht zu, daß eine Verhaltensweise oder eine Anschauung von sittlicher Relevanz schon darum richtig sein sollte, weil sie von der gesellschaftlichen Mehrheit praktiziert wird! Sieht man einmal davon ab, daß die statistische Feststellung dessen, was die Mehrheit bzw. Minderheit tut oder unterläßt, in nicht seltenen Fällen von Interessen manipuliert wird und mit mehr Unsicherheitsfaktoren beladen ist, als man gewöhnlich annimmt<sup>3</sup>, so muß doch grundsätzlich auch damit gerechnet werden, daß der Standpunkt der Majorität durchaus zum Ausdruck bringen kann, was nicht sein soll, und die Minorität in ihrem Verhalten verlaublich, was für alle zu gelten hat. Damit will gesagt sein: das Gesetz der Faktizitäten, das sich nach der Kategorie des Quantitativen artikuliert, gestattet als solches noch kein Qualitätsurteil.

Überforderung und  
Orientierungslosigkeit

Was schließlich den Versuch angeht, die Sittlichkeit der kritischen Vernunft des einzelnen anheimzustellen, so ist dagegen einzuwenden, daß auf diese Weise eine Zusammenarbeit im sittlichen wie auch politischen Bereich nahezu unmöglich würde<sup>4</sup>. Außerdem wird eine solche Zumutung erfahrungsgemäß nur von einem geringen Teil mit der Entfaltung eigener positiv geladener Energien und Begabungen quittiert. In den meisten Fällen verbreitet sie Orientierungslosigkeit, macht sie sichtbar, daß die Kraft des Individuums einfach nicht hinreicht, aus sich selbst eigene Verbindlichkeiten zu schaffen.

Der gewiß faszinierende Vorschlag, das Individuum, unbedrängt von Appellen und Nötigungen der Gesellschaft, über das zu leistende Sittliche befinden zu lassen, droht nun einmal in der Schwäche des Menschen zu mißraten.

Die vorgebrachten Bedenken beruhen insgesamt nicht auf einer pessimistischen, sondern auf einer durchaus realistischen Grundansicht des Menschen. Obschon dem Grundtenor unseres von der Spätaufklärung beeinflussten Zeitalters zuwiderlaufend, ist eine zweifache Tatsache unabweichbar: Wie zum ersten D. Wyss<sup>5</sup> überzeugend dargelegt hat, ist der Mensch von seiner geschichtlichen Wurzel her ein tragisch gebrochenes Geschöpf, dem weder Vernunft noch Triebe die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen vermitteln, in sich antinomisch, dementsprechend auch begabt mit der Befähigung zu Degeneration, zur Aufgabe seiner selbst. Er tut sich schwer, sittliche Erforder-

<sup>3</sup> Vgl. R. König, *Soziologische Orientierungen*, Köln/Berlin 1965, 147 f.

<sup>4</sup> J. B. Metz, *Moderner Atheismus und Moral*, Weltgespräche 5, 58.

<sup>5</sup> *Strukturen der Moral*, Göttingen 1968, 205.



nisse zu erkennen und sich zu integrieren. Das veranlaßt denn auch Wyss, gleich A. Gehlen eine Institutionalisierung des Sittlichen für notwendig zu erachten. Nebst dieser Behinderung des Vermögens zu sittlicher Selbstverwirklichung muß doch ehrlicher Weise auch damit gerechnet werden, daß der Mensch sich gar nicht sittlich normieren lassen mag. Ob wir es zugeben oder nicht: in jedem von uns regt sich die Verlockung zur „Anarchie“, zum „Leben ohne Prinzip“.

## 2. Versuch eines positiven Aufweises

### Nicht kasuistische Anwendungen aus metaphysischen Prinzipien . . .

### . . . sondern Norm-erkenntnis auf Grund sittlicher Erfahrungen und Wahrnehmungen

Es könnte nun der Eindruck entstehen, als würde mit all dem zu jener aus der Tradition überkommenen Art und Weise des Normaufweises zurückgerufen, derzufolge sittliches Handeln allein aus vorgegebenen, ewigen metaphysischen Prinzipien zu entwickeln sei, wenn anders dieses Handeln vor der Auslieferung in die Zufälligkeit und Beliebigkeit bewahrt werden sollte. Bestünde diese Annahme zu Recht, dann wäre in der Tat das alte idealistische Normverständnis aufs neue inauguriert: die Vorstellung von der ethischen Norm als eines von der Praxis bzw. der Wirklichkeit völlig getrennten, abstrakt immobilien und statischen Sachverhaltes, einzig verankert in einer ideologisch fixierten *lex aeterna*, die Aufgabe, ethische Forderungen kasuistisch als Anwendungen eines vorgegebenen allgemeinen Grundsatzes zu entwickeln. Im letzten würde dies auf das Bekenntnis hinauslaufen, daß die Wirklichkeit gegenüber dem idealen Sein stets das Defiziente, Fehlerhafte zum Ausdruck bringe und eben deshalb auch niemals in der Lage sei, im positiven Sinne Wegweisendes sichtbar zu machen.

Ist solches wirklich erforderlich? Man wird es bestreiten müssen. So wenig nämlich das tatsächliche Verhalten des Menschen einfachhin zur Norm erhoben werden kann, so falsch ist es auch, die empirischen Möglichkeiten des Menschen zur Selbstverwirklichung bei der Frage nach dem menschlichen Sein und damit der Normerhebung bzw. Normfindung auszuklammern oder zu übergehen. Ja man wird sogar sagen müssen: Normerkennntnis, die ja dann auch Ethik als Wissenschaft erst möglich macht, wird stets und unaufhebbar von jenem Bereich sittlicher Wirklichkeit in Gang gesetzt, der sich in sittlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen darstellt. Diese Phänomene steigen gewöhnlich aus sehr sachlichen Lebenserfahrungen empor und drängen sich mit unmittelbarer, zunächst noch unreflektierter Evidenz, d. h. Gewißheit auf<sup>6</sup>. Näherhin sind sie als die in einer Gruppe oder Gemeinschaft stets auftauchenden *Kontrasterfahrungen* zu qualifizieren: als solche vermitteln sie eine unmittelbare Bewußtwerdung davon, welche Bedro-

<sup>6</sup> E. Schillebeeckx, Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 129.



hung und welche Gefahren für den Menschen doch entstünden, wenn dieses oder jenes Tun, das man hier und dort wahrgenommen hat, das vielleicht bereits zu allgemeiner Verbreitung gelangt ist oder kommen könnte, nicht für unverantwortlich und schädlich erklärt bzw. verurteilt würde; es ist die elementare Gewißheit des „So nicht“, die negative Erfahrung der möglichen und tatsächlichen Bedrohung des Menschlich-Sittlichen, was den erstrangigen Fundort für die Erhebung sittlicher Imperative und Normen konstituiert<sup>7</sup>.

Kontrasterfahrungen:  
Bedrohung des  
Menschlich-Sittlichen ...

Dabei tritt nun etwas Überraschendes zutage, was in der derzeitigen Erörterung um das Problem der sittlichen Norm eigentlich überhaupt noch nicht entsprechend berücksichtigt wurde: solche Kontrasterfahrungen sind mit den Zeitperspektiven des Menschen aufs engste verbunden, ja nur aufgrund derselben möglich. So kommt die im Heute der Gegenwart gemachte Erfahrung, daß eine bestimmte Handlung nicht zu verantworten, deshalb zu lassen und dementsgegen ein bestimmtes Verhalten unbedingt Gebot der Stunde sei, eigentlich nur deshalb zustande, weil dieses Heute als ein von der Vergangenheit her Kommendes und auf die Zukunft hin Eilendes begriffen wird, weil die Gegenwart niemals ohne Blick auf das Gestern und Morgen erfaßt wird.

... im Blick auf  
Vergangenheit und  
Zukunft

Was die Konfrontation des Heute mit dem Gestern anlangt, kann die Erfahrung des „So nicht“ in einer zweifachen Spielart begegnen: einmal in dem Sinn, daß die Beibehaltung eines vergangenen Standpunktes für das Bestehen im Heute ohne Sinn und Wert wäre, zum andern in der Weise, daß eine Preisgabe überkommener Forderungen den Zerfall des Heute bedeuten würde. Zur Verdeutlichung der ersten Möglichkeit sei nur auf die Einstellung zur Sklaverei verwiesen: das Mittelalter hielt Sklaverei im Grund für sittlich vertretbar, in neuerer Zeit erst kam es zu der Einsicht, daß es sittlich verwerflich sei, einen Menschen als Sklaven zu verkaufen oder anzukaufen. Andererseits: wenn etwa K. Lorenz in den für unsere gegenwärtige Zeit typisch gewordenen Verhaltensweisen der ungeduldigen Forderung nach Sofortbefriedigung, der Intoleranz gegenüber Unlust-erfahrungen, des Mangels jeglicher Rücksichtnahme auf die Gefühle der anderen verfehlte Maximen, Signifikationen einer verhängnisvollen Infantilisierung der menschlichen Lebensvollzüge, einer genetisch dimensionierten Verfallerscheinung erkennt<sup>8</sup>, so liegt dieser Diagnose doch die Vor-

<sup>7</sup> Vgl. J. B. Metz, a. a. O. 58 f; E. Schillebeeckx, a. a. O. 129.

<sup>8</sup> Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, in: Sozialtheorie und soziale Praxis (Mannheimer sozialwissenschaftliche Studien, 3) Meisenheim, 312 f.



aussetzung zugrunde, daß der Mensch gewisse Elemente seiner Herkunft, seines Gewordenseins bewahren müsse, wenn er sich nicht selbst preisgeben wolle.

In gleicher Weise ist es möglich, die die sittliche Erkenntnis einleitende und auslösende Kontrasterfahrung aus der Gegenüberstellung des Heute mit dem Morgen zu gewinnen: in diesem Fall ergibt sich das „So nicht“, mit dem Verhaltensweisen der Gegenwart qualifiziert werden, aus der Vergegenwärtigung, daß diese Verhaltensweisen die Zukunft des Menschen in Frage stellen, ihn, den Menschen selbst, dem Untergang anheimgeben würden. So führen die Erwägungen von J. Illies<sup>9</sup> über die Zukunft des Menschen zu einer Desavouierung des gegenwärtig auf Genuß und Konsum abgestellten Lebensstils und zu dem Aufweis von der Zeitgemäßheit der gegenwärtig gerne als unzeitgemäß disqualifizierten alten Mönchstugenden.

#### Hinweis auf ethisches Kontinuum

Wie immer nun auch die Kontrasterfahrungen zustandekommen, ob auf retrospektive oder prospektive Weise, in jedem Fall machen sie ein Zweifaches sichtbar: sie enthalten stets eine positive, wenn auch zunächst verschleierte, erst noch der sorgfältigen Reflexion bedürftige Wertung; in ihnen wird elementar und nicht mehr weiter rückfragbar die Abwesenheit dessen erfahren, was eigentlich sein müßte. Sodann bringen die Kontrasterfahrungen zum Vorschein, daß es im Gang der menschlichen Geschichte bei aller immer wieder vorzunehmenden Modifizierung, Relativierung und Weiterentwicklung des Seinsollenden, bei aller gesellschaftlichen Determiniertheit und Prägung des Gesollten, bei aller Wandel- und Abwandelbarkeit der sittlichen Anforderungen doch auch Elemente und Strukturen sittlichen Sollens gibt, die sich in überzeitlicher Weise durchhalten und auf das Vorhandensein eines ethischen Kontinuums erkennen lassen. Sie wurzeln letztlich in gewissen unaufgebbaren und damit stets aufgegebenen Komponenten der biologischen, psychischen und sozialen Grundbefindlichkeit des Menschen und haben die Sicherstellung der menschlichen Identität und Integrität zum Ziele. Mit Recht bemerkt deshalb G. Szczesny<sup>10</sup>: es gibt eine elementare, profane Menschlichkeit, die als Intention, als eingeborenes Verhaltensregulativ allen Menschen eigen ist; sie bekundet sich vor allem in der Schonung des Artgenossen, in der Sorge für die Nachkommen, in personaler Bindung und Freundschaft<sup>11</sup>. Das klingt zugegebenermaßen apodiktisch, läßt sich aber durchaus empirisch verifizieren: so

<sup>9</sup> Chance des Unzeitgemäßen, in: Evangelische Monatsblätter 1971, 576–581.

<sup>10</sup> Das sogenannte Gute, Hamburg 1971, 93.

<sup>11</sup> A. a. O. 91.



stellt etwa die Sozialanthropologie fest, daß der Mensch auf eine kulturelle Überformung der in seiner Physis angelegten Triebkräfte notwendig angewiesen ist. Weil der Mensch und die Menschheit Kultur entwickeln – mag diese auch noch so primitiv sein –, gibt es Phänomene wie Verantwortung, Pflicht, Schuld, die sich auf die angestrebten Kulturwerte und die damit verbundenen zwischenmenschlichen Beziehungen richten. Man kann demnach festhalten: in den Kontrasterfahrungen stoßen dem Menschen nicht nur die hier und jetzt in seinem Heute zu leistenden Forderungen des Menschseins auf, in ihnen kündigt sich auch stets das imperative Signal der strukturalen Intention seiner eigenen Natur an. Sofern nun diese positiv gerichteten Impulse theoretisch durchdacht, kritisch untersucht und zur Sprache gebracht werden, ereignet sich gereifte sittliche Überzeugung und Normbildung.

Positive Erfahrungen  
und ehrlich durchdachte  
Meinungen ...

Sicher ist auch damit zu rechnen, daß es spontan positive Erfahrungen eines Verhaltens gibt, bei dem erst nachfolgend ins Bewußtsein tritt, daß es überlieferten Normen nicht entspricht. Aber auch in diesem Fall ist die Frage nicht abweisbar, ob die ein solches Verhalten ankündigenden Erfahrungen nicht wenigstens latent von Impressionen des Kontrastes in Gang gesetzt wurden.

Allerdings: die Aufbereitung der aus den Kontrasterfahrungen erhobenen positiven Inhalte zu wissenschaftlich reflektierten sittlichen Imperativen steht unter einer sehr einschneidenden Beschränkung: der Perspektivität und Gebrochenheit der menschlichen Erkenntnis. Aus diesem Grunde bedürfen etablierte sittliche Normen hinsichtlich ihres präskriptiven Aussagegehaltes steter kritischer Überprüfung. Das verlangt wiederum Rückgriff auf jene Phänomene, von denen sie ursprünglich abgenommen wurden und von denen sie bleibend abzulesen sind. Bei diesem Vorgang kann es durchaus geschehen, daß eine ehrlich durchdachte Meinung entsteht, die jedoch einer lange bewährten sittlichen Norm zu widersprechen scheint.

... erfordern Über-  
prüfung der bestrittenen  
Norm

Wo immer solches zu beobachten ist, darf angenommen werden, daß diese Meinung kaum so falsch sein kann, daß sie nicht auch neue Elemente zur Beurteilung einer Situation oder Handlung beibringen kann. Man wird indes noch einen Schritt weitergehen müssen: Sofern die totale Ablehnung einer bestehenden sittlichen Forderung auf echter und gereifter Überzeugung baut, ist die Ethik gehalten, die bestrittene Norm auf ihre Legitimität hin neu zu überprüfen und, falls die Überprüfung ihre Haltlosigkeit ergibt, sie als unbegründet oder nicht mehr begründbar abzuschaffen.



II. Teil: Sexualethisch  
bedeutsame  
Ausfolgerungen

Verantwortung gegen-  
über Partner und Kind

Es ist leider viel zu wenig beachtet worden, daß in den anthropologischen Disziplinen, den sogenannten Humanwissenschaften, seit einiger Zeit ernsthafte Bestrebungen zum Aufbau einer auf die Belange des Humanum abgestimmten sexualethischen Rahmenordnung zu verzeichnen sind. Diese Versuche sind indes nicht zuletzt deswegen von Interesse, als sie erkennen lassen, daß man von der zunächst bevorzugten Beschränkung auf die Festlegung des „sittlichen Minimum“ an geschlechtlicher Gesittung mehr und mehr abzurücken beginnt und zunehmend das Bedürfnis empfindet, auf die Konzipierung durchaus anspruchsvoller und hochliegender Forderungen hinzuarbeiten. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen helfen.

So hat A. Comfort in seinem Buch „Der aufgeklärte Eros“<sup>12</sup> eine von der Verantwortung gegenüber dem Geschlechtspartner und dem zukünftigen Kind bestimmte menschenfreundliche Sexualmoral angeboten. Deren Maximen lauten: „Du sollst die Gefühle eines Mitmenschen nicht rücksichtslos ausnützen und ihn nicht mutwillig enttäuschenden Erfahrungen anheimgeben“, sowie: „Du sollst unter keinen Umständen fahrlässig die Zeugung eines unerwünschten Kindes riskieren“. Diesen beiden Geboten fügt er bei: „Sie gelten sowohl im Rahmen der Ehe wie auch außerhalb“<sup>13</sup>. Ohne Zweifel geht es hier um ein auf dem Grund der „Goldenen Regel“ basierendes Minimum, dessen Grundsätze gegenüber einer tiefergehenden Interpretation und der Anordnung von Vorsichtsbereichen sich offen verhalten. Zumindest wird damit sexueller Lustgewinn auf Kosten des anderen als unmoralisch qualifiziert. Allerdings bleibt zu bezweifeln, ob das Prinzip der Gegenseitigkeit (wo durch die eigene sexuelle Aktivität das Leben des Mitmenschen betroffen wird, muß man auf dessen Glück ebenso wie auf das eigene bedacht sein) jeden sittlichen Sollensanspruch im Bereich der Sexualität zu stützen vermag. Comfort hat das Ergänzungsbedürftige dieser seiner Aufstellungen offenbar selbst empfunden. Daher wohl setzt seine Schrift „Natur und menschliche Natur“<sup>14</sup> noch zusätzliche Akzente: nunmehr wird streng daran festgehalten, daß Sexualität im biologischen wie im allgemeinen Sinn in engem Zusammenhang mit der Fortpflanzung steht, daß sie gesamt menschlich gesehen nicht nur zu sublimieren, sondern personhaft zu integrieren ist<sup>15</sup>. Das bedeutet doch, daß sexueller Vollzug nur als Ausdruck gereifter personaler Hingabe verantwortbar ist. Den gelungensten Entwurf eines Sexualeitbildes bietet indes E. Erikson<sup>16</sup>. Seiner Darlegung zufolge beinhaltet die

<sup>12</sup> München 21966.

<sup>13</sup> 120.

<sup>14</sup> Hamburg 1970.

<sup>15</sup> 46 f.

<sup>16</sup> Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 31968, 260.



Modell genitaler  
Partnerschaft ...

... läßt Monogamie  
als vernünftiges  
Zielgebot erscheinen

„Utopie der Genitalität“ folgende Elemente: 1. Wechselseitigkeit des Orgasmus, 2. mit einem geliebten Partner, 3. des anderen Geschlechts, 4. mit dem man wechselseitiges Vertrauen teilen kann und will, 5. und mit dem man imstande und willens ist, die Lebenskreise der Arbeit, Zeugung und Erholung in Einklang zu bringen, um 6. der Nachkommenschaft ebenfalls alle Stadien einer befriedigenden Entwicklung zu sichern. Wenn auch diese sechsgliedrige Normierung keineswegs Vollständigkeit beanspruchen will, so hat sie doch einen großen Vorteil: sie mißt die genitale Potenz an Merkmalen, welche die Monogamie wie auch die Unauflöslichkeit der Ehe als vernünftige und damit vertretbare Zielgebote erscheinen lassen. Damit trägt sie denn auch zur Entlarvung jener Tendenzen bei, welche die Unfähigkeit zu personaler Liebe durch liebesmäßiges, im Grunde jedoch unpersönlich-sexuelles Verhalten zu überspielen versuchen. Die Zeichen der von Erikson definierten Sexualutopie sind ja nur dort anzutreffen, wo jene Form von Liebe gelernt worden ist, die in der Achtung voreinander, in der Sorge füreinander, in der Bereitschaft auch für den anderen einzustehen, ihn zu tragen und auszuhalten, besteht. Gewiß, das von Erikson gezeichnete Modell genitaler Partnerschaft ist gegenwärtig noch weit davon entfernt, von einer großen Anzahl realisiert zu werden. Es läßt sich vorderhand vielleicht nur von Minderheiten entwickeln. Verkehrt wäre es, daraus etwas gegen seine Richtigkeit und Angemessenheit zu folgern.

Man mag sich angesichts dieser sexualethischen „Neuordnung“ die Frage stellen, was denn zu ihrer „Entdeckung“ und Ausformulierung geführt habe.

Die Behauptung ist sicher nicht an den Haaren herbeigezogen, daß dafür eine bestimmte, sehr konkrete und schon länger vorhandene Kontrasterfahrung verantwortlich zeichnet: die Praxis des Sexualhedonismus mit ihrer Überwertung des Lustprinzips, ihrem Plädoyer für die „Sofortbefriedigung“, ihrem Unvermögen zum Aufschub von Selbstbefriedigungen und ihrer Verdrängung der altruistisch bestimmten Liebesimpulse. Man begann offenkundig zu bemerken, daß eine solche Verhaltensweise nicht als Ausdruck befreiter Sexualität, sondern als ein äußerst gefährvolles Symptom inhumaner Vergewaltigung zu werten ist und eben dadurch der Grundkonstitution des Menschen zuwiderläuft<sup>17</sup>. Die Verlässlichkeit dieser Interpretation wird nicht zuletzt durch kompetente Stellungnahmen zu gewissen, von der Gesellschaft an sich tolerierten sexuellen Betätigungen deutlich. Schon 1965 äußerte sich A. Mit-

17 Vgl. Ch. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit, Freiburg 1971.



Sexualhedonismus  
fördert Manipulierbarkeit  
des Menschen

scherlich sehr kritisch zur sexuellen Befriedigung abseits der umgreifenden sozialen und personalen Postulate: „Je mehr und je früher direkte Sexualbefriedigung erreichbar ist, desto weniger Anreiz besteht zur Sozialisierung in sublimierten Lebenserfahrungen, in Ich-Stärke und Selbstkontrolle ... die Retardierung der seelischen Reife wird dadurch verstärkt“<sup>18</sup>. Noch um einige Grade schärfer urteilt er in seinem Werk „Die Unfähigkeit zu trauern“<sup>19</sup>: „Die frühzeitig und rasch zu erzwingenden Gratifikationen an Körperlust durch unmittelbare physische Befriedigung am Organ schädigen zwar den Menschen keineswegs physisch oder intellektuell, aber sie fördern nicht die Fähigkeit, den in jeder menschlichen Gemeinschaft unerläßlichen Aufschub der Triebbefriedigung oder Triebverzicht zu ertragen. Schrankenlose Befriedigung bringt mit sich, daß der junge Mensch frühzeitig durch Lusterfahrungen, die er nicht zu beherrschen lernt, domestizierbar und manipulierbar gemacht wird. Was ihm als Freiheit angeboten wird, ist die Förderung eines früh entstandenen und fixierten süchtigen Verhaltens. Sexualität wird als Suchtmittel erlebt, dient also genau genommen nur der Selbstbefriedigung und ist an keinen Austausch der Gefühle, keine Einfühlung geknüpft. Diese sexuelle Befreiung fällt verräterischerweise mit Prozessen der totalen Einebnung der Individuen zusammen“<sup>20</sup>.

Konkrete Aufhellungen:  
Selbstbefriedigung

Was zunächst die Ipsation (Masturbation bzw. Selbstbefriedigung) angeht, so muß gesehen werden, daß sie entwicklungs-genetisch ihre Wurzeln in einem Durchgangsstadium des jugendlichen Reifungsprozesses besitzt (dessen Intensität jedoch sehr entscheidend davon abhängt, ob die bisher verlaufene Sozialisation des jungen Menschen unter Schädigungen wie etwa Liebesentzug gelitten hat oder nicht). Aber bereits in dem in dieser Phase zumeist unfreiwilligen Widerfahrnis der Ipsation steckt die Möglichkeit zu einem Gefälle, das in Hinblick auf das Ziel der gesamt-menschlichen Ausreifung als sittlich bedenklich registriert werden muß: die Neigung nicht nur zu einzelnen Akten neugieriger Manipulation, sondern auch der Anreiz zur Wiederholung. Falls keine Gegensteuerung erfolgt (sei es durch den Aufbruch der eigentlich erotischen, partnerbezogenen Impulse oder durch sublimierende Ichsteuerung), tritt allzu leicht Gewöhnung ein, die ihrerseits den Menschen in narzißtischer Selbstbezogenheit zu fixieren droht und ihm die

<sup>18</sup> Pubertät und Tradition, Köln 1965.

<sup>19</sup> München 1969, 290.

<sup>20</sup> In merkwürdigem Kontrast dazu steht die Meinung des „Lexikons der Sexualität“, Jugenddienstverlag Wuppertal, 175: „Sexualität ist die einzige ‚Sucht‘, die den Menschen lebensfähiger machen kann und zur Lebensbejahung beiträgt.“



Entfaltung des Kontaktes zum Mitmenschen doch einschneidend behindert<sup>21</sup>. Die sittliche Beurteilung dieser sexuellen Praktik hat sich nicht so sehr am einzelnen Akt, als vielmehr an deren immanenter Prozessualität zu orientieren.

## Homosexualität

Bezüglich der Homosexualität wird gegenwärtig gerne darauf verwiesen, daß sie eine andere, aber nichtsdestoweniger legitime Form des Liebens sei, von der Öffentlichkeit jedoch immer noch „fälschlich als Perversion verurteilt werde“<sup>22</sup>. Man sollte indes nicht übersehen, daß die Auskünfte der Humanwissenschaft über sie doch recht divergierend sind, daß darüber hinaus der Trend der Beurteilung unverkennbar dahingeht, sie im Grundsätzlichen als „ehebehindernde Konstitution“<sup>23</sup> zu begreifen. Dabei wird wohl in Betracht gezogen, daß die Homosexualität für manche Jugendliche zu einer schnell überwundenen Durchgangsstufe gehört (ähnlich wie die Ipsation), als erworbene Haltung des Erwachsenen jedoch als Abnormität begriffen werden muß<sup>24</sup>. Dies deshalb, weil die Norm arterhaltender Fruchtbarkeit hier nutzlos verfehlt wird, die heterosexuellen Antriebe eine Blockierung erfahren<sup>25</sup> und der Niederschlag in der Gefühlsphäre sich vor allem als Kälte bzw. Abneigung gegenüber dem anderen Geschlecht und als mitunter abrupt einsetzende Aggressivität gegenüber dem gleichgeschlechtlichen Bezugspartner zu erkennen gibt<sup>26</sup>.

## Vorehelicher Geschlechtsverkehr

Hinsichtlich heterosexuellen vorehelichen Verkehrs schließlich muß realistischerweise in Betracht gezogen werden, daß ihm dort, wo er nicht Ausdruck gereifter Liebesfähigkeit und der Bereitschaft zu bleibender Bindung an den Partner zu sein vermag, doch vielfach Motive zugrunde liegen, die in ethischer Hinsicht eher als negativ und fragwürdig zu bewerten sind: prägenitale Bedürftigkeit, infantiles Anklammerungsbedürfnis, Kompensation für vorenthaltene Liebe während der Kindheitsphase, Ersatz für die unlustbestimmten Zumutungen der Arbeitswelt, Angst vor der Vereinsamung, Furcht vor der Schwäche, alleine nicht bestehen zu können<sup>27</sup>. Sicher dürfte sein, daß aus diesen oder ähnlichen Beweggründen hervorgehende voreheliche Geschlechtsbeziehungen nicht auf der Linie der dem Menschen aufgegebenen Identitätsgewinnung und Integritätsicherung liegen, somit auch nicht mit dem Wertzeichen einer legitimen Handlung versehen werden können!

<sup>21</sup> N. Haire, *Geschlecht und Liebe heute – das geschlechtliche Leben des modernen Menschen*, München 1967, 154 ff.

<sup>22</sup> So das Lexikon der Sexualität, a. a. O. 110.

<sup>23</sup> S. Keil, *Sexualität – Erkenntnisse und Maßstäbe*, Stuttgart 1966, 219.

<sup>24</sup> W. Trillhaas, *Sexualethik*, Göttingen 1969, 73.

<sup>25</sup> A. Comfort, *Natur und menschliche Natur*, a. a. O. 47.

<sup>26</sup> Trillhaas, a. a. O. 73; ähnlich auch K. Saller, *Sexualität heute*, München 1967, 191.

<sup>27</sup> A. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*, a. a. O. 290.



## Humane Sexualität

Im folgenden bringen wir drei weitere Beiträge zum Forum „Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik“; als vierter Beitrag können die Ausführungen des Ausschusses 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Diözesansynode zum diesem Thema betrachtet werden (S. 276). Der Hauptteil des Forums wurde in Heft 6/1971 (S. 414–426) veröffentlicht. Grundlegende moraltheologische Aspekte zu all diesen Beiträgen bietet der Artikel von B. Stoeckle (S. 239 ff).

Die Mitarbeiter am Forum waren eingeladen, zu einigen der folgenden Fragen Stellung zu nehmen:

1. Jugendsexualität – Mythos und Wirklichkeit
2. Sexualpädagogik in der Kirche
3. Voreheliche geschlechtliche Beziehungen
4. Sexuelle Schwierigkeiten der Unverheirateten
5. Ehebruch und katholische Beichtpastoral
6. Homosexualität
7. Sexualität ohne Liebe red

## Heinz Fleckenstein

### Einzelfragen der Sexualpastoral

Bevor Einzelüberlegungen zu speziellen Fragen seelsorglicher Hilfe zur Bewältigung menschlicher Geschlechtlichkeit bzw. von ihrer Problematik geprägter Lebenssituationen vorgelegt werden, sei die Gesamtaufgabe bzw. das Ziel aller pastoralen Bemühungen unterstrichen:

Es geht um die im gesamten Leben der kirchlichen Gemeinde gekündete und von möglichst vielen ihrer Glieder exemplarisch verwirklichte „Einordnung der Geschlechtlichkeit in die gesamt-menschliche Existenz und damit in die Liebe und Ordnung Gottes“<sup>1</sup>; es geht für die in der Ehe lebenden Christen um die Verwirklichung der Ehe als „Liebesbund“<sup>2</sup>, als Ort der vollen Entfaltung

des Menschen in personaler Liebe und verantwortlicher Gefährtschaft, in gegenseitiger Beglückung (auch und gerade in den leiblichen Liebeszeichen). Es geht um die im Leben und im Wort gekündete Botschaft von der christlichen Ehe und Familie als der Stätte und „Schule reich entfalteter Menschlichkeit“<sup>3</sup>. Dazu gehört das Recht der Jugend auf planmäßige Hilfe der Erwachsenengemeinde, vorab der Eltern(familie), zum „Reifen zur männlichen und weiblichen Persönlichkeit“<sup>4</sup>. Wichtigste Voraussetzung dafür ist wiederum die rechte Einstellung der Erwachsenen, nicht zuletzt der Eltern, zur Geschlechtlichkeit und ihrer menschenwürdigen Betätigung, namentlich ihres vorbildhaften Einbaues in das Ganze des persönlichen Lebens und der christlichen Ehe. Dazu dient zunächst alles, was das heranwachsende Glied der christlichen Gemeinde zu vollerm Menschsein und mündiger Gläubigkeit befähigt; speziell geht es um die Aufschließung des Sinnes menschlicher Geschlechtlichkeit im Lichte der christlichen Botschaft; geht es doch letztlich um jene Grundhaltung der dienenden Liebe, die „die wichtigste und beste Vorbereitung zum rechten Verhalten auch im geschlechtlichen Bereich“ ist<sup>5</sup>.

### 1. Seelsorge und voreheliche geschlechtliche Ganzbegegnung

Es könnte durchaus Gründe dafür geben, daß ein heute weit verbreitetes (als Reaktion gegen eine Epoche allzu starker Eingrenzung des Sexus als Lebensmacht und -recht auf Strecken hin verständliches) Empfinden nicht ganz im Unrecht ist: daß nämlich gewisse voreheliche Ganzbegegnungen, auch als „Erprobung“, ja sogar deutlich auch als Triebentlastung und als „Experiment“, nicht gänzlich unwertig zu sein brauchen, auch wenn sie – darüber dürfte kein Zweifel sein – noch nicht vollwertige Akte menschlich und christlich voll geordneter Geschlechtlichkeit sind. (Sie brauchen durchaus nicht als sündefrei gesehen zu werden, wenn man sie auch wohl kaum stets als todsündlich bewerten darf.) Es kann auch Richtiges an der verbreiteten Meinung sein, in der nicht wenige junge Menschen es

<sup>1</sup> Sexualpädagogische Richtlinien der deutschen Bischöfe v. 8. 11. 1964, II, 2.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vaticanum II, Gaudium et spes n. 52.

<sup>4</sup> Richtlinien, Einleitung 3.

<sup>5</sup> Richtlinien II, 3.



ablehnen, von einem rein äußerlichen, gesetzlichen Akt (der öffentlichen Eheschließung) her die Grenze zwischen erlaubter und unerlaubter geschlechtlicher Ganzbegegnung bestimmen zu lassen. Zweifellos kann in der vollen Bereitschaft, Verantwortung für den Partner (eventuell sogar für ein – trotz aller „Vorsicht“ entstandenes – werdendes Leben) zu übernehmen, „Ehe“ (zumindest volle „eheliche Gesinnung“) vorhanden sein, auch wenn aus mancherlei Gründen die gesetzliche Ehe (noch) nicht angestrebt wird oder verwirklicht werden kann. Genau dies haben auch frühere Moraltheologen mit der Rede von der entschuldigenden Kraft des *animus maritalis*, neuere in der Rede von der „Gewissenhe“ durchaus anerkannt. Auch die Seelsorge früherer Zeiten, in denen etwa breiten Schichten der Bevölkerung die Ehe gesellschaftlich verwehrt wurde, kannte offenbar eine gewisse Toleranz geschlechtlicher Ganzbegegnung außerhalb der Ehe (bzw. des unehelichen Kindes z. B. auf dem Bauernhof). (Solche gesellschaftliche Wirklichkeit hatten offenbar jene Theologen im Auge, die<sup>6</sup> den Satz vertraten, *der concubitus soluti cum soluta sei ex genere peccatum veniale quia secundum naturam!* Die entgegengesetzte sogenannte *Aquaviva*-These – keine *parvitas materiae* bei frei und direkt gesuchter geschlechtlicher Lust außerhalb der Ehe –, von der immer wieder namhafte Theologen bezweifeln, ob sie aus der Offenbarung und gar moralphilosophisch strikt erweisbar sei, hatte offenbar, was da und dort auch ausdrücklich gesagt wurde, mehr disziplinär-pädagogischen Charakter.) Heute besteht die Pflicht der Seelsorge, in gewissem Umfang neue Motive für eine voreheliche Ganzbegegnung zumindest zur Kenntnis zu nehmen und verstehend zu respektieren; zugleich freilich aber von einer, wenn auch nicht immer und in jedem Fall unwertigen (also todsündlichen), so doch noch nicht vollwertigen Haltung und Handlung zur vollgültigen, eben der in die Ehe eingebetteten geschlechtlichen Ganzbegegnung zu führen. (Wir haben ja auch in der moraltheologischen Beurteilung der jugendlichen Masturbation und in der seelsorglichen

Beratung und Führung junger Menschen in solcher Situation umgelernt; wenn auch solche „Durchgangsepoche“ bzw. solche Akte dem Sinn der menschlichen Geschlechtlichkeit nicht voll entsprechen und deshalb um der Reifung der Persönlichkeit willen überwunden werden müssen, sind sie zweifellos nicht immer schwere sittliche Unordnung; wir wissen heute sogar, daß eine rigorose Beurteilung und gar eine Furchtpädagogik genau dahin führen können, daß ein Mensch in solchen unreifen Formen fixiert wird.)

Pastoral ganz besonders beachtenswert scheint ein Typ vorehelicher Liebeszeichen, der in einem vollberechtigten Einstellungswandel seine Wurzel hat. Das neue Verständnis des Geschlechtlichen „von der menschlichen Personmitte her“ (L. M. Weber liebte das Wort von der „personalen Geschlechtlichkeit“), das Erlernen der „leibgeistigen Begegnung, die in der Liebe zueinander gründet“ (so die Richtlinien der Deutschen Bischöfe), verlangt eine stufenweise Einübung. (Auch die „Richtlinien“ – I, 14 – sprechen von „Zärtlichkeiten in solcher – vorehelicher – Freundschaft“ als „wahrhaftigem Ausdruck einer tiefen und lauterer Liebe“.) So formuliert etwa ein Schweizerisches Arbeitspapier für die dortige Synode (ähnliche Sätze dürften bald auch der Deutschen Synode vorliegen): „Sexuelle Partnerschaft verlangt von ihren Anfängen bis zur geschlechtlichen Vereinigung eine stufenweise Einübung, und zwar nicht erst mit dem Beginn der Ehe.“ Katholische Ärzte und Theologen haben seit längerem vor der Gefahr gewarnt, daß vor der Ehe solche „stufenweise Verleiblichung“ der Liebe versäumt wird. (Und schon die älteren Moraltheologen hatten Entschuldigungsgründe dafür gegeben gesehen, wenn bei solchen – zweifellos berechtigten – Einübungen das eine oder andere Mal die Grenze zur Ganzbegegnung überschritten würde – als *praeter intentionem* Geschehendes.) Pastoral wäre hier nicht brüske Verurteilung angezeigt, sondern Hilfe zum Verständnis und zur Bewältigung des „Noch nicht“, Aufweisen des Sinnes eines bewußten Aussparens der Ganzbegegnung in den zweifellos erlaubten, auch leiblichen Liebeszeichen als Bereitung für die Fülle ehelicher Gemeinschaft. (Daß bewußter Verzicht die Erfüllung zum festlicheren Erleben

<sup>6</sup> In größerer Zahl noch um das Tridentinum, wie Michael Müller immer wieder im Bericht über seine Forschungen anführte.



machen kann, sollten auch Eheleute immer wieder erfahren; deshalb wäre es auch ein Gewinn für die Ehe, wenn dies vorher eingeübt, ja sogar erfahren worden wäre.) – Die seelsorgliche Geleitung zum mündigen Gewissen, das mit wachsender Reife sicher unwertige Formen vorhehlicher Ganzbegegnung (z. B. Prostitution und Promiskuität) ablehnt, das ein – im Einzelfall lebensepochal oder -situativ bedingtes – zwar nicht vollwertiges, aber nicht zwingend unwertiges geschlechtliches Verhalten bewußt reflektiert und das vom nicht unwertigen zum vollwertigen Verhalten zu streben bemüht ist, ist freilich schwieriger als mit Tabus, bloßen Verboten und totalem Verurteilen der Zeit entgegenzutreten. Aber genau solche Hilfe zum volleren Menschsein und zu mündiger Gläubigkeit ist nun einmal unabdingbare und zugleich verheißungsvolle Aufgabe zeitgerechter Seelsorge. (An äußeren Gelegenheiten solcher „Gespräche“ fehlt es heute wirklich nicht; wir müssen sie nur nutzen, ob mit Gruppen oder einzelnen, im Beichtstuhl oder Sprechzimmer. Gerade hier müssen die Laien, vorab die selbst in gelingender Ehe lebenden, dem Priester zur Seite stehen; wobei es durchaus möglich ist, daß hier überzeugend vorgelebte Jungfräulichkeit des Priesters besondere Chance bedeuten kann.)

## 2. Seelsorgliche Hilfe zur Bewältigung inner-ehelicher Konflikte

Ziel aller gemeindlichen Hilfen für ihre in der Ehe lebenden Glieder ist das Gelingen ihrer Ehe. Dazu aber ist notwendig, daß in der Gemeinde der Christen (und durch sie in der konkreten Gesellschaft) ein plausibles Bild der „geglückten“, „gelingenden“, „gesunden“ Ehe (schon gibt es die Rede vom „Patienten“ Ehe bzw. Familie) besteht. Man hat der herkömmlichen Ehepastoral immer wieder (sicher nicht ganz zu Unrecht) vorgeworfen, sie habe zumindest häufig den Eindruck erweckt, in der christlichen Ehe dürfte es („eigentlich“) zumindest ernsthaftere Konflikte nicht geben. (Das ist ja nur ein Teilausschnitt eines falschen „Vollkommenheits“- , „Heiligkeits“- , „Bravheits“- Ideals einer gewissen christlichen Spiritualität und Pädagogik.) Solche (meist unbewußte) Einstellung

hat – zusammen mit einer starken Gehorsamsforderung gegenüber der Ehefrau – zweifellos die menschliche Ausreifung mancher Ehe verhindert. Ein falsches Ideal der Verdrängung (statt Austragung) von Konflikten kann das Gelingen der Ehe aufs stärkste gefährden. Wenn die Fähigkeit des stets unterdrückten Partners, Zumutungen, ja Demütigungen ohne aktive Gegenwehr hinzunehmen, eines – vielleicht schon allzu späten – Tages erlischt, kann es für die Rettung der Ehe (und die gesunde Entfaltung der Kinder) wirklich zu spät sein. Zusätzliche Konflikte gerade der christlichen Ehe können wurzeln in Resten der früheren Einengung der leiblichen Liebeszeichen nur auf den Dienst an der Fortpflanzung (obwohl spätestens das II. Vatikanum solchen Einseitigkeiten den Boden entzogen hat). Die gesamte Verkündigung muß heute die Gewissen der Eheleute dahin bilden helfen, daß es für die sittliche Beurteilung der leiblichen Liebeszeichen in der Ehe (in der Fülle ihrer Möglichkeiten, über die eine pastorale Einzelkasuistik nicht nur „peinlich“, sondern auch unberechtigt wäre) entscheidend ist, ob sie den Partner als solchen ernstnehmen und wirklich Liebe ausdrücken und rückwirkend mehrten. Konflikte zwischen verantwortlicher Fortpflanzung und dem Recht auf gesunde Freude an geschlechtlicher Anziehung und Liebe (wozu auch das Verständnis für den Sinn gelegentlicher Enthaltung hinzugehört) müssen zwischen den Gatten selbst ausgetragen werden. (Weder *Humanae Vitae* noch die subjektive theologische Meinung eines priesterlichen Gewissensberaters können davon befreien; sie können höchstens dazu Hilfen geben. Die deutschen Bischöfe haben katholischen Ehegatten das Recht auf einen anderen Gewissensentscheid als den des Papstes und seiner theologischen und sogar medizinischen Anwälte bescheinigt.) Kirchliche Beratungsstellen, mit entsprechend (fachwissenschaftlich wie menschlich) erfahrenen Mitchristen besetzt, sollten bereitstehen, falls Eheleute allein ihre Konflikte nicht zu bewältigen vermögen. Mindestens ebenso wichtig sind die kirchlichen Erziehungsberatungsstellen. (Im „schwierigen“ Kind zeigen sich fast immer auch Schwierigkeiten der Eltern in ihrer Ehe; zudem werden sie nicht selten eher



aufgesucht, weil man in falscher Scham eigene Lebensprobleme gern hinter denen anderer, hier der Kinder, versteckt.)

Kein noch so schwerer Konflikt, nicht einmal ein Ehebruch, gar wenn er als Unrecht und Sünde anerkannt und gebeichtet wurde, braucht eine Ehe zu zerstören. Im letzteren Fall wird der Gewissensberater vor der Aufgabe stehen, den reuigen Sünder zum Glauben an die Vergebung von Gott her zu führen und ihm zum vertrauensvollen neuen Anfang zu helfen. (Hier könnte sogar eine spezifische geistliche Hilfsmöglichkeit des jungfräulich lebenden priesterlichen Gewissenshelfers gegeben sein.) Im Beichtgespräch wird erhellt werden müssen, welchen „Stellenwert“ eine solche Tat besitzt und wie im Einzelfall die bereute und vergebene Schuld eventuell sogar zur „felix culpa“ werden kann. (Ob es für diesen neuen Anfang besser, eventuell notwendig ist, daß der nichtwissende Ehegatte informiert wird, kann nur von Fall zu Fall entschieden werden. Hier könnte der Rat eines psychologisch sehr erfahrenen Fachmannes eventuell weiterhelfen. Es könnte auch ein Gespräch des Beraters mit beiden Gatten anzuraten, weil hilfreich sein.) Es gibt mannigfache Beispiele, daß eine vorher nur konventionelle Ehe durch solche schmerzliche Erfahrung und Läuterung (des einen oder beider Partner) eine neue Chance des Gelingens und Reifens erfährt. Wenn freilich nicht einmal ein Mindestmaß an Verstehen und Gefährtschaft mehr gegeben wäre, wenn nicht in Geduld und sittlicher Bemühung eine Mindestbefähigung zur Bewältigung ehelicher Konflikte (und gar eines so extremen wie eines Ehebruchs) zu erreichen ist, bedeutet das faktische Bestehenbleiben bzw. Durchhalten einer Ehe durchaus nicht immer einen Wert (weder für die Gatten, noch für die Kinder, noch für die Gesellschaft). Ja, ohne ein Mindestmaß des gegenseitigen Verzeihens, bei völliger Unfähigkeit des „unschuldigen“ Teiles, den einsichtigen und reuigen ehebrecherischen Gatten wieder anzunehmen, wäre die Ehe so entleert, daß ihre Fortsetzung meist sinnlos würde. [Angesichts solcher Zerstörung einer Ehe hat die Kirche die „Trennung von Tisch und Bett“ zugestanden. Es sei aber nicht verschwiegen, daß eine nur rechtliche Beachtung des Ehe-

bruchs als Grund zu solcher Trennung pharisäischer Verhärtung des „unschuldigen“ Teiles Vorschub leisten kann. Kaum allzu häufig ist die Schuld nur auf einer Seite. Gerade für den Christen, der sich gewissenhaft um Vollkommenheit bemüht, gibt es die Pflicht der Liebe zum Sünder, gar dem einsichtigen, der sein Versagen gegenüber der ehelichen Liebe und Treue aufrichtig bereut und zur Wiedergutmachung entschlossen ist. Gerade hier hüte sich der christliche Berater vor einseitiger Parteinahme für den „unschuldigen“, gar nur korrekten Partner. Es kann der Fortbestand, ja die neue Chance der Ehe gerade an der Umkehrbereitschaft des „unschuldigen“ Partners hängen. Wo immer es möglich ist, versichere sich der Priester als Gewissensberater der fachkundigen Hilfe von Mitchristen, gar erfahrenen Mitarbeitern der kirchlichen Beratungsstellen.)

## Margareta Erber

### Geschlechtliche Beziehungen außerhalb der Ehe und vor der Ehe

Die folgenden Gedanken nehmen Stellung zu zwei Problemen, die uns privat und gesellschaftlich gestellt sind. Dabei sollen die anthropologischen Erkenntnisse maßgeblich sein, die durch die Wissenschaften und auf empirischer Grundlage in unserer Zeit zusammengetragen wurden. – Die beiden Probleme sind:

1. die Bedeutung der sexuellen Zuwendung zu einem Partner, wenn dieser neben dem eigenen Ehepartner existiert;
2. die Bedingtheit der vorehelichen geschlechtlichen Beziehungen.

In beiden Fällen soll die Antwort aus der Sicht auf die Struktur der Sexualität und aus einer Gesamtsicht auf die Stellung der Sexualität als Ausdruck der psychosomatischen Einheit und personalen Ganzheitlichkeit erfolgen.

1. Die Anthropologie beschreibt heute den Menschen als ganzen. Sie spricht nicht von seinem Körper, um daneben die Seele zu schildern; sondern sie redet vom „Leib“, als



der eine Person lebt<sup>1</sup>. Nach unserer Einsicht ist die Einheit der leiblichen Subjektivität eines Menschen keine philosophische Ableitung einer Idee, sondern sie wird an vielen Gegebenheiten einsichtig. Schon im biologischen Fundament ist die Einheit des Menschen vorgezeichnet. Man braucht sich nur das Schaltmodell eines Gehirns anzusehen, um die Verbundenheit *aller* Vorgänge im Menschen und seiner Verhaltensweisen als untrennbar voneinander zu erkennen. Es ist hier nicht der Ort, diese und andere Fachkenntnisse auszuführen. Das Ergebnis ist jedenfalls die Erkenntnis, daß die Einheit von Sexualität und Liebe zwar keine „Naturgegebenheit“<sup>2</sup> ist. Sie muß aktiv erreicht werden in der Selbstverwirklichung des Menschen. Aber diese Einheit ist vorgezeichnet. Dadurch wird der Zusammenhang von Sexualität und Liebe zu einer Wirklichkeit<sup>3</sup>.

– Der handfesten biologischen Wirklichkeit entsprechen die Erfahrungen der Praxis. Isoliertes sexuelles Tun führt nicht zu jenen lustvollen Erlebnissen, Höhepunkten und sich verstärkender Bindung, die sexuelle Aktivität im Zusammenhang mit innerer Zuwendung erreicht. Aus dem Zusammenhang von Liebe herausgelöste Sexualität bleibt leer und schal. Viele unserer Mitbürger wären sonst glücklicher. Schließlich gelingt es ihnen nicht einmal mehr, sich gegenseitig mit Lust zu beschenken.

So ist die Einheit von Sexualität und Liebe nicht nur ein „gutes“<sup>4</sup> Ziel, sondern das alleinige Ziel, das die personale Liebe zu ihrer vollen Entfaltung bringt. Sexualität schließt dafür auf, ist also untrennbar von dem Vorgang. Man kann dem Ehepartner nicht die „sexuelle Treue“<sup>5</sup>, die sexuelle Übung und Aktivität als Ausdruck und Steigerung der Liebe entziehen. Das Ausweichen in der Sexualität auf einen Dritten ist nicht einmal im Sinne des Hedonismus brauchbar. Momentane sexuelle Befriedigung führt nicht zum Glück und nicht zu einer befriedigenden Gemeinschaft. Die Tiefe der menschlichen Per-

<sup>1</sup> Auch Ernst Ell spricht von der „Einheit Mensch“ (Diakonia/Der Seelsorger 2, 1971, 421). Gleichzeitig vertritt er jedoch die Ansicht, daß sexuelle und personale Verhaltensweisen ohne negative Wirkung trennbar sind. Infolgedessen fragt man sich, was Ell unter „Einheit“ Mensch versteht.

<sup>2</sup> Ell, a. a. O.

<sup>3</sup> Ell darf diese Bindung nicht als „Mythos“ bezeichnen.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

son wird ja nicht erreicht. Während Konstanz und Steigerung im sexuellen Entwicklungsprozeß mit dem Ehepartner unterbrochen werden, bleibt gleichzeitig auch die Zugehörigkeit zu dem zweiten Partner selbst im sexuellen Bereich ohne Erfüllung. Hier bezeugt sich der „Leib“: Das sexuelle Geschehen läuft gerade auch im Physiologischen um so vollendeter ab, wenn der gesamte Einklang da ist. Das Aufgehen im anderen ist für den Sexus genauso entscheidend wie die Physis. Wie sich die leibhaftige Person nicht spalten läßt, so lassen sich die verschiedenen Zuwendungen zum Partner nicht auseinanderreißen. Die Möglichkeit von „geistiger Verbindung“ hier und sexuellen Kontakten dort wäre nur aus einer dualistischen Sicht möglich.

2. Der viel gebrauchte Begriff „vorehelicher Verkehr“ wird selten mit einer Inhaltsangabe versehen. Welche Art und welches Quantum sexueller Aktivität darunter verstanden wird, scheint so unterschiedlich zu sein, wie diejenigen, die diesen Begriff undefiniert gebrauchen. Die einen meinen den Koitus, andere setzen den gewollten Orgasmus als Maß, und die dritten wägen Kuß und Petting ab. Allein dieses Messen und Suchen nach Grenzen ist bereits unsinnig im Hinblick auf die Beschaffenheit der Person als „Leib“. Aus diesem Phänomen heraus ist die Sexualität nicht einengbar auf die Funktion genitaler Organe. Sie kann auch nicht in einem einzelnen Akt gesehen werden. Sexualität realisiert sich in einem umfangreichen und kontinuierlichen Entwicklungsprozeß. Darum kann sexuelle Aktualisierung innerhalb einer Partnerschaft auch nicht zeitlich festgelegt werden. Zwei Menschen, die in personaler Bindung einen gemeinsamen Weg begonnen haben, müssen auch die sexuelle Bezogenheit aufeinander abstimmen und entwickeln. Das ergibt sich nicht nur aus dem dynamischen Wesen der Sexualität und der Dynamik von Partnerschaft. Vor allem die Individualität der Sexualität jedes Menschen verlangt das Einüben mit einem Partner. Verzögerung in der Entwicklung läßt jene Bindung nicht wachsen, die die Ehe tragen soll. Treue besteht in Aktivität und nicht in Passivität. Das gemeinsame Lernen umfaßt Rücksichten, Transformationen und Kultivierungsvorgänge genauso



wie die Lusterfahrung und das gegenseitige Erkennen. Wird in diesem Sinne das Einüben in die menschliche Liebe bejaht, so muß dagegen folgerichtig jenes Üben abgelehnt werden, vor dem auch Frau Laurien warnt<sup>6</sup>. „Ausprobieren“ ist sinnlos in einem Bereich, in dem es auf Entwicklung und Wachsen ankommt.

Grundsätzliche Überlegungen, die die Zusammenhänge berücksichtigen, entlarven also die Frage, ob „vohelicher Verkehr“ berechtigt sei oder nicht, als eine Scheinfrage. Sie kann keine Antwort erwarten, weil sie bereits im Fragen die Grundlagen ausklammert. Entsprechend hat ein Verbot des „vohelichen Verkehrs“ weder einen Wirklichkeitsbezug noch entspricht eine undifferenzierte Aussage über die Notwendigkeit von vohelichem geschlechtlichem Verkehr den anthropologischen Hintergründen.

Es gibt viele Fälle, in denen eine falsche Fragestellung aus den Angeln gehoben werden muß, um durch richtige Fragestellung zu vertieften Ergebnissen zu kommen. Das zeigt z. B. ein pädagogisches Unternehmen von Goldstein in „Anders als bei Schmetterlingen“<sup>7</sup>. – Innerhalb unseres Themas gehört die Frage, ob Rücksichtslosigkeit und Lieblosigkeit die Jugend zu ihrem sexuellen Leben führe oder ob letzteres die Ursache von Rücksichtslosigkeit und Liebesunfähigkeit sei, zu den unmöglichen Ausgangspunkten leider vieler Diskussionen. Ebenso wird eine nicht vorhandene Alternative in der Gegenüberstellung, ob das Individuum oder die Gesellschaft (Staat, Kirche) zu bestimmen habe, was falsch oder richtig sei, vorgetäuscht.

Wie für die beiden reflektierten Probleme, wird auch für weitere Einzelfragen die Grundlage der Entscheidungen sein müssen, daß die menschliche Existenz die Gesamtheit der Beziehungen zum Mitmenschen umfaßt. Man kann nicht zu weniger tiefgründigen Maßstäben greifen wollen, um die Lösung eines Problems zu erzwingen. Für die vohelichen geschlechtlichen Beziehungen gibt es keine pauschalen Festlegungen. Die Hauptschwierigkeit wird immer die bleiben, wie ein Paar die Stärke seiner personalen Bindung erkennt, wenn für diese das sexuelle Verhalten der

Ausdruck sein soll. Hier liegt das Risiko, das bei vielen die Beurteilung sexueller Beziehungen beeinflußt. Rückt man aber die pädagogische Überlegung an die erste Stelle, dann trübt sich der Blick für das Wesentliche. Erst wenn die existentielle Seite geklärt ist, muß die pädagogische Bemühung versuchen, ihr gerecht zu werden. Im Falle unseres Problems muß sie sich darauf konzentrieren, entscheidungsfähig und handlungsstark zu machen. Wollte man dem Risiko anders begegnen, schafft man es nicht aus der Welt. Das Risiko in der Erziehung auf sexuellem Gebiet ist ja nicht neu. Zu zölibatärem Leben zu erziehen, ist nicht weniger riskant als zu echter Partnerschaft, jeweils mit der richtigen Integration der Sexualität.

## Dietrich Rössler Sexualität ohne Liebe

Die Formel „Sexualität ohne Liebe“ ist schon Ausdruck eines bestimmten Vorurteils, einer Einstellung, die einerseits diffamiert und andererseits empfiehlt. Sie diffamiert die Sexualität, die nicht eindeutig von Liebe bestimmt ist, und sie empfiehlt in jedem Fall die Liebe, ganz gleich, ob sie es mit Sexualität zu tun hat oder nicht. Freilich: Was heißt hier eigentlich Liebe? Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß diese Formel gar nicht ohne weiteres dem kirchlichen Sprachgebrauch zugerechnet werden kann. Dort müßte Liebe durch Ehe interpretiert oder vielmehr ersetzt werden. Doch ebenso ist die Formel Ausdruck einer allgemeinen Unsicherheit. Zunehmend wird uns deutlich, daß es von Sexualität freie Bereiche des menschlichen Lebens kaum gibt. Ist aber Sexualität nur eine Funktion der Biologie? Kann man ihre Verbindung mit Liebe als Postulat formulieren?

In früheren Epochen herrschten demgegenüber eindeutige Verhältnisse. Die Formel „Sexualität ohne Liebe“ kann geradezu als ein alter kirchlicher Lehrsatz verstanden werden. Denn Sexualität hatte mit Liebe nichts zu tun. Sie war der Anteil des Menschen an der Natur, ausschließlich dazu bestimmt, Kinder zu zeugen und die Erhaltung der Menschheit

<sup>6</sup> Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 416.

<sup>7</sup> Jugend-Dienst-Verlag, Wuppertal, 116.



zu garantieren. Liebe dagegen war Sache der Seele des Menschen, seiner Vergeistigung, und diente dazu, sein Dasein aus niederen Formen in höhere zu überführen. Mit Sexualität hatte sie schon deshalb wenig zu tun, weil die sexuelle Lust oft genug als das Übel schlechthin bezeichnet wurde.

Die Neuzeit hat hier neue Verhältnisse geschaffen: Sie hat die Sexualität für die Liebe reklamiert. Mit Gründen, die das neuzeitliche Christentum selbst hervorgebracht hat, wurde der Abwertung der Sexualität widersprochen. Gegen die Unterscheidung von Leib und Seele proklamierte man die Einheit des Menschen und also auch die Zusammengehörigkeit von geistiger und körperlicher Verbindung. „Liebe mit Sexualität“ wurde eine Formel der Emanzipation. Die Sexualität gewinnt ihren eigenen Wert und ihre eigene Würde. Sie wird zum Ausdruck für die Menschlichkeit des Menschen, zum Bereich, in dem er diese Menschlichkeit gestalten, vertiefen und bereichern kann.

Schon dieser Begriff von Sexualität läßt sich schwer mit einer kirchlichen Überlieferung korrelieren, die ihr ausschließlich Fortpflanzungsaufgaben zuweist. Aber es bleibt nicht dabei, daß die Selbständigkeit der Sexualität akzeptiert und gewürdigt werden muß. Ebenso steht die christliche Ethik vor der Aufgabe, den in der Formel enthaltenen Begriff der Liebe angemessen zu interpretieren. Liebe kann hier keineswegs ohne weiteres durch Ehe ersetzt werden. Das eine Stichwort beschreibt das Verhältnis zweier Menschen zueinander, das andere eine Institution. Im Zusammenhang christlicher Ethik sollte eine Auffassung, die Sexualität auf ihre biologische Funktion reduziert, keinen Platz haben, weder im Sinne bloßer Fortpflanzung, noch im Sinne bloßer hormonaler Ökonomie. Andererseits kann ein selbständiger Begriff von Sexualität auch nicht durch den bloßen Verweis auf die Institution limitiert werden.

Sofern die Formel „Sexualität ohne Liebe“ vor einer Entwürdigung der Sexualität warnen will, ist diese Absicht sicher ethisch qualifiziert. Wenn sie indessen meint, von einem eindeutigen und feststehenden Begriff der Liebe her Sexualität definieren zu können, dann ist sie eher Ausdruck eines ethischen Problems als dessen Lösung.

## Praxis

**Normann Hepp**

### **Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt**

Bericht und Diskussionsanregung zu München-Neuperlach

*Der folgende Beitrag wurde im Sommer 1971 als Situations- und Erfahrungsbericht einerseits und als kritische Diskussionsanregung für eine bei den Nöten, Bedürfnissen und Wünschen der in Neuperlach wohnenden Menschen ansetzende und besser koordinierte Sozial- und Bildungsarbeit abgefaßt. Durch die redaktionelle Kürzung, die aufgrund von Briefen und Gesprächen mit dem Verfasser vorgenommen wurde, sollte der modellhafte Charakter unterstrichen werden. Der Nachtrag wurde als Praxisbericht über den Erfolg der geplanten Aktion im April 1972 geschrieben. Zu einem späteren Zeitpunkt hoffen wir einen weiteren Praxisbericht geben zu können.*

#### *I. Zur Situation*

##### *1. Neuperlach*

###### *Die städtebaulichen Gegebenheiten*

Innerhalb von 10 Jahren soll im Südosten Münchens eine Entlastungsstadt für 80.000 Einwohner (25.000 Wohnungen) entstehen. Frei finanziert und öffentlich geförderter Wohnungsbau sollen eine gesunde Mischung der Bevölkerung bewirken (keine Monobevölkerung); 40.000 Arbeitsplätze sollen verhindern, daß eine Schlafstadt entsteht. Eine zentrale Funktion ist dem Neuperlacher Zentrum zugedacht: 3000 frei finanzierte Wohneinheiten (davon 1800 in einem Wohnring mit 9–19 Stockwerken), Warenhäuser, Einzelhandelsgeschäfte, Bürgerhaus, Hotel (500 Betten), Verwaltungs- und Dienstleistungsbetriebe (z. B. die Landesversicherungsanstalt). Mit einem Einzugsbereich von 400.000 Menschen soll es den Kern einer lebendigen und lebensfähigen Entlastungsstadt Münchens bilden.



## Die Probleme der Bevölkerung

Das schnelle, künstliche Wachstum dieser Trabantenstadt bewirkt eine Verstärkung der Großstadtprobleme. Laufend ziehen Familien und Alleinstehende in dieses Gebiet. Mangelnde Einrichtungen des Stadtviertels, mangelnde Kontaktfähigkeit und nur bruchstückhafte Kenntnisse der Funktionsweise des Gemeinwesens bedeuten Isolierung, Privatisierung und Entpolitisierung der Bewohner. Der Bürger ist in Arbeit und Freizeit auf die Konsumsphäre fixiert<sup>1</sup>. Sein Glück scheint davon abzuhängen, was er sich leisten kann, deshalb muß er im Beruf leisten, soviel er kann. Dazu die hohen Mieten.

Diesem Zwang unserer Leistungsgesellschaft ist der Mensch oft nicht gewachsen, zumal wenn übermäßiger Flug-, Straßen- und Hauslärm an seinen Nerven zehren. Der Druck entläßt sich in verschiedenartigen Aggressionen (Schlagen, Schimpfen, Demolieren, Randalieren) und Regressionen (Alkoholismus, Drogen, lustlose Apathie und Passivität). Ehe- und Erziehungsberater, Sozialarbeiter und Seelsorger sind deshalb überlastet. Für viele Gruppierungen, Parteien und Institutionen scheint Neuperlach zudem ein besonderer Prestigekampffeld zu sein. Da die Bevölkerung direkt keine Initiativen ergriffen hat, arbeiten Nichtperlacher für die Bevölkerung – in geringem Maß auch mit ihr.

### Der Verein zur Förderung von Gemeinwesenarbeit

Gesellschaftspolitisch engagierten Sozialarbeitern gelang es im Mai 1970, die Gründung dieses Vereins zu bewirken. Mitglieder des Vereins: Caritasverband der Erzdiözese München und Freising, Arbeiterwohlfahrt München-Stadt, Paritätischer Wohlfahrtsverband Bayern, Kreisjugendring München-Stadt, Studienzentrum für evangelische Jugendarbeit Josefstal, Münchner Bauforum, Deutscher Werkbund Bayern, Innere Mission, Münchner Volkshochschule; als förderndes Mitglied: die Neue Heimat Bayern. Der Verein stellt sich die Aufgabe, „die innerhalb des Gemeinwesens auftretenden Probleme der Betroffenen bewußt zu machen, sie zur selbständigen Lösung dieser Probleme zu befähigen und

<sup>1</sup> Vgl. dazu K. Heil, Kommunikation und Entfremdung, Stuttgart 1971.

sie hierbei in der Artikulation ihrer Interessen und Bedürfnisse zu bestärken“. Zur Zeit sind eine Sozialarbeiterin, eine Soziologin, ein Diplomingenieur und ein Spieltherapeut angestellt. Die Sozialarbeiterin rief 2 Gruppen mit Neuperlacher Erwachsenen ins Leben: „Elterninitiative Freier Kindergarten Neuperlach – Kinderladen Neuperlach“ (für repressionsfreie Erziehung) und „Elterninitiative Schulprobleme“. Studenten machten ein Lernspielangebot für Schüler: „Schüler-Coop“. In Zusammenarbeit mit den Psychologen der städtischen und katholischen Erziehungsberatungsstellen betreibt ein Angestellter des Vereins Gruppentherapie für verhaltensgestörte Kinder. Der Kreisjugendring München hat ein Freizeitheim eröffnet. Die Zielvorstellungen der Vereinsmitarbeiter entsprechen nicht der traditionellen harmonisierenden Gemeinwesenarbeit, wie sie uns aus den USA, England und den Niederlanden bekannt ist<sup>2</sup>. Sie neigen wohl eher zu einem kritischen, aggressiven Konzept von Gemeinwesenarbeit, das mit sozialen und politischen Aktionen nicht wartet, bis die Mehrheit der Bewohner oder sozialen Institutionen im Einzugsbereich diese Aktionen selbst als notwendig anerkennt und durchführt. Im Gegensatz zur traditionellen Gemeinwesenarbeit ist hier eine Zusammenarbeit mit den bestehenden Einrichtungen, deren Träger die Mitglieder des Vereins sind, nicht erwünscht bzw. sehr problematisch. So kam es 1971 zu erheblichen Spannungen, die sich in mangelnder Teilnahme an den gemeinsamen Sitzungen, gegenseitigen Vorwürfen mangelnder Kooperationsbereitschaft oder Angst vor Bevormundung äußerten.

Immerhin sind die Kirchen und kirchlichen Einrichtungen dadurch gezwungen, ihr Konzept auf den Tisch zu legen und zu überprüfen. Soll die Kirche auf ihr traditionelles Engagement in der Sozialarbeit verzichten, soll sie sich auf einen unwesentlichen Bereich, in dem ihr Narrenfreiheit zugebilligt wird, abdrängen lassen? Will sie weiterhin in eigener Regie Sozial- und Bildungsarbeit betreiben, dann muß diese aber der Kritik der Sozialwissenschaft standhalten können,

<sup>2</sup> Vgl. dazu: M. G. Ross, Gemeinwesenarbeit, Freiburg 1968; J. Boer – K. Utermann, Gemeinwesenarbeit, Stuttgart 1970. Dagegen: C. W. Müller – P. Nimmermann [Hrsg.], Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, München 1971, bes. 228–240.



mit ihr ins Gespräch treten und einen sachlichen Grund dafür angeben, daß sie neben anderen Trägern eine eigene Arbeit betreibt. Wie weit kann dann die Kooperation mit anderen gehen?

## 2. Kirche in Neuperlach

### *Initiativgruppen*

Der damalige Seelsorgereferent und jetzige Regionalbischof Ernst Tewes hat katholischerseits den Modellcharakter Neuperlachs erkannt und konnte zwei Priestergruppen für die Seelsorgearbeit gewinnen. Die Arbeitsaufteilung soll nach dem herkömmlichen Territorialprinzip durch Aufteilung des Stadtteils in 5 oder 6 Pfarreien zu je ca. 10.000 Katholiken erfolgen.

Ein Team übernimmt die ersten drei Pfarreien (derzeit die Kuratien St. Jakobus und Monika), das andere Team die Pfarrei im Zentrum und wahrscheinlich die restliche(n) Pfarrei(en) im Süden. Da die Wohnungen im Zentrum erst ab 1974 beziehbar sein werden, ist vor der direkten Arbeit noch ein Planungszeitraum und die Möglichkeit zur allmählichen Zusammenarbeit der Beteiligten gegeben. Leider fehlt auf evangelischer Seite eine entsprechende Planungsgruppe, da die Pfarrstellen erst mit Fertigstellung der Wohnungen im jeweiligen Pfarrgebiet vergeben werden. Hierdurch wird eine ökumenische Planung sehr erschwert.

### *Die beiden ersten katholischen Pfarreien (Kuratien)*

In den beiden Barackenkirchen gehen nach Schätzung der Kuraten jedes Wochenende ca. 700–900 Katholiken in die Gottesdienste. Neben den 3 Geistlichen sind auch 3 Katecheten teilweise in der Gemeindefarbeit tätig, zudem 2 Seelsorgehelferinnen (bzw. Sekretärinnen), 5 Kindergärtnerinnen und Helferinnen (Kindergarten mit 5 Gruppen).

An *Gruppen* bestehen: ein Jugendkreis (15–20jährige); 2 Mädchengruppen (12- und 14-jährige); 2 Soziale Arbeitskreise (Alten-, Kranken-, Kinderarbeit); Pfarrgemeinderat, Kirchenverwaltung, dazu Arbeitskreise für: Neubau, Bildung, Kinderbetreuung, Feste und Feiern, Familienkreis, Bibelkreis, Liturgischer Arbeitskreis.

Die Kuraten zeigen sich hinsichtlich einer

*Öffentlichkeitsarbeit* von seiten der Gemeinden vorerst zurückhaltend: Das *Leben* in christlichen Gemeinden solle ihrer Öffentlichkeitsarbeit vorausgehen, nicht umgekehrt; nur auf diese Weise fänden erfahrungsgemäß die Bewohner im Gebiet einer Gemeinde wieder zu einer Vertrauenshaltung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft.

Von diesem Grundsatz her treten die Gemeinden bislang nur mit jenen Aktivitäten an die Öffentlichkeit, die naturgemäß mit einer öffentlichen Information verbunden sind. So z. B. bei Bildungsseminaren, bei der Durchführung der Kinderferienerholung, der Mütter- und Familienerholung von seiten der Caritas, bei Tanzfesten. Die Gottesdienstordnung wird regelmäßig in der Lokalpresse veröffentlicht. Zweimal im Jahr geht ein Pfarrbrief mit allen notwendigen Informationen (Adressen, Sprechzeiten der Seelsorger und des kirchlichen Beratungsdienstes usw.) an alle karteimäßig erfaßten Haushalte.

Alle anderen Aktivitäten, z. B. die zahlreichen Elterngruppenabende zur Vorbereitung auf den Sakramentenempfang der Kinder, Glaubensgespräche, Veranstaltungen für sozial benachteiligte Gruppen (kinderreiche Familien), Altentreffen, außerschulische Kinderstunden und Kinderfeste, Veranstaltungen des Jugendkreises usw. werden dem entsprechenden Personenkreis durch persönliche Einladung bzw. im Rahmen des Sonntagsgottesdienstes mitgeteilt. Die Gottesdienstbesucher erhalten seit Herbst 1971 ein monatlich erscheinendes Nachrichtenblatt mit dem Monatsprogramm und kurzen Berichten.

### *Besondere soziale Dienste*

Für die sozialen Dienste in der Caritas-Bezirksstelle Neuperlach wurde katholischerseits folgendes Personal freigestellt: 1 Erziehungsberaterin; einige teilzeitbeschäftigte Eheberater(innen); Planstellen für 3 Sozialarbeiter(innen).

Die Berater führten zusammen mit dem evangelischen Eheberater monatliche *Teagespräche*. Die Beraterinnen hielten in Neuperlach einige Seminare (je drei Abende) über Erziehungsfragen (30–100 Teilnehmer). Regelmäßiger Kontakt bzw. Zusammenarbeit mit den Pfarreien sind derzeit kaum vorhanden.



Derzeit haben die kirchlichen sozialen Dienste ihr Quartier in einer Wohnung. Für die Zeit ab 1975 planen die Kirchen das „Haus der kirchlichen Dienste“ zwischen den evangelischen und katholischen Gemeindezentren im Bauabschnitt Perlach-Zentrum. Ob und in welcher Form dieses Konzept realisiert werden wird, hängt von der Entwicklung der Kirche und der zukünftigen Zusammenarbeit zwischen Gemeinden, kirchlichen Diensten und dem Verein für Gemeinwesenarbeit in Perlach ab.

## II. Zur Grundkonzeption

Noch so gut vorgeplante Modelle brauchen notwendig einen längeren lebendigen Prozeß, in dem Planung und Verwirklichung, Theorie und Praxis einander laufend revidieren.

### 1. Aufgabe

Was ist die Aufgabe der Kirche und damit auch der kirchlichen Sozial- und Bildungsarbeit? Sie soll dem Menschen Gottes Liebe, Heil, Erlösung (Befreiung), Leben vermitteln. Wird so geantwortet, so ist freilich weiter zu fragen, worin der heillose Zustand und die Befreiung davon bestehen. Es gilt, dem Anspruch des Evangeliums heute tatsächlich gerecht zu werden, kritisch die Probleme der Welt, der Nation und der näheren Umwelt zu analysieren, mit der Botschaft des Evangeliums zu konfrontieren und gemeinsam an ihrer Lösung zu arbeiten und dadurch Heil und Befreiung zu ermöglichen. Wenn die Gemeinde oder Kirche auf die gesellschaftlichen Probleme ihres Stadtviertels, ihrer Gesellschaft nicht eingeht, kann sie auch dem einzelnen hier das Heil nicht vermitteln.

Das Leben in unserer hochentwickelten Gesellschaft wird mitbestimmt von verschiedenen *Formen des Bösen*: Krankheiten, Leiden, Tod, Selbstmord, Vergewaltigung, Kriminalität, Rauschgiftsucht, Alkoholismus, Kindesmißhandlungen, Langeweile, Resignation, Einsamkeit, Armut, der unmenschliche Druck der Leistungs- und Konsummoral, Unterdrückung usw.

Die Kirche nimmt sich auftragsgemäß der Hauptnotleidenden der jeweiligen Gesellschaft an, indem sie caritative Hilfe leistet. Kritische Gruppen machen allerdings der Kirche den Vorwurf, daß sie durch diese Arbeit

nur die krankhaften Symptome der Gesellschaft behandle, die eigentliche Krankheit verdecke und dadurch eine strukturelle Veränderung zum Besseren verhindere (systemstabilisierende Wirkung). Sie stellen der Kirche die Frage, ob sie weiterhin nur am Schutt- und Ablageplatz der Gesellschaft verschönernd arbeiten oder auch am Bauplatz einer neuen, besseren Gesellschaft, in der der einzelne der Fürsorge möglichst nicht mehr bedürfe, mitarbeiten wolle.

Die Kirche kann die Veränderung der Gesellschaft nicht aufhalten, aber sie kann und soll dazu beitragen, daß es eine Veränderung der Gesellschaft zum Besseren, Humaneren, zum Heil wird. So verstanden, darf „Veränderung der Gesellschaft“ kein Schreckwort sein, sondern sollte auf den Auftrag der Kirche hinweisen: entsprechend dem Anliegen Jesu, der Propheten und großer Gestalten (Heilige) der Kirchengeschichte.

Wenn sie sich für die Schaffung eines humaneren Gemeinwesens einsetzt, wird sie aus Ehrfurcht vor dem einzelnen Menschen auf caritative Hilfe nicht verzichten. Daß gesellschaftspolitische Arbeit und caritative Hilfe zugleich sach- und menschengerecht sind, kann die kirchliche Praxis in Zukunft beweisen.

### 2. Träger

Sozialpädagogische Arbeit beginnt heute kirchlicherseits oft durch Initiativgruppen (Theologen-, Psychologen-, Sozialarbeiterteams); ihre Aufgabe ist es, die ganze Bevölkerung zu aktivieren; alle sollten an der Gestaltung des Gemeinwesens bewußt mitarbeiten. Die Kirchengemeinden durchzieht ein vielfältiges Interaktionsnetz zwischen einzelnen, Gruppen, Gottesdienstteilnehmern und Hauptamtlichen verschiedener Berufe. Die in der Sozial- und Beratungsarbeit und die in der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit Tätigen (Religionslehrer, Kindergartenpersonal, Massenmedien usw.) sind der Caritas bzw. dem Ordinariat zugeordnet.

### 3. Methode

#### a) Subsidiarität

In den letzten Jahrzehnten änderte sich das Verständnis der Pfarrei: war sie früher mehr



Betreuungsobjekt der Geistlichen und ihrer Helfer (Seelsorge), so versteht man sie heute mehr als ein Subjekt kirchlichen Handelns (Gemeindarbeit), das sich dem ganzen Gemeinwesen zuwendet<sup>3</sup>. Die Gemeinde versteht sich als relativ selbständige Einheit und verlangt ein größeres Selbstbestimmungsrecht; übergeordnete Einheiten und Behörden sollen nur die Aufgaben übernehmen, die die Gemeinden überfordern. Ohne Eigenleistung der kirchlichen Basis ist heute auch kirchliche Sozialarbeit sachgerecht nicht möglich.

Nur wo die Behebung differenzierter Nöte spezialisierte Hilfe durch Fachkräfte erfordert, wird Ergänzung subsidiär durch ein überörtliches Angebot von Hilfsmaßnahmen notwendig (nach einem Papier des Caritas-Verbandes).

#### b) Schaffung eines Problembewußtseins

Probleme zu verdecken, unbequeme Fragen zu vermeiden, gilt noch weithin als Tugend. Dadurch werden notwendige Änderungen unterbunden. Wenn Menschen heillos leiden, heißt es heilsame Unruhe zu schaffen, Unzufriedenheit nicht zu beschwichtigen – eher zu schüren –; dadurch werden die Kräfte zur Verbesserung mobilisiert. Eine realistische Information über die Mißstände in unserem Gemeinwesen und ihre Ursachen ist ein wesentlicher Teil kirchlicher Arbeit. Neben den vielen anderen Möglichkeiten, wie Religionsunterricht, Vorträge, Gruppenarbeit, nimmt der Gottesdienst darin eine zentrale Stellung ein, denn hier soll ja zur Sprache kommen, worauf es ankommt; hier zeigt sich, ob die Gemeinde ihren Auftrag wahrnimmt.

Selbstverständlich müssen auch die Hauptamtlichen problembewußt werden, da sonst jeder nur einen geringen Teil der Wirklichkeit und selbst diesen nur aus der Sicht seines speziellen Faches wahrnimmt.

#### c) Aktivierung

Einzelne und Gruppen sollen animiert werden, selbst tätig zu werden (das ist derzeit leider weithin noch nicht Anliegen kirchlicher Hauptamtlicher). Die Bürger zu befähigen, heißt, ihnen zu helfen, die Kommunikationsbarrieren abzubauen, sie schrittweise in

<sup>3</sup> Vgl. dazu N. Hepp, Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, 297–304.

den Entscheidungs- und Arbeitsprozeß einzuführen, ihnen sozialpädagogische Selbst- und Fremdhilfe zu ermöglichen. Diesen langwierigen Lernprozeß kann man sowohl als caritativ als auch gesellschaftsverändernd bezeichnen, da dadurch Menschen geholfen wird und durch das Lernen neuer, kritischer Einstellungen und Verhaltensweisen zumindest ansatzweise die Gesellschaft verändert wird. Nur durch einen solchen Bildungsprozeß dürfte eine humane Verbesserung des Gemeinwesens möglich sein.

#### d) Kommunikation, Kooperation und Koordination

Das Grundübel unseres Gemeinwesens ist die babylonische Sprachverwirrung und Zersplitterung der Kräfte: individualistische, oft egoistische, kurzfristige Interessen Einzelner oder Gruppen auf Kosten des Gemeinwohls. Mit der Zusammenarbeit sollte vordringlich auf folgenden Gebieten begonnen werden: In unseren *Gemeinden* existiert eine Vielzahl von Gruppen nebeneinander, ohne zu einer wirksamen Kooperation zu kommen. Aufgrund seiner Struktur wirkt der derzeitige Gottesdienst nicht mehr aufgabenorientierend und kommunikationsfördernd auf die Teilnehmer. Da die Erwartungen vieler Gruppen nicht aus- noch angesprochen werden, wandern diese aus, kapseln sich von Kirche und Gesellschaft ab, resignieren, privatisieren<sup>4</sup>. Aufgabe der Gemeindeleitung ist es, die offiziellen, informellen und Underground-Gruppen zu problemorientierter Zusammenarbeit einzuladen. Wenn die sozialpädagogischen Regeln beachtet würden, böte der Gottesdienst den geeigneten öffentlichen Rahmen dazu.

Immer größere Bedeutung gewinnt die *zweischengemeindliche Zusammenarbeit*. Auch Diözesanleitungen fördern solche Tendenzen. Noch scheinen die Mißerfolge zu überwiegen<sup>5</sup>. Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden relativiert die Einseitigkeit einer jeden Gemeinde, ermöglicht eine funktionelle Spezialisierung der Theologen, eine Zusam-

<sup>4</sup> Vgl. dazu: Denkschrift zur Gemeindarbeit S. 24 und Neue Gemeindemodelle, bes. S. 285, mit Literaturhinweisen.

<sup>5</sup> Von rühmlichen Ausnahmen ist zu lesen: Konvent Bremen-Ost. Arbeitsbericht. (28 Bremen 41, Kurt-Schumacher-Allee 62), in Kurzfassung in einem der nächsten Hefte der Diakonia, und F. Rehm, das Marler Modell – Bericht eines Prozesses, in: N. Hepp, Neue Gemeindemodelle.



menarbeit mit den übergemeindlichen Fachleuten (Sozialarbeit, Beratung, Schule, Bildung, Massenmedien), eine effektivere Öffentlichkeitsarbeit (gemeinsamer Pfarrbrief, Seminare) und eine wirksame Vertretung gegenüber kirchlichen und nichtkirchlichen Einrichtungen. Die Zusammenarbeit benachbarter Pfarreien kann ergänzt werden durch einen Erfahrungsaustausch mit entfernten Pfarreien: Besuche, Tagungen, Informationsring (geplant) etc.

Die meisten Pfarrer und Gemeindemitglieder sind uninteressiert an der Entwicklung von *Diözese* und *Weltkirche* und nehmen deshalb die wenigen Mitbestimmungsmöglichkeiten nicht wahr. Diese kirchenpolitische Enthaltsamkeit ist kurzfristig, da die Möglichkeiten der Kirche am Ort sehr stark durch das Image der Weltkirche und ihrer Verlautbarungen bestimmt werden<sup>6</sup>. Aus diesen Gründen ist ein Engagement in übergemeindlichen Ebenen ein wesentlicher Teil der Gemeindefarbeit.

Unsere Gesellschaft (wir Menschen) sondert Auffällige, Anomale aus, steckt sie in *Gettos* (Heilanstalten, Gefängnisse, Erziehungs-, Alters-, Pflegeheime), um sich und ihnen damit zu helfen. In letzter Zeit ist allerdings die Erkenntnis gereift, daß diese Therapie meistens keine ist. In mancher Hinsicht ist die Gesellschaft selbst krank und schafft erst dadurch die „Kranken“. In unserer Gesellschaft hat der Stärkere die Macht, die Schwächeren abzuschieben. Dies verhindert eine Resozialisierung und Rehabilitierung der durch die Gesellschaft Geschädigten. Ärzte, Therapeuten und Berater weisen darauf hin, daß ihre Patienten auf offene Gruppen „Gesunder“ angewiesen sind. Mannigfaltige Ansätze ermöglichen eine gegenseitige Verständigung und Hilfe zwischen den beiden Gruppen. Ein Aufruf an die „Gesunden“ – an die Gemeinden.

In der Sorge um den einzelnen Menschen müssen die *Fachleute* zusammenarbeiten<sup>7</sup>. Die

<sup>6</sup> Vgl. etwa das Wachsen der antikirchlichen und mithin antigemeindlichen Emotionen (Kirchenaustritte) durch *Humanae Vitae* bei kritischen und Randchristen. Pfarrliche Predigten und Vorträge, die eine andere Stellung einnahmen, blieben diesem großen Personenkreis gegenüber wirkungslos. Die Machtposition der Hierarchie in der Öffentlichkeit über die Massenmedien und ihre oft negative Auswirkung auf das Image der Kirche am Ort wird von den Betroffenen in der Regel übersehen; anders ist ihre politische Enthaltsamkeit kaum zu erklären.

beiden Beraterteams in Neuperlach halten deshalb monatliches bzw. wöchentliches Teamgespräch.

Die Zusammenarbeit der Fachleute der *Sozialarbeit* mit denen der *Bildungsarbeit* wird in Neuperlach ansatzweise insofern angegangen, als die Berater bisher jeweils einzeln Vortragsreihen über Erziehungsfragen hielten und nun auf ökumenischer Basis zusammen mit den Theologen ein Seminar planen. Selbstverständlich erfordert diese interdisziplinäre Kooperation viel Zeit; sie muß von der gewohnten Arbeit abgezogen werden, was manchem nicht leicht fällt.

Ein besonders heikler Punkt ist die Zusammenarbeit zwischen den nicht der Gemeinde zugeordneten, aber kirchlich angestellten *Fachleuten und den Gemeinden*. Oft besteht ein unterschwelliges Mißtrauen zwischen beiden Gruppen: die Hauptamtlichen im Gemeindedienst stehen der Psychologie oder der entsprechenden Sonderausbildung skeptisch gegenüber und finden nicht immer das nötige Verständnis und damit die nötige Zeit zum Gespräch. Die kirchlich angestellten Sozialarbeiter und Psychologen müssen nicht unbedingt auch prokirchlich oder propfarrlich eingestellt sein; sie sind den Pfarreien nicht zugeordnet, wohnen oft entfernt und befürchten vielleicht auch pfarrherrlichen Dirigismus oder Unverständnis für die eigene Arbeit. Sie arbeiten nach facheigenen Gesetzen und sehen selten konkrete Ansatzpunkte zur Zusammenarbeit mit den Pfarreien.

Es wird sich aber wohl die Erkenntnis durchsetzen, daß Beratungs- und Sozialarbeit erst dann effektiv wird, wenn die entsprechenden Fachleute ihre Fälle als Krankheitssymptome in das gemeinsame Gespräch mit Theologen einbringen und man dann zusammen Diagnose und Therapie des Gemeinwesens versucht. Zu deren Durchführung scheint das Instrumentarium der Pfarrei bestens geeignet<sup>8</sup>. Ob eine solche Verklammerung des

<sup>7</sup> In mustergültiger Weise tun dies z. B. die Teams im Haus der Volksarbeit in Frankfurt.

<sup>8</sup> Meines Wissens gibt es kein Modell, in dem eine umfangreiche Beratungsstelle mit einer Gemeinde oder den Gemeinden eines Stadtviertels intensiv zusammen plant und vorgeht. – Das Haus der Volksarbeit muß auf das Instrument Pfarrei verzichten. Dort arbeiten zwar Theologen, sie stehen aber nicht im Gemeindedienst. So bleibt die Zusammenarbeit mit den Pfarreien auf gelegentliche Vorträge beschränkt.



„Hauses der kirchlichen Dienste“ mit den Gemeinden in Neuperlach verwirklicht wird, wird sich in der praktischen Arbeit der nächsten Monate und Jahre entscheiden. Vorerst heißt es, entsprechende Motivationen bei den Beteiligten wachzurufen und anhand einiger Aktionsmodelle die Freude an der Zusammenarbeit und entsprechende Organisationsformen zu entwickeln.

Ähnliches gilt auch für die Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Kirche und den entsprechenden Einrichtungen. Erfreulich wäre es, wenn der Verein zur Förderung von Gemeinwesenarbeit diese Zusammenarbeit förderte.

#### e) Flexibilität

Sozialpädagogische Arbeit kann heute nicht nach einer vorgefertigten Strategie über Jahre hinweg programmiert ablaufen. Sie ist ein lebendiger Prozeß, in dem Praxis und Theorie einander laufend in Frage stellen sollen. Es soll offene Arbeit sein, in dem Sinn, daß jeder einsteigen kann, der sich mit dem Ziel identifiziert; daß auch soziologische Untersuchungen und Erfolgskontrollen einzelner Aktionen in Auftrag gegeben und verarbeitet werden; daß die Erfahrungen anderer Gruppen berücksichtigt werden und neue Ideen stets eine Chance haben. Selbstverständlich nehmen die Wissenschaften – die Sozialwissenschaften und für uns besonders die Theologie – eine entscheidende Bedeutung auf der Suche nach dem rechten Weg ein.

#### 4. Notwendigkeit kirchlicher Sozial- und Bildungsarbeit

Von seiten der kritischen Soziologie wird die kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit abgelehnt, da sie die herrschenden Mißstände nur verdecke, rechtfertige, teilweise sogar bewirke, die Menschen zur Anpassung und Unterdrückung erziehe und das repressive System unterstütze<sup>9</sup>. Ablehnung bzw. Gering-

<sup>9</sup> So heißt es in einem vielgelesenen Werk (40.000 Auflage innerhalb eines Jahres) über die Funktion der kirchlichen Kindertagesaufsicht (86% der Kindergärten in der BRD unterstehen den beiden christlichen Kirchen!): „Die kirchliche Kontrolle garantiert dabei die sexualmoralische Unterdrückung der Kinder, der Massenbetrieb in den überlaufenen Kindergärten eine streng autoritäre Erziehung . . . Der Kindergarten wird nicht als Kinderversorgungsstätte verstanden, sondern als Einrichtung zur ‚Stärkung der Erziehungskraft der Familie‘ (Wingen, Familienministerium). Zur repressiven Erziehung in der Familie tritt die repressive Erziehung in

achtung der kirchlichen Sozial- und Bildungsarbeit kommt oft auch von seiten der Gemeinden: es sei eben *nur* Sozialarbeit – das Eigentliche der Kirche liege ja ganz woanders.

So sehr die Kritik an der kirchlichen Arbeit im einzelnen berechtigt sein mag, so sprechen doch zwei Gründe für ein weiteres Engagement der Kirche in diesem Bereich – wenn auch die Akzente anders gesetzt werden müssen –:

#### a) das Selbstverständnis der Kirche

Der Heilsauftrag ist der Kirche wesensgemäß. Gottesdienst bedeutet immer auch Caritas und Bildung. Selbst wenn das Heil rein jenseitig verstanden würde, könnte die Kirche auf den sozial-pädagogischen Bereich zur Glaubensvermittlung und -erhaltung nicht verzichten. Selbst die Entscheidung gegen ein gesellschaftliches oder politisches Engagement wäre gesellschaftspolitisch relevant. Kirche ohne sozialpädagogische Arbeit wäre unmöglich.

#### b) Die faktische Macht der Kirche im Gemeinwesen

Gerade wer die Kirche wegen ihrer „systemstabilisierenden Wirkung“ ablehnt, läuft Gefahr, unrealistisch den tatsächlichen Machtfaktor Kirche zu bagatellisieren und zu verdrängen. Die Kirche hat von allen Gruppierungen eines Stadtviertels die beste Möglichkeit, Woche für Woche einen breiten Kreis der Bevölkerung anzusprechen. Die verschiedenen Formen der Einflußnahme auch auf Kirchenferne wurden bereits angedeutet (Kindergarten, Religionsunterricht, Einzelkontakte, Gruppen, wöchentliche Gottesdienste, Massenmedien etc.). Besonders, wer annimmt, daß gerade die Gottesdienstbesucher sehr konservativ seien und gegenüber neuen Ansichten empfindlich reagieren, müßte einsehen, daß sozialpädagogisches Wirken gerade hier sehr nötig, aber auch effektiv sein wird.

Wie in Lateinamerika muß es auch bei uns zu einem offenen Gespräch kommen zwischen allen, denen es tatsächlich um das Heil

den Kindergärten hinzu“ (D. Haensch, Repressive Familienpolitik – Sexualunterdrückung als Mittel der Politik, *rororo* 802/3, 134 ff.).



des Menschen geht. Das verlangt den Mut, den anderen zunächst einmal möglichst vorurteilslos anzuhören, ihn als Partner anzuerkennen, aber auch den Mut, die eigene Position offen und ohne Taktik darzulegen und auch in Frage zu stellen.

### III. Zur Konkretion: eine gemeinsame Aktion

Die Schwierigkeit der angedeuteten Konzeption liegt auch hier im Detail, in der Verwirklichung. Um nicht eine Unzahl von Aufgaben der nächsten Monate und Jahre (gemeinsamer Pfarrbrief, Bildungsurlaub, Gottesdienste, Gruppenbildungen, Finanz-, Raum- und Personalprobleme) einzeln auszubreiten, sei hier der Plan einer gemeinsamen Aktion skizziert. In diese Aktion wären die meisten Einzelaufgaben und deren Träger integriert. Statt der bisherigen Vortragsreihen, die jeweils von einer der Beraterinnen durchgeführt wurden, führt das *ökumenische Team der Ehe- und Erziehungsberater* gemeinsam eine Veranstaltungsreihe durch. Die *Gemeindeleiter* werden gebeten, an einigen Sonntagen die *Gottesdienste* zusammen mit je einem Berater unter dem Thema des Seminars zu halten (gemeinsame Vorbereitung)<sup>10</sup>. Sind *Kindergärtnerinnen, Katecheten, Jugendpfleger, Lehrer, Erzieher* etc. miteinzubeziehen?<sup>11</sup> *Teilnehmer* des ersten Abends sollten zudem für die Arbeit in der Vorbereitungsgruppe (für die folgenden Abende und Gottesdienste) gewonnen werden.

Die *Vorbereitungsgruppe* wird sich auf ein *Rahmenthema* einigen: Wo liegen die Probleme der Bevölkerung? Was interessiert sie? Eine genaue inhaltliche Vorplanung aller Abende ist nicht sinnvoll, da ja die Teilnehmer innerhalb des Rahmens ihre Probleme selbst finden, aussprechen und zu lösen versuchen sollen<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Diesbezüglich gibt es allerdings noch einige Bedenken: Gerät die Veranstaltungsreihe dadurch nicht in den Geruch kirchlicher Rückständigkeit? Wer kommt dann noch? Was hat unser Anliegen mit den Gemeinden zu tun? Wer soll die nötige Probleminformation im Gottesdienst geben? Räumen die Gemeindeleiter diesem Projekt soviel Gewicht ein, daß sie es als Bestandteil in ihr Arbeitsprogramm miteinbeziehen? Was können sie über ihre seelsorglichen Verpflichtungen hinaus dazu beitragen?

<sup>11</sup> Wird die Vorbereitungsgruppe aber dadurch nicht zu groß? Geht uns nicht die Luft aus, wenn wir zu viele Register ziehen?

<sup>12</sup> Wird z. B. von der Vorbereitungsgruppe das Thema – wie z. Z. geplant – „antiautoritäre – autoritäre Erziehung“ gewählt, so wird das damit angedeutete

Die Initialzündung (bei den Abenden, den Gottesdiensten, in den Schulstunden usw.) bilden am besten einige signifikante Fälle und Statistiken aus dem Erfahrungsmaterial der Berater und Sozialarbeiter. Eine Podiumsdiskussion über diese Fälle könnte die Problemsicht der Teilnehmer vertiefen und sie animieren, sich an der Plenumsdiskussion zu beteiligen. Erscheint ein Rundgespräch im Gottesdienst nicht möglich, so sollte es danach im kleineren Kreis (alle sind eingeladen!) nachgeholt werden (Predignachgespräch).

Am ersten Abend können die Teilnehmer aufgefordert werden, einen Konfliktfall aus ihrer eigenen Erfahrung schriftlich (anonym) zu fixieren. Dadurch wird jeder angeregt, sich mit seiner Praxis auseinanderzusetzen, die Probleme tiefer zu erfassen; zudem wird wichtiges Material für die Gestaltung der nächsten Abende gewonnen. Ein Fachmann wertet das Material aus, legt das Ergebnis der Vorbereitungsgruppe vor. Diese versucht, daraus Konsequenzen für den nächsten Abend, die Gottesdienste, die Schularbeit zu ziehen. Sie erarbeitet das nötige Arbeitsmaterial: Informationstexte, Anspiele, Falldarstellungen, Analysen.

Für alle Veranstaltungen im Rahmen der Aktion sind grundsätzlich alle Formen der Bildungsarbeit möglich: Podiums-, Plenums- und Gruppendiskussion, Referat und Rollenspiel etc.

### *Lohnt sich das überhaupt?*

Da die Kuraten bereits eine soziologische Erfolgskontrolle für ihre Arbeit erwägen, liegt es nahe, für diese gemeinsame Aktion das gleiche zu tun. Hier könnten die kirchliche Seite und der Verein für Gemeinwesenarbeit miteinander Kooperation einüben. Ein oder zwei Angestellte des Vereins (Gemeinwesenarbeiter oder Soziologe) könnten das Unternehmen inhaltlich und methodisch begleiten und durch ihre Beobachtungen und kritischen Fragen den Lernprozeß auf seiten der Durchführenden beschleunigen<sup>13</sup>.

Problem nicht zuerst durch (autoritäre, intellektuelle) Vorträge gelöst, sondern durch den gruppendynamischen Prozeß der Veranstaltung selbst, bei dem nichtautoritäre und partnerschaftliche Verhaltensweisen eingeübt werden können.

<sup>13</sup> Für diese Erfolgskontrolle wären etwa folgende Fragen wichtig:



Während die Vorbereitung 2 bis 6 Monate dauern sollte, damit von vornherein möglichst viele Gruppen für die Mitarbeit gewonnen werden und sich niemand majorisiert fühlt, genügen für das eigentliche Seminar etwa 5 Wochen<sup>14</sup>.

#### IV. Nachtrag

Inzwischen führten die angedeuteten Spannungen zu mehreren intensiven Gesprächen zwischen den Mitarbeitern des Vereins für Gemeinwesenarbeit und den örtlichen Einrichtungen einschließlich der Gemeindeleiter. Das Ergebnis ist kirchlicherseits ein größeres Engagement im sozialen Bereich und auf seiten des Vereins ein differenzierteres Bild der Kirche und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten. Die Zusammenarbeit besserte sich.

Die vorgeschlagene *interdisziplinäre Veranstaltung* wurde in der Fastenzeit durchgeführt; sie ist noch nicht ganz abgeschlossen, außerdem steht die Auswertung durch das Deutsche Jugendinstitut noch aus. Thema: „Autorität in der Familie“. Jetzt läßt sich immerhin sagen, daß diese sehr anstrengende Aktion die Zusammenarbeit der Berater gefördert hat und in allen die Erkenntnis verstärkt wurde, daß in Zukunft neben der Einzelfallhilfe intensiv vorbeugende Bildungsarbeit geleistet werden muß. Wie der hohe Teilnehmerrückgang von 200 am 1. Abend auf 80 am letzten Abend zeigt, ist ein Großteil der Bevölkerung einer gruppendynamischen Aufarbeitung des Themas noch nicht gewachsen. Unter den Verbliebenen war der Wunsch und die Bereitschaft zur

Wurde eine breitere Öffentlichkeit des Stadtteils mit ihren eigenen Problemen konfrontiert, und wurde sie zur Reflexion ihres eigenen Verhaltens und dessen gesellschaftlicher Bedingtheit und zur gemeinsamen Lösung befähigt?

Wurden Kommunikationsbarrieren abgebaut und Kooperation eingeübt: zwischen den Hauptamtlichen der verschiedenen Disziplinen, innerhalb der Bevölkerung und zwischen beiden Gruppen?

Wie änderte sich das Image der kirchlichen Beratungsdienste, der Gemeinden, der Kirche?

Welche atmosphärischen Veränderungen traten im Stadtteil ein?

Wurde Freude an weiterer Zusammenarbeit geweckt? Welche Pläne werden gefaßt? Müssen Akzente anders gesetzt werden?

<sup>14</sup> Zeitplan: Vorbereitung 2–6 Monate

1. Woche: Sa/So Gottesdienste 1, Mi Abend 1

2. Woche: Mi Vorbereitungsgruppe

3. Woche: Sa/So Gottesdienste 2, Mi Abend 2

4. Woche: Mi Vorbereitungsgruppe

5. Woche: Sa/So Gottesdienste 3, Mi Abend 3 Gruppenbildungen

evtl. Abschluß in Form einer Feier  
Nachbereitung

Weiterarbeit sehr groß. Offensichtlich waren gerade die Kirchentreuen vom nicht-autoritären Verlauf des 1. Abends enttäuscht und blieben fern. Schule und Kindergarten konnten kräftemäßig in die Aktion nicht miteinbezogen werden. Die Gottesdienste wurden nur am ersten Wochenende unter dem Thema der Veranstaltung zusammen von je einem Geistlichen und einem Berater gestaltet (Dialogpredigten in insgesamt 8 Gottesdiensten). Trotz einiger Schwierigkeiten wurde diese Arbeit positiv beurteilt und wird auch für die Zukunft geplant. Aus diesen und ähnlichen Erfahrungen wurde inzwischen ein Modell gemeindlicher Bildungsarbeit entwickelt, das nach einer Erprobungszeit der Öffentlichkeit vorgestellt werden wird. Auch der angekündigte Informationsring wurde inzwischen verwirklicht, und zwar für Modelle übergemeindlicher Zusammenarbeit und gemeindlicher Teamarbeit in den Bereichen Land, Stadt und Großstadt<sup>15</sup>.

### Klaus Schäfer

#### Christliche Grundsätze politischen Handelns

*Der Beitrag von Schäfer führt das christologische Thema, zu dem wir in Heft 3 die profunden Ausführungen Schürmanns gebracht haben, in der Richtung des politischen Engagements von Christen weiter: Wie wirkt sich das konkret aus, wenn Menschen ihren Glauben an Gott im Blick auf die modellhafte Existenz Christi in politisches Engagement umsetzen? Von der Botschaft Jesu her werden kaum Inhalte für die Lösung heutiger politischer Probleme beigebracht werden können, wohl aber Kriterien, von denen aus die verschiedenen politischen Möglichkeiten in ihrem Wert für eine menschenwürdige Gesellschaft beurteilt werden können.* red

Die folgenden Überlegungen formulieren in zwei Schritten „christliche Grundsätze politischen Handelns“. Gibt es solche Grundsätze,

<sup>15</sup> Nähere Informationen bei N. Hepp, D-8011 Zorneding, Ingelsberger Weg 2.



und wenn ja, wodurch ist ein Grundsatz politischen Handelns „christlich“? Diesen Fragen gilt der erste Abschnitt, der zweite formuliert sechs derartige Grundsätze. In beiden Teilen handelt es sich um Anregungen zur weiteren gemeinsamen Überlegung<sup>1</sup>. Den geschichtswissenschaftlichen Nachweis dafür, daß meine Ausführungen über das Verhalten Jesu von Nazareth hinreichend wahrscheinlich sind, muß ich hier schuldig bleiben. Ich kann auch nicht ausführlich auf das eingehen, was Jesu Verhalten bestimmt und ihn das Leben gekostet hat: seine Rede von Gott. Um Jesu von Nazareth selbst, sein Verhalten, seine Worte, sein Schicksal angemessen zu erörtern, müßten wir uns mit seiner Rede von Gott auseinandersetzen. Gerade in dieser Hinsicht muß es von unserem Thema her bei Anregungen bleiben<sup>2</sup>.

### *1. Gibt es „christliche“ Grundsätze politischen Handelns?*

Gibt es „christliche“ Grundsätze politischen Handelns, und wenn ja, was macht einen solchen Grundsatz „christlich“? Nicht dies, daß er in der Kirche lange Zeit anerkannt war oder in der Bibel steht. Die Tatsache z. B., daß gerechte Kriege lange Zeit als erlaubt gegolten haben, beweist noch nicht, daß dieser Grundsatz christlich ist; die Mahnung des Apostels Paulus an die Christen in Rom, sie sollten sich in die staatliche Ordnung fügen, macht den Grundsatz, man habe sich an Gesetze und Befehle zu halten, nicht christlich. Ein Grundsatz politischen Handelns ist vielmehr dadurch als christlich erwiesen, daß gezeigt wird: wer so handelt, handelt im Sinne Jesu von Nazareth, arbeitet in die Richtung, die Jesus eingeschlagen hat. Nur Grundsätze, die der Sache Jesu gemäß sind, heißen zu Recht „christlich“.

Aber gibt es solche Grundsätze? Jesus hat keine Grundsätze politischen Handelns formuliert. Er hat keine wissenschaftliche Theorie der gesellschaftlichen und darin z. B. der wirtschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen erarbeitet; er hat kein politisches

<sup>1</sup> Der vorliegende Text ist die für den Druck überarbeitete Fassung einer Diskussionseinleitung, die im Rahmen einer Studientagung des Bundes der deutschen katholischen Jugend der Diözese Rottenburg in Wernau bei Plochingen am 18. und 19. 9. 1971 vorgetragen wurde.

<sup>2</sup> Siehe dazu meinen Beitrag „Jesu indirekte und praktische Rede von Gott“, in: *Concilium* 8 (1972) H. 6.

Programm entwickelt, vertreten, hinterlassen. Wir können also Jesu Verhalten oder Worte nicht so in Anspruch nehmen wie die Marxisten der verschiedenen Spielarten das Kommunistische Manifest oder wie SPD-Mitglieder das Godesberger Programm. Jesus war aber darüber hinaus auch kein praktischer Politiker, weder im Sinne des Partei- und Berufspolitikers noch im Sinne des politischen Revolutionärs. Jesus hat nicht einmal eine Bewegung zur gewaltlosen Durchsetzung politischer Grundrechte, etwa im Sinne von Martin Luther King, ins Leben gerufen, ja, er hat nicht einmal indirekt, durch Verzicht auf politische Mittel, politisch gewirkt, wie dies etwa Mahatma Gandhi getan hat. Jesus war kein Parteimann, kein Volkstribun, kein Sozialrevolutionär und kein Untergrundkämpfer. Es gibt keine praktischen Anweisungen, keine Rezepte für die Lösung politischer Aufgaben. Wir können mit der Bergpredigt keine Politik machen.

Also gibt es keine christlichen Grundsätze politischen Handelns? Nein, wenn wir das Wort „Grundsatz“ als mit dem Wort „Theorie“ (Theorie der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Verfassung, der Veränderung von Einrichtungen und Regelungen des öffentlichen Lebens) oder mit dem Wort „Maxime“ (d. h. allgemeinverbindliche Anweisung für das Verhalten in bestimmten Situationen) austauschbar gebrauchen. Sehr wohl aber gibt es christliche Grundsätze politischen Handelns im Sinne des Blickwinkels, der Anstöße und der Richtung, unter dem, aus denen und in die man im Sinne Jesu politisch handeln kann und soll. Aus Jesu Verhalten ergeben sich derartige Perspektiven, Impulse und Tendenzen. Man kann sich diesen Blickwinkel zu eigen machen, sich von diesen Anstößen bewegen lassen, seinem politischen Handeln diese Richtung geben. Und diese Perspektiven, Impulse und Tendenzen lassen sich auch formulieren; in diesem Sinne gibt es christliche Grundsätze politischen Handelns.

Eines allerdings ist wichtig. Grundsätze dieser Art geben uns keine Theorie unserer gegenwärtigen gesellschaftlich-politisch-wirtschaftlichen Lage. Sie können uns deshalb nicht sagen, an welchen wunden Punkten unserer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung wir politisch aktiv werden können und müssen.



Im Gegenteil: sie formulieren den von Jesu Verhalten ausgehenden Anstoß (Impuls), uns ein Bild der politischen Lage zu machen; sie geben den Blick für Aufgaben frei, die wir (mit anderen zusammen) lösen müssen; sie geben eine Orientierung, in welche Richtung politisch zu handeln ist. Christliche Grundsätze sagen uns also nicht, was jetzt möglich, wirklich und nötig ist, sondern formulieren die uns von Jesus her überlieferte Möglichkeit, das Wirkliche zu sehen, an Problemlösungen mitzuarbeiten und uns für das politisch Notwendige einzusetzen.

## II. Sechs Grundsätze für politisches Handeln von Christen

Nach diesem ersten Schritt der Überlegung formuliere ich nun sechs derartige Grundsätze, die diese uns als Christen von Jesus her gegebene Möglichkeit umschreiben.

1. Es ist geschichtswissenschaftlich wahrscheinlich, daß Jesus bewegend, verändernd gewirkt hat; er wies die Menschen, mit denen er es zu tun hatte, darauf hin, daß es an der Zeit sei, sich umzuorientieren, anders zu leben. Sein Verhalten fügte sich nicht in die gesellschaftlichen Spielregeln ein; es war nicht vorgesehen und brachte Unvorhergesehenes in Gang (z. B. Freudenfeste). Hätte Jesus zu denen gehört, deren politisch-religiöse Theorie und Praxis darauf ausging, die bestehenden Verhältnisse zu rechtfertigen und zu erhalten, dann hätten die herrschenden Gruppen in Jerusalem ihn nicht aus dem Wege schaffen lassen. Politische Theorie und Praxis, die nur darauf abzielt, die bestehende gesellschaftlich-politische Situation zu erhalten, die nicht die Bedürfnisse, Nöte und Rechte der einzelnen und aller Gruppen politisch wahrnimmt, kann von daher gesehen nicht christlich sein. „Christlich“ wäre politisches Handeln also da, wo es die Chancen vergrößert, daß die Lage, die Chancen, das Verhalten von Gruppen sich ändern. Als Grundsatz formuliert: *Handle so, daß sich dadurch Menschen durch die Änderung ihrer Lebensbedingungen und ihrer Daseinsmöglichkeiten verändern können!* Dieser Grundsatz gibt keine Rezepte, was zu verändern sei. Er macht darauf aufmerksam, daß es im politischen Handeln um die ständige Selbstüberprüfung und Selbststeuerung der Gesell-

schaft, ihrer Einrichtungen, Verfahren und Entwicklungen geht. Er besagt, daß die gesellschaftlichen Spielregeln, Vereinbarungen, Ordnungen nicht Selbstzweck sind, sondern um der Menschen willen verändert werden müssen, wo immer diese Ordnungen auf Kosten bestimmter Gruppen gehen.

2. Jesus hat sich über gesellschaftlich maßgebende Unterschiede zwischen Gruppen und Schichten im Judentum seiner Zeit hinweggesetzt. Er hat damit die Abgrenzung zwischen arm und reich, angesehen und verachtet, integriert und am Rand stehend, Mann und Frau, gebildet und unwissend, sittlich einwandfrei und sittenwidrig praktisch im Umkreis seines Verhaltens außer Kraft gesetzt. Er hat keine Theorie der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen oder der politischen Gleichberechtigung aller aufgestellt, sondern praktisch auf einen Zustand hingearbeitet, in dem jeder so frei ist, zu reden, seine Bedürfnisse zu formulieren, sein Leben zu leben – einen Zustand also, in dem das Verhalten im Zusammenleben nicht mehr von diesen Unterschieden bestimmt ist, sondern von dem, was zu einem möglichst gelingenden, sinnvollen Dasein erforderlich ist. Aus diesem Verhalten Jesu ergibt sich eine zweite Perspektive: *Handle so, daß Menschen, die nach (geschriebenen oder ungeschriebenen) Regeln nichts miteinander zu tun haben oder von ihrer Herkunft und Interessenlage her gegeneinander stehen, zusammenkommen; handle so, daß in diesem sozialen Kontakt auch diejenigen gesellschaftlichen Gruppen zu Wort und zu ihrem Recht kommen, die unter Druck, Angst, Randbedingungen leben, die also bis jetzt die sozialen Kosten tragen.* Auch dieser Grundsatz sagt nicht, wer heute z. B. in der Bundesrepublik an den Rand gedrängt wird, wem Unrecht geschieht; er formuliert vielmehr die Möglichkeit und Aufgabe, zu sehen, wo und warum die Verfassung nur „auf dem Papier“ steht, wo und wie daher politisch, d. h. in einer die Verfahren, Strukturen, die Gesetze und die Machtverhältnisse berührenden Weise gehandelt werden muß.

3. Jesus hat versucht, die Leute von dem damals gesellschaftlich verordneten Leistungsdruck – insbesondere auch auf religiösem Gebiet – freizumachen. Seine eigene Un-



befangenheit gegenüber dem Tempel, dem Bethaus, dem Sabbatgebot, der mündlichen und schriftlichen Weisung, seine Realitätsnähe und Beweglichkeit des Verhaltens läßt um ihn herum einen Spielraum entstehen, in dem auch die Versager, die „Dummen“, die Kranken wieder zu leben wagen. Jesus geht auf menschlich berechnete, aber sozial nicht ernstgenommene Erwartungen der Menschen ein und macht sie dadurch fähig, ihrerseits auf die Bedürfnisse des jeweils „Nächsten“ einzugehen. Für Jesus ist es der Sinn der Religion, dazu anzuleiten, daß man sieht und zu verschaffen versucht, was der „Mann von nebenan“ braucht: das menschlich Notwendige wird zur Richtschnur des Handelns (so bei Heilungen am Sabbat, beim Ährenraufen, in der Samaritergeschichte). Jesus befreit auf diese Weise von damals herrschenden Vorstellungen, so z. B. daß Krankheit und Unglück Strafe für Vergehen seien, daß nur der Fachmann den Willen Gottes erfassen kann, daß nur derjenige, der moralisch etwas leistet, vor Gott wichtig ist. Er macht auf das aufmerksam, was der eine dem anderen praktisch jeweils schuldig ist. Auch dieser Impuls läßt sich als Grundsatz formulieren: *Greife konkrete Bedürfnisse und Notstände auf und versuche sie politisch zu artikulieren!* Wende Dich gegen Ideologien, die es ermöglichen, daß die eine Gruppe der anderen ihre Rechte vorenthält! Mißtraue Programmen, um deren schöner Zielvorstellungen willen man über Leichen gehen kann! Benutze den gesunden Menschen- und Sachverstand, um herauszubekommen, wo die Mängel liegen und wie man sie abstellen kann!

4. Jesu Tätigkeit war ein Tropfen auf einem heißen Stein. Die meisten wurden nicht gesund. Nur wenige merkten, daß Jesus in seinem Kampf gegen Krankheit, Angst, Haß, Schuld, Vorurteil, Gruppenegoismus und religiöse Begründung von Herrschaft recht hatte. In diesem Mißerfolg hat Jesus bis zuletzt daran festgehalten, daß sein Verhalten sinnvoll, ja allein sinnstiftend sei, daß er zu Recht Gott selber für diesen Versuch in Anspruch nehme. Jesu Wort und Tat bleiben auch im Scheitern in sich sinnvoll. Visionen oder Utopien sind dadurch widerlegt, daß sie sich politisch nicht durchsetzen – nicht aber das praktische Verhalten, das seinen Sinn in

sich trägt. Auch in diesem Aspekt des Schicksals Jesu liegt eine Perspektive für politisches Handeln: *Entlaste Dich nicht durch Utopien von gegenwärtigen Aufgaben, sondern versuche in politischer Kleinarbeit das jetzt Mögliche, auch wenn sich dadurch nicht alles oder nicht einmal viel ändert; geh' an gegen das, was so nicht weitergehen darf, auch wenn nicht alles dadurch ganz anders wird!* Dieser Grundsatz redet nicht theorieosom Aktionismus das Wort, sondern macht darauf aufmerksam, daß der praktische Einsatz für das sachlich Richtige, nicht der politische Sieg zählen. Anders gesagt: politisches Handeln ist da christlich, wo es nicht machiavellistisch oder sozialdarwinistisch oder technokratisch-effizienzorientiert ist.

5. Jesu Tätigkeit wurde von ihm selbst durch die Behauptung erläutert, in seinem Tun und Reden sei die „Herrschaft Gottes“ zu den Menschen herangekommen, sei Gottes „Reich“ in die Lebenswelt der Menschen vorgedrungen. Und was Jesus mit diesen damals keineswegs neuartigen Ausdrücken behauptet, wird in seiner Tragweite wiederum aus Jesu Praxis deutlich. Jesus verbreitet keine Utopie, sondern läßt zu einer andersartigen Praxis ein und behauptet, diese Praxis sei an der Zeit. Damit ist die Freudenzeit, die Zeit Gottes selbst gekommen. Auf diesen Gott, der nun in ihrem Leben erfahrbar wird, spricht Jesus seine Hörer an; von dieser Wirklichkeit spricht Jesus indirekt in seinen Gleichnissen, Beispielerzählungen, Rufen und Weisungen. Wir können dieser Auslegung Gottes hier nicht nachgehen, sondern müssen uns auf einen Punkt beschränken, an dem sie für politisches Handeln bedeutsam ist. Für Jesus ist es nun, da Gott selbst „an der Zeit“ ist, mit dem Recht von Menschen vorbei, im Namen Gottes über andere Menschen zu herrschen. Jesus greift nicht etwa die Herrschaft der wenigen Reichen über die vielen Abhängigen, der wenigen Religions- und Rechtsexperten über die breite Masse, der Römer über sein Volk politisch oder militärisch an. Er ersetzt nicht die eine Herrschaft durch eine andere, sondern löst die Grundlagen dieser Herrschaft, den Glauben an ihre religiöse Legitimierung auf. Jesus duldet nicht, daß Gott weiterhin für den Tempel (und die Sadduzäer), für eine religiöse Elitebildung (im



Pharisäertum oder in Qumran) oder für den nationalen Befreiungskrieg (Zeloten) in Anspruch genommen werden kann. Jesus greift die gesellschaftliche Sinnwelt, den Wissens- und Handlungszusammenhang an dessen Wurzel an: beim Glauben an die Legitimität und Gottgewolltheit dieser Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse. Ganz gleich wie das Absolute hieße, das als Rechtfertigungsgrund fungierte – ob es „das Gesetz“ oder das Vaterland oder die Weltrevolution oder der Sozialismus wäre –, es hat von Jesus her gesehen, kein Recht mehr; es wäre ein Götze. Die Wirklichkeit, die Jesus deutlich macht, läßt sich nicht so mißbrauchen. Sie „herrscht“, wo das falsche Bewußtsein unterwandert und ausgehöhlt wird, in dessen Zeichen Menschen sich ausnutzen, beherrschen, mißbrauchen lassen. Diesen Vorgang der Auflösung der Götzen- und Satansherrschaft sieht Jesus in Gang kommen: endlich kommen, indem Gott zu seinem Recht und seiner Herrschaft kommt, auch die Menschen zu ihrem Recht. Das Signalwort „Gottesherrschaft“ beinhaltet also keine politische Utopie, etwa im Sinne des politischen Anarchismus, sondern es macht im Gegenteil auf einen Vorgang aufmerksam, der die Menschen auch politisch von Ideologien, Illusionen, Schwärmerei, von „Götzen“ freimacht und sie in den Stand versetzt, ihre gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse vernünftig, menschenwürdig, realistisch, den Bedürfnissen und Möglichkeiten entsprechend, verantwortlich zu gestalten. So läßt sich aus Jesu unpolitischer Einladung, sich durch Gott von den Götzen befreien zu lassen, ein Grundsatz politischen Handelns gewinnen: *Wecke das Bewußtsein, daß die Dinge nicht so sein müssen, wie sie sind; laß nicht zu, daß ein politisches System sich absolut setzt; vertraue Dich keiner politischen Utopie, keiner politischen Pseudoreligion an!*

6. Jesus soll seinen Jüngern gegenüber einen Teufelsaustreiber in Schutz genommen haben, der zwar im Namen Jesu heilte, sich aber nicht der Bewegung um Jesus anschloß. Die Jünger fordern den Anschluß an die Gruppe; Jesus sieht auf das, was bei der Sache für die anderen Leute herauskommt (Mk 9, 38–41). Als politischer Grundsatz ergibt sich: *Arbeite mit denen zusammen, die sachlich dasselbe*

*wollen und dabei den Menschen über ihre Ideologie stellen; wenn Du an der Arbeit anderer politischer Gruppen siehst, daß sie in dieselbe Richtung arbeiten, dann laß die gemeinsame Politik nicht an theoretischer Abgrenzung scheitern; sei offen für Koalitionen da, wo eine Chance da ist, zusammen mehr zu erreichen!*

Nach diesen Hinweisen auf die handlungsorientierende und bewegende Kraft, die im unpolitischen Verhalten Jesu von Nazareth liegt, möchte ich zum Schluß einem Mißverständnis vorbeugen. Es ging bei diesen christlichen Grundsätzen nicht um Motive politischen Handelns, die nur da wirken, wo Jesus als Christus, als der von Gott Auf-erweckte wahrgenommen wird. Die Grundsätze vieler Bundesbürger, die sich für Jesus und dessen kirchliche Deutung nicht interessieren und kirchlichen Dingen fernstehen, können sehr wohl der Sache nach in dem hier angedeuteten Sinn christlich sein. Denn Motive, in diesem Sinne christlich politisch aktiv zu werden, gibt es ja viele. Der Schrecken über unsere Wirklichkeit, das Bewußtsein dessen, was vielleicht kommt – der Konflikt zwischen Nord und Süd, die Bevölkerungsexplosion, die Zerstörung der Umwelt, die Verknappung mancher Dinge, ohne die wir nicht leben können, neue Waffensysteme –, wäre vielleicht Grund genug, nicht länger unpolitisch zu leben. Das „unterscheidend Christliche“ bestünde dann nicht in zusätzlichen Motiven oder Erkenntnissen, es wäre gar nicht durch bloße Abgrenzung von anderen zu fassen. Das entscheidend Christliche im politischen Handeln bestünde vielmehr darin, daß man sich nicht von der Sache abbringen läßt, deren Zeit – die Zeit Gottes – mit Jesus gekommen ist: von der Arbeit an der Menschwerdung des Menschen.

## **Paul Hastenteufel**

### **Jugendpastoral als Element der Bildungsreform**

*„Wie kommt die kirchliche Jugendarbeit aus ihrer Dauerkrise heraus?“ könnte der Titel dieses Aufsatzes ebenfalls lauten. Der hier gemachte Vorschlag, bei den konkreten Lern-*



zielen zu beginnen, erinnert an ein bekanntes Wort: „Wer die Zukunft hat, hat die Jugend“. Anstatt langer theoretischer Überlegungen werden praktische Vorschläge und Anregungen geboten, die allerdings in der Theorie und Reflexion begründet sind. red

Ein Erziehungs- und Dienstleistungssystem, dessen Entwicklung derart außer Tritt geraten ist wie die kirchliche Jugendarbeit, starrt nur zu leicht auf die permanente Krise wie das Kaninchen auf die Schlange. Aus Selbstkritik wird Selbstzerfleischung. Will man der Gefahr rein reaktiver Pastoral und Notstandspädagogik entgehen, so bietet sich nur die Flucht nach vorn an. Diese Flucht kann sich, unter Mitnahme des Bewährten, in einer geordneten Strategie entfalten. Wo aber ist „vorn“?

„Vorn“ ist in jedem Fall dort, wo man die alte Hütte erst dann in Trümmer gehen läßt, wenn man ein neues, besseres Gebäude geschaffen hat. Für die Jugendseelsorge im deutschen Sprachgebiet geht es dabei schlechtweg um das Überleben. Es ist daher belanglos, ob man ihre künftigen Strukturen mit den Planquadraten einer für Veränderungen offenen Generalstabkarte vergleicht oder mit den Maschen eines Netzes, das die Artisten in der Zirkuskuppel vor dem irreparablen Bruch beim Absturz bewahren soll. Wichtig ist nur, daß die strukturellen Maschen etwas taugen. Das ist die Kirche nicht nur ihren Steuerzahlern schuldig, sondern auch den Pionieren der Jugendarbeit, ferner den heutigen Mitarbeitern und nicht zuletzt den Kindern und Jugendlichen, die zum Teil noch immer auf die wegweisende, helfende und heilende Funktion der Gemeinschaft Jesu Christi vertrauen.

#### Die Eckpfeiler einer Strategie

Die zukunftsweisende Strategie der Jugendpastoral wird mehrere Eckpfeiler haben müssen, die ein zunächst grobmaschiges Netz tragen, das von wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischer Erfahrung immer feiner ausgesponnen wird. Solche Eckpfeiler sind: der Sendungsauftrag der Kirche, niedergeschlagen im theologisch-anthropologischen Selbstbild und für die Jugend kommunikationsfähig gemacht in einem auf Partnerschaft gerichteten Fremdbild; die anzusprechenden Kinder und

Jugendlichen in ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Verfaßtheit; die Mitarbeiter in der Jugendpastoral, ihre Seelsorge- und Führungsstile; schließlich die Bildungsgüter der Jugendarbeit, dechiffriert in konkreten Lernzielen. Weil zwischen den vier Pfeilern des „dynamischen Planungsnetzes“ ein Spannungsfeld entsteht (Finanzierung, Organisation, Ausbildung, Kooperation usw.), gewinnt die Strategie nur langsam an Kontur. Aber es ist immer besser, das Terrain des Notwendigen und Möglichen vorsichtig zu sondieren, bevor man gutes Geld und noch bessere Energie investiert, als die Jugend aus ideologisch verengtem Starrsinn zu einem fremdbestimmten Glück zwingen zu wollen. Dem Praktiker ist jedoch mit Versprechungen auf Besserung in fünf Jahren wenig geholfen. Daher verstehen sich die folgenden Überlegungen bewußt praxisbezogen; d. h. die Jugendleiter und -seelsorger im „Schützengraben“ werden keine Kardinalfehler machen, wenn sie sich schon heute damit auseinandersetzen. Von den „strategischen Eckpfeilern“ soll hier der letztgenannte behandelt werden, also die Systematisierung der Lernziele. Die weltweite Bildungsreform wird in rasch wachsendem Ausmaß von der Lernzielrevision im Rahmen der Curriculumforschung motiviert. Bevor wir einen Programmabriß für künftige Jugendpastoral entwerfen, sollen einige wesentliche, heute weitgehend gesicherte Erkenntnisse der Lernforschung global niedergelegt werden.

#### I. Erkenntnisse der Lernforschung

1. *Lernen* nennen wir jede Verhaltensänderung, die nicht primär biologisch bedingt ist. Der junge Mensch lernt, wenn er sich über die Olympischen Spiele informiert, genauso, wie wenn er eine schlechte Tat bereut. Lernen ist die kindliche Selbstentfaltung im Spiel ebenso wie das „Stucken“ auf der Schulbank. Alles Lernen bildet einen Zusammenhang. Je besser sich die kirchliche Verkündigung in diesen Strom einfädelt, je weniger sie also die Lernkontinuität zerschneidet, um so wirksamer werden ihre Bemühungen sein.

2. Die Lernprozesse sollen gefördert (das Lernen soll stabilisiert, systematisiert, intensiviert) werden durch *Zentren organisierter Lernens*, beispielsweise die Schule und alle



Bildungseinrichtungen, aber auch das Elternhaus, die Berufslehre und im Freizeitbereich die Jugendarbeit. Soziologisch gesprochen steht die Kirche teils inner-, teils außerhalb dieser Erziehungssysteme.

3. Lernziele lassen sich zu Komplexen zusammenfassen. Hinter allen Lernzielkomplexen steht ein anthropologisch mehr oder minder relevantes *Wertsystem*. Schon die (selbst- oder fremdbestimmte) Auswahl von Lerninhalten und Bildungsgängen (im kleinsten Schritt: Welche Fernsehsendung sehe ich heute abend?) verlangt bewußte oder unbewußte Rückgriffe auf ein Normengefüge. Ihrer Sendung gemäß wird sich die Kirche vor allem der Lernprozesse annehmen müssen, in denen es um die bessere Selbst- und Weltbewältigung von einzelnen und Gruppen im Wertsystem des ins Heute interpretierten Evangeliums geht.

4. Die allmählich aufbrechende Versteinierung unserer Bildungsinstitutionen hat dazu geführt, daß sich jedes Sozial- und Erziehungssystem einen klar abgegrenzten, eifersüchtig gehüteten „Bildungsauftrag“ gegeben hat. Mit wachsenden Erkenntnissen der Curriculumforschung verdichtet sich auch empirisch die Erkenntnis: *Es gibt keine Lernziele, die nur von einer einzigen Institution verwirklicht werden könnten.* Konkret und ohne Bosheit: Ein Maturant hätte beispielsweise sein gesamtes Schulwissen unter Umständen rascher und leichter in anderen Bildungseinrichtungen oder im Selbststudium mit audiovisuellen Medien erringen können (erste Konsequenzen hinsichtlich der Zertifikate werden bereits gezogen). Die umfangreiche Linzer Untersuchung des Verfassers (erste Ergebnisse erscheinen in Kürze) belegt die „multiforme Lehrbarkeit von Bildungsgütern“ aus der Sicht von über 1500 Jugendlichen und Erwachsenen in überzeugend hohem Maß. Sie dokumentiert zugleich, welche unausgeschöpften Möglichkeiten für die Jugendpastoral im Rahmen der Bildungsreform bereitliegen.

5. Lerninhalte sind nicht „um ihrer selbst willen“ wichtig, sondern immer „in bezug auf etwas“. Dieses Etwas ist in vielen Fällen der Mensch zwischen Ausgeliefertsein und Geborgenheit in dieser Welt. Einer Jugendpastoral, die nicht ihr ganzes Erziehungsprogramm um das Heil des konkreten Menschen kreisen

läßt, geht es wie den alten Katechismen, die ja nicht wegen ihrer Glaubenswahrheiten „gestorben“ sind, sondern wegen der mangelhaften Bezogenheit dieser Wahrheiten auf ihre Leser. Die Kirche wird sich immer wieder fragen müssen, welche Werte sie in welchen Systemen mit welchen Mitteln der Jugend optimal zur Verwirklichung anbieten kann. Das gilt auch für das umfangreiche *Bildungsprogramm*, das im folgenden stichwortartig vorgestellt wird. Es handelt sich dabei um acht, durch viele Querverbindungen verflochtene Veranstaltungsgruppen.

## II. Die Veranstaltungsgruppen des Bildungsprogramms

1. *Geselliger und musischer Bereich*: Angebot eines breitgefächerten Programms der Erholung und Unterhaltung, das lediglich mit kleinen, freiwillig zu ergreifenden Lernanregungen durchsetzt ist. Im Mittelpunkt steht das gegenseitige Kennenlernen und die gemeinsame Freizeitgestaltung mit sympathischen jungen Leuten in ungezwungener Atmosphäre: Gespräche in der Teestube, Tanz, Jugendtourismus, technische und musische Hobbies, Spiele, Gesundheits- und Breitensport.

2. *Individuelle und kollektive Weiterbildung*: Förderung der persönlichen Begabungen und Neigungen im nichtschulischen Bereich, zusätzliche religiöse Informationen, Sicherheit im Auftreten, Rednerschulung, Gesundheits- und Erziehungslehre, Sprachkurse, Studien- und Experimentierprogramme usw.

3. *Einführung in die Arbeits- und Berufswelt*: Sinnbedeutung des Berufs, Kritik und Veränderung innerbetrieblicher Zustände, Berufsberatung, Wirtschaftskunde, Zusatzausbildung und Umschulung.

4. *Kompensatorische Maßnahmen*: Verstärkung und Korrektur von Entwicklungsrichtungen, Nachholen von versäumten Lernelementen bei Kindern und Jugendlichen, z. B. Hausaufgabenhilfe, individuelle Studiemöglichkeiten, freiwillige Arbeitsgemeinschaften.

5. *Vorbereitung auf die Großgesellschaft*: Erziehung zum reflektierten, kritischen „Gehorsam“ gegenüber der Gesellschaft, Beiträge zu Städtesanierung und Umweltschutz, Immunisierung gegen Manipulationstendenzen (Mas-



senmedien), Bewältigung der soziologischen Nahbegegnungsräume.

6. *Soziale und politische Aktivität*: Tätiger Einsatz zur Gesellschaftsreform aus christlicher Gesinnung, Kranken- und Altenhilfe, Entwicklungshilfe, Betätigung in politischen Systemen, Hilfe für Gastarbeiter und gesellschaftliche Außenseiter, Resozialisierung, Proteste und Demonstrationen.

7. *Lebensfragen von allgemeiner Bedeutung*: Sexualpädagogik, Friedens- und Konfliktforschung, Behandlung theologischer, philosophischer und sozialwissenschaftlicher Probleme, Gottesdienste.

8. *Einzel- und Gruppenberatung*: Orientierungs- und Entscheidungshilfen in Form von Gesprächen, Literaturempfehlungen, Weitervermittlung an Fachleute, Hilfe in Glaubens- und Lebenskrisen, soziale Einzelhilfe und Gruppenarbeit.

Es ist selbstverständlich, daß die voll ausgeschöpfte Verwirklichung eines solchen Programms die Dimensionen einer Jugendgemeinschaft oder auch einer Gemeinde als Bildungsträger sprengen würde. Über andere Schwierigkeiten, die sich aus der polaren Beziehung der vier eingangs genannten „Eckpfeiler“ ergeben (personelle, finanzielle und andere), soll gar nicht erst gesprochen werden. Sehr viele Punkte des Bildungsprogramms werden nicht überall und nicht immer von Instanzen der Jugendpastoral zu bestreiten sein, wie wir gleich sehen werden. Dennoch bleibt zur Rettung und gleichzeitigen Reformierung der Jugendseelsorge (einschließlich der Arbeit mit jüngeren Kindern, die in unserem Zusammenhang immer „mitgedacht“ werden muß) mehr als genug zu tun.

Welche Voraussetzungen sind zu erfüllen, damit das Programm der Jugendpastoral zu einem Beitrag der allgemeinen Bildungsreform wird?

### III. Voraussetzungen

1. Nur was gut geleistet werden kann, soll angeboten werden. *Die Jugendpastoral wird sich auf die ihr von der kirchlichen Sendung her näherliegenden Punkte konzentrieren.* („Konzentration“ muß übrigens nicht mit „Beschränkung“, sondern kann auch mit „Vertiefung“ übersetzt werden.) Nicht nur die aktuelle Verringerung der Barrieren zwischen

Sakralem und Profanem, nicht nur die Verpflichtung auf die erwähnte Lernkontinuität, sondern auch ein gründlicher Blick in Bibel und Tradition belehren uns, daß letztlich alle acht Untergruppen des Bildungsprogramms mit Blick auf das Heil des Menschen ureigene Aufgaben der Jugendseelsorge enthalten.

2. *Viele Programmpunkte können von verschiedenen Trägern der „allgemeinen“ Jugendarbeit in Kooperation realisiert werden.* Rita aus Loeben und Hans aus Wuppertal könnten beispielsweise Mitte Mai drei Drucksachen bekommen. Alle Umschläge enthielten ein gut dosiertes Veranstaltungsprogramm für den Monat Juni; verbindlich, mit genauen Orts- und Zeitangaben, attraktiv aufgemacht. Ein Großteil der Programmpunkte könnte auf allen drei Einladungen gleich lauten: sie würden von den drei Organisationen (nämlich: katholische Jugend, Sportjugend, Gewerkschaftsjugend) gemeinsam (oder von einer stellvertretend für die anderen) bestritten; ferner beteiligten sich vielleicht noch zwei kommerzielle Bands, einige Lehrer, das Arbeitsamt, ein Kunsthistoriker, ein Reiseunternehmen und die örtliche Volkshochschule. Die Gemeinsamkeiten rechtfertigen sich aus der kostspieligen, aber notwendigen optimalen Abdeckung des kindlichen und jugendlichen Freizeitbereichs; die Unterschiede ergäben sich aus der spezifischen Profilierung der Erziehungsträger: die Sportjugend würde sich mehr um Leibeserziehung kümmern als um Museumsführungen; die Gewerkschaftsjugend würde keine Beatmesse auf ihr Programm setzen, und der katholischen Jugend würde ein Kurs zur Vorbereitung auf die Kaufmannsgehilfenprüfung nur dann naheliegen, wenn kein anderes Bildungssystem ihn durchführt.

3. *Die kirchliche Jugendarbeit dokumentiert in ihrem Bildungsprogramm ihre besondere Sorge um den jungen Menschen als Hilfe zur Selbstverwirklichung, zur Mündigkeit im Glauben.* Deshalb wird sie, wenn aus ökonomischen Gründen ein Prioritätenkanon notwendig ist, in unserem Programmschema eher von 8. nach 1. als umgekehrt vorgehen. Dennoch würde sie sich selbst verraten, wenn sie dem jungen Menschen nicht die elementaren Bedürfnisse zu seinem Weiterkommen und die auf realistischer Weltsicht ge-



gründete Freude an diesem oft genug freudlosen Leben vermitteln würde. Wenn man berücksichtigt, welche Erwartungen die befragten (und teilweise alles andere als kirchlich gesinnten) Jugendlichen in Linz an ein Jugendzentrum der katholischen Pfarren stellen, dann bestätigt sich dessen sozialpädagogische und theologisch-anthropologische Dominanz. „Nette Leute kennenlernen“ ist der favorisierte Hauptpunkt in der Werteskala. Es folgt mit einigem Abstand die Bemühung um ein „verbessertes Freizeitbewußtsein“, womit eine rationale, kritisch-distanzierte Stellung gegenüber dem Freizeitangebot und seinen manipulierenden Tendenzen ausgesprochen werden sollte. Fast sensationell dürfte die Tatsache sein, daß schon an dritter Stelle, vor dem Wunsch nach „Tanz und Partys“, die Aufgabe „Besseres Verhältnis zu den Eltern“ auftaucht, wogegen die Profilaussage „Vom Elternhaus weg sein, ohne daß daheim gemeckert wird“ eindeutig an letzter (zwölfter) Stelle der Bewertungsskala steht. „Sinnfragen des Lebens“ werden prozentual sogar noch häufiger angesprochen als „Tanz und Partys“ „Friedensforschung“ steht vor „sexueller Aufklärung“. Das alles wird wohlgemerkt nicht von einer anonymen Öffentlichkeit, sondern von „der“ Kirche mit ihrem immer noch ausgeprägten Image verlangt!

4. Wichtiger als quantitativer Perfektionismus ist die *Systematisierung des Angebots*. Jedes Mädchen und jeder junge Mann müssen mindestens acht bis vierzehn Tage im voraus wissen, was sie dann und dann an diesem und jenem Ort seitens der Jugendpastoral erwartet: eine Angebotsübersicht aller „offenen“ Veranstaltungen für jeden Tag, jede Uhrzeit und jeden Ort innerhalb eines zeitlich zumutbaren Verkehrsbereichs. Dieses verbindliche Angebot muß den Jugendlichen so sehr ins Bewußtsein rücken wie das Studium der Fernsehprogrammzeitschrift. Zu diesem „horizontalen“, dem Zeitschema folgenden System können „vertikale“ Informationen folgen, die bestimmte Themengruppen (Glaubensfragen, Entwicklungshilfe, Sexualpädagogik) oder Sektionen (Theater, Film, Kabarett, Liturgie, Caritas) vorstellen und ihre Veranstaltungen über einen längeren Zeitraum projiziert darstellen.

5. *Zielvorstellungen, die ein lohnendes länger-*

*fristiges Engagement provozieren, haben in der heutigen Jugendpastoral eine gute Chance.* Leider spielen sich viele erfreuliche jugendliche Initiativen nur deswegen im Raum eines dilettantischen Improvisierens ab, weil die Kirchen und sonstige Gesellschaftssysteme zuviel formal-rechtliche und zuwenig substantielle Forderungen stellen. Das Abgleiten in den Sog radikaler Minderheiten ist oft nur der letzte Ausweg aus dem Dilemma, in einer Laissez-faire-Gesellschaft leben zu müssen, in der niemand sich traut, dem Menschen etwas unter die Haut Gehendes abzuverlangen, in der erst Jesus Christus selbst zum „Superstar“ deklariert werden muß, bevor er in einer neuen „Jugendbewegung“ Gestrauchelten ein verhaltenswirksames Gepräge geben kann. Dabei wären die sonst so oft „schweigenden Mehrheiten“ für eine Aktivierung dankbar, wenn sie mit ihren Problemen und mit dem Einsatz ihrer Energien nicht so allein gelassen würden. Zwei Drittel der in Linz befragten Jugendlichen würden für ein ansprechendes kirchliches Jugendzentrum in der Innenstadt auch finanzielle Opfer bringen, die Hälfte davon – ohne die zusätzlichen Kosten für Speisen und Getränke (wobei kein Konsumationszwang vorgesehen ist) – bis zu 2 DM nach BRD-Wechselkurs; die übrigen (genau 45,27%) noch mehr. Auch bei der Frage, wie ein solches Jugendzentrum finanziert werden solle, stand an erster Stelle nicht die Abwälzung der Lasten auf anonyme „Anderer“ (Staat, Kirche, Wirtschaft), sondern „eine Sammlung machen“. Bei der Frage, welche Veranstaltungen man am liebsten gelegentlich besuchen würde, dominieren die Diskussionsabende, bei Veranstaltungen, die man regelmäßig besuchen würde, die Gespräche in kleinen Gruppen. Auch nach Gesprächsthemen wurde gefragt. In der Reihenfolge der Nennungsmengen ergaben sich: Jugendprobleme, Aktuelles, Lebensfragen, Religion, Liebe und Sex, Beruf, Politik.

6. Auch in der künftigen Jugendpastoral wird es Jugendverbände und milieubezogen ausgerichtete Gemeinschaften geben. *Hauptzweck der Verbände ist, neben der Pflege des Gemeinschaftslebens, die Durchsetzung bestimmter Ziele im Zuge der Reform von Kirche und Gesellschaft.* Ihnen (weiterhin) die Hauptlast der allgemeinen Jugendseelsorge



aufzubürden, wäre eine Überforderung. Bei entsprechendem Kooperationswillen werden sie innerhalb der Allgemeinseelsorge gute Dienste leisten können. Den Primat hat jedoch die territoriale Seelsorge, wenn sie den Kommunikationsbahnen nachzugehen vermag, die der Mensch in seinem Alltag vorzeichnet.

7. *Jugendzentren* bieten in größeren Städten die beste Gewähr für eine ansprechende Verwirklichung des Bildungs- und Freizeitprogramms. So wichtig wie ein gut ausgebildetes Mitarbeiterteam ist die bauliche Konzeption. Jugendzentren sollten möglichst keine „besser aussehenden Schulen“ werden, wiewohl es einen primär bildungsbezogenen und einen primär begegnungsbezogenen Komplex geben wird. Träger sollten nach Möglichkeit die Pfarren des betreffenden Gemeinwesens sein; sie delegieren ja einen Großteil ihrer Verantwortung für die Jugendpastoral an dieses Zentrum in der City. Das gute alte Jugendheim um die Ecke hat deswegen nicht ausgedient. Abgesehen von den vielfältigen Benutzungsmöglichkeiten im Rahmen einer modernen Seelsorge (Eltern- und Erwachsenenbildung, Altenhilfe usw.), ist auch an die festen, gewachsenen Mitgliedschaftsgruppen zu denken, die schon allein aus rechnerischen Gründen nicht alle eine Heimat in den City-Jugendzentralen finden können, ferner an die Jüngeren, denen man aus Gründen der Verkehrssicherheit keine gefährlicheren Wege zumuten kann als etwa den täglichen Schulweg.

8. *Übergangsweise* lassen sich mit gemieteten Gebäuden (ehemaligen Kinos, Gaststätten usw.) oder mit geräumten Häusern in städtischem Besitz, die nach einigen Jahren aus Sanierungsgründen abgebrochen werden sollen, gute Erfolge erzielen. Überhaupt kommt es weniger auf den Ort als auf das Programm an (und damit auf die Qualifikation derer, die es anbieten). So nachteilig eine starke Dezentralisierung aus didaktischen, organisatorischen und personellen Gründen sein mag: die längerfristige Programmübersicht, die als Waschzettel oder Plakat jedem Jugendlichen verbindliche Auskunft über „seine“ Auswahlmöglichkeiten bietet, schafft wenigstens ein Minimum an Kontinuität. Dies um so mehr, je stärker die jungen Leute bei der Programm-

planung mitbestimmen können, wobei die wirklich „qualifizierte“ Mitbestimmung an dem Engagement bei der Programmverwirklichung abzulesen ist.

9. Ländliche Gegenden oder Kleinstädte werden andere Arbeitsformen finden müssen. In vielen Fällen reicht aber die herkömmliche Pfarrjugendarbeit quantitativ und qualitativ nicht mehr aus. Sozioökonomische und -kulturelle Gründe sprechen für eine *regionale Zusammenarbeit*, womöglich im Zuge der politischen Gebietsreform, von einer Größenordnung, die zumindest die Anstellung eines oder mehrerer hauptamtlicher Jugendleiter (Sozialarbeiter u. ä.) ermöglicht. Ein Dekanat oder ein aus mehreren Dekanaten bestehender Seelsorgebezirk wären vielfach schon heute dazu in der Lage. Die Kooperation könnte lockere Formen annehmen (die Pfarrjugendarbeit bleibt, wo sie ist, wird nur subsidiär betreut und durch gelegentliche Sonderveranstaltungen bereichert), aber auch in Form eines „Station service“ geschehen (ein regionales Programm wird von vielen, auf bestimmte Punkte spezialisierten Mitarbeitern Ort für Ort durchgespielt) oder sogar für die Jugend der gesamten Region (wenigstens bei den attraktiven Schwerpunktveranstaltungen) am zentralen Seelsorgeort konzentriert werden. Die letztgenannte Möglichkeit bietet sich vor allem dort an, wo kleinere Pfarreien aufgelassen werden müssen und wo sich eine Art Mittelpunktspfarrrei mit mobilem Seelsorgerteam bildet.

Eine Jugendseelsorge, die den Mut aufbrächte, einem solchen Konzept zu folgen (und die nötige öffentliche Unterstützung erhalte), wäre nicht mehr Notstandspädagogik und reaktive Pastoral, sondern ein diskutabler Beitrag in der allgemeinen Bildungsreform. Die pädagogische Erneuerungsbewegung unseres Jahrhunderts ist vor sechs und sieben Jahrzehnten zum beträchtlichen Teil von der damaligen Jugendbewegung ausgegangen. Die Kirche, selbst von Erneuerungsproblemen geschüttelt, hätte eine einmalige Möglichkeit, mit konkreten Leistungen, praktischen Erfahrungen und wissenschaftlichen Argumenten die Bildungsreform im besten Sinn „progressiv“ zu beeinflussen. Andere „freie“ Erziehungsträger (oder auch der Staat) werden sich nicht mehr lange bitten lassen.



# Dokumentation

## Ausschuß 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Synode

### Leitsätze, Schwerpunkte, Imperative

In einer kritischen Glosse schilderte einer der prominentesten Synodalen der Wiener Diözesansynode, F. Klostermann<sup>1</sup>, wie es auf der letzten Session zur Ablehnung der von der Synode angeforderten und vom Ausschuß 13 „Kirche und Welt“<sup>2</sup> ausgearbeiteten Vorlage gekommen war.

Da sich auch andere Diözesan- und National-synoden mit Problemen befassen, die in dieser Vorlage angeschnitten werden, und da zur Lösung dieser Probleme ein breiter Prozeß der Bewußtseinsbildung erforderlich ist, hat sich unsere Redaktion entschlossen, diese Texte zu veröffentlichen. In einem ersten Teil bringen wir die Leitsätze und die Ausführungen zur Säkularisierung, Sexualität und Demokratie, die hier mit den Beiträgen von Dubach, Swidler, Stoeckle, Schäfer, Hepp und dem Forum zur Sexualität zusammen gesehen werden sollen; im nächsten Heft folgen die Themen Atheismen, Leistung und Konsum, Arbeit und Freizeit, Bildung, Konflikt und Friede.

Es sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Texte, mit Ausnahme der ohne Gegenstimme angenommenen Leitsätze<sup>3</sup>, nach der Ablehnung durch die Wiener Diözesansynode keinen offiziellen Charakter mehr haben. Wie das Vorwort darlegt, sollten sie allerdings auch nicht als offizieller Synodentext verabschiedet werden, sondern als „Erläuterungen und Konkretisierungen“ der Entfaltung und Anwendung dieser Leitsätze

diene. Dabei wurde kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; auch auf definitorische Präzision wurde zugunsten hier und jetzt relevant erscheinender Aspekte verzichtet. Das Papier war von vornherein als Denkanstoß und als Anregung zur Diskussion der brennenden Fragen von Kirche und Welt gedacht, die nicht erst erwogen werden dürfen, wenn es möglich ist, Endgültiges auszusagen. Diese Fragen sind für „die Kirche ein besonderer Anruf, den sie hier und heute zu beantworten hat“ (Vorwort) red

### Leitsätze

1. Der Mensch erfährt und erlebt „Welt“ zunächst unmittelbar als menschliche und außermenschliche Wirklichkeit. Er ordnet diese Erfahrung, erforscht die Kräfte und Gesetzmäßigkeiten dieser Welt und erkennt den dynamischen Charakter der Naturprozesse und der Geschichte. Selbst mitbedingt von diesen Entwicklungsprozessen, bemüht er sich um die Herrschaft über sie, gestaltet sie auf diese Weise mit und setzt neue Entwicklungsprozesse in Gang.
2. Während sich der Mensch so durch seine Arbeit und sein gesamtes Kulturschaffen immer mehr „die Erde untertan macht“ (vgl. Gen 1, 28), erfährt er zugleich die Begrenztheit seiner Kräfte und den Widerstand der Welt. Auf vielerlei Weise zum Scheitern verurteilt und schließlich dem Tod ausgeliefert, wirkt der Mensch auch selbst an seinen Niederlagen mit; er mißbraucht die Herrschaft über die Welt, nützt seine Möglichkeiten nicht für den Menschen und verschuldet Not, Zwang und Entfremdung.
3. Bibel und Theologie deuten diese verschiedenartigen Erfahrungen und Erkenntnisse vom Glauben her. Nach diesem Glauben gründet die Welt in Gott; die Menschen sind von Gott geschaffen, von ihm abhängig und vor ihm wesentlich gleich; in ihrer Einmaligkeit sind sie frei und verantwortlich. In Jesus Christus, der als ihr „erstgeborener Bruder“ (vgl. Röm 8, 29) in seinem Leben und Sterben mit den Menschen solidarisch war, wurde in letzter Deutlichkeit unser Heil offenbar: daß nämlich der Mensch von Gott endgültig angenommen und aus seiner schuldhaften Verstrickung befreit ist. Durch diese Annahme wird der Mensch nicht aus der Welt

<sup>1</sup> Wortüber die Wiener Synode kaum diskutieren wollte, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 2 (1971) 273–277.

<sup>2</sup> Mitglieder, die im Arbeitskreis „Kirche und Welt“ (Vorsitz F. Reichel) und Ausschuß 13 (Vorsitz W. Aigner) regelmäßig mitgearbeitet haben, waren: G. Ball, G. Christian, H. Erharder, R. Franz, J. Gießbrigl, F. Haslinger, F. Klostermann, R. Kögerler, R. Kohoutek, P. Pawlowsky, W. Riener, G. Schlegel, H. Stöger, Ch. Twaroch, R. Weiler, E. Weinzierl.

<sup>3</sup> Vgl. die offizielle Dokumentation der Wiener Diözesansynode, *Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1968–1971*, hrsg. vom Erzbischöflichen Ordinariat, red. von J. Zeininger, Wien 1972.



herausgenommen, sondern in seine Eigenständigkeit und Weltlichkeit freigesetzt.

4. Diese Botschaft Jesu Christi weiterzusagen und zu realisieren, ist der eigentliche Sinn seiner Gemeinde, der Kirche: Das Wort, das sie verkündet, ist zugleich Kerygma für die ganze Welt; in der Eucharistie umspannt die dank sagende, rühmende, opfernde Gemeinde alle Menschen; in ihrer engagierten Liebe (Agape) öffnet sich die christliche Gemeinde auf die ganze Welt hin. So sind die Aufgaben der Kirche nicht rein innerkirchlich oder jenseitig-spiritualistisch, sondern weltbezogen.

5. Das Heil, das wir erhoffen, und um dessen willen die Gemeinde als „Keim und Anfang des Reiches“ (Kirchenkonstitution Nr. 5) da ist, betrifft also die Welt und alle ihre Bereiche. Darum bemüht sich die Kirche, der Forderung Jesu Christi entsprechend, um aktive Brüderlichkeit und Freiheit für jeden einzelnen, um Umwandlung von Herrschaft über die Menschen in Dienst an den Menschen, vor allem an den Schwächeren, um entschiedenen Einsatz für eine gerechte, freie und brüderliche Gesellschaft und um den Frieden zwischen den Völkern und einzelnen Gruppen. Dabei hat die Kirche die Botschaft Jesu Christi unverkürzt zu verkünden und in den partnerschaftlichen, kritischen und inspirierenden Dialog mit allen Menschen und den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften einzubringen.

6. Im Einsatz aller Fähigkeiten und Kräfte für eine menschenwürdige Welt und eine in Gerechtigkeit und Freiheit lebende Menschheit wirken die Christen mit allen Menschen und Völkern am Heil der Welt mit. Solche Zusammenarbeit setzt voraus, andere Weltanschauungen und Religionen zu achten und offen zu sein für ihre Werte sowie die Eigengesetzlichkeit der Welt und ihrer Bereiche zu respektieren.

7. Der einzelne Christ nimmt an diesen Aufgaben der Kirche teil, leistet seinen Beitrag für das Heil der Welt und gelangt zugleich zu jenem erwachsenen und verantwortlichen Gewissen, das für sein Leben und seine sittlichen Entscheidungen letzte Instanz ist, wenn er offen ist für alle Erkenntnisse und Erfahrungen, woher sie auch kommen, wenn er sich orientiert an den ethischen Einsichten und Forderungen, wel-

che die Kirche, das kirchliche Lehramt und andere zuständige Autoritäten entwickelt haben und entwickeln, wenn er dabei sein eigenes Wissen, seine persönliche Erfahrung und seine kritische Reflexion gebraucht und in einen Dialog mit Kirche und Gesellschaft hineinnimmt.

### **Geistesgeschichtliche Hinweise zum Verhältnis von Kirche und Welt**

Die folgenden Hinweise auf einige historisch bedingte Einstellungen von Christen bzw. Katholiken zur Welt bedeuten nicht, daß alle diese Haltungen grundsätzlich und zur Gänze falsch waren oder daß es keine entgegengesetzten Haltungen gegeben hätte.

Nur ihre zeitweilige Überbeanspruchung und Totalisierung, die ihrerseits durch bestimmte historische Konstellationen gefördert wurden, sind als Fehlentwicklungen einzustufen. Da sie in der gegenwärtigen Kritik von Christen und Nichtchristen an der Kirche häufig aufscheinen und auch das historische Bild der Kirche in Österreich mitgeprägt haben, ist eine Auseinandersetzung mit ihnen jedenfalls geboten:

1. Die eschatologische Ausrichtung des Glaubens der ersten christlichen Generationen war so stark, daß sie die Auffassung, daß man das Werk dieses Erdenlebens übernehmen und fortführen müsse, meist nicht wirksam werden ließ. Da das von ihnen so sehnlich erwartete Ende jedoch nicht eintraf und die irdischen Realitäten im negativen und im positiven Sinn immer mehr an Gewicht gewannen, ging man dazu über, sie als Mittel des Menschen zu seinem höchsten und letzten Ziel zu werten, ohne ihren Wert in sich genügend zu achten. Aus einer falschen Anwendung der objektiven Rangordnung der Werte kam es dazu, daß die sogenannte „vita contemplativa“ einseitig betont und das Leben „in der Welt“, die „vita activa“, als weniger „christlich“ und „vollkommen“ abgewertet wurde.

Weltflucht galt daher lange auch als ein Kennzeichen christlicher Frömmigkeit in einer Ausformung, die in entscheidenden Punkten (Dualismus, Leibfeindlichkeit, Wertung der Frau als „unreines Gefäß der Sünde“) auf vom Manichäismus und Neuplatonismus beeinflusste theologische und anthropologische



Anschauungen früher Kirchenväter zurückgeht.

2. Die andere Gefahr war die entgegengesetzte Versuchung: die „Verchristlichung“ der Welt. Sie ist in zwei Formen aufgetreten: entweder als Verweltlichung der Kirche, die sich immer wieder der sie umgebenden Welt bis zur Auflösung der eigenen Konturen anzugleichen versucht hat; bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde vereinzelt die Forderung erhoben, die Kirche solle völlig in der Welt aufgehen, damit das Christentum in der Welt zur völligen Entfaltung kommen könne. Die andere, historisch weit wirksamer gewordene Form der Verchristlichung ist der keineswegs nur auf die katholische Kirche beschränkte Klerikalismus, der Versuch, das Verhältnis zwischen Kirche und Welt so zu ordnen, daß die Kirche der Welt gebietet.

3. Die Identifikation von Kirche und Staat, Religion und weltlich-politischer Macht, ein wesentliches Kennzeichen der Geschichte des mittelalterlichen Abendlandes, ist in Österreich – von einigen wenigen Unterbrechungen abgesehen – bis 1938 wirksam gewesen. Nach der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert haben die habsburgischen Herrscher mit ihren politischen Mitteln die Rekatholisierung ihrer bereits zu drei Viertel protestantischen Untertanen erzwungen. Dadurch wurde der Kaiser zum Schutzherrn der vor allem im Zeitalter des Josephinismus von ihm abhängigen Kirche, für die er wegen ihrer Bedeutung für die moralische und staatsbürgerliche Erziehung seiner Untertanen sorgte. Den Grund für das Bündnis von Thron und Altar vom Neoabsolutismus bis zum Ständestaat hat Othmar von Rauscher, der nachmalige Erzbischof von Wien, schon 1836 geradezu klassisch beschrieben: „Nur die Religion lehrt den Sterblichen, das Leben als Zeit der Vorbereitung und Prüfung zu betrachten und mildert so die Glut der Begierden und heiligt die Pflichten des bürgerlichen Gehorsams. Deshalb stützt der Thron sich in Wahrheit auf den Altar . . .“ Diese Verklammerung der Kirche in das weltlich-politische Machtgefüge mußte die Religion zu einem Instrument für die Aufrechterhaltung von Sitte und Ordnung kleiner und großer Gemeinschaften absinken lassen.

Das zeigt auch noch deutlich eine 1966 in

den Linzer VÖEST-Werken bei nicht regelmäßig in die Kirche gehenden Arbeitern erhobene Aussage: Religion ist für die Familie notwendig. Es ist auffallend, wie sehr diese Haltung jener ähnelt, die schon 1848 bei Wiener Industriearbeitern festgestellt worden ist. Zweifellos ist sie damals wie heute von dem in Österreich so lange nachwirkenden Geist des Josephinismus bestimmt, der die Religion vor allem wegen ihrer „sittlichen“ Aufgabe achtet und fördert.

4. In diesem Zusammenhang erscheint es zunächst als Widerspruch, daß auf dem Bischofsfragebogen für die Wiener Diözesansynode immerhin 65 Antworten lauteten, Religion sei Privat- bzw. Moralsache, und nur eine einzige, Religion sei nicht Privatsache. Die gerade unter Wiener Katholiken noch immer sehr häufig anzutreffende Privatisierungstendenz, die Sicht der Religion in erster Linie als Mittel zur persönlichen, individualistischen Heiligung kann sich zwar auch auf alte katholische Traditionen berufen. Unmittelbar dürfte sie jedoch als Reaktion auf die lange Identifikation von Kirche – Staat – Gesellschaft entstanden sein: die Flucht in das „Private“ ist im Biedermeier ebenso wie im NS-Staat der oft begangene Ausweg aus autoritärer bzw. totalitärer Umklammerung gewesen, der gerade in seiner Unverbindlichkeit dem Österreicher besonders zu entsprechen scheint.

5. Die oben beschriebene „Ordnungsfunktion“ der Kirche hat auch dazu geführt, daß Christen oft dazu neigen, den Gehorsam immer und unter allen Umständen für eine Tugend zu halten. Er wird gefordert gegenüber Gott, der Kirche, den irdischen Obrigkeiten, den Eltern usw. Wer in dieser Weise geforderten Gehorsam verweigert, der ist ungehorsam, und die Früchte, die dieser Ungehorsam hervorbringt, sind Unordnung, Pietätlosigkeit, Streit, Empörung, Revolution und Anarchie. Die Einsichtigkeit dieser traditionellen Einstellungen ist allerdings nach dem Zweiten Vaticanum auch im innerkirchlichen Raum weithin erkannt worden und deren Abbau ist im Gange. Diesen Prozeß positiv zu werten, fällt aber vielen Katholiken, vor allem der älteren Generation, offenbar noch sehr schwer.

6. Eine in der Gesamtkirche mit Beginn der



Neuzeit (Galilei-Prozeß!) bis zum Zweiten Vaticanum signifikante Abwehrhaltung gegenüber den Wissenschaften, besonders gegenüber den empirischen, ist auch in Österreich zumindest bis 1938 wirksam gewesen. Die österreichischen Nobelpreisträger kamen in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht aus dem katholischen Raum. Dazu hat der Modernismustreit am Beginn des 20. Jahrhunderts die katholisch-theologischen Fakultäten in ihrer schöpferischen Wirksamkeit schwer beeinträchtigt. Daher haftet der Kirche in Österreich in manchen intellektuellen Kreisen noch immer das Odium der Wissenschaftsfeindlichkeit an, obwohl gerade diese von den Trägern des kirchlichen Lehramtes grundsätzlich bzw. theoretisch als der Vergangenheit zugehörig bezeichnet wird.

### Säkularisierung

Der Mensch primitiver Kulturen, der einer ebenso unfaßbaren wie ihn überwältigenden Welt gegenübersteht, neigt dazu, alles Unerklärliche und ihn Überwältigende unmittelbar der Wirkung von göttlichen Mächten zuzuschreiben oder direkt zu vergöttlichen. So erscheint Religion für den Menschen – über die Ahnung seiner Geschöpflichkeit hinaus – als Rückbeziehung auf ein Göttliches, das alles ebenso verursacht wie erklärt: Dabei wurden unfaßbare Phänomene oft verselbstständigt; in manchen Kulturen entsteht dadurch eine Vielzahl von Göttern. Diesen Göttern werden Teilbereiche der Welt überantwortet. Die Natur in zahlreichen Erscheinungsformen wird sakralisiert.

Dieser Auffassung widersetzt sich schon das Alte Testament. Es beginnt die götter-besetzte Natur zu säkularisieren: Sonne und Mond sind nicht mehr Gottheiten, sondern Lampen, die ein Schöpfer-Gott an das Firmament gehängt hat! Alle Natur- und Ortsgötter werden dem einen, nicht lokalisierbaren, wandernden und in der Geschichte wirkenden Gott des Volkes Israel untergeordnet.

Christus setzt diese Tradition fort und formuliert sie endgültig: Es ist nicht mehr die Frage, ob man Gott in Jerusalem oder auf dem Berge Garizim anbeten soll (Jo 4, 23), und der sakralisierte Zeitbereich des Sabbat wird im Hinblick auf den Menschen relativiert (z. B. Mt 12, 1–8).

Dies ist die endgültige Absage an einen Gott, der an einen Ort, an einen Tempel gebunden ist, ebenso aber auch an sakralisierte Bereiche der Welt und des Lebens. Die Welt ist wieder naturhafte Welt, sie erhält ihren Eigenwert und ihre Eigengesetzlichkeit zurück – Gott aber ist ihr Schöpfer, der Ganz-Andere. Für die Menschen bleibt dieser Gott der Vater, der sie selbst und die ganze Welt liebt und hält. Dies darf allerdings nicht naiv verstanden werden, sondern ermöglicht es dem Menschen, eine glaubende Gewißheit in der Zuversicht auf einen verborgenen Sinn nicht aufzugeben, eine letzte Hoffnung gegen alle Hoffnung zu bewahren und eine Liebe zu verwirklichen, die trotz aller Schwierigkeiten durchgehalten wird.

Säkularisierung, Entsakralisierung bedeutet aber keineswegs eine gottferne Welt. Denn Gott ist im Menschen (1 Kor 3, 16–17). Und der Mensch hat Gott zum Ziel: „Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5, 48). Heiligkeit ist damit nichts mehr, das einem Ort, einem Ding, einem Menschen anhaftet, sondern etwas, das getan werden muß, und das sich jederzeit, überall und durch jeden ereignen kann. Daher ist auch die christliche Liturgie nicht ein sakralisiertes Geschehen, sondern ebenso Verkündigung wie Zeichen dieser neuen Wirklichkeit. Die Scheidung zwischen sakralen und profanen Bereichen ist damit endgültig überwunden. Das Wirken des „religiösen“ Menschen wird im Christentum nicht auf einen ausgesonderten Bereich beschränkt, sondern umfaßt die ganze Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit, die aber auf Gott hingeeordnet ist. In diesem Sinn enthält die Rede von „religionslosem Christentum“ bei aller Mißverständlichkeit einen berechtigten Kern. Die Weltaufgabe des Christen darf nicht so verstanden werden, als wären die Bereiche der Welt „in den Schoß der Kirche“ heimzuholen und damit zu re-sakralisieren (Integralismus). Die Kirche wendet sich aber auch gegen eine Pseudo-Sakralisierung, die durch Verabsolutierung bestimmter weltlicher Bereiche wie Staat, Konsum, Sexualität entsteht. Diesen Widerstand – der dem Menschen dient – kann die Kirche jedoch nur dann glaubhaft leisten, wenn sie selbst die Säkularisierung im Sinne der Offenbarung vorbehaltlos vollzieht.



## Sexualität

Im privaten und öffentlichen Leben erscheint die Sexualität in unserer Gesellschaft durch Desintegration in zweifacher Hinsicht gefährdet: während Sexualität immer noch in weiten Bereichen negiert und verdrängt wird, wird ihr in anderen übermäßiger Wert beigemessen. Beides widerspricht dem biblischen Menschenbild, denn „Verwaltung“ der menschlichen Sexualität durch strenge Normierung und Kontrolle ebenso wie deren Ausbeutung durch gezielte Stimulation schränkt die Freiheit und Spontaneität des Menschen in einem grundlegenden Bereich seines Daseins ein: er kann dadurch der Ordnung einer Institution oder den Bedürfnissen der Gesellschaft leichter dienstbar gemacht werden. Beide Tendenzen, sexuelle Repression und Überbewertung, werden auch als Mittel der Herrschaft gebraucht und bestärken einander im Bewußtsein der ausgedehnten Bedeutung der Sexualität.

Da der Mensch als Mann und Frau geschaffen ist, ist die menschliche Person ohne ihre Geschlechtlichkeit nicht denkbar. Daher hat der Mensch die Aufgabe, seine Sexualität als eine Grundbefindlichkeit in sein Menschsein zu integrieren, und das Recht, sie durch sein ganzes Leben hindurch, gemäß seiner persönlichen Art und seiner sozialen Situation in sittlicher Verantwortung zu leben. Deshalb führt jeder Versuch, die Sexualität auf ein bestimmtes Alter, auf einen bestimmten Stand oder eine bestimmte Funktion einzuschränken, zu einer Verarmung des Menschen und häufig auch zu psychischen Störungen. Diese Sicht entspricht auch der Grundtendenz des biblischen Menschenbildes; trotzdem haben sich leib- und geschlechtsfeindliche Störungen seit der Antike in der Kirche erhalten und seit der Aufklärung zur teilweisen Loslösung der Gesellschaft aus dem Normensystem der Kirche beigetragen. Die Isolierung des Sexuellen aus der Gesamtheit der menschlichen Daseinsvollzüge führte bis zur Unterdrückung und selbst Verteufelung des Sexuellen in manchen Formen pastoraler Praxis.

Somit ist die Kirche für das Verständnis der Sexualität in der Gesellschaft in zweifacher Hinsicht mitverantwortlich: aus vermeintlich christlichen Vorstellungen stammen auch

heute noch vordergründige Normen der Gesellschaft, aus der Abwertung des Sexuellen dessen Verdrängung wie dessen „Kult“. Nicht zuletzt daraus erwächst der Kirche auch die Aufgabe, an der Behebung der von ihr mitverschuldeten Schwierigkeiten zu arbeiten. Die Kirche kann Impulse in Richtung auf eine volle Entfaltung und Kultivierung des Menschen auch in seiner Geschlechtlichkeit geben. Das ist aber nur möglich, wenn die Sexualität grundsätzlich akzeptiert wird. Als eine Wurzel der Mitmenschlichkeit, in der die Verwiesenheit auf das Du besonders deutlich erfahren wird, ist die Sexualität ein wesentliches Element der Gemeinschaftsbildung; darin ist in besonderem Maß die sittliche Verantwortung dem Nächsten und der Gemeinschaft gegenüber für diesen Bereich begründet.

Um der Sexualität den richtigen Platz im Leben des einzelnen und der Gesellschaft einzuräumen, genügt es noch nicht, Tabus abzubauen; vielmehr muß zugleich die Vermittelbarkeit sexueller Vorstellungen und Verhaltensweisen zunehmen. Sexualität als Thema der Information und des Gesprächs ist eine Bedingung für die gesellschaftliche und kulturelle Integration und damit für die Bewältigung der Sexualität. Auf diesem Hintergrund darf das stärkere Hervortreten der Sexualität im Leben unserer Gesellschaft und in den Massenmedien nicht nur negativ beurteilt werden: Der mangelnden Verbalisierung von Sexualität wird hier ein (wenn auch oft unzulänglicher) Ersatz geboten. Aber selbst gegenüber Extremformen der „Sexwelle“ und gegenüber der Pornographie in den verschiedensten Spielarten sind Verurteilungen nur so weit glaubwürdig, als zugleich versucht wird, durch das Experiment neuer Lebensformen eine humane Kultur des Umgangs der Geschlechter miteinander gegen manichäische Tendenzen auf der einen, gegen eine Vergötzung der Sexualität auf der anderen Seite aufzubauen.

Die Kirche darf zunächst die Erfahrung der Menschen auf dem Gebiet der Sexualität nicht nach einem vorgefertigten Schema beurteilen, sondern muß sie ernstnehmen. Dazu muß es vor allem innerhalb der Kirche möglich werden, Erfahrungen und Meinungen der nichtzölibatären Christen offen zur Sprache



zu bringen, um nicht auch in Zukunft das verantwortliche Gespräch über Sexualität aus der Kirche hinauszudrängen. Die Christen müssen sich vielmehr mit allen Menschen gemeinsam auf die Suche nach zeitgemäßen und humanen Formen sexuellen Lebens begeben. Dabei kommt der Sexualität als Grundbefindlichkeit des Menschen auch in den nicht-ehelichen Lebensbereichen eine wichtige Rolle zu, während die Einengung von Sexualität auf die Ehe nicht nur diese überfordert, sondern andere Formen des Umgangs von Mann und Frau ignoriert, dadurch der verantwortlichen Gestaltung entzieht und eine abgestufte Realisierung der Sexualität unmöglich macht.

Schon in der Erziehung muß daher der Vorrang der Bewährung und Selbstverantwortung vor der Bewahrung und dem Schutz auch im sexuellen Bereich dafür sorgen, daß sich der junge Mensch zum reifen Erwachsenen entfalten kann.

Eine bessere Integration der Geschlechtlichkeit in die anderen Lebensvollzüge der einzelnen und der Gesellschaft ist nicht ohne Heilsbedeutung – und damit nicht ohne Bedeutung für die Kirche: Liebesfähigkeit und Mitmenschlichkeit haben hier die Chance, von der Wurzel her stärker entfaltet und von Wachstumshemmungen befreit zu werden.

## Demokratie

Die Demokratie ist nicht nur eine der ältesten Formen, die der Mensch zur Ordnung seiner Gemeinwesen entwickelt hat, sie ist heute in vielerlei Spielarten die überwiegende Form der Organisation nichttotalitärer Staaten und ist somit auch der Lebensraum, in dem die Kirche in diesen Staaten existiert.

Demokratie ist gleichermaßen Wirklichkeit und Zielvorstellung. Zu ihren Strukturen und Zielen gehört die Erzeugung der Macht durch Willensakte der Bürger durch gleiches Stimmrecht und stufenweise, öffentliche Kontrolle unterliegende Delegation der Macht.

Die Demokratie ist nicht ungefährdet. Von außen wird sie durch den Anspruch des Totalitarismus bedroht, der – angeblich im Interesse der Effizienz der Gemeinschaft – die Macht einer kleinen Gruppe von Wissenden vorbehält und die für ein humanes Leben entscheidenden Freiheitsbereiche negiert.

Die Demokratie ist auch von innen verschiedenen Gefährdungen ausgesetzt und muß den durch Kritik bewußt gemachten Mißständen durch ständige Reform begegnen. Demokratie funktioniert oft nur noch formell, so daß manche Gruppen zu demokratisch nicht legitimierter Gewalt greifen, um ihre Anliegen rascher bewußt zu machen und durchzusetzen.

Macht wird oft nur noch dem Buchstaben nach vom Volk konstituiert, in Wahrheit aber ohne Wahlmöglichkeit von jenen geschaffen und ausgeübt, denen sie nur delegiert werden sollte; Interessenverbände und Parteien substituieren sich dem Staat. Da nicht mehr sichtbar ist, wo und wie Macht wirklich entsteht, entzieht sie sich der Alternative und Kontrolle.

Für das Funktionieren einer demokratischen Ordnung ist eine gewisse bildungsmäßige, soziale und materielle Homogenität der Gesellschaft Voraussetzung. Ist diese nicht gegeben (wie in den meisten Ländern heute), so werden auch die Erfolgchancen, mit denen die einzelnen Gruppen ihre Interessen durchsetzen können, ungleich verteilt sein. Auf Grund ungleicher Chancen bei der Massenbeeinflussung und festgefahrener sozialpsychologischer Leitbilder prägen die Gesellschaftsvorstellungen einer bestimmten Schicht, oft auch eines bestimmten Alters, die Entscheidungsmechanismen. Dies führt dann weitgehend zu einer Identifizierung der Staatsinteressen mit den Interessen der Volkswirtschaft und läßt nichtwirtschaftliche Werte außer acht.

Der Zwang, periodisch Zustimmung zu erreichen, führt zur Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung, die ihrerseits oft von recht skrupellosen und vom Problem wegführenden Werbemaßnahmen beeinflusst wird und in vielen entscheidenden Bereichen die eigentliche Fragestellung verdunkelt.

Die Kirche ist der Ausbildung des Demokratiebegriffes und der Entstehung von Demokratien nicht selten feindlich gegenüberstanden, weil dadurch die oft vorhandenen Bündnisse von Thron und Altar gefährdet wurden, weil ein der Kirche nicht mehr bewußtes Gleichheitsprinzip zutage trat und weil so das Gottesgnadentum der Monarchen in Frage gestellt wurde.



Natürlich bekennt die Kirche auch heute, daß es keine wie immer geartete Macht gibt, die dem Menschen in absolute Verfügung gegeben ist; dies gilt auch für die Demokratie. Gerade heute anerkennt die Kirche aber auch, daß das demokratische Prinzip gefördert wird, einerseits von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, die der Kirche zwar nicht immer bewußt war, der christlichen Botschaft aber eigen ist, andererseits von der Erkenntnis, daß jede Gemeinschaftsform für den Menschen da sein muß und nicht umgekehrt. Die Kirche hat daher ein lebendiges Interesse am Bestehen und Funktionieren der Demokratie. Sie tritt dafür ein, daß alle Gruppen ihre Interessen mit gleichen Chancen vertreten können, sie setzt sich für einen Abbau der Standes- und Klassenunterschiede ein, und sie wendet sich gegen ein gesellschaftliches Leitbild, das sich am Leistungswettbewerb, am Konkurrenzkampf und unter Umständen sogar an direkter Übervorteilung orientiert. Die Kirche sieht ihren Beitrag für die Festigung demokratischer Gesinnung darin, daß sie – wo immer sie Einfluß hat – Mündigkeit, Kritikfähigkeit und Bereitschaft zum Tragen von Verantwortung fördert, weil Demokratie zunächst am besten in den kleineren Lebensbereichen, in Familie, Schule, Betrieb und in der Kirche selbst erlernt und eingeübt werden kann.

Demokratie ist letztlich ein Prinzip, das auch in der Kirche selbst neben anderen Quellen und Strukturen der Herrschaftsausübung schon immer vorhanden war und heute breiteren Raum gewinnen muß.

Niemand wird behaupten, daß die Glaubenswahrheiten durch demokratischen Konsens gefunden werden können, wenngleich die Glaubensüberzeugung des Kirchenvolkes bei der Verdeutlichung dieser Wahrheiten eine wesentliche Rolle spielt. Es gibt aber einen weiten Bereich kirchlicher Meinungsbildung und Machtausübung, der dem demokratischen Prinzip zugänglich ist, und auch dort, wo die Macht nicht durch demokratische Zustimmung erzeugt wird, soll sie durch diese Zustimmung bestätigt werden. Die Kirche wird in fortlaufendem Gespräch zwischen den Amtsträgern und den Nichtamtsträgern jenen Bereich abstecken, den sie der demokratischen Willensbildung eröffnet. Sie wird sich dabei

von der Überzeugung leiten lassen, daß das demokratische Prinzip die grundsätzliche Gleichheit aller Christen am besten verdeutlicht und daß es geeignet ist, die vielen in der Kirche vorhandenen Charismen zur Wirksamkeit zu bringen. Demokratie in der Kirche wird auch bedeuten, daß die Kirchenämter über ihre Amtsführung ausreichende Information geben, ihre Beschlüsse begründen, den Betroffenen echte Einspruchsmöglichkeiten geben, ihre Amtsführung der Kontrolle durch das Kirchenvolk aussetzen und daß die Ämter mit großer Machtfülle die einzelnen Funktionen so teilen, daß eine wirksame Machtkontrolle ermöglicht wird. Da die Handhabung der Demokratie in weiten Bereichen der Kirche relativ jungen Datums ist, wird durch laufende Experimente gesucht werden müssen, wo und in welcher Spielart Demokratie sinnvoll ist.

## Bücher

### Beiträge zur Neuformulierung der Moral

*Johannes Gründel – Hendrik van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums (Kleine ökumenische Schriften Bd. 4), Verlag Herder, Freiburg 1970.*

*Anita Röper, Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner, Verlag Herder, Freiburg 1971.*

In dem Buch von Gründel und van Oyen werden zwei Abhandlungen vorgelegt, in denen die Vorlesungen erweitert sind, welche 1969 an der Universität Mainz von den Verfassern gehalten wurden. Sie waren gebeten worden, Stellung zu nehmen zu der Frage: „Versteht sich die christliche Ethik als eine Ethik ohne Normen?“ In einer klaren und unkomplizierten Sprache zeigt Gründel auf, woher die Moraltheologie überhaupt ihr Wis-



sen nimmt und auf welchen Wegen sie argumentiert. Als Quellen der moraltheologischen Weisungen behandelt er das Alte und Neue Testament, dann die menschliche Natur, kirchliches Lehramt und Tradition, ferner die Daten der außertheologischen Wissenschaft sowie die Eigenart moraltheologischer Beweisführung. Gründel plädiert für eine inhaltliche Eigenständigkeit der christlichen Ethik, die sich von einer innerweltlichen Ethik schon dadurch unterscheidet, daß Schöpfung, Begnadung, Fall, Erlösung und endzeitliche Ausrichtung auch den Inhalt der ethischen Weisung prägen. Eine so erarbeitete Moraltheologie könnte Hilfe sein, den Menschen vom Gesetz hin zur Liebe reifen zu lassen. Das Personal-Antwortende der christlichen Ethik bedingt letztlich ihren radikalen Anspruch. Personale Bindung – an Gott und den Mitmenschen –, Glaube, Vertrauen und Liebe sind dann bleibende „Normen“. Die Abhandlung wirkt so klärend, weil Gründel nicht zunächst das Gespräch mit einem der vielen Leugner der Norm sucht, sondern sich auf das Fundament seines Faches besinnt. – Im zweiten Teil des Bändchens arbeitet H. van Oyen über „die goldene Regel“ und die Situationsethik. Aus intensiver Kenntnis der Geschichte der Ethik bietet er historische Durchblicke und versucht etwas gestreut Anregungen für die ethische Diskussion unserer Tage zu geben.

Das Problembewußtsein über moraltheologische Fragen kann auch durch die Lektüre eines „theologischen Interviews“ mit K. Rahner vertieft werden. Wie seine Schriften ausweisen, verstand Rahner es immer, auch für die andere systematische Disziplin Neuformulierungen und hilfreiche Analysen beizusteuern. Im gesprochenen Wort, vom Tonband festgehalten, unterlaufen allerdings leicht einige eilige statements über Geschichte und Gegenwart. Dieser Gefahr konnte das vorliegende Bändchen nicht ganz entraten. Trotzdem ist für den theologisch Gebildeten die Lektüre dieses geistreichen Gesprächs über objektive und subjektive Moral sehr anregend. Besonders deutlich wird herausgearbeitet, wie moraltheologische Erkenntnis und sittliches Handeln unter den Gesetzen der individuellen wie gesellschaftlichen geschichtlichen Entwicklung stehen. *Hans Kramer, Münster*

*Karl-Heinz Kleber, De Parvitate Materiae in Sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971.*

Das Ringen um das rechte und hilfreiche Verständnis der menschlichen Sexualität im Licht der christlichen Tradition ist weit davon entfernt, als abgeschlossen zu gelten. Durch die Ergebnisse der modernen Humanwissenschaften und nicht zuletzt auch einer vertieften Exegese wurde manches scheinbar Fraglose erschüttert. Zu diesen Selbstverständlichkeiten in der Moraltheologie und in Fortsetzung dann auch in der Pastoral gehörte die These, daß es von der Sache her im Sextum keine Geringfügigkeit der Materie gäbe; alle Schuld sei auf diesem Gebiet aus der Natur der menschlichen Sexualität schwere Sünde; eine Schuldmilderung wurde nur aus Gründen der mangelnden Aufmerksamkeit des Willens und der Erkenntnis zugestanden. Ausnahmen von dieser These waren bis in unsere Tage selten. – Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hat man in der „parvitas materiae“ systematisch einen Schuld minderungsgrund gesehen, Ende des 16. Jahrhunderts ist der Streit um die Frage, ob dieses Prinzip auch für den Bereich des sechsten Gebotes gelte, bereits voll entbrannt; seit Beginn des 17. Jahrhunderts berufen sich immer mehr Moraltheologen auf kirchliche Erlässe, die die These von der parvitas materiae in sexto verurteilen: Dekrete der Päpste Clemens VIII. (1592–1605) und Pauls V. (1605 bis 1621). Diese Berufung geschah weiter bis in die jüngste Vergangenheit. Diese Dokumente hat es jedoch nie gegeben: Alle diesbezüglichen Recherchen bis hin zum Geheimarchiv der Glaubenskongregation blieben ergebnislos. Aus dem Wunsch nach einer derartigen Verlautbarung des Papstes entstand im Laufe der Zeit die Meinung, sie wären tatsächlich erfolgt, eine Meinung, die kritiklos von den Moraltheologen weitertradiert wurde. Einzig Caramuel hatte in einem Brief an Diana die Frage nach dem Inhalt dieser päpstlichen Dokumente gewagt; er wurde Princeps Laxistarum genannt. Das Verbot des Jesuitengenerals Acquaviva für die Ordenstheologen, die Möglichkeit der Geringfügigkeit der Materie auch im Bereich des Sextum



zu lehren, war eine rein disziplinäre Verfügung, die aber weit über den Ordensbereich hinaus geschichtsmäßig wurde.

Die Gegner dieser Möglichkeit beriefen sich hauptsächlich auf ein physiologisches Argument: Nach Galenus, dem Leibarzt Marc Aurels, dessen medizinisches System der Bezugspunkt der damaligen Moraltheologie war, wird bereits in der ersten sexuellen Regung der Same bewegt und aufgeheizt, was unausweichlich zur Pollution führt; der Same ist aber nach Thomas ein „homo in potentia“, seine Vergeudung hat mit Mord zu tun. Das Objekt jeglicher Handlung im Umkreis des Sextum ist daher unteilbar. Schließlich führte man den Schriftbeweis mit Eph 5, 3 ff und Gal 5, 19 ff. Dagegen konnten sich die Argumente für die Möglichkeit einer Geringfügigkeit im Bereich des Sextum nicht durchsetzen: Diese wenigen Theologen sprachen sich für eine Gleichrangigkeit aller Gebote aus und beriefen sich auf die Erfahrung, daß nicht jede sexuell relevante Handlung außerhalb des ehelichen Verkehrs in schwerer Weise gegen den Sinn der menschlichen Sexualität verstoße.

Das Ringen vieler Autoren um eine Differenzierung, das manchmal etwas spitzfindig anmutet, zeigt, daß sie einer positiveren Sicht des Geschlechtlichen zustimmen wollten, wenn die physiologischen Theorien und das Lehramt sie daran nicht hindern würden. Diese hervorragend belegte historische Arbeit zeigt das Werden einer moraltheologischen Theorie so, daß dadurch auch Licht auf viele andere Dinge fällt. Nicht zuletzt sei der Beitrag dieser Monographie zur Klärung der Begriffe hervorgehoben. *Günter Virt, Wien*

### Problembewußte Verkündigung

Gott, hrsg. von *Anton Grabner-Haider* (Grünwald Materialbücher), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970.

Gegenwärtige Verkündigung muß sich bewähren an gegenwärtiger Fragestellung, muß auf dem Problembewußtsein der Gegenwart angesiedelt sein. Diese Voraussetzung fordert dabei nicht auf zu einer Art „billiger“ Anpassung an herrschende Ideologien, sondern zu dem Versuch,

trotz der Integration gegenwärtigen Bewußtseins immer auch noch „unzeitgemäß“ zu sein. Denn nur dadurch kann gewährleistet bleiben, Zukunft zu antizipieren, und die Humanität, die in geschlossenen Systemen gefährdet ist, zu bewahren.

Auch wenn der Verkünder der christlichen Botschaft diese Überlegungen zur Basis seiner Arbeit zu machen versucht, scheidet er meist an der beschränkten Zeit, welche ihm für Lektüre und Reflexion bleibt.

Dankbar greift man deshalb auf „Materialbücher“ wie dieses „Arbeitsbuch für Katecheten, Prediger, Exerzitienleiter und kirchliche Erwachsenenbildner“ (10) zurück.

Unter dem I. Abschnitt „Zur Gottesfrage in der modernen Literatur“ finden sich thematisch relativ unterschiedliche Aufsätze, ohne daß deren Relevanz für das Thema immer ganz einsichtig wäre. Begrüßenswert ist der Versuch, die Literatur als Seismographen gegenwärtigen Bewußtseins zu begreifen.

Ein zusammenhängendes Denken und Sprechen über die Frage nach Gott ist nicht möglich (31), weil ein zusammenhängendes Sprechen über den Menschen sich der erkenntnistheoretischen und sprachlichen Möglichkeit entzieht (Celan!). Daß daraus als Konsequenz besonders für die deutsche Nachkriegsdichtung der Ruf nach christlicher Praxis sich verstärkt, sollte zu denken geben.

„Daß die Ferne Gottes die Nähe der Dinge, ihre Dringlichkeit intensiviert“ (26), daß angesichts des übermächtigen Warencharakters, der Dinge in der Dichtung oft nur noch ein Verstummen bleibt, kennzeichnet Literatur als nichtaffirmative Aussageform. Die Theologie befindet sich in der Nähe dieser Aussageform, auch wenn sie inhaltlich die Reflexionsebene der Literatur noch nicht erreicht hat.

Was *D.-O. Schmalstieg* zu Beckett sagt, kann allgemeine Gültigkeit in Anspruch nehmen: daß Literatur mit den Bedingungen des literarischen Redens und Schreibens, mit den Bedingungen menschlichen Existierens zu tun hat, wobei „Gott“ in diesen Bedingungen nicht vorkommt, auch wenn von „Gott“ die Rede ist (30).

Nicht einsehbar bleibt, warum der Aufsatz von *Hoffmann-Herreros* aufgenommen wurde. In ihm wird krampfhaft nach einem Gottes-



begriff in der amerikanischen Literatur gesucht, ohne daß dann dieses letztlich vergebliche Tun in einen eigenständigen Reflexionsprozeß einbezogen wird. Geeigneter wäre hier dann schon ein Aufsatz über die deutsche Nachkriegsprosa, der sich auch auf die sechziger Jahre beziehen könnte, wobei man sich auch einmal nicht unbedingt auf die Renommierautoren, wie Böll, Frisch, Grass, sondern auch auf Brinkmann, Handke, Wolf oder Wohmann einlassen könnte.

Da ich glaube, daß gerade in der Erwachsenenbildung oder auch im Oberstufenunterricht das Medium Film eine wichtige Rolle spielen könnte, vermisste ich dazu Aufsätze. Sicher sind keine Aufsätze zu erwarten, welche in die Filmgeschichte oder in die Eigen-gesetzlichkeit einführen. (Vielleicht könnte sich einmal ein Verlag dafür interessieren.) Über Bergmann, Godard, Bunuel, Resnais, Glauber Rocha oder auch George Moore sollte informiert werden.

Der von *Hasenhüttl* verfaßte Aufsatz über den Gottesgedanken bei Jean Paul Sartre informiert erstaunenswert differenziert auf 9 Seiten über das Denken eines Mannes, der in der theoretischen Diskussion der Gegenwart relativ schnell vom Denken, das im Umkreis der Frankfurter Schule steht, verdrängt wurde. (Warum wurde eigentlich dazu kein Aufsatz aufgenommen?) Freilich bleibt der Versuch einer Kritik am Denken Sartres etwas zu sehr auf einer vordergründigen Ebene. Denn es genügt nicht, der These Sartres von der vorhandenen Kommunikationslosigkeit die These von der „Ich-Er-Beziehung“ des griechischen Denkens und des Johannes-Evangeliums entgegenzusetzen.

Das Hoffen allein auf den „Mangel“, der letztlich das verlorene Gottesbewußtsein zurückbringen sollte, scheint mir vergeblich und inhuman. Oder sollten wir Theologen schon wieder soweit sein, mit der Ideologie „Not lehrt beten“ für die Not einzutreten?

*Harald Baloch* bringt in seinem Aufsatz über Camus dessen immer noch nicht genügend rezipierte Anfrage an das Christentum ins Gespräch. Denn der Vorwurf, daß die Christen „der absurden Situation durch eine völlig unbegründbare Hoffnung“ (76) entfliehen, sollte jede theologische Antwort sensibilisieren und problematisieren.

Weil unser Reden über Gott immer nur in vorläufigen Modellen erfolgt, könnte das Thema des II. Kapitels „Zur Kritik am Gottesglauben“ eigentlich zum Thema des gesamten Buches avancieren. *M. Reding* informiert zunächst über religionskritische Überlegungen der englischen Empiristen und der französischen Aufklärer. In seinem zweiten Aufsatz setzt er sich dezidiert mit Marx'schen Überlegungen auseinander. Freilich bricht der Aufsatz gerade dort ab, wo er interessant zu werden verspricht. Wenn *Reding* schreibt, daß es „nicht ohne weiteres einzusehen (ist), weshalb sich Religion mit dem Marx'schen historischen Materialismus nicht sollte vereinbaren lassen, vorausgesetzt, daß dieser Materialismus nicht von vornherein zum Atheistischen gedeutet wird“ (100), erwartet man den Versuch einer „marxistischen Theologie“, zumal dann, wenn man weiß, daß die DDR-Ideologen grundsätzlich davon ausgehen, daß der Marxismus ein atheis-tischer Materialismus sein müsse, daß beide Begriffe vertauschbar seien.

Über den „utopisch-operativen oder einen messianischen Atheismus“ (104) bei Bloch informiert *R. Strunk; Robert Hepp* über die Religions- und Ideologiekritik im soziologischen Positivismus. Dabei hätte man sich hier anstelle der Darstellung der Gedankengänge von Theodor Geiger eher die Überlegungen Max Webers gewünscht, dessen religionssoziologische Theorien adäquater die Situation in der modernen Urbankultur dargestellt hätten. Da die Gottesfrage immer auch mit Problemen der politischen Theorie zu tun hat, wäre man für Reflexionen über den Wert-Urteilsstreit dankbar, wobei man sicher auch über die Thesen von Hans Albert sprechen müßte.

Etwas zu forscht wird Wittgenstein mit nur einem Zitat übergangen. Auch wenn die Überlegungen der Sprachanalytiker derzeit vor allem das angelsächsische Bewußtsein beherrschen, dürften sie uns in der nächsten Zeit noch einige Aufgaben stellen.

Anschließend an *Menschings* Aufsatz über die Gottesfrage in außerbiblischen Kulturen, interpretiert *Sandner* die Emnid-Umfrage von 1967 unter dem Aspekt der Relevanz des Gottesglaubens in der modernen Urbankultur. Dabei kann er freilich nur zu dem Ergebnis



kommen, daß uns mit solchen Umfragen wenig gedient sei, „solange wir nicht angeben können, was diese Normerfüllung für das konkrete Leben der Gläubigen bedeutet“ (150). „Welche Bereitschaft zum Glauben an Gott wir (aber) vorfinden, hängt davon ab, welches System der Sinninterpretation wir anbieten und was wir in der Praxis daraus machen“ (153).

Norbert Schiffers betont, daß Gott in den Naturwissenschaften nicht vorkommt, auf Grund der methodischen Voraussetzungen auch nicht vorkommen kann, und er warnt vor einer Reideologisierung innerhalb dieses Wissenschaftsbereichs, vor der Gefahr, daß „mit dem Fortschrittsglauben“ auch im „exaktwissenschaftlichen Bereich“ nun doch ein Gott oder etwas Göttliches angesetzt wird (159). Dabei gilt es vor allem, dem Versuch eines neuen Pantheismus (Einstein) zu wehren, wie auch vor der Gefahr zu warnen, Welt auf Natur zu reduzieren und damit Freiheit überhaupt auszuschließen (166). Daß sich daran Hasenhüttls Aufsatz über die „Gott-ist-tot“-Theologie anschließt, und damit aus dem III. Teil „Das Bekenntnis Gottes“ ausgeschlossen bleibt, kennzeichnet die theologische Position des Herausgebers, die nicht genügend darüber reflektiert, daß biblisches bzw. dogmatisches Bekenntnis Gottes nicht nur affirmatives Reden von ihm bedeutet. Dies gilt auch dann, wenn wir als Christen von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus reden.

Als Zentralaussage alttestamentlicher Gottesvorstellung stellt Schüngel zurecht heraus, daß Jahwe „der ins Wagnis rufende Führergott“ (185) ist, der gerade nicht die „Heimholung in die Sicherheit“ (187) verspricht, und somit gerade nicht als Surrogat für eine unsichere Welt fungieren kann. Riemsperger bezeichnet als das entscheidend Neue in der Botschaft Jesu im Gegensatz zum spätjüdischen Gottesbild „die neue Wirklichkeit Gottes, die in Jesu Auftreten und Predigt zur Geltung kommt“ (209). Etwas (bewußt?) unscharf klingt dann die Erklärung dieser Aussage: „in Jesus kommt Gott dem Menschen unerhört nahe“ (209). Differenzierter und informativer ist dann schon der Aufsatz des Herausgebers über das Gottesbild bei Johannes und Paulus. — Otto König

stellt in seiner Theologiegeschichte vor allem die total gewandelte Fragestellung in der Gegenwart heraus, welche alle Modelle, die Gott in ihrer Argumentationsstruktur immer schon voraussetzten, zurückweisen muß (228). Der rasante Durchzug der Dogmengeschichte, der Linien aufzeigt, wo man sich sonst nur in Einzelheiten verliert, endet freilich mit dem wichtigen Hinweis, daß Feuerbach in der Theologie noch nicht aufgearbeitet sei. Ergänzt werden diese eher wissenschaftlichen Überlegungen durch Skizzen, welche Transferversuche dieser Ergebnisse für den Verkündigungsprozeß abgeben. Es findet sich hier nichts Überflüssiges. Wenngleich man hier — und dies gilt eigentlich für das ganze Buch — mehr kritische Argumente in bezug auf die religionskritischen Thesen erwartet hätte. Gefordert wird hier nicht eine billige Apologetik alter Provenienz, sondern der Versuch, Argumentationsmodelle weiterzugeben. Eine Auswahlbibliographie, die fast ausnahmslos nur wirklich lesenswerte Literatur zusammenfaßt, vervollständigt dies trotz verschiedener Einwände lesenswerte Buch.

Johann Ott, Nürnberg

## Theologie im Aufbruch

Mark Schoof, Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge — Wege — Strukturen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1969.

Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Mit Beiträgen von O. Betz, J. Blank, A. Böhm, J. Cardonnel, W. Dantine, W. Dirks, F. Haarsma, K. Lüthi, R. Panikkar, M. Schmaus, M. Schoof, D. A. Seeber, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel, 1971.

Die Theologie ist in Sorge um ihrer selbst willen. Das beweisen nicht nur die weltweiten Bemühungen um die Reform des Theologiestudiums, sondern auch die vielen Standortbestimmungen, die den theologischen Büchermarkt zu beherrschen beginnen. Man zieht Bilanz und bedenkt die Zukunft. In diesem Zusammenhang stehen zwei Veröffentlichungen, welche sich durch gute Lesbarkeit und hohen Informationswert auszeichnen. Die aus dem Holländischen übersetzte Studie Mark Schoofs gibt einen Überblick



über die Entwicklung und die Rückschläge der katholischen Theologie von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Sein Hauptinteresse gilt dem neuen Verständnis von Glaube und Offenbarung, besonders dem Problem der Dogmenentwicklung. Unter dieser Fragestellung wird die Geschichte der neueren katholischen Theologie zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen einer stets neu aufbrechenden Theologie und dem kirchlichen Lehramt, das bis in die neueste Zeit von der ungeschichtlich-essentialistisch denkenden Neuscholastik beherrscht ist. Höhepunkt der Auseinandersetzung war der Modernismus-Streit. Die Reaktion im Stile des Modernismus erfolgte in Deutschland allerdings weniger radikal. Aus der Unruhe seit dem I. Vatikanum kann hier ein „Reformkatholizismus“ entstehen (*Schell, Adam* und *Guardini*); Frankreichs „Renouveau catholique“ setzt später ein (*Chenu, Congar, de Lubac* sowie *Teilhard de Chardin*). Den neuen Aufbruch sieht Schoof besonders in *Karl Rahner*, *P. Schoonenberg* und *E. Schillebeeckx* verkörpert.

Schoof liebt die lebendige, mehr auf Beschreibung von Fakten und Hintergründen als auf spekulatives Durchdringen der Ideen ausgehende Darstellung. Die exemplarische Auswahl von großen Theologen erscheint etwas einseitig (z. B. fehlt *Hans Urs von Balthasar*). Ferner ist vom ökumenischen Durchbruch der katholischen Theologie nicht die Rede. Das Buch empfiehlt sich trotzdem auch dem Seelsorger, da es eine komplizierte und schwer überblickbare geschichtliche Entwicklung im Rückblick ordnet und manche Aufregung, die auch heute wieder in der Spannung zwischen Lehramt und Theologie ihre Ursache hat, in die rechten Proportionen der Geschichte rückt.

Einen ganz auf die Zukunft der Theologie gerichteten Beitrag leistet der vom Herder-Verlag angebotene Sammelband, an dem 12 (von 80 angeschriebenen) Theologen und Publizisten mitgearbeitet haben (davon 3 protestantische). Initiator und verantwortlicher Herausgeber ist der Verlag selber; das Buch dokumentiert so die schöpferische Verantwortung des christlichen Verlegers gegenüber der Theologie und ihrer Zukunft. Die Anordnung der Beiträge erfolgt allerdings hier nicht

nach einer bestimmten Disposition. Der Leser erhält Einblick in ein breites – ein wenig zufälliges – Spektrum von Meinungen,haltungen, Prognosen und Postulaten. Mit einer philosophischen Betrachtung über Zeit und Zukunft eröffnet der Religionswissenschaftler *R. Panikkar* den Reigen. Der Dominikaner *J. Cardonnel* geißelt im Stil des Propheten die Ausrichtung unserer Theologie auf die Vergangenheit. Die Theologie hat in einer Gesellschaft, die sich wissenschaftlich planend der Zukunft bemächtigt, nach *A. Böhm* eine kritische Funktion für eine politisch aktive Kirche. Bei den Systematikern oder an der systematischen Theologie orientierten Autoren erhebt sich der Ruf nach einer wirklichkeitsbezogenen Theologie. *Mark Schoof* legt das Ergebnis eines theologischen Teams von Nijmegen vor, das von der Art und Weise seines Entstehens her zukünftige Theologie ankündigt. *Walter Dirks* plädiert für eine neue, bewußtere, welthaftere Spiritualität des Christen und versteht diese als reflektierte, entfaltete, geschichtliche, offene Frömmigkeit. – Bei all der Differenzierung scheint eines gemeinsam: die Abwendung von einer rationalistischen Theologie mit ihrem zu großen Vertrauen auf Begrifflichkeit und Systematik. „Der Akzent der Theologie der Zukunft wird in der Praxis liegen“ (*G. Hierzenberger* in der Einleitung, 13). Durch die Forderung nach einer aktuellen Theologie, die *W. Dantine* im Anschluß an *H. Schulze* als „Handlungswissenschaft“ charakterisiert sehen möchte, wird der klassische Begriff von der Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage gestellt. Diese Problematik durchzieht alle Beiträge. Ein neuer Begriff und ein anderer Typ von Wissenschaftlichkeit scheint sich anzukündigen, der damit zusammenhängt, daß die Zukunft Objekt wissenschaftlichen Forschens geworden ist. – Das Buch ist sorgfältig gestaltet und mit Kurzbiographien der beteiligten Autoren versehen. Das hier geführte Gespräch geht nicht nur den Fachtheologen an, und kann von diesem allein nicht bestritten werden. Hier könnte sich der Graben zwischen der Theologie und der Seelsorge zu füllen beginnen. Im Dienste einer theologischen Standortbestimmung für den Verkündiger kann dieses Buch zur „geistlichen Lektüre“ werden. *Paul Zemp, Luzern*



# Büchereinlauf

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

- Barbara Albrecht*, Eine Theologie des Katholischen. Bd. 1, Durchblick in Texten, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Hans Urs von Balthasar* (Hrsg.), Internationale Theologen-Kommission. Priesterdienst, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Georg Baudler*, Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, Kösel-Verlag, München 1971.
- Alfons Benning*, Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firm sakramentes, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer - Bernward Verlag, Hildesheim 1972.
- Bischofssynode 1971. Das Priesteramt, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- F. Cromphout*, Eine Zeit des Redens, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1971.
- Pierre Destoop*, Paroles d'Évangile pour chaque jour. Temps ordinaire, Semaines 1 à 9, Editions P. Lethielleux, Paris 1971.
- Albert Ebner* - *Pietro Selvatico* - *Benno Gassmann*, Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972.
- Uwe Geber*, Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch. Bd. 1: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie, EVZ-Verlag, Zürich 1970.
- Isak A. Hellwing*, Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich, Verlag Herder, Wien - Freiburg - Basel 1972.
- Horst Herrmann*, Der priesterliche Dienst, IV, Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1972.
- Johann Hoffmann-Herreros*, Zeitgenossen. Fünfzehn Porträts, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972.
- Alois Jäger* - *Walter Nissel*, Familienplanung - aber wie? Verlag Herold, Wien - München 1972.

- Ulrich Kattmann*, Biologie und Religion. Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld, Calwer Verlag, Stuttgart - Kösel-Verlag, München 1972.
- Hans Kessler*, Erlösung als Befreiung, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972.
- René Laurentin*, Bernadette. Raconte les apparitions, Editions P. Lathieu, Paris.
- Henri de Lubac*, Glaubensparadoxe, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Jochen Martin*, Der priesterliche Dienst, III, Die Genese des Amtspriesteriums in der frühen Kirche, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1972.
- Josef Pfammatter* - *Franz Furger* (Hrsg.), Theologische Berichte 1, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972.
- Alvaro del Portillo*, Gläubige und Laien in der Kirche, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1972.
- Klaus Preyer*, Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1972.
- Ives Raguin*, Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Walther Schmandt*, Keine Angst vor Ökumene, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972.
- Schott-Meßbuch: Die neuen Wochentags-Lesungen, Teil 2: Die Fastenzeit und die Osterzeit; Teil 3: 6.-20. Woche im Jahreskreis (Zeit nach Pfingsten); Die neuen Sonntags-Lesungen, Lesejahr A/III, hrsg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1972.
- Paul Schütz*, Was heißt „Wiederkunft Christi“? Kirche im Gespräch, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1972.
- Martin Stallmann* (Hrsg.), Friedenserziehung und Religionsunterricht. Impulse - Berichte - Entwürfe, Calwer Verlag, Stuttgart - Kösel-Verlag, München 1972.
- Theologische Quartalschrift, 151. Jhrg., 4. Quart. 1971, Erichewel Verlag, München - Freiburg.
- Franz Voith*, Motivmessen für Jugendliche, Verlag Hans Driewer, Essen 1971.
- Rolf Weibel*, Christus und die Kirche, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972.
- Franz Wiedmann*, Unterweisen und Verkünden. Philosophische Strömungen der Gegenwart, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972.

## Anmerkungen und Hinweise

- Otto Mauer* ist Akademikerseelsorger und Domprediger in Wien und Chefredakteur von „Wort und Wahrheit“.
- Alfred Th. Dubach* ist Projektleiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen.
- Leonard Swidler*, Historiker und Theologe, lehrt an der Temple University und ist Gründer und Herausgeber des „Journal of Ecumenical Studies“.
- Günter Stachel* ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Mainz.
- Bernhard Stoeckle* ist Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg/Breisgau.
- Heinz Fleckenstein* ist emeritierter Universitätsprofessor für Pastoraltheologie (Universität Würzburg).
- Margareta Erber* ist Professor an der Pädagogischen Hochschule Paderborn.
- Dietrich Rössler* ist Professor für Praktische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Tübingen.
- Normann Hepp* ist Kaplan in Zorneding bei München und Mitglied einer Planungsgruppe für Neuperlach.
- Klaus Schäfer* arbeitete als Kaplan und ist jetzt Habilitationsstipendiat der Deutschen Forschungsgesellschaft.
- Paul Hastenteufel* ist Professor für Christliche Philosophie und Pädagogik an der Universität Bamberg.



# Leitartikel

## Günter Biemer Die Durchhalte- parole

### Die neue Parole

Der Reformprozeß der Kirche tritt in ein neues Stadium. Die Zeit der Aufbruchsimpulse klingt aus. Die Anliegen sind angemeldet, die Krisenherde bekannt, die Analysen zur Veränderung vorgelegt. Die Phase der Auswertung zur kritischen Neugestaltung der Gemeinde Jesu Christi beginnt. Was wird sich durchsetzen? Wie weit muß die Umgestaltung gehen, was kann oder muß bleiben? Was ist durchzuhalten? In diesem Stadium taucht die verständliche, aber ambivalente Parole vom Durchhalten auf. Wie bei allen Parolen erkennt man ihre Bedeutung erst aus dem Zusammenhang. Geht es um die Hoffnung, daß im Gefolge des Aufbruchs der Kirche der Geist des Evangeliums in seiner ganzen Tragweite für die Freisetzung und – durchzuhaltende – Verpflichtung des Menschen zum Zug kommt, als „gefährliche Erinnerung“ (J. B. Metz)? Oder geht es nur darum, dem Ansturm der Wünsche und Hoffnungen der Christen standzuhalten, mit unwesentlichen Änderungen zu beschwichtigen, abzuwarten, bis der Sturm sich gelegt hat, bis ruhigere Zeiten bestätigen, was war?

### Rettung des status quo

Die Alternative läßt sich nur kontrollieren und verifizieren an der Behandlung konkreter Probleme. Eines ist die Krise der Gemeindeleitung. Der Priestermangel ist bekannt. Die Zahl der Amtsniederlegungen ist gewachsen, die der Ordinationen gesunken, obgleich weit mehr Theologiestudenten immatrikuliert sind als in früheren Jahrzehnten. Ein Priesterat der BRD sagt: „Die häufig ausgezeichnete menschliche, geistige und pastorale Qualifikation dieser Personen (die aus dem Amt ausscheiden) weist deutlich auf das Novum dieser Notsituation hin.“ – Wenn angesichts dieser Tatsachen keine durchgreifende Veränderung im theologischen Ausbildungsgang, in der Lebensform der Pfarrer und in der Konzeption der Gemeindeleitung durchgeführt wird, dann erweist sich das Durchhalten als bloße Beschwichtigung. Der Hinweis auf die vermeintliche Parallele im Gefolge des „Zölibatssturms“ im 19. Jahrhundert, der sich selbst reguliert habe, bestätigt diesen Eindruck<sup>1</sup>. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß die von Paul VI. anvisierte Möglichkeit, verheiratete Männer zu ordinieren, schon vor der Diskussion von der Themenliste der Synode in der BRD gestrichen wurde<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Informationen, Freiburg 1972, 129–131.

<sup>2</sup> Vgl. dazu K. Lehmann, in: *Diakonia* 3 (1972) 211 f.



Konkret ist auch das Problem der Firmpraxis. Die Defizienzen sind genannt: jahrgangswise Firmung einer zu großen Zahl von Kindern zu einer Zeit, die die Teilnahme der Ortsgemeinde und Kontaktnahme mit dem Bischof nicht möglich macht usw. Geht es bei der Firmung wirklich um die Mündigkeit des Christen (Kirchenkonstitution 11), dann muß diesem Sakrament zumindest eine Alternative zur herkömmlichen Praxis eingeräumt werden, bei der die Reife des Empfängers dem Anspruch des Sakraments nach heutiger Auffassung entspricht. Leichte Modifikationen zum bisherigen Firmalter oder die Vermehrung der Bischöfe ohne Diözese halten nur den status quo durch.

Die Folgen eines ängstlichen Festhaltens überkommener Praktiken lassen sich an zahllosen Beispielen der jüngeren Kirchengeschichte illustrieren. Welchen Ertrag hatte es für das Evangelium, die lateinische Kultsprache (seit 400 Jahren) im Gottesdienst durchzuhalten, die vorkritische Exegese (über 100 Jahre), die Abkapselung gegen die ökumenische Bewegung (über Jahrzehnte)? Das Beharren auf Positionen, die durchaus christlichen Werten gedient haben mögen, kann der Praxis der Kirche schaden, ohne dem Evangelium zu nützen. Es darf nicht beim Alten bleiben, wenn es beim Alten bleiben soll (F. v. Baader). Wobei aber soll es bleiben – was ist durchzuhalten?

### Vom Durchhalten des Glaubens

Durchzuhalten ist der *Glaube*, wie er durch Jesus begründet wurde, daß Gott den Menschen in seiner Schuld und Not annimmt und ihm den Sinn zum Leben eröffnet; die *Liebe* als das durch Jesu Leben ermöglichte herrschaftsfreie Engagement der Menschen untereinander; die *Hoffnung* wider allen Augenschein, daß die Leiden und Probleme der Menschen und ihrer Geschichte in keinem Verhältnis stehen zu dem, was Gott für uns ist und sein wird. Daß wir uns als Avantgarde für Sinn (Glaube), Brüderlichkeit (Liebe) und geschenkte Zukunft (Hoffnung) veröffentlichen, das ist die Aufgabe, an deren Erfüllung die Kirche festhalten muß. Diese Aufgabe gibt den Maßstab, d. h. der Geist setzt ihn, der zur Erfüllung der Aufgabe befähigt.

Unter solchem Maßstab des Evangeliums begegnen wir auch direkt den großen Fragen der heutigen Menschheit. Konkret: der neugestellten Sinnfrage. Just im Augenblick, da die naturwissenschaftlich-technisierte Epoche ihre großen Erfolge in der Astronautik erringt, wird die totale Umweltgefährdung sichtbar, fragt der Zukunftsplaner nach den „letzten Problemen“, nach Sinn und Werteprioritäten<sup>3</sup>. Zivilisation und Kultur verwandeln sich zum „Wandschirm,

<sup>3</sup> R. Jungk, Die Zukunftsforschung und das Überleben der Menschheit, in: Universitas 27 (1972), 455 ff.



der unsere Angst vor Elend, Ekel, Trauer, Schrecken und vor allem vor dem Tod vor uns selbst verborgen hält“<sup>4</sup>. Der Wohlstandsoptimismus schlägt in Kulturpessimismus um. Die Religionen werden provoziert: sie „sind machtlos geworden. Sie spenden keinen Trost und bringen keine Aufklärung“ (Ionesco).

Aufklärung, die wir zu leisten vermögen, ist die über den Sinn des Lebens, der heute in einer neuen „Transzendenz-erfahrung“ zum Vorschein kommt (P. Berger, K. Rahner, B. Welte), der menschlicher Machbarkeit den rechten Stellenwert zuweist. — Trost gibt der Geist und wer von ihm durchdrungen ist: „Ein einziger Heiliger . . . ist ein Unterpfeiler für die ganze unsichtbare Kirche“ (J. H. Newman). Besser wäre der Plural: wenigstens in einzelnen Modellen überzeugendes Leben in dieser Zeit zur Teilhabe anzubieten. So würde maßstäblich das verwirklicht, was heute durchzuhalten ist in der Kirche.

## Artikel

*Im folgenden stellt Klostermann ein naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium zur Diskussion, mit dem die „Gesprächsschwierigkeiten“ zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern vermindert und eine zeitgemäßere Verkündigung an die naturwissenschaftlich geprägten Menschen gefördert werden könnte.* red

Daß dem Vorsteher einer christlichen Gemeinde neben seinen theologischen Kenntnissen auch ein gediegenes Sachwissen in nichttheologischen Disziplinen, etwa Pädagogik, Andragogik, Gerontologie, Jugend- und Altenpsychologie, Soziologie, Gruppendynamik, Anthropologie, Verhaltens- und Konfliktforschung, Politologie, Ökonomie, Kommunikationswissenschaften, je nach den verschiedenen territorialen oder kategorialen Gemeinden, die er zu leiten hat, von größtem Nutzen sein kann, weiß man seit langem. Spezialvorlesungen und Seminare aus solchen Fächern sind längst in die Priesterausbildung und -weiterbildung wenigstens als Angebot aufgenommen worden.

<sup>4</sup> E. Ionesco, in: FAZ v. 27. 7. 1972.

Ferdinand  
Klostermann

### Naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium für Theologen

#### I. Das Anliegen



## Zweit- und Ergänzungsstudium für Theologen

Uns geht es hier um ein anderes Problem. In jüngster Zeit wird immer mehr auch ein naturwissenschaftliches Zweit- oder Ergänzungsstudium für Theologen empfohlen und im evangelischen Raum auch schon vereinzelt praktiziert. So schickt die evangelische Kirche in Hessen und Nassau Pfarrer an die Universität, die dort als Zweitstudenten oder Gasthörer am Lehr- und Forschungsbetrieb einer anderen Wissenschaft teilnehmen und dabei interfakultäre Gespräche zu eröffnen wagen<sup>1</sup>. Dabei versteht man unter Zweitstudium einen vollen nichttheologischen naturwissenschaftlichen Studiengang an einer entsprechenden Fakultät oder Hochschule bis zum Abschluß, durch den man sich auf besondere berufliche Aufgaben in der Kirche vorbereitet, aber natürlich auch die Möglichkeit bekommt, einen Beruf außerhalb der Kirche zu ergreifen. Unter Ergänzungsstudium versteht man „ein drei- bis viersemestriges Studium eines nichttheologischen – in unserem Falle: naturwissenschaftlichen – Faches bzw. einer solchen Fächerkombination mit dem Ziel, dieses in die Reflexion der Theologie hereinzunehmen“<sup>2</sup>. Das Ergänzungsstudium ist wohl dem Ziel nach auf die kirchliche Arbeit ausgerichtet, darf es aber keineswegs dem Studium nach sein.

Nun gibt es zweifellos auch im katholischen Raum kirchliche Amtsträger, für die zur besseren Ausübung ihres konkreten Amtes ein naturwissenschaftliches Zweit- oder doch Ergänzungsstudium nützlich, ja zweckentsprechend wäre. So könnte einem an einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Schule oder etwa unter Naturwissenschaftlern tätigen Vorsteher, etwa einem Arztpfarrer, ein physikalisches, biologisches (biochemisches, molekulargenetisches), medizinisches Ergänzungsstudium durchaus hilfreich sein.

## Abbau der Entfremdung zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Doch noch andere Motive drängen zu der zunächst befremdlich scheinenden Fächerkombination Theologie und Naturwissenschaft. Die beiden Bereiche haben sich in den letzten 200 Jahren zunehmend entfremdet, eine Entfremdung, die angesichts der rapiden Entwicklung der Naturwissenschaften und der von ihnen geprägten Gesellschaft immer unüberbrückbarer scheinen mußte. Verschiedentliche Gespräche, Symposien, Arbeitstagungen zwischen prominenten Theologen und Naturwissenschaftlern zur Überwindung dieser Kluft sind vielfach schon daran gescheitert, daß man sich überhaupt nicht mehr verstand, daß man keine gemeinsame Sprache mehr hatte. Dazu kommt, daß die Kirche immer mehr „Freizeitkirche“ wird, das heißt: daß die Menschen nur mehr in ihrer Freizeit auf die Kirche stoßen

<sup>1</sup> J. Sontag, Ergänzungsstudium für Theologen: H. E. Hess – H. E. Tödt, Reform der theologischen Ausbildung V, Stuttgart 1970, 25–51.

<sup>2</sup> Ebd. 25.



und sich mit ihr beschäftigen. Das führt zu einer Entfremdung von Kirche und Arbeitswelt und, da diese Arbeitswelt für viele eine naturwissenschaftlich geprägte Welt ist, auch zu einer Vertiefung der Kluft zwischen Kirche und moderner Naturwissenschaft, zwischen der Welt der Kirche und der Welt der Naturwissenschaft, zwischen den Vertretern der Kirche und Vertretern der verschiedenen Naturwissenschaften. Das alles führt zu einer „nur noch mühsam auszugleichenden Spannung von kirchlichem Auftrag und moderner Welt“, zu einem „Weltverlust der Theologie“ und in der Folge zu einem „Wirklichkeitsverlust der Kirche“. „Der in der kirchlichen Arbeit stehende Theologe spürt das an dem allgemeinen Unbehagen gegenüber Gottesdienst und Predigt, an der resignativen Müdigkeit gegenüber vielen von der Kirche angebotenen Themen, an der Schwerfälligkeit des kirchlichen Apparates, sich den Erfordernissen der Arbeit anzupassen“<sup>3</sup>; ja er ist „trotz aller Sublimität seiner traditionellen Spekulation“ – oder wegen ihr? – selbst immer wieder „in Gefahr, über Gott, Inkarnation, Auferstehung, Himmel und Hölle usw. so zu reden, daß der Mensch von heute über den, wenn auch im letzten unberechtigten, Eindruck des Mythologischen faktisch nicht hinwegkommt und z. B. das Empfinden hat, man mute ihm mit dem Dogma von der Inkarnation des Logos dieselbe gedankliche oder existentielle Unvollziehbarkeit zu, wie sie der Christ ohne weitere Diskussion ablehnt, wenn er hört, der Dalai-Lama betrachte sich als die Inkarnation Buddhas“<sup>4</sup>. Die verschiedenen Sprachen der Theologen und der Naturwissenschaftler und der von ihnen geprägten Menschen werden immer mehr zum Ausdruck verschiedener Weisen zu leben und zu erleben, zu agieren und zu reagieren. Wie aber können kirchliche Menschen, Vertreter der Kirche in einer solchen Situation zu Menschen, die von den modernen Erfahrungs- und Naturwissenschaften geprägt sind, verstehbar von Gott, vom Menschen und von der Welt reden, ohne fideistische Sprünge und ohne an den mehr berüchtigten als berühmten Köhlerglauben zu appellieren, der doch nur ein grobes Mißverständnis ist und die „Vernünftigkeit“ des Glaubens letztlich aufgibt?

Mitarbeit von naturwissenschaftlich geprägten Menschen in der Kirche und ihren Gremien

In der Kirche ist es nun gewiß angesichts dieser Situation schon zu einigen beachtenswerten Versuchen gekommen. Man legt immer mehr Wert darauf, Menschen aus verschiedenen naturwissenschaftlichen Branchen in die kirchlichen Beratungs- und Entscheidungsgremien zu bringen, damit ihr Denken, Verstehen und Erleben in der Kirche

<sup>3</sup> Ebd. 28.

<sup>4</sup> K. Rahner: HPTH II/1, 269.



wenigstens präsent ist und zur Sprache kommt. Man verlangt heute nicht nur Christen, die voll im profanen Leben stehen und sich unter bestimmten Verhältnissen in ihrer Freizeit der Kirche als ordinierte Vorsteher zur Verfügung stellen, um dem enormen Presbytermangel zu begegnen und den Gemeinden und Teilgemeinden einen vollen sakramentalen Dienst zu sichern, sondern man strebt auch umgekehrt Gemeindevorsteher an, die neben ihrem Vorsteherdienst noch einen zivilen Beruf in der modernen Industrie ausüben, weil man glaubt, diesen nicht nur „theologisch“, sondern auch in einem weltlichen Beruf fachkundigen Presbytern stünden dann Möglichkeiten des Gesprächseinstiegs und eine Glaubwürdigkeit zur Verfügung, die ein anderer Presbyter einfach nicht hat. Aus Afrika werden uns Bestrebungen berichtet, den klerikalen Status, den man von den Kirchen „europäischen Stils“ übernommen hat, wieder abzustreifen, missionarische Gemeinden zu schaffen, die sich die notwendigen Führungskräfte aus ihrer Mitte selbst auswählen und deren Presbyter nicht aufhören, die weltlichen Aufgaben ernstzunehmen und an der Gestaltung der Welt auch durch Ausübung eines zivilen Berufes, in der Landwirtschaft, in der Genossenschaftsarbeit, im Bildungswesen, in der Öffentlichkeit mitzuarbeiten. Schon in den Seminarien werden die Studenten auf diese Arbeit in den weltlichen Bereichen vorbereitet<sup>5</sup>. Auch unter den eigentlichen „Arbeiterpriestern“, die heute längst von Frankreich auf andere Länder übergreifen haben, hat in jüngster Zeit ein bemerkenswerter Wandel der Motive eingesetzt. Haben sie ursprünglich ihren weltlichen Beruf aus rein pastoralen Gründen ergriffen, um in manchen völlig unchristlichen Milieus authentisch christliche Gemeindezellen zu gründen, so tun sie das jetzt immer mehr aus der Überzeugung heraus, der Vorsteher der Gemeinde müsse mit seiner Gemeinde, mit den Menschen seiner Zeit und Gesellschaft, ja mit den Menschen überhaupt zuerst solidarisch sein, wenn er ihnen die Botschaft Jesu — eine Botschaft der Solidarität mit den Menschen — glaubwürdig verkünden soll. Ein Versuch unter vielen ist auch der, von dem hier berichtet werden soll, nämlich ein naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium mit dem theologischen Studium als Vorbereitung auf den praktischen kirchlichen Dienst zu verbinden. Auch hier gibt es schon Vorversuche. Erwähnt sei insbesondere das zweijährige profane Universitätsstudium der Studenten des Seminars „Johannes XXIII.“ in Löwen, dem sich alle Theologiestudenten mit Abitur nach einem theologisch-anthropologischen Einführungsjahr und entspre-

<sup>5</sup> Missionsinstitut für Weltpriester (Löwen), Rundbrief Oktober 1969.

Naturwissenschaftliches  
Ergänzungsstudium für  
den praktischen kirchlichen  
Dienst



chend ihren eigenen Interessen und Anlagen und nach eigener Wahl unterziehen und das sie mit dem Kandidatexamen abschließen. Auf den Kontakt mit den nichttheologischen Altersgenossen und ihrem Leben wird geradezu Wert gelegt. Nach der Kandidatur kann der Student in zwei weiteren Jahren das Lizentiat erreichen und damit die Befugnis, das Amt eines Studienrates auszuüben oder ein anderes akademisches Diplom zu erwerben. Normalerweise aber geht er nach der Kandidatur zum philosophisch-theologischen Studium nach Mecheln<sup>6</sup>.

II. Die Aufgabe: nicht „Experten“, sondern „Gesprächspartner“

Was soll und was kann überhaupt durch solch ein naturwissenschaftliches Ergänzungsstudium erreicht werden? Es kann natürlich nicht darum gehen, „Experten auf dem einen oder anderen Spezialgebiet der modernen Naturwissenschaft“, „kleine Naturwissenschaftler“ heranzubilden, sondern „naturwissenschaftlich mitdenkende Theologen“. Es handelt sich auch nicht einfach „um ein Referieren von Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung, sondern darum, den Betroffenen in Gesellschaft und Kirche deutlich zu machen, wo die bestimmenden Faktoren des Lebens des einzelnen und der Gesellschaft zu suchen sind und wie sie aussehen“<sup>7</sup>. Beim evangelischen Versuch in Heidelberg, der zunächst mit der Physik begann und dann an Hand von zwei Disziplinen der modernen Biologie, der Biochemie, speziell der Psycho-Biochemie und der Molekulargenetik, unternommen wurde, stellte sich bald heraus, daß die bloße Informationsphase, in der es um den Erwerb eines gewissen Grundwissens ging, bald überwunden wurde. Die verhandelte Thematik wies selbst bald über sich hinaus: „auf die Problematik des Verstehens von physikalischen Phänomenen und des Verstehens überhaupt, also auch des Verstehens biblischer Texte“<sup>8</sup>. Bald merkte man, daß die Information nicht nur neue Kenntnisse bringt, sondern den Empfänger dieser Kenntnisse verändert. Erkenntnistheoretische, hermeneutische, sozialetische Probleme, der unlösbare Zusammenhang von Denken und Handeln, Theorie und Praxis, Forschung und Anwendung, Dogmatik und Moral, kamen in Sicht. Bald fragte man: „Welche Anstöße vermag dieses in der modernen Physik aufgebrochene, aber ihren Bereich

<sup>6</sup> F. Klostermann, *Priester für morgen*, Innsbruck 1970, 574 f.

Einen anderen Versuch, der aber nach mündlichen Berichten sein Ziel mancherorts nicht erreicht hat, hat es an philosophisch-theologischen Hochschulen Bayerns gegeben. Hier hat es schon vor längerer Zeit ein obligatorisches profanes Fach (Geschichte, Physik, Chemie u. ä.) gegeben, für das sogar eine eigene Lehrkanzel vorgesehen war. Das profane Fach stand aber völlig isoliert inmitten der Theologie und wurde als Fremdkörper betrachtet. Seine Loslösung vom normalen profanen Wissenschafts- und Studienbetrieb gab ihm überdies noch einen letztlich unernten Charakter.

<sup>7</sup> J. Sontag, a. a. O. 36–40.

<sup>8</sup> Ebd. 29.



überschreitende transzendente Denken dem Theologen zu vermitteln, der um die theologische Stringenz und die praktische Effektivität des kirchlichen Handelns heute besorgt ist.“ Es wurde deutlich, daß „es darauf ankam, zu erkennen, wie die säkulare Welt und die Wissenschaft als die sie prägende und bestimmende Größe sich selbst verstehen und ihr Verhältnis zu Religion und christlichem Glauben bestimmen, ferner wie diese Welt theologisch gedacht werden und wie die Kirche an ihr etwas ausrichten könne“; wie „die Theologie ihre Vorstellungen von dem, was man traditionell ‚Seele‘ nennt, in einer Welt artikulieren kann, die mit dem in diesem Begriff Intendierten nicht viel anfangen kann und sich wie die Biochemie statt dessen erklärter Maßen darauf beschränkt, die psychologischen Leistungen des menschlichen (und tierischen) Individuums zu untersuchen. Wie ist hier über die auf der Hand liegende Diastase von Naturwissenschaft und Theologie hinwegzukommen, ohne daß von dem einen oder anderen Partner dieses Gesprächs ein Verzicht auf die eigenen Voraussetzungen verlangt wird? Was folgert aus diesem Sachverhalt für den Theologen und seinen Auftrag für die Welt? Die Frage nach dem, was die Theologie unter ‚Seele‘ versteht, ist zugleich eine Rückfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit kirchlicher Rede, die heute verstanden werden kann“. Dabei wurde immer klarer, daß es lange nicht mehr nur darum ging, dem Hörer der christlichen Botschaft deren Verständnis zu erleichtern oder überhaupt zu ermöglichen, sondern auch darum, diese Botschaft selbst besser zu verstehen und sachgerechter auszurichten, also um eine wirkliche Bereicherung der Theologie selbst<sup>9</sup>.

### III. Die Realisierung

Wir wollen nunmehr noch einige Überlegungen über konkrete Realisierungsmöglichkeiten, und zwar am Beispiel der Physik, anschließen. Der Verfasser hat dazu den Vorstand des ersten Physikalischen Institutes der Universität Wien, Professor Dr. Peter Weinzierl, um eine Stellungnahme gebeten, der dankenswerterweise ein Modell für ein zweijähriges Curriculum solch eines Ergänzungsstudiums in Vorschlag gebracht und zur Diskussion gestellt hat. Der Vorschlag bezieht sich unmittelbar auf die Grunddisziplin Physik, ist aber, *mutatis mutandis*, wohl auch auf andere naturwissenschaftliche Disziplinen anwendbar<sup>10</sup>.

1. *Weinzierl macht einige wichtige Vorbemerkungen:* a) Ein volles naturwissenschaftliches Zweitstudium ist nicht zielführend, da es ja hier nicht darum geht, Mittelschullehrer für kirchliche Schulen heranzubilden.

<sup>9</sup> Ebd. 30–33.

<sup>10</sup> Brief von Univ.-Prof. Dr. Peter Weinzierl v. 28. 1. 1971 an den Verfasser.



b) Theologen in mehr als einer naturwissenschaftlichen Grunddisziplin (Physik, Biologie) auszubilden, ist nicht empfehlenswert, da schon eine Disziplin schwierig genug ist und auch bei geglücktem Ergänzungsstudium ein dauerndes Weiterlernen des Betreffenden auf diesem Gebiet erfordert.

c) Eine „Einfärbung der Sachinformation“, die schon durch Abhaltung an einer konfessionellen Akademie und durch Leitmotive, wie „auf die kirchliche Arbeit ausgerichtet“, gegeben wäre, ist auf jeden Fall zu vermeiden. Die Theologen müssen mit der wirklichen, a-theistischen Welt der Naturwissenschaft konfrontiert werden.

d) Jede Isolierung der Theologen vom „Wissenschaftsbetrieb“ des Faches soll vermieden werden. Je mehr sie davon mitbekommen, desto besser.

2. Weinzierl schlägt folgendes Curriculum vor:

a) Eine zweijährige Vorlesung, fünf Wochenstunden, von einem didaktisch sehr guten (theoretischen) Physiker gehalten (Prinzipien der klassischen Mechanik, Quantentheorie, Relativitätstheorie, Kosmologie und Astrophysik). Hiezu zwei Stunden täglich Tutorial zum Stoff der Vorlesung, Fragen etc., ebenfalls durch Physiker abgehalten.

b) Mathematisches Hilfskolleg zu dieser Vorlesung (die Physikvorlesung beginnt ca. 2 Monate nach dem Mathematikunterricht!) durch ein Semester, fünfstündig; ebenfalls mit einer Stunde Tutorial pro Vorlesung.

c) 2. und 3. Semester: eine zweistündige Proseminar-Veranstaltung (für die Theologen und einen beschränkten Kreis fortgeschrittener Physikstudenten), etwa „Einführung in die Wissenschaftstheorie und Methodenlehre der Physik“, gemeinsam betreut von einem Physiker und einem Wissenschaftstheoretiker.

d) 4. Semester: Seminar-Veranstaltung, zweistündig, über Probleme physikalischer Erkenntnisse in Theorie und Praxis. An dieser Veranstaltung würden vermutlich eine Anzahl von Physikprofessoren mit Interesse mitwirken. Auch ein Wissenschaftstheoretiker und ein Moraltheologe sollten dabei sein. Die Hörerzahl müsste beschränkt werden.

e) Darüber hinaus sollten die Theologen soviel Lehrveranstaltungen aus Physik besuchen, als ihnen gut bekommt, und sich auch für die Forschungsarbeiten an den Instituten interessieren.

f) Die Abhaltung der Veranstaltungen schiene möglich, wenn sich 10 bis 15 interessierte Theologen, die einen entsprechend ausgearbeiteten Eignungstest bestanden haben, finden und wenn für Vortragende und Tutoren eine angemessene Honorierung gesichert werden kann. Nur Punkt d dürfte genug spontanes Interesse finden; aber auch hier sollte ein verantwortlicher Leiter finanziert werden.



3. *Schlußbemerkungen:*
- a) Ähnliche Curricula sollten nicht nur für allgemein humanwissenschaftliche, sondern auch für andere natur- und erfahrungswissenschaftliche Disziplinen entworfen werden.
- b) Vorher müßte freilich noch das Interesse der Fakultäten und der Kirchenleitungen für solche Fächerkombinationen geweckt werden.  
Wenn jede Diözese einige so ausgebildete Theologen als Multiplikatoren hätte, würde das nicht nur der Überwindung des Welt- und Wirklichkeitsverlustes der Kirche, sondern auch der immer dringender geforderten Spezialisierung der kirchlichen Berufe dienen. Es gibt in jeder Diözese Tätigkeitsbereiche, für die das eine oder andere Ergänzungsstudium äußerst nützlich wäre.
- c) Solch ein Ergänzungsstudium könnte entweder nach dem Grundstudium in ein „ergänzendes Aufbaustudium“ eingebaut werden, in dem theologische Fächer mit nicht-theologischen kombiniert werden; es könnte dem theologischen Doktoratsstudium parallel laufen; es könnte sich an das Magisterium anschließen; oder auch, wie Weinzierl als Idealfall anführt, erst nach einigen Jahren Praxis begonnen werden, wobei freilich die Teilnehmer nicht viel über 30 Jahre alt sein sollten.
- d) Damit sich für jede der wünschenswerten Ergänzungsstudien genügend Interessenten finden, könnten diese nicht an allen Fakultäten, sondern nur dort, wo die besten Voraussetzungen gegeben sind, und nur jeweils alle paar Jahre stattfinden; außerdem müßten mehrere Diözesen zusammenarbeiten.
- e) Die hier gemeinten naturwissenschaftlichen Ergänzungsstudien kommen nicht nur für Presbyter oder angehende Presbyter in Frage, sondern auch für Laientheologen, soweit diese, etwa als Pastoralassistenten, in den kirchlichen Dienst treten wollen und in der Verkündigung tätig sein werden. Was die „Kombinierer“, also Studenten der kombinierten religionspädagogischen Studienrichtung, anlangt, so ergibt sich aus dem Gesagten, daß die Kombination von Theologie und naturwissenschaftlichen Fächern durchaus wünschenswert ist, daß aber, wenn der von uns verfolgte Zweck erreicht werden soll, beispielsweise Studenten, die Theologie und Physik kombinieren, ihr Physikstudium durch die in obigem Curriculum unter 2 c) und d) erwähnten Veranstaltungen ergänzen müßten.



Heide Hillbrand

## Für und Wider in der Abtreibungs- diskussion

Eine Unterlage für  
Gespräche in der  
Erwachsenenbildung

*Die Gegensätze in der Abtreibungsdebatte haben sich verschärft, die Fronten verhärtet: der vorwiegend kirchlichen Ablehnung der neuen Entwürfe wird seit einiger Zeit die Forderung nach einer Fristenlösung gegenübergestellt. Zugleich haben sich die zahlreichen Podiumsgespräche und Plenumsdiskussionen, die zum Thema Abtreibung (mit und ohne Dabeisein der Massenmedien) über die Bühne gegangen sind, in ihrem weitgehend monologischen Charakter als ungeeignet erwiesen, ein echtes Gespräch und damit Ansätze zu Lösungen in Gang zu bringen. Vermutlich müssen die Voraussetzungen für ein solches Gespräch, insbesondere die Fähigkeit zur Kommunikation solcher Anliegen, weitgehend erst in kleinen Gruppen geschaffen werden: vor allem durch den Abbau der gefühlsmäßigen Barrieren, die das Sprechen miteinander gegenwärtig noch sehr erschweren, und durch die aktive Erarbeitung von Standpunkten, die nicht von vornherein im passiven Konsum der „Gruppenmeinung“ besteht. Die folgende Zusammenstellung der Themen und Methoden, die in solchen Gesprächen kleiner Gruppen zu beachten wären, sollen ein weiterer Beitrag zur Lösung des gesamten Abtreibungsproblems und ein praktischer Behelf zur Orientierung sein<sup>1</sup>.* red

I. Vorschläge für die  
Erarbeitung des Problems  
in einer Gruppe

Voraussetzung für eine fruchtbare Erarbeitung eines so schwierigen und emotionell aufgeladenen Problems ist zunächst, daß ein oder mehrere Gruppenteilnehmer bestimmte Ziele und ausreichende Informationen mit in die Gruppe einbringen. Es dürfen aber damit nur Impulse gegeben werden; die Erarbeitung der Fragestellungen und möglichen Lösungen muß von der Gruppe selbst, nicht vom „Fachmann“ geleistet werden.

Statistiken, Zeitungsberichte und Artikel, Bücher, Filme und Dias sind als Ausgangspunkte für provozierende Fragestellungen sehr nützlich (etwa einer Fragestellung nach unserer Einstellung zu Kindern, beispielsweise zu einer lärmenden Hauptschulklasse in einer Straßenbahn, zu der Kindgemäßheit unseres städtischen Lebens etc.).

Als Einleitung kann folgender Gedankengang dienen: Wir erleben heute, wie unsere christlichen Vorstellungen, die wir für naturrechtlich verankert hielten, von einem Großteil der Gesellschaft nicht mehr geteilt werden, daß uns nicht mehr dieselben Machtmittel zur Verfügung stehen wie früher, um unsere Normen als allgemein gültige durchzusetzen, ja, daß selbst unserem Anspruch als überlegene moralische Instanz eine „neue“ Humanität entgegengesetzt wird. Diese neue

<sup>1</sup> Vgl. die bereits in Heft 1 und 4 erschienenen Beiträge zum Thema Abtreibung von A. Westphalen, H. Rotter und A. Ullrich.



Situation kann von uns auch als Chance begriffen werden, durch gewinnendes Zeugnis, statt durch Macht und Gewohnheit zu wirken. Die Frage der Abtreibung macht das besonders deutlich und könnte von uns als eine Art Testfall angesehen werden, uns unseres Christseins in einer neuen Weise bewußt zu werden.

Die Gruppe sollte am besten die Ergebnisse dieser Diskussion schriftlich in einigen Punkten festhalten, etwa so:

1. Abgrenzung der ethischen von der kriminalpolitischen Frage;
2. Vertiefung des ethischen christlichen Standpunktes (unter Berücksichtigung des innerkirchlichen Pluralismus);
3. Reflexion über die Situation, die Motive und den gesellschaftlichen Hintergrund derer, mit denen wir uns verständigen wollen;
4. Formulierung einer für Nichtchristen verständlichen Sprache;
5. Planung unmittelbar durchzuführender Maßnahmen und Hilfen, die nicht ausschließlich Forderungscharakter an den Staat haben sollten;
6. Suche nach Möglichkeiten, längerfristige gesellschaftspolitische Prozesse in Gang zu bringen.

Zu jedem dieser so (oder auch ganz anders) formulierten Themen können Zusammenkünfte veranstaltet werden, wobei jeweils andere Personen mit der Vorbereitung, Sammlung von Material, Aufstellung von Thesen zur Diskussion u. ä. beauftragt werden können.

In einem bestimmten Stadium der Diskussion kann es weiterführend sein, eine kleine Gruppe Andersdenkender einzuladen, mit der Bitte, zu formulieren, was an den christlichen Standpunkten für sie unannehmbar ist, bzw. den eigenen Standpunkt in Ruhe darzulegen. Es geht dabei natürlich nicht darum, unsere eigene Deutung vom Leben zu verlieren, aber an Tiefe, Verständnis und umfassender Menschlichkeit zu gewinnen, die letztlich auch unsere christliche Glaubwürdigkeit ausmachen.

Sinnvollerweise sollte die geistige Arbeit der Gruppe in irgendeine Form der konkreten Aktivität einmünden.

## II. Die wichtigsten Themenkreise

### 1. Der soziale Hintergrund

Als Anregung und Hilfe für die Vorbereitung solcher Gespräche soll ein Überblick über Themenkreise gegeben werden, die Gegenstände der Diskussionen bilden können.

Während es noch vor hundert Jahren fast selbstverständlich war, Kinder hinzunehmen, wie sie kamen, ist die Festlegung der Kinderzahl und die Regelung der Geburten heute zur Selbstverständlichkeit geworden. Ein Ehepaar, das sich „höchstens zwei Kinder“ wünscht, handelt nicht nur aus



persönlichem Antrieb, sondern nach gesellschaftlichen Gegebenheiten und einer sich daraus ableitenden Norm, einem Leitbild. Ausbildung und Beruf, Verdienst, Wohnung und Lebensstandard sind bestimmend für den Wunsch nach einer bestimmten Kinderzahl, der alle Pläne und Erwartungen vom Leben prägt. Ein solcher Wunsch ist daher wenig flexibel: wenn die Empfängnisverhütung versagt und ein unerwünschtes Kind sich anmeldet, wird es oft als Katastrophe empfunden, weil es alle Vorstellungen und Ansprüche auf ein „normales Leben“ umwirft<sup>2</sup>.

Durch Abtreibung wird eine mißglückte Verhütung „nachgeholt“. Sie wird als Mittel der Geburtenregelung betrachtet. Der Druck der gesellschaftlichen Norm ist stärker als die Angst vor Illegalität und Strafe und nimmt das Gefühl des Unrechts. Dazu kommt, daß die Schwangerschaft Folge eines höchst persönlichen, intimen Geschehens ist und Abtreibung psychologisch als Privatsache empfunden wird.

Die Schwangerschaft wirkt sich in den ersten Wochen an sich noch nicht fühlbar auf die Psyche aus, erzeugt nicht sogleich ein Gefühl der „Mütterlichkeit“ wie allenfalls nach dem dritten, vierten Monat. Es fällt der Schwangeren schwer, das, was da entsteht, als „Mensch“ zu empfinden, weil es nicht ihre Sinne anspricht wie sonst ein Mensch, weil es nicht fühlbar und sichtbar ist. Sein Anspruch wird als etwas bloß Gedachtes empfunden, als etwas sehr Abstraktes im Vergleich zur Lebendigkeit und Konkretheit der eigenen Ängste und Wünsche, des eigenen Leids und der inneren und äußeren Kämpfe.

Wir wissen heute, daß mit der Befruchtung, also mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle eine Genkombination entsteht, die neues, einzigartiges und unwiederholbares menschliches Leben darstellt. Dieses Keimmateriale ist allerdings insofern noch nicht eindeutig festgelegt, als es das „Programm“ für ein oder mehrere Individuen enthält. Der Zeitpunkt, ab dem man von einem bestimmten Individuum sprechen kann, liegt am 13. Tag nach der Befruchtung, also bei dem Abschluß der Einnistung der befruchteten Eizelle in die Gebärmuttererschleimhaut (Nidation). Bis zur Nidation geht auch fast die Hälfte der befruchteten Eizellen wieder verloren. Mit der geglückten Einnistung ist ein sicherer Kontakt mit dem mütterlichen Organismus hergestellt: in der Fachsprache der Medizin spricht man ab diesem Zeitpunkt von einer Schwangerschaft.

<sup>2</sup> Häufige Aussprüche: „Die Kinder haben so schon keinen Platz mehr zum Spielen und Aufgabe machen... Gestern hat sich wieder die Nachbarin beschwert... Wir würden eine neue Wohnung brauchen, aber der jetzige Kredit ist ja noch lange nicht ausbezahlt... Außerdem müßte ich ja zu Hause bleiben... Wovon sollen wir denn leben... Ich habe mich so gut eingearbeitet in meinen neuen Beruf... Es geht einfach nicht.“

## Abtreibung als Geburtenregelung

## 2. Was kann die Biologie zur Lösung des Problems beitragen?

### Befruchtung

### Nidation und Schwangerschaft



## Phasen der Personwerdung

## Unterschiedliche ethische Beurteilung des werdenden Lebens

Ein Prozeß intensiver wechselweiser Einwirkung beginnt. Der Körper der Frau stellt sich vollkommen auf seine neue Aufgabe ein. In der fünften Schwangerschaftswoche sind schon Herz, Hirn und Keimdrüsen beim Embryo nachweisbar, in der sechsten Woche nimmt er menschenähnliche Gestalt an.

Es ist also unbestreitbar, daß mit einem Schwangerschaftsabbruch menschliches Leben getötet wird. Allerdings bleibt eine Frage offen: ist dieses menschliche Leben bereits gleichzusetzen mit menschlicher Person?<sup>3</sup> Oder berechtigen verschiedene Phasen der Entwicklung zu einer Stufung der Wertung und damit auch der sittlichen Verantwortung?

Es gibt Biologen, die meinen, von einer menschlichen Person könne erst dann gesprochen werden, wenn die organische Grundlage für die personale Existenz gelegt sei, nämlich mit der Grundlegung der Großhirnrinde zwischen dem 15. und dem 40. Tag nach der Befruchtung. Andere setzen den Beginn der Person gar erst mit dem Beginn der selbständigen Lebensfähigkeit an. Wieder andere meinen, es sei ausgeschlossen, ab dem Zeitpunkt der Nidation einen Einschnitt in der Entwicklung des Embryos zu markieren, ab dem er qualitativ etwas anderes sei als vorher.

Entsprechend den verschiedenen biologischen Phasen begehen in der Diskussion zumeist folgende Begriffspaare: Beginn des Lebens—Empfängnis, Individuation—Nidation, Personalisation—anderer späterer Zeitpunkt.

Für die einen gilt das Leben schutzwürdig und unverfügbar (unverletzlich) vom Augenblick der Empfängnis an, Abtreibung ist in jedem Stadium unsittlich.

Für manche gilt der Zeitraum zwischen Empfängnis und Nidation als Toleranzphase der Ungewißheit und Unbestimmtheit, in der die befruchtete Eizelle auf Verdacht hin (Gewißheit kann es ja noch nicht geben) an der Einnistung gehindert werden darf (Erlaubtheit der Pille nachher); ab der Nidation gilt eine Abtreibung als unsittlich.

Für andere wieder gilt der Mensch nur schutzwürdig als Person, spätestens mit der Geburt; vorher ist eine Abtreibung aus bestimmten wichtigen Gründen vertretbar.

Die weitestgehende Auffassung in dieser Richtung besagt, daß es besser sei, ein wirklich unerwünschtes Kind abzutreiben, als es zur Welt kommen zu lassen, da ihm die Bedingungen der Entwicklung zu einem erfüllten menschlichen Dasein versagt würden: das Urvertrauen (Erikson), die Fähigkeit zu lieben. Die zwiespältige Haltung der Mutter neurotiziere das Kind und vermehre damit das Leid in der Welt.

<sup>3</sup> Thomas von Aquin nahm z. B. eine allmähliche Beseelung des Embryos an.



Unverfügbarkeit allen Lebens

So viele richtige und von echter Menschlichkeit getragene Gedanken in der zuletzt genannten Auffassung auch liegen, ist das Hauptargument dagegen, daß sie uns zu viel Macht über den Menschen, über einander in die Hand gibt: festzustellen, was Glück für einen anderen ist und ihm das Leben zu verwehren, falls unsere Bedingungen nicht zutreffen. Diese Auffassung steht in diametralem Gegensatz zu der vorhin genannten, für die menschliches Leben im Prinzip unverfügbar ist: Der Mensch soll dem Menschen keine Sache sein!

Es muß allerdings bedacht werden, daß diese große Idee von der Unverfügbarkeit des Einzellebens eine Philosophie ist, die nicht aus der Natur abzuleiten oder irgendwie zwingend einsichtig ist. Sie hat sich langsam gegen ein extremes Herrschaftsdenken (der Mensch kann über den Menschen verfügen: Kindesaussetzung in Hochkulturen wie Rom und China, Sklaverei, Hörigkeit, Untertänigkeit, Ausbeutung usw.) entwickelt und bleibt auch heute eine Aufgabe. Sie wird spürbar in unseren Bemühungen um den Kranken, den Asozialen, in unseren Bemühungen, jede Form der Unterdrückung abzuschaffen, auch in der sich wandelnden Einstellung zum Leben des „Feindes“. In diesem Sinne scheint es auf der Linie der Entwicklung des Humanum zu liegen, auch dem werdenden Leben im Prinzip Unverfügbarkeit zuzuerkennen, und als Möglichkeit einer Entwicklung sollen wir diese auch vom Glauben gestützte Idee anbieten.

3. Abtreibung in Konfliktfällen? Zur moral-theologischen Diskussion

Die moraltheologische Diskussion ist in Bewegung geraten, ob nicht der hohe Wert des werdenden Lebens dann geopfert werden könne, wenn er mit einem anderen, ebenso hohen oder höheren Wert in Konflikt komme. Auch im Falle der Notwehr, der Todesstrafe und der Tötung des Feindes im Krieg sei direkte Tötung zur Wahrung höherer Werte erlaubt. Freilich paßt die Abtreibung in keine dieser Kategorien, aber verzweifelte Situationen stellen uns vor diese ethische Frage, in manchen Grenzfällen nicht nur vom entschuldigen irrigen Gewissen, sondern von einer ethisch richtigen Entscheidung zu sprechen.

Manche Moraltheologen (und viele andere Christen) sind entschieden der Auffassung, daß im Konfliktfall das Leben der Mutter als höherer Wert einen Schwangerschaftsabbruch sittlich rechtfertigen könne, wenn auch die Tötung des ungeborenen Lebens immer ein Unwert bleibe.

4. Zum Strafrecht: Nicht alles, was unsittlich ist, muß auch schon strafbar sein.

Soll nun aber Abtreibung in jedem Fall bestraft werden? In unserem Bewußtsein ist die Moral mit dem Strafrecht so verquickt, daß wir unwillkürlich meinen, alles Unsittliche müsse strafbar sein. Die Aufgabe des staatlichen Strafrechts aber kann es nicht sein, alles Böse mit Zwang zu verfolgen,



sondern nur das, was in schwerer Weise gemeinschaftsschädigende Wirkung ausübt. Es wäre theoretisch denkbar, die Abtreibung zwar als Unwert zu sehen und sittlich zu verurteilen, nicht aber zu bestrafen. Welche Argumente sprechen für die eine oder andere Lösung?

Gegner der Bestrafung führen an:

Die Strafdrohung versagt in ihrer Funktion, abschreckend zu wirken, stattdessen schafft sie weitere Übel: Frauen werden Pfuschern in die Hände getrieben und tragen schwere Gesundheitsschäden davon. Eine kaum zu vertretende Benachteiligung jener wird geschaffen, die nach Zufallskriterien verfolgt und verurteilt werden. Eine „Klassenjustiz“ entsteht zusätzlich, weil die Frauen wohlhabender Schichten eher die Möglichkeit eines risikolosen Eingriffes haben und die Bestrafung am ehesten die sozial und psychisch Hilfebedürftigen trifft. Eine Verurteilung löst unter diesen Umständen bei der Frau und ihrer Familie schwere, manchmal irreparable Schäden aus, die in keinem Verhältnis zum angestrebten Erfolg stehen. Man reagiert mit Strafe auf Konflikte, wo Hilfe am Platze wäre. Manche Entscheidungen kommen aus einer solchen Not, daß sie das Unwerturteil der Gesellschaft nicht verdienen.

Was wird diesen Argumenten entgegengesetzt?

Eine wesentliche Liberalisierung würde zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt den Eindruck erwecken, als ob „nun nichts mehr dabei“ sei. Nach Statistiken anderer Länder ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß auch bei uns mehr Frauen und Ärzte, die bisher zurückhaltend waren, zur Abtreibung greifen würden. Die illegalen Abtreibungen aber würden kaum in der erhofften Weise zurückgehen (teils aus finanziellen Gründen). Zudem würde in der Geburtenregelung das Verhältnis Verhütung–Abtreibung sich noch mehr zugunsten der Abtreibung verschieben. Wenn eine Bevölkerung an Abtreibung gewöhnt ist, ist die Zurückführung auf Verhütung erfahrungsgemäß schwierig. Immer wieder muß auch darauf hingewiesen werden, daß die gesundheitlichen Folgen vor allem wiederholter Abtreibungen verheerend sind, auch wenn sie von Fachleuten vorgenommen werden

Ausnahmen von der  
Strafbarkeit

Zwischen den extremen Standpunkten: Strafbarkeit schlechthin und Straflosigkeit, Entkriminalisierung der Abtreibung, sind weitere Lösungen denkbar und in Diskussion: die Indikationenlösung und die Fristenlösung.

Die Indikationenlösung geht davon aus, daß der Frau in jenen Fällen, in denen die Schwangerschaft eine unzumutbare Belastung darstellt, vom Gesetz die Möglichkeit gegeben



werden muß, die Schwangerschaft straflos abzubrechen (ohne daß man von einem bestimmten ethischen Standpunkt eine solche Handlung schon als sittlich gut betrachten muß). Die Kunst des Gesetzgebers ist es, diese Fälle der „Unzumutbarkeit“ so zu umreißen, daß klar zum Ausdruck kommt, daß Strafflosigkeit ein Zugeständnis an Grenzfälle bleiben soll. Fälle dieser Unzumutbarkeit können sein: Lebensgefahr oder Gefahr ernster Gesundheitsschädigung, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwartende Schädigung des Kindes, Schwangerschaft als Folge einer Vergewaltigung, kindliches Alter der Mutter.

Welche Indikation ist tragbar?

Die sogenannte *soziale Indikation*, die häufig gefordert wird, stellt deshalb ein viel schwierigeres Problem dar, als die Gründe für eine Abtreibung hier nicht innere und unabänderliche, sondern äußere und im Prinzip veränderbare sind. Mit Recht wird hier gesagt, daß eine Gesellschaft auf dem falschen Weg wäre, ihre sozialen Probleme mit Abtreibung statt mit politischen Maßnahmen zu lösen.

Daß die Berücksichtigung von Notsituationen mißbräuchlich verwendet werden kann, muß man in Kauf nehmen und durch sinnvolle Kontrollmaßnahmen einschränken.

Gegen die Einführung von Indikationen gibt es natürlich auch andere Einwände als den des möglichen Mißbrauchs: Führt die Möglichkeit, unter bestimmten Umständen werdendes Leben zu töten, nicht in die Nähe der Euthanasie? Werden es dann nicht morgen die hirngeschädigten Kinder, die Greise, die Kranken sein, derer man sich entledigt?

Zunächst muß Sorge getragen werden, daß die Indikationen als Rücksicht auf die Mutter zugelassen werden, nicht weil man sich anmaßt, über den Lebenswert des erwarteten Kindes zu urteilen, selbst wenn es geschädigt sein wird.

Weiters könnte man sich auf die Erfahrung stützen, daß im konkreten Leben verschiedene Dinge auch verschieden beurteilt werden. Logisch liegt jedes Leben auf einer Ebene, nicht aber psycho-logisch. Die Abtreibung Ungeborener wird prinzipiell anders empfunden als die Tötung von Kindern und Erwachsenen, das zeigt jede Erfahrung<sup>4</sup>.

Fristenlösung

Auf noch größere Bedenken stößt in dieser Hinsicht die Fristenlösung, die bis zu einem bestimmten Stadium der Schwangerschaft (meist ist von drei Monaten die Rede) die Abtreibung überhaupt straffrei stellt, ab diesem Zeitpunkt aber nur noch unter sehr eingeeengten Bedingungen. Zu-

<sup>4</sup> Freilich ist es nicht auszuschließen, daß die Euthanasie kommt – aber dann wahrscheinlich aus anderen praktischen Gründen und ideologischen Quellen, als aus dem Grund, weil die Achtung vor dem Leben durch die Abtreibung schon erschüttert wäre. Dagegen spricht auch das jahrhundertelange Nebeneinander von Kindesaussetzung und Ehrfurcht vor dem Alter in anderen Kulturen. – Wo freilich die Abtreibung bis zum 6. und 7. Monat freigegeben wird, wo lebensfähige Kinder „in die Mülltonne geworfen“ werden, da mag das auch empfindungsmäßig zu einer Abstumpfung und Gleichgültigkeit führen.



Die Lösung des Problems:  
Verbesserung der Situation der Frau, Empfängnisverhütung, Kultur der Geschlechtlichkeit

gunsten dieser Lösung wird ins Treffen geführt, daß der Frau, die sich in einer Konfliktsituation befindet, ein echtes Notrecht, ein Spielraum eingeräumt werden muß, innerhalb dessen sie frei von Zwang und Angst entscheiden kann. Man erhofft, daß unter diesen Bedingungen von den parallel dazu eingerichteten Beratungsstellen wirklich Gebrauch gemacht wird und viele überstürzte Entscheidungen zugunsten des Ungeborenen abgeändert werden können.

Aus allen diesen Erwägungen geht klar hervor, daß wir uns vom Strafrecht nicht eine Lösung des Abtreibungsproblems erwarten können. Die Sorgen und Bedürfnisse der Menschen in ihrer konkreten gesellschaftlichen Situation müssen gelöst werden, wenn Abtreibung verhindert werden soll. Da der Trend zu ein bis zwei Kindern wohl fort dauern wird, wird die Lösung im großen und ganzen wohl nicht darin liegen, daß mehr Kinder geboren werden, die bisher abgetrieben wurden, sondern daß sie besser verhütet werden. Auch darin liegt Ehrfurcht vor dem Leben: das unerwünschte Leben nicht erst entstehen zu lassen.

Hier fehlt es weithin an biologischem Wissen über körperliche Vorgänge, an einer entsprechenden Kultur der Geschlechtlichkeit, ja an sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Wir müssen uns mit anderen viel intensiver und mutiger als bisher um die Bildung einer solchen Kultur bemühen, in der Erziehung und Erwachsenenbildung. Auch Beratungsstellen für Familienplanung stellen einen guten Beginn in diesem schwierigen Prozeß dar.

Kinder werden heute vielleicht seltener aus echter materieller Not abgelehnt, sondern häufiger aus der Einschränkung des Lebens, die sie mit sich bringen. Dabei ist nicht nur an Wohlstand gedacht, sondern ebenso an Entfaltungsmöglichkeiten im Beruf, an die gesellschaftlichen Kontakte, an die Beweglichkeit im allgemeinen, die einen größeren Erlebnisreichtum bringt, als die Frau je zuvor hatte, beruflich freilich auch ungleich mehr Ansprüche an sie stellt. Es ist nicht zielführend, hier an mehr Opferbereitschaft zu appellieren, sondern man soll Möglichkeiten finden, diese Chance eines „mehr an Leben“ mit der Mutterschaft zu verbinden.

Mehr Kindergärten, Ganztagschule, Verlängerung der Karenzzeit oder Müttergehalt, Teilzeitbeschäftigung, Schaffung sinnvoller Wohnanlagen mit mehr geschützten Spielplätzen, Räumen für gegenseitige Hilfeleistung unter den Familien usw. sind nur einige der möglichen Alternativen, für die wir uns politisch einsetzen müssen, wenn wir eine Gesellschaft wollen, in der Achtung vor dem Leben nicht nur gefordert wird, sondern auch gelebt werden kann.



Johann Hofmeier  
Menschlich  
sterben -  
Postulate an die  
Kirche

Der schon äußerlich hervorgehobene „Schwerpunkt“ dieses Heftes wird mit diesem pastoraltheologischen Aufsatz eingeleitet. Der Autor begründet nicht nur, warum eine Neu-besinnung auf diesem Gebiet höchst dringlich ist, sondern er gibt Hinweise für ein Neuverständnis der Krankensalbung, für eine tiefgreifende Bewußtseinsänderung und für vielfältige Dienste an Sterbenden, wie sie dann im einzelnen noch durch andere Autoren konkretisiert werden. red

I. Theologische Aussagen  
zum menschlichen  
Sterben und die derzeitige  
Seelsorge am Sterbenden

Die Herausgeber eines beachtenswerten Sammelbandes<sup>1</sup> schreiben über die Reaktionen des Menschen auf das Sterben, es sei in den medizinischen, den sozialpädagogischen und den theologischen Lehrbüchern kaum etwas zum Umgang mit Sterbenden und deren Angehörigen zu finden.

Demgegenüber können zur *Theologie des Todes* einige wichtige Aussagen gemacht werden<sup>2</sup>. Nach biblischer Überlieferung ist der Tod für die Gläubigen kein absoluter Endpunkt, sondern Übergang. Die Kirchenväter sehen im Tod ein Geheimnis, für das es keine menschliche Erklärung gibt. Im Glauben aber wird der Tod zum letzten Sieg. Michael Schmaus bezeichnet den Tod als den großen Verwandler<sup>3</sup>. Karl Rahner schreibt, der Tod sei der Höhepunkt des Heilsempfangs und des Heilswirkens, ein menschliches Ereignis, das die ganze personale Lebenstat des Menschen in die eine Vollendung einsammle; Tod sei Angleichung an den Tod des Herrn<sup>4</sup>.

Die Theologie des Todes sagt aber nichts über das *Sterben* des Menschen als einen zeitlichen Ablauf. So lassen sich aus der Theologie des Todes keine unmittelbaren Lehren über den Umgang mit Sterbenden ableiten. Kirchliche Formen des Umganges mit Sterbenden — wie Krankensalbung, Wegzehrung, Kranken- und Sterbegebete — sind stets Ausdruck dafür gewesen, wie eine Theologie des Todes zeitgemäß gedeutet wurde. Zudem hat sich kirchliche Sterbenshilfe immer mehr zu einer nur priesterlichen Funktion verengt. Die pastoraltheologische Forderung lautete bisher: Der Priester soll den Kranken oder den Sterbenden zu einem aufrichtigen Sündenbekenntnis führen, um ihm die Absolution Christi erteilen zu können. Darauf reiche er ihm den Leib des Herrn und salbe ihn mit heiligem Öl<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Loss and Grief: Psychological Management in Medical Practice. Edited by Bernard Schoenberg, Arthur C. Carr, David Peretz, and Austin H. Kutscher, Columbia University Press, New York and London 1970.

<sup>2</sup> Vgl. *Das Mysterium des Todes*, Frankfurt/M. 1955, 13–126, bes. 116 f.

<sup>3</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1*, München 1957, 614–616 und 147 f.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, *Quaestiones Disputatae 2*, Freiburg i. Br. 1958, 63.

<sup>5</sup> Vgl. J. M. Sailer, *Kleine Bibel für Kranke und Sterbende und ihre Freunde*, *Gesammelte Werke 20*, 216–224.



Wie zur Zeit die Praxis kirchlicher Hilfe für Sterbende aussieht, illustrieren einige Absätze aus dem Handbuch der Pastoraltheologie. Im Beitrag zur Krankenhauseelsorge heißt es, das Krankenhaus dürfe als geweihte Stätte der Heimkehr nicht übersehen werden. Es bleibe der Ort, wo der Christ lernen soll, sich für sein Sterben zu bereiten, und wo den zahlreichen Abgefallenen und Laugewordenen die Gnade der Heimkehr anzubieten sei<sup>6</sup>. Eine solche Auffassung folgt der Theologie des Todes, die im Sterben eine letzte Chance zur Vereinigung mit dem Sterben Christi sieht. Sie sieht hingegen den Sterbenden nicht in seiner besonderen psychologischen Situation. Kann aber zwischen dem Sterbenden und dem Seelsorger, der nur das Sakrament spenden will, überhaupt eine menschliche Beziehung zustande kommen? Für den Sterbenden ist der Seelsorger nicht zuerst Mensch, sondern Funktionär eines Systems. Auch heute noch hat der Seelsorger nach allgemeiner Auffassung seine wichtigste Aufgabe erfüllt, wenn er das Sakrament gespendet hat. Insofern ist der Besuch des Seelsorgers beim Todkranken verzwackt. Priester betrachten es häufig als einen persönlichen Mißerfolg, wenn Sterbende den Sakramentenempfang verweigern.

Aus diesem Sachverhalt ergeben sich unerfreuliche Folgen. Der Priester wird vom Sterbenden und von dessen Angehörigen als Vorbote des Todes angesehen. Psychologisch ist es deshalb verständlich, wenn der Priester nicht „rechtzeitig“, sondern oft erst gerufen wird, wenn der Sterbende bereits bewußtlos ist. Immer häufiger wird die Krankensalbung sogar bereits Verstorbenen bedingungsweise gespendet. — Dies zeigt, wie fragwürdig die kirchliche Praxis geworden ist. Sie wird von Außenstehenden belächelt und von kritisch denkenden Gläubigen nicht verstanden. Für den Sterbenden ist sie ohne dessen Zustimmung bedeutungslos. Außerdem kommt die Kirche mit der bedingungsweisen Spendung der Krankensalbung der Verneinung und Verdrängung des Todes entgegen.

Das Hinauszögern der Krankensalbung hat weitere unliebsame Folgen. Oft erscheint der Priester zur ungelegenen Zeit. Er paßt im modernen Krankenhaus nicht zum Team der sanitären Werkgruppe. Es wird von ihm erwartet, daß er seine Kompetenzen nicht überschreitet, nötigenfalls aber als psychologische Hilfe für schwierige Sonderfälle zur Verfügung steht<sup>7</sup>. — Das enttäuscht den Priester und verleitet ihn dazu, Ärzte und Krankenschwestern für seine Mißerfolge verantwortlich zu machen.

<sup>6</sup> Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III, Freiburg 1968, 309 f.

<sup>7</sup> Vgl. R. Svoboda, ebd. III, 305.



Die kirchliche Sakramentenpraxis ist also nicht auf die Hilfe für den Sterbenden ausgerichtet: Der Sterbende wird mit den Gnadenmitteln der Kirche versorgt, in seinem Sterben aber allein gelassen.

Freilich wäre es ungerecht, das viele unscheinbare Helfen zu übersehen, das unbeachtet von der Öffentlichkeit geschieht. Noch gibt es das Wachen bei sterbenden Menschen – auch in den Pflege- und Siechenabteilungen unserer Altersheime –, aber dieses Wachen steht so am Rand des Lebens wie der Sterbende an den Rand des Lebens gedrängt ist. Auch gibt es die Pfarrer, die allein oder zusammen mit anderen, zum Teil auch mit organisiertem Krankendienst, echte Sterbenshilfe leisten. Aber wir erkennen immer deutlicher, daß die individuell geleistete Hilfe nicht mehr genügt, daß die im Evangelium gemeinte Mitmenschlichkeit heute andere, auch geplante und organisierte Formen der Hilfe fordert.

II. Der soziale Charakter der Krankensalbung – unmittelbare Hilfe zu menschlichem Sterben

Die Lebenswirklichkeit der Krankensalbung besteht darin, daß die Kirche den Schwerkranken in seiner besonderen Situation des Krankseins nicht allein läßt. Schwerkranksein heißt in jedem Fall potentiell todkranksein; doch bezieht sich Krankensalbung nicht auf das Eintreten des Todes, sondern entweder auf den Weg zur Genesung oder auf den Sterbensweg. Im letzten Fall bedeutet Krankensalbung, daß eine Gruppe von Menschen, die an Christus glauben, den Sterbenden nicht allein läßt. Solche Hilfe ist eine Grundfunktion der Kirche.

Dabei sind die gemeinte Lebenswirklichkeit und die Sakramentenspendung aufeinander bezogen, ohne das gleiche zu sein. Doch kann im konkreten Einzelfall sehr wohl das eine ohne das andere sein. Es kann Gründe geben, weshalb der Kranke selbst für den Empfang des Sakramentes nicht disponiert ist. In einem solchen Fall kann das Sakrament nicht sinnvoll gespendet werden, aber es kann die im Sakrament gemeinte Sterbenshilfe geschehen. Zur Zeit ist die kirchliche Praxis zu stark an der Sakramentenspendung orientiert; Sterbenshilfe fällt häufig ganz aus. Doch ist Kranken- und Sterbenshilfe in sich bereits sakramentale Wirklichkeit, auch unabhängig von der konkreten Sakramentenspendung. Sterbenshilfe wird verfälscht, wenn sie nur den Sakramentenempfang bezwecken soll.

Folgerungen für den kirchlichen Dienst

1. Forderungen an die Gemeinde

Kirchliche Gemeindegarbeit erstreckt sich zur Zeit im wesentlichen auf gottesdienstliche Verrichtungen, auf die „Verkündigung“, auf organisatorische und missionarisch-apostolische Aufgaben. Der sozial-caritative Dienst bleibt fast ausschließlich der persönlichen Initiative einiger weniger überlassen. Das gottesdienstliche Leben wird aber so lange



schrumpfen und die kirchliche Verkündigung so lange ohne Echo bleiben, solange nicht ein intensives sozialcaritatives Leben in den Gemeinden wächst. Zwar kann ein solcher Krankendienst kaum ohne hauptamtliche Krankenschwester, Fürsorger oder Sozialarbeiter geleistet werden, voll wirksam wird er aber nur, wenn in breiter Linie auch freiwillige Helfer dafür bereitstehen (nicht-berufstätige Frauen und Pensionisten, an Wochenenden auch Berufstätige und Jugendliche) und wenn pfarrlicher Krankendienst und die Krankenhausseelsorger in regelmäßiger Verbindung stehen.

## 2. Forderungen an die Kirchenleitungen

Krankenseelsorge, in deren Rahmen die Hilfe für die Sterbenden geschieht, muß als ein eigenständiger Bereich der Seelsorge aufgefaßt, errichtet und personell besser ausgestattet werden. Krankendienst ist in jedem Fall Intensivseelsorge, noch viel mehr die Hilfe an Sterbenden.

Von der Größe der Aufgabe her entspricht ein Krankenhaus mit 500 Betten etwa einer Pfarrei von 10.000 Gläubigen. Es hat aber gewöhnlich nur einen einzigen Krankenseelsorger, der ähnlich wie Krankenschwestern und Pflegerinnen nur Routinearbeit leisten kann. An die menschliche Hilfe für die Sterbenden ist unter diesen Umständen kaum zu denken. Deshalb brauchen wir das Krankenhausteam, das sich um den menschlichen Kontakt und die psychologische Verfaßtheit der Kranken, der Sterbenden und deren Angehörigen kümmert. Personell ist das Problem nur zu lösen, wenn neben dem Priester Diakone, Diakonissen, Pastoralassistenten und Laien tätig sind.

Sind aber solche Vorschläge realisierbar? Die geforderte Sterbenshilfe wurde in der Kirche jahrhundertlang von religiösen Vereinigungen, Bruderschaften, Orden und Kongregationen geleitet. Müssen wir nicht heute wieder nach solchen Vereinigungen rufen? Vielleicht gelingt auch die Reform des kirchlichen Ordenslebens nur von den anstehenden Aufgaben und nicht von einer monastischen Spiritualität her.

## 3. Forderungen nach entsprechender Aus- und Fortbildung

Die Ausbildung für Diakone, Diakonissen, Pastoralassistenten und Priester im Krankendienst wird eine akademische sein müssen. Ein kombinierter theologisch-medizinisch-psychologischer Studiengang scheint dafür wünschenswert. Unabhängig von der anstehenden Reform des Theologiestudiums könnte die eine oder andere Theologische Fakultät, möglichst in Verbindung mit einer Medizinischen Fakultät, ein pastoral-medizinisches Lehr- und Forschungsprogramm versuchen. Die Fortbildung für alle Pflegeberufe, besonders aber die Schulung von freiwilligen Helfern auf pfarrlicher und überpfarrlicher Ebene wird Sache der Caritasverbände und der kirchlichen Institutionen für Pflegeberufe bleiben.



Die Ausbildung und Fortbildung zur Sterbenshilfe muß eine kombiniert theoretisch-praktische sein. Nicht allein das theoretische Wissen entscheidet, sondern ebenso oder noch mehr das im Lernprozeß erworbene Verhalten. Das erforderliche, im Bildungsprozeß zu vermittelnde Erfahrungswissen erstreckt sich auf die Reaktion von Sterbenden und deren Angehörigen beim Empfang der Sakramente, auf die Bedeutung religiöser Einstellungen im Sterben, auf die unausweichlichen Sinn- und Wahrheitsfragen am Krankenbett, aber auch auf die Reaktionen all derer, die Sterbenden helfen sollen<sup>8</sup>.

#### 4. Forderung nach neuen Wegen der Spendung der Krankensalbung

Sollen Forderungen nach neuen Wegen in der Spendung der Krankensalbung nicht utopisch, sondern realistisch sein, dann müssen sie die vorhandenen Schwierigkeiten berücksichtigen. Sonst mögen die theologischen Argumente gegen eine bedingungsweise Spendung der Krankensalbung an Bewußtlose oder schon Verstorbene noch so überzeugend sein, gegen das weit verbreitete Sakramentenverständnis richten sie dennoch nichts aus. Kein Seelsorger könnte es augenblicklich wagen, sie zu verweigern, und kein Bischof könnte es wagen, sie zu verbieten. Ohne eine langwierige, aber geplante und zielstrebige, die ganze Kirche betreffende Neuorientierung in der Sakramentenauffassung wird gegen den Mißbrauch des Sakramentes und das magisch verzerrte Verständnis der Krankensalbung kaum etwas zu erreichen sein.

Forderungen nach rechtzeitiger Spendung der Krankensalbung verhalten, solange die Verdrängungsmechanismen dem Sterben gegenüber wirksam sind. Diese Mechanismen werden verschärft, wenn die Krankensalbung mit dem Bußsakrament und dem Empfang des Viaticums verbunden ist. Sinngemäß aber hat die Krankensalbung ihre Eigenständigkeit und sollte deshalb im Normalfall von Buße und Viaticum gelöst werden. Damit würde Krankensalbung deutlicher das Sakrament der Krankenhilfe, würde deutlicher bezogen sein auf das Kranksein des einzelnen Menschen, der Empfänger des Sakramentes ist.

Ein Sakrament der Kranken- und Sterbenshilfe könnte dann tatsächlich im Beisein wenigstens aller jener gespendet werden, die den Kranken versorgen, ihn pflegen, betreuen und ihm beistehen, in erster Linie also im Beisein der Angehörigen und Freunde, der Krankenpfleger und Kranken-

<sup>8</sup> In den angelsächsischen Ländern haben diesbezügliche Versuche zu entscheidenden Einsichten über das Verhalten Sterbender und deren Angehöriger geführt, vor allem aber auch über deren religiöses Verhalten und die Reaktion von Geistlichen Sterbenden gegenüber. M. K. Powers u. a., *Wie können wir Sterbenden beistehen*, München 1971; E. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Berlin 1971, könnten wertvolle Anstöße für die pastoralmedizinische Aus- und Fortbildung geben.



schwwestern und unter Umständen auch der betreuenden Ärzte. Vor allem aber dürfte sich der Kontakt des Spenders zum Kranken nicht auf diese einmalige Gelegenheit beschränken; er müßte vielmehr in die Arbeit des Krankenhausteams und der pfarrlichen Krankenhelfer eingebettet sein. Damit wird aber deutlich, daß eine Erneuerung der Krankensalbung nur möglich sein wird, wenn es in unseren Gemeinden gelingt, den religiösen Individualismus zu überwinden. Selbstverständlich wird aus persönlichen oder zeitlichen Gründen nicht jeder Krankenpfleger und nicht jeder Arzt zu bewegen sein, sich am liturgischen Akt der Kranken- und Sterbenshilfe zu beteiligen. Sie würden es aber um so leichter, je überzeugender die im Sakrament gemeinte Wirklichkeit der mitmenschlichen Sterbenshilfe von den Gemeinden geleistet würde.

5. Forderungen an den Spender der Krankensalbung — unterschiedliche Formen der Sakramentenspendung

Schließlich werden neue Wege der Spendung der Krankensalbung vom künftigen Krankenseelsorger abhängen. Wird er sich aus seiner Routinearbeit, auch aus seinen rituell erstarrten Formen der Spendung der Krankensalbung lösen können? Das ist nämlich im Blick auf die Kranken notwendig, die sehr unterschiedliche Hilfe brauchen. Weshalb sollte nicht auch eine verschiedene Sakramentenspendung möglich sein, je nach der Einstellung des Kranken, ob er sich z. B. mit seinem Sterben abfinden kann, weil ihn das Sakrament aus seiner Einsamkeit herausholt und in die kirchliche Gemeinschaft einbirgt, ob ihn das Sakrament von Sorge, Furcht und Schuldgefühlen befreien, psychische Verkrampfungen lösen und körperliche Entspannung bewirken kann, oder ob das Sakrament von ihm als das Letzte empfunden wird, hinter dem ihm nur noch Verzweiflung und Resignation bleiben; ob Kranke den Geistlichen als letzten Bundesgenossen ansehen, der ihnen hilft, ihr unbewußtes Wissen vom Sterben bewußt zu machen, oder ob sie in der sakramentalen Handlung die letzte Möglichkeit sehen, den Tod doch noch zu überlisten.

Noch eine letzte Forderung ist an den Spender der Krankensalbung zu stellen. Sein Tun muß reflektiert werden. Das unbewußte Verhalten aller Kontaktpersonen wirkt auf den Kranken ein. Der Seelsorger wird unter ihnen häufig zu einer Schlüsselfigur. Was er empfindet, denkt, sagt und tut, wird für alle wichtig. Deshalb soll er sich sein Verhalten bewußt machen und aus seiner eigenen Einstellung die Konsequenzen auch bei der Sakramentenspendung ziehen können. Manche Geistliche haben ihre eigene Angst vor dem Tod noch nicht durchgearbeitet und verlieren im Umgang mit Sterbenden ihre Sicherheit. Um dies zu vermeiden, haben sich Abwehrmechanismen gebildet, etwa das



Verstecken hinter festen Gebeten und tradierten Handlungen. Das ermöglicht den unpersönlichen Umgang mit den Kranken, die dann wohl ritengemäß versehen, aber einsam zurückgelassen werden. Geschäftigkeit ist ein anderer Abwehrmechanismus. Geistliche hinterlassen häufig den Eindruck, von einer Vielzahl wichtiger Aufgaben in Anspruch genommen zu sein und sich die Zeit stehlen zu müssen. Auch bei solchen Gelegenheiten bieten dann feste Formulare der Sakramentenspendung guten Schutz, um das eigene distanzierte Verhältnis zum Kranken zu verdecken.

### III. Bewußtseinsbildung als entfernte Hilfe zu menschlichem Sterben

#### 1. Der gelebte Tod

Wie der Mensch stirbt, hängt nicht nur davon ab, daß ihm Menschen beistehen, wenn er stirbt, sondern auch davon, wie der Mensch sich im Leben auf sein Sterben einstellt – Umwelt, Lebenserfahrung, Situationen, in denen er dem Sterben begegnet – und wie er sich auf seine Angst vor dem Tod einläßt. Daher die Forderung, das Sterben müsse bewußt gemacht und in das Leben integriert werden. Ähnliches gilt für alle, die Sterbenden helfen wollen oder sollen, für Ärzte, Krankenpfleger, Krankenschwestern, Seelsorger, Angehörige. Wer sich mit seinem eigenen Tod nicht auseinandergesetzt hat, kann Sterbenden nicht helfen. Wer den Tod verneint, weil er jeden Gedanken daran verdrängt, wer sich in Arbeit stürzt, wer jede Einsamkeit flieht, wer sich nicht von bestimmten Menschen ablösen kann, wer den Verzicht nicht gelernt und wer den Verlust nicht durchlitten hat, ist angesichts des Todes nicht Herr seiner selbst. Die Verdrängungsmechanismen, durch die wir das Sterben verneinen, müssen durchbrochen werden. Sterben ist eine Lebenswirklichkeit. Wir gewinnen Würde und Integrität, aber auch unsere Identität, unser eigenes Selbst erst, wenn wir die volle Wirklichkeit unseres Lebens bejahen, also das Sterben in das Leben einbringen können. Um des Lebens willen müssen wir zum Tod Stellung nehmen. Dazu genügt nicht, daß wir wissen, daß alle Menschen sterblich sind, auch nicht, daß wir affektiv betroffen sind, wenn wir der Begegnung mit dem Tod nicht mehr ausweichen können; es gibt vielmehr ein Verhalten, das in gelebter Stellungnahme die Todeskomponente in das Leben einbringt. Der nur gewußte Tod hingegen ist jener, von dem die Menschen wissen, an den sie denken, den sie fürchten und dem sie entfliehen wollen. Zu viele Klischees, billige Worte aus der öffentlichen Meinung, aus Religiosität und „Lebensweisheit“ verhindern, daß dieser allgemeine Tod „mein“ Tod wird.

#### 2. Kirchliche Bewußtseinsbildung

Wie sollen wir aber den Tod in das Leben integrieren, und was kann die Kirche bei dieser Integrationsarbeit leisten? Sollte das nicht den Psychotherapeuten und den Sozial-



psychologen überlassen bleiben? Gewiß haben die Religionen stets eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung mit dem Sterben gespielt und die gesellschaftlichen Formen mitgeprägt, die das Sterben umgeben haben. Aber zeigen nicht jüngste Beobachtungen, daß die Religion das Sterben kaum mehr beeinflußt? Was Ärzte, Seelsorger und Krankenpfleger häufig beobachtet haben, bestätigen empirische Untersuchungen: Gläubige Menschen verhalten sich im Sterben nicht anders als nichtgläubige. Eine Ausnahme machen 10% überzeugte Christen und 10% überzeugte Atheisten. Dennoch hat die Kirche in der Bewußtseinsbildung eine wichtige Aufgabe in der Gesellschaft. Trotz all der Mängel, die wir in der Praxis der Kirche feststellen, enthält die christliche Botschaft wesentliche Aussagen über den Menschen, seine Würde, seine Integrität und klare Aussagen über die Mitmenschlichkeit. Daß diese Botschaft zur Zeit so wenig Gehör findet, liegt sicher auch daran, daß von der Aussage zum gelebten Leben ein weiter Weg ist. Erst die Aktion führt zu Erfahrungen, die Einstellungen ändern, das Wort ist nur wirksam, wenn es an solche Erfahrungen anknüpfen und auf sie verweisen kann.

### 3. Die Aufgabe der Predigt

Wenn Sterben aber ein immanenter Aspekt des Lebens, die Sterbenslinie in die Lebenslinie hineinverwoben ist, muß in der Predigt von dieser Wirklichkeit immer gesprochen werden. Das Sterben ist ein inhaltliches Leitthema. Es gehört zur zentralen Thematik kirchlicher Verkündigung, die jede Predigt durchziehen soll.

Gemeint ist nicht die thematische Predigt über den Tod und die letzten Dinge (Himmel, Gericht, Hölle, Endzeit). Sie würde die verdrängenden Mechanismen nur verstärken; sie bezöge sich auf den kommenden, den drohenden Tod, nicht aber auf den Todesaspekt des Lebens, nicht auf die Todeslinie des Lebens, die allem Leben immanent ist. Die Wirkung der Todespredigt ist negativ, weil sie entweder dazu zwingt, den Gedanken an den Tod und die Angst zu verdrängen, oder weil sie zu einer durch die Angst begründeten moralischen Haltung führt, die die Lebensentfaltung nicht fördert, sondern hemmt. Darin liegt ja die ganze Problematik jener Predigt, die mit dem Angst- und Furchtmotiv arbeitet, daß sie das Leben verneint.

### Sterben ist ein Zentralthema

Häufig wird nach dem spezifisch Christlichen gefragt. Wir fassen es in dem Satz zusammen: Gott hat Jesus, der gestorben ist, auferweckt. Die zentrale christliche Aussage betrifft Tod und Leben. Glauben heißt, sich auf Jesus einlassen und für sich selbst zu dieser Aussage über Leben und Tod stehen. Jesus ist für den gläubigen Menschen nur aktuell, wenn dieser die Aussage über Jesus als Aussage über



Auferstehungsglaube als gelebte Hoffnung

sich selbst annimmt. Wer mit Jesus zu tun haben will, muß sich mit dem Sterben auseinandersetzen, weil Jesus erst im Sterben seine Auferstehung gewonnen hat. Auferstehung ist kein ausschließlich zukünftiges Ereignis, sondern eine personale und deshalb dynamisch-kontinuierliche Wirklichkeit. Auferstehung betrifft den „Wirkleib“ des Menschen, das ist alles das, was an Wirkungen von ihm ausgeht und Beziehung schafft. Im Auferstehungsglauben bejaht der Mensch sein eigenes Jetzt einschließlich seiner im Jetzt gegebenen Lebenssituation. Dieses jeweilige Jetzt ist in sich nach zwei Richtungen offen: Wird es nicht bejaht und nicht durchlebt, dann vergeht es als eine ungelebte Möglichkeit, so wie die Zeit vergeht. Es gibt aber menschliche Elementarreaktionen, ein spontanes Einlassen auf Situationen, die das Jetzt dem Tod entreißen. Man könnte hier von der spontanen Lebensreaktion, auch von der Lebenskraft der Liebe sprechen. Und gewiß ist hier auf die eine oder andere Weise wirksam, was wir mit dem Auferstehungsglauben meinen. Der Auferstehungsglaube sieht das Jetzt in seiner Gefährdung durch den Tod, weil es eben ungelebt mit der Zeit vergehen kann, ergreift es, indem er sich auf dieses Jetzt mit seinen Möglichkeiten einläßt und es aus dem Glauben gestaltet. Wir heißen das Hoffnung. Dem Jetzt wird durch den Menschen im Glauben Leben eingestiftet, das heißt, es bleibt in einem Kommenden wirksam, obwohl bereits vergangen.

In Freiheit sich-selbst-absterben

Nun ist das Sich-Einlassen des Menschen auf das Jetzt nicht selbstverständlich. Bedingung dafür, daß es für den einzelnen Menschen überhaupt möglich ist, ist die Freiheit. Gelebter Auferstehungsglaube setzt voraus, daß der Mensch frei ist und sich immer wieder freisetzen kann. Ist er nicht frei, so hört er den Anruf des Jetzt nicht, und wenn er ihn hört, kann er nicht darauf antworten. Um dieses Jetzt willen muß der Mensch bereit sein, auf eine feste Lebensordnung, auf liebe Gewohnheiten zu verzichten, er muß vielleicht die Verbindung zu einem Menschen lösen, ein Arbeits- oder Berufsziel aufgeben, seine Bedürfnisse einschränken, biblisch würden wir sagen, sich selbst verleugnen. Verzichten ist immer ein Loslassen, ein stilles, unscheinbares Sich-selbst-Absterben. Wer sich selbst verliert, gewinnt sein Leben (Mt 10, 39). Durch solches Verzichten geschieht das Einüben des Sterbens.

4. Die religiöse Erziehung

Neben der Predigt ist die religiöse Erziehung für die Bewußtseinsbildung bedeutsam. Das Kleinkind wird von der Haltung der Erwachsenen geprägt. Untersuchungen haben ergeben, daß Kinder bis zu sechs Jahren das Sterben als ein Weggehen auffassen. Sie stellen gelegentlich Fragen, erfassen



das Sterben aber nicht als den totalen Abbruch aller Kommunikation. Mit Angst reagieren Kinder erst, wenn sie die Emotionen Erwachsener übernommen haben. Schon in der frühen Kindheit kann es zu Fixierungen kommen, die eine spätere Auseinandersetzung mit dem Sterben verhindern oder erschweren. Die Klischees von den Engeln, zu denen die Toten gehen, von Himmel und Hölle, auch alle phantastischen Ausmalungen vom Himmel können den Eindruck des Weggehens der Toten bei Kindern verfestigen: Der Tote ist sehr weit weggegangen, aber er ist eigentlich nicht gestorben. So setzt der Mechanismus der Verneinung des Todes bereits früh ein. Religiöse Erziehung muß berücksichtigen, daß Kinder das Sterben als ein Weggehen auffassen. Solange sie aber das Sterben nicht als den Abbruch der zeitlichen Existenz in seiner Endgültigkeit erfassen können, fehlen ihnen die psychologischen Voraussetzungen für das Verständnis des christlichen Glaubens. Eine sinnvolle religiöse Erziehung in Familie und Schule wird daher ohne empirische religionspsychologische und sozialpsychologische Untersuchungen nicht mehr möglich sein.

Die Kirche wird in Zukunft ihr Wort zur Bewußtseinsbildung stärker über die Massenmedien verkünden. Hier wächst dem kirchlichen Amt eine neue Aufgabe zu. Bisher hat sich das „Lehramt“ weitgehend darauf beschränkt, die Lehre unverfälscht zu bewahren und dafür zu sorgen, daß sie unverfälscht ausgerichtet wird; in Zukunft soll das Amt mehr die zeitgemäße Verkündigung planen und für ihre Durchführung sorgen.

#### Schlußbemerkungen

1. Das Bewußtmachen des Todes und seine Integration ist eine Aufgabe für das gesamte Leben und die entscheidende Tat menschlicher Freiheit.
2. Der Glaube legt den Christen auf die Auseinandersetzung mit dem Sterben fest, disponiert ihn dadurch zu einem menschlichen Sterben und zugleich zur Hilfe am Sterbenden und deren Angehörigen.
3. Das kirchliche Amt hat die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die christliche Botschaft von Tod und Auferstehung als die christliche Zentralwahrheit zeitgemäß verkündet wird.
4. Die Sterbenshilfe gehört im Rahmen des Krankendienstes zu den Grundfunktionen christlicher Gemeinden.
5. Sowohl die einzelnen Seelsorger wie die Kirchenleitungen müssen neue Wege der Spendung der Krankensalbung suchen.
6. Das kirchliche Krankenpflege- und Seelsorgsteam sollte wenigstens in Großstädten probeweise eingesetzt werden.
7. Für diese Aufgabe ist eine spezielle Ausbildung erforderlich.



## **Alfons Schäfer**

### **Die Einstellung der Menschen zum Sterben und zum Tod in der neueren Literatur<sup>1</sup>**

*Der folgende Beitrag soll nicht nur ein besseres Verständnis vermitteln, wie die Dichter und Schriftsteller von heute die Einstellung der Menschen zum Sterben und zum Tod „verdichten“, sondern kann auch als kleine Beispielsammlung für die Predigt und für Glaubensgespräche über Sterben und Tod herangezogen werden. Obwohl die von Schäfer hervorragend ausgewählten Texte teilweise nochmals gekürzt werden mußten, sprechen sie eine eindrucksvolle Sprache und geben Zeugnis von einer Offenheit für die Auferstehungsbotschaft, wenn diese nicht an den Menschen vorbei ausgerichtet wird. red*

Wenn in einer Zeitschrift für die Praxis der Kirche ein Aufsatz mit dieser Thematik erscheint, dann steckt dahinter wahrscheinlich die Vermutung, daß Dichter und Schriftsteller einiges über das Verhältnis des heutigen Menschen zum Sterben und zum Tod aussagen können, was wir ohne sie gar nicht oder sehr ungenau erfassen würden, was aber für die rechte Einstellung der Pastoral gegenüber Kranken, Alternden, Sterbenden und ihren Angehörigen und Freunden von großer Bedeutung ist. Wieviel Chancen für helfende Gespräche und Antworten mögen schon verpaßt worden sein, weil man sich nicht genügend in die Gefühle und Einstellungen dieser Menschen hineindenken konnte. Mancher wird denken: dieses Verständnis gewinnt man durch vieljährigen Umgang mit Sterbenden und deren Angehörigen. Das ist sicher nicht zu bestreiten. Die eigene Erfahrung wird auch weiterhin die beste Erkenntnisquelle bleiben. Und doch ist diese Erfahrung nicht alles. Unser Denk- und Verstehenshorizont ist begrenzt, z. B. durch unsere Erziehung und frühe Erfahrung der Kindheit. Es ist sicher sehr entscheidend, ob man

<sup>1</sup> Da fast jeder Schriftsteller sich mit diesem Problem befaßt hat, war eine Auswahl unumgänglich. So habe ich mich im wesentlichen auf die in der DDR verfügbare Literatur beschränkt und auch daraus nur signifikante Beispiele bringen können. Da aber nach Meinung vieler Schriftsteller und Literaturkritiker der Realismus in der Literatur wieder „im Kommen ist“, dürfte diese Auswahl vielleicht doch das Denken und Leben der heutigen Menschen in ihrem Alltag treffen.

als Kind in eine gläubig-nüchterne Haltung zum Tod eingeübt wurde, etwa durch regelmäßige Teilnahme an Beerdigungen der Gemeindemitglieder, durch gemeinsames Gebet der Familie am Sterbebett der Großeltern oder Eltern, durch das täglich geübte Gebet um eine „glückliche Sterbestunde“ (heute werden viele diesen Ausdruck schon als paradox empfinden!) – oder ob man als Kind von dem Ereignis des Todes, von Beerdigungen und Friedhofsbesuchen ängstlich ferngehalten wurde und statt dessen nur gewaltsamen Tod serienweise in Wildwestfilmen, in Krimis, in Reportagen von Unfällen und Kampfhandlungen „erlebt“ hat.

Die Erfahrung ist ferner begrenzt durch mangelnde Aufmerksamkeit, mangelnde Einfühlungsgabe, Mangel an Zeit, schnelles Vergessen tiefer Augenblickserlebnisse. Wenn es stimmt, daß Schriftsteller und Dichter die punktuellen Erfahrungen der Menschen, vor allem der Menschen ihrer Zeit, verdichten, vertiefen und sie „zur Sprache bringen“, müßte man auch aus der neueren Literatur das Verhältnis heutiger Menschen zum Sterben und zum Tod erkennen und eine Verstehenshilfe für die pastorale Praxis, für Verkündigung und Gespräch darin finden können.

Der Schriftsteller hat dem Theologen gegenüber den großen Vorteil, daß er frisch und unbefangen aus der Erfahrung seines Lebens und anderer Leben schöpfen und diese Erfahrung darstellen kann. Dabei findet er auch immer neue Ausdrücke, die oft „treffend“ und „genau“ die Erfahrungen des Menschen wiedergeben und darum auch von den Menschen, die diese Texte lesen, als ihre eigenen Erfahrungen verstanden werden. Wenn es ihm dann noch gelingt, ihre Ahnungen von Sinn, Ziel und Zukunft des Lebens zu erfassen und der Realisierung ein wenig näherzubringen, hat er viel getan. Der Theologe ist immer in der Gefahr, schon vorher alles zu wissen, auch vom Tod und von dem, „was nach dem Tode kommt“. Er relativiert oft die wirklichen Erfahrungen des Menschen, und wenn er dann zu Menschen spricht, erkennen sie ihn nicht mehr als einen der Ihren. Er ist nicht „ihr Mann“, der mit ihnen lebt, sie kennt, ihr Leben deutet und weiterbringt.



### „Extrakt“ einer Lebenserfahrung

Wie ein Schriftsteller eine Erfahrung des Lebens und Vergehens den Lesern darbietet, mag ein Text von E. Strittmatter zeigen:

„Es geschah, als ich mich aus den Armen einer Geliebten löste, daß ich eine blaue Nachtigall fliegen sah, und ich konnte die blaue Nachtigall nicht vergessen, und ich konnte sie den ganzen Tag nicht vergessen, und mir fiel ein, was man mir über die Nachtigall beigebracht hatte, und danach war sie ein Tier, ein Insektenfresser aus der Gattung der Sperlingsvögel, ein Eierleger, der mit dem Säuger Mensch nichts zu tun hatte. Aber je länger ich über die Nachtigall nachdachte, desto fragwürdiger und oberflächlicher wurde mir, was ich über sie gelernt hatte, und sie erschien mir wie ein singendes Gewächs aus dem Luftraum, und mir schien, daß es von altersher Beziehungen zwischen Kreatur und Kreatur gäbe, die noch ungeklärt sind, weil wir nur klären, was uns nützlich erscheint. Der Lehrer fragte uns, ob wir den Sprosser gehört hätten. ‚Jenen Vogel, der in der Nacht singt?‘ – ‚Jenen Vogel!‘ – ‚Ja, wir hörten ihn, es war die Nachtigall.‘ – ‚Nein, es war nicht die Nachtigall, es war der Sprosser; übrigens hast du dich nachts herumgetrieben, wenn du ihn gehört hast!‘ Der Lehrer erklärte uns, weshalb es nicht die Nachtigall, sondern der Sprosser war... Aber ob Nachtigall, ob Sprosser, ich spürte schon damals, daß nicht wichtig ist, wie etwas benamst wird, sondern ob es mit seinem Dasein große Gefühle in einem auflöst, die einem helfen.

Die Zeit verging, und das ist wieder ungenau, denn wir vergehen, und unser Heranwachsen ist der Anfang unseres Vergehens. Ich sage das nicht aus Trauer, nicht aus Wehmut, nicht aus Weltschmerz, nicht aus Lebensmüdigkeit. Ich sage es mit einer mir langsam zuwachsenden Neugier auf das, was kommen wird“<sup>2</sup>.

So einfach und vorsichtig formuliert, kann diese Erfahrung durchaus ihre Bestätigung finden im Leben anderer Menschen, die eine ähnliche Erfahrung im reifen Lebensalter machen. Der Theologe würde hier von Hoff-

nung auf ewiges Leben sprechen, fände aber seine Formulierung nicht gedeckt in der Lebenserfahrung seiner Hörer und Leser. Trotzdem darf man natürlich vermuten, daß es sich hier um dasselbe handelt.

### Einheit von Leben und Sterben

Die ungebrochene Einheit von Glauben und Leben und eine entsprechende Haltung zum Sterben kann der Dichter Pär Lagerkvist in seinem Roman „Gast bei der Wirklichkeit“ noch schildern: „Großmutter war nicht mehr zu helfen. Nein. Es war zu spät. Der Doktor hatte sie genau untersucht und war nett und freundlich gewesen. Aber ihr war nicht zu helfen. Es war Krebs, und der war zu weit fortgeschritten...“

Die Kinder seufzten, über ihre Tassen gebeugt; ab und zu mußte eins das Taschentuch ziehen, weinte verstohlen...“

...Als sie mit dem Kaffeetrinken fertig waren, stand die alte Frau auf. – Ja, jetzt will ich wieder nach Haus. Ihr kommt doch wohl einmal und besucht mich, Kinder?

Da brach es los, die Kinder konnten ihre Tränen nicht mehr zurückhalten. Auch die Mutter hatte Tränen in den Augen, aber weinen tat sie nicht...“

Dies war das erste Mal, daß der Tod ihnen allen hier nahegekommen war, deshalb wohl waren sie stark ergriffen. Sie fühlten, wie innig sie zusammengehörten, vermochten nicht zu fassen, daß jemand von ihnen fort mußte, entbehrt werden sollte, nicht mehr unter ihnen sein würde. Was sie an Wärme in sich hüteten, brach hervor und machte, daß sie sich wie nie zuvor eins miteinander fühlten. Aber es stärkte sie und half ihnen mitten in allem Kummer... Die Großmutter lebte ein Jahr lang. Im Sommer konnte sie noch bei der Heuernte helfen, später auch noch ein wenig, als der Roggen eingebracht wurde, aber dann mußte sie sich hinlegen. Sie fuhren häufig zu ihr hinaus und besuchten sie zwischen zwei Zügen, sahen nach, wie es mit ihr stand... Sie (die Mutter) fuhr immer häufiger hinaus, und gegen das Ende zu blieb sie dort. Sie und der alte Mann, ihr Vater, waren es, die ständig bei der Sterbenden wachten. Er saß am Fenster und las aus der Bibel vor. Sie versorgte die Kranke, ging leise ein und aus, beugte sich

<sup>2</sup> E. Strittmatter, Die blaue Nachtigall, erscheint 1972, Vorabdruck in der Illustrierten „FÜR DICH“, 29/72, Berlin 1972.



nieder und lauschte auf ihr Flüstern, wenn sie etwas wollte. Der alte Mann vermochte sie nicht mehr zu hören. Sie aber flüsterte der Mutter zu, sie könne es hören, wenn er vorlese. Deshalb saß er auch weiter da und tat es...

Alle Kinder waren eines Abends hinausgefahren, um Abschied von ihr zu nehmen; sie aber konnte sie da nicht mehr so recht unterscheiden. Einige Tage später schrieb die Mutter mit der Milch nach Haus, nun sei es zu Ende gegangen...

Am Sonntagmorgen fuhren sie zum Begräbnis hinaus...

Als sie anfangen, den Deckel aufzulegen, hatte Anders das Gefühl, nun müsse er nach vorn eilen. Aber man mußte ein wenig damit warten, weil der Großvater ihr erst die Wangen streicheln wollte...

Als man sie von der Kirche her sehen konnte, fing es an zu läuten. Die Turmpforten waren aufgetan, und die Glocken tönnten über die ganze Landschaft, die Oedmarken und die verstreuten Dörfer, bis zu den Höfen tief drinnen in den Wäldern. Und so weit sie zu hören waren, nahmen die Männer den Hut ab, wie es der Brauch war, und die Frauen verneigten sich...

Die ganze Gemeinde gab das Geleite, die Ungeladenen als letzte. Das frisch ausgehobene Grab war schon von weitem zu erkennen... Alle versammelten sich um die offene Grube, und man konnte es hören, wie sie hinuntergelassen wurde. Das war trotz allem nicht so schwer, wie er sich's vorgestellt hatte. Alles, was draußen geschieht, ist leichter...

Es war nicht so eingesperrt und feierlich. Als er seine Blumen ins Grab warf, konnte er weinen. Später gingen alle zum Hochamt und nahmen daran teil. Danach fuhren sie heim, die ganze lange Schlittenreihe wie vorher...

Aber schon wartete das Mittagessen, war auf zwei langen Tischen, die im Winkel zueinander hingestellt worden waren, aufgetragen. Das war eine Fülle von Essen, und aus der Küche brodelte Dampf herein, wenn jemand die Tür öffnete. Die alten Frauen gingen umher und warfen Seitenblicke auf den Tisch, die Mannsleute rieben sich die Hände nach der Kälte und warteten auf den Branntwein.

Man setzte sich zu Tisch und blieb dort bis zum Abend sitzen...

In der kleinen Seitenkammer saß der Großvater aufgerichtet im Bett, in dem seine alte Frau gestorben war, und las in der Bibel, die aufgeschlagen auf der Lammfelldecke lag... Las mit lauter Stimme, wie er's immer getan hatte; der zahnlose Mund bewegte sich. Anders konnte jedes Wort hören.

Endlich klappte er die Bibel zu und faltete die Hände darüber. Amen. Im Namen Gottes, des Allmächtigen, Amen!

Aber als er das Buch auf den Stuhl neben seinem Bett gelegt hatte, blickte er ins Zimmer hinein und begann wieder zu sprechen: Der Herr, dein Gott, wird dich auferwecken am Jüngsten Tage! Dann legte er sich nieder und blies das Licht aus, und es war, als verschlinge ihn die Dunkelheit<sup>3</sup>.

Solches Sterben im Kreis der geliebten Menschen wird es heute nur noch selten, vielleicht hin und wieder in ländlichen Gegenden, geben. Aber es wäre doch die Frage, ob wir die wesentlichen, nicht an Zeit und Landschaft gebundenen Elemente der Wegbegleitung in den Tod nicht in eine andere Zeit und Umgebung herüberretten können, wie etwa das ruhige Gespräch über die Krankheit und die verbleibende Lebenszeit, die Besuche, das Vorlesen und Beten am Bett der Kranken und Sterbenden.

### *Sterben in der Anonymität*

Die neue Art des Sterbens in der Anonymität hat R. M. Rilke bereits 1903 in den Versen des „Buches von der Armut und vom Tode“ vorausgesagt. Wenn auch seine ganze Einstellung zur technisierten Gesellschaft sehr negativ war, so gibt es doch einige prophetische Aussagen, die sich später bewahrheitet haben. In der ersten Hochblüte der industriellen Entwicklung fragt Rilke kritisch nach der Menschlichkeit dieser Gesellschaft, indem er sie nach ihrer Einstellung zum Sterben und zu Sterbenden befragt:

Denn, Herr, die großen Städte sind Verlorene und Aufgelöste, wie Flucht vor Flammen ist die größte, – und ist kein Trost, daß er sie tröste, und ihre kleine Zeit verrinnt...

<sup>3</sup> P. Lagerkvist, Gast bei der Wirklichkeit, Leipzig 1970, Lizenzausgabe des Arche-Verlages, Zürich 1953.



Da leben Menschen, weißerblühte, blasse,  
 und sterben staunend an der schweren Welt.  
 Und keiner sieht die klaffende Grimasse,  
 zu der das Lächeln einer zarten Rasse  
 in namenlosen Nächten sie entstellt.  
 Sie gehn umher, entwürdigt durch die Müh,  
 sinnlosen Dingen ohne Mut zu dienen,  
 und ihre Kleider werden welk an ihnen,  
 und ihre schönen Hände altern früh.  
 Sie sind gegeben unter hundert Quäler,  
 und, angeschrien von jeder Stunde Schlag,  
 kreisen sie einsam um die Hospitäler  
 und warten angstvoll auf den Einlaßtag.  
 Dort ist der Tod. Nicht jener, dessen Grüsse  
 sie in der Kindheit wundersam gestreift, –  
 der kleine Tod, wie man ihn dort begreift;  
 ihr eigener hängt grün und ohne Süsse  
 wie eine Frucht in ihnen, die nicht reift.  
 O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod,  
 das Sterben, das aus jenem Leben geht,  
 darin er Liebe hatte, Sinn und Not<sup>4</sup>.

Hier wird der „kleine“, anonyme Tod dem  
 „eigenen“ namentlichen Sterben als letzter  
 Aufgipfelung eines erfüllten Lebens gegen-  
 übergestellt. Hier äußert sich die Furcht, man  
 möchte den Menschen in der Industriege-  
 sellschaft mit der Aberkennung seiner Per-  
 sonswürde im Alltagsleben auch die Eigent-  
 lichkeit und die Sinnhaftigkeit seines Sterbens  
 nehmen.

#### *Protest gegen das Sterben*

Der Protest gegen das Sterben ist so alt wie  
 die Menschheit. Aber er erfährt eine beson-  
 dere Akzentuierung in einer Zeit, wo man  
 den Menschen zum Sterben aus dem Kreis  
 der Vertrauten wegbringt und ihn in einer  
 fremden Umgebung, meist allein mit dem  
 Tod konfrontiert, sterben läßt. (Es ist oft  
 gar nicht anders möglich, aber es ist so!) Der  
 Protest gegen den Tod ist also in unserer  
 Zeit vor allem der Protest gegen einen sol-  
 chen Tod, gegen ein einsames Sterben, ge-  
 gen ein Sterben, das in die letzte Isolation  
 führt. Damit ist er aber zugleich ein Protest  
 gegen jede Art des Lebens vor dem Tod, das  
 Menschen untereinander entfremdet, sie nicht  
 zu sich selbst und nicht zum anderen kom-  
 men läßt. Erst ein Sterben, das die letzte  
 Konsequenz eines einsamen Lebens ist, ist  
 ein furchtbares Sterben.

<sup>4</sup> R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, Leipzig 1923, 84 f.

Wer einen Menschen liebt, will, daß dieser  
 Mensch da ist, daß er sich entfalten kann und  
 daß er nicht ver-nicht-et wird. So muß er  
 gegen den Tod protestieren. Vielleicht nicht  
 gegen den Tod schlechthin, denn der ist für  
 ihn abstrakt. Wohl aber gegen den Tod die-  
 ses Menschen, den er liebt, den er darum  
 nicht aus egoistischen Gründen festhalten  
 will, sondern freisetzen will zum Leben und  
 Lieben.

Solchen „konkreten Protest“ finden wir bei  
 Jewgeni Jewtuschenko in einem Gedicht des  
 Lyrikbändchens „Das dritte Gedächtnis“:

Uninteressante Menschen gibt es nicht.  
 Jeder hat seine Geschichte, sein Gesicht,  
 das nur ihm gehört. Ein jeder ein Planet:  
 So reich, und keiner, der ihm gleich. Versteht:  
 Auch wenn einer unauffällig lebt,  
 der nichts als Unauffälligkeit erstrebt,  
 ist er unter allen andern dann  
 durch seine Unauffälligkeit interessant.  
 Jeder hat seine geheime Welt,  
 von einem schönsten Augenblick erhellt,  
 von einem schrecklichen Tag versehrt:  
 und allen andern ist sie ganz verwehrt.  
 Und wenn ein Mensch stirbt, stirbt mit ihm  
 sein erster Schnee aus jener grauen Früh,  
 sein erster Kuß nachts und sein erster Zorn:  
 und all das nimmt er mit sich fort.  
 Bücher bleiben uns und Brücken, Kram  
 und Maschinen, Leinwände, gut gerahmt,  
 Geschmeide und Gelumpe – vieles bleibt:  
 und alles andre zerfällt mit seinem Leib.  
 Das ist das Gesetz dieses rohen Laufs,  
 nicht Menschen sterben: Welten hören auf.  
 Wir weinen ihnen eine Träne nach  
 und erkannten sie nicht am hellen Tag.  
 Was wissen wir vom Bruder und vom Freund,  
 von ihr, die nah uns ist und ferne träumt!  
 Vom eignen Vater, Gesicht gegen Gesicht,  
 wissen wir, alles wissend, nichts.  
 Die Menschen gehen fort... Dann sind sie  
 fort.

Ihre Welten sind ein toter leerer Ort.  
 Und jedes Mal, und denk ich dein,  
 möchte ich über dieses Ende schreien<sup>5</sup>.

Der Protest kommt aus der Liebe, auch aus  
 der zu wenig gelebten Liebe.  
 In der Erzählung „Herbst in den Eichenwäl-

<sup>5</sup> J. Jewtuschenko, *Das dritte Gedächtnis*, Berlin 1970,  
 73–74.



dern“ formuliert der Schriftsteller Juri Kasakow einen ähnlichen Protest gegen den Tod. Auch sein Protest entsteht aus der Liebe, und eine gewisse Entmachtung des Todes scheint hier durch ein erfülltes Leben zu geschehen: „Ich war glücklich in jener Nacht, weil mit dem nächtlichen Dampfer sie kommen würde. Aber ich wußte, wie launisch das Glück ist, und nahm darum absichtlich den Eimer mit, als hoffte ich durchaus nicht auf ihre Ankunft, sondern ginge einfach Wasser holen. Ich hatte in diesem Herbst mit allem unver-schämtes Glück gehabt...

Der Dampfer lag schon da, seine Bordlichter, ein rotes und ein grünes, glimmten schwach. Ich setzte mich hin und zündete mir eine Zigarette an. Meine Hände zitterten und waren kalt. Plötzlich dachte ich: Was aber, wenn sie nicht auf dem Dampfer war...?

Nacht umgab mich, und wenn ich an meiner Zigarette zog, beleuchtete sie meine Hände, mein Gesicht und die Stiefel, aber sie hinderte mich nicht, die Sterne zu sehen, und deren gab es in diesem Herbst eine so gleißende Vielzahl, daß ihr aschfahles Licht und der von ihnen erhellte Fluß zu erkennen waren und die Bäume und die weißen Steine am Ufer, die dunklen Vierecke der Felder auf den Hügeln, und in den Schluchten war es weit dunkler und duftiger als auf den Feldern.

Und da dachte ich daran, daß es im Leben nicht darauf ankommt, wie lange man lebt, dreißig, fünfzig oder achtzig Jahre, weil es in jedem Falle zuwenig und das Sterben in jedem Falle schrecklich ist, sondern darauf, wie vieler solcher Nächte man im Leben teilhaftig wird“<sup>6</sup>.

### *Tod und Lebenskampf*

Der Wunsch zu leben ist allen Menschen gemeinsam. Zwar äußert er sich oft als Wunsch, besser zu leben oder anders zu leben, oder intensiver zu leben, aber er bleibt immer der

<sup>6</sup> J. Kasakow, Larifari, Berlin (Verlag Kultur und Fortschritt) 1967, 341–346. Juri Kasakow gehört zu den jüngeren sowjetischen Schriftstellern, „die im letzten Jahrzehnt“, wie Christa Wolf im Vorwort des Buches schreibt, „begannen, wie von neuem unvoreingenommen um sich zu blicken. Zu ihren Entdeckungen gehören feine, komplizierte Vorgänge im Innern des Menschen, schmerzende Zurückgebliebenheit und neue Einsichten in die oft scheuen, einfachen, ja alltäglichen Glücksvorstellungen der Leute, auf die man zu achten hat“. Sie zitiert dort auch einen für Kasakows Schaffen bezeichnenden Satz: „Ich neige dazu, der Biographie des Innenlebens den Vorrang zu geben.“

Wunsch zu leben. Gerade in solchen Akzentuierungen zeigt sich das Ausgreifen des Menschen nach neuen, höheren Formen des Lebens, vielleicht nach einem Leben, das alles bisher Erlebte übertrifft, für das es erst vorläufige Ansatzpunkte in der bisherigen Lebenserfahrung gibt. Alle diese „Verheißungen“ werden „tödlich“ bedroht durch die „Fremd-erfahrung“ des Sterbens. Es ist zunächst das Sterben der anderen, das hin und wieder beunruhigend auf das eigene Leben einwirkt und alles Erlebte plötzlich in Frage stellt. Doch seltsamerweise (oder natürlicher-weise?) bewirkt diese Erfahrung von außen meist nicht ein Erlahmen, sondern eher eine Intensivierung der Lebenskräfte. Man möchte – gewarnt durch diesen fremden Tod – nun noch schneller das Leben er-leben und ausnutzen („die Zeit, die einem noch bleibt“), oft wird es dann sogar ein hektisches Leben; selten jedenfalls führt der Tod anderer zum Aufgeben des „Lebenskampfes“:

„Doch nun war er tot, im vierzigsten Lebens-jahr hinaus aus dem Leben, unglaublich tot und so unpassend auch.

Unpassend war unpassend; gab es passenden Tod? Doch, vom Sterben gab es einleuchtende Arten und solche, die zu nichts stimmten. Und zu Gerhard Rikow stimmte die schwarzumrandete Anzeige nicht, weil sie sich wie ein spätes, aber übermächtiges Argument gegen allen Optimismus ausnahm, weil sie ein Beweis ja schien, daß Zuversicht doch immer noch ein eitler Glaube sei. Und das paßte nicht.

Es stimmt auch nicht, Rikow hat nie behauptet, er werde hundert Jahre alt. Er hat nur behauptet, man könne in zwanzig Jahren schaffen, was bis dahin auch in hundert nicht machbar schien. Er hat nur gesagt: Wenn die Post ankommen soll, muß man sie erst einmal abschießen. Seine Formel hat sich so simpel angehört, aber durch sie hat er sich von den tatenlosen Träumern unterschieden als ein tätiger Träumer...

Sein letzter Posten war an einer der Stellen, wo Landwirtschaft und Industrie ineinandergreifen; für die Bauern war er der Industriekerl, dem sie die Maschinen entreißen mußten, und für die Techniker war er der Bauern-general, der, die Sense geschultert, nach Mäh-dreschern fragen kam.



Und für die Regierung war er der, nach dem sie rief, wenn sie im Planbereich Industrialisierung der Landwirtschaft rote Zahlen sah. Hat ihn also sein Amt umgebracht? Die Vermutung ist nicht unerlaubt, denn wir haben verzehrende Ämter, aber unerlaubt ist es, bei Vermutungen zu halten, weil wir in diesen Tagen Gewißheit brauchen. Zum Beispiel Gewißheit, wenn einer uns fragt, ob Gerhard Rikow in oder an seinem Amt gestorben sei, wenn also, anders, ein Gerücht sich Luft unter die Schwingen schlägt, wenn es flüstert: Unter anderen Umständen hätte er noch leben können. Kleiner Vorsatz jetzt: herauszufinden, woran Rikow gestorben ist; kleine Tat nun: einen fragen, der die Antwort weiß. Gewißheit her, die Vergangenes nicht ändert, aber Künftiges ändern könnte.

„Ja, hier ist Andermann. Was ist los, erst hört man jahrelang nichts von dir, und dann hört man den ganzen Tag nur von dir; hat dir Johanna schon eingeheizt?“

„Johanna? Warum sollte sie? Und den ganzen Tag ist wohl übertrieben; dies ist mein zweiter Anruf bei dir.“

„Deiner, ja. Aber was ist, findest du deine positive Intrige nicht mehr so gut?“

„Kann sein, sie war nie sehr gut. Aber ich rufe wegen Rikow an. Du hast heute früh nichts davon gesagt, und jetzt habe ich es gelesen.“

„Ich dachte, du wüßtest es. Ich denke, ihr wart Freunde?“

„Ich wußte es nicht.“

„Schöne Freunde.“

„Du hast recht, aber wem soll das noch nützen?“

„Anderen Freunden vielleicht.“

„Ja.“

Fritz Andermann schwieg, und David wußte lange nicht weiter, dann fragte er: „Was war mit ihm?“

„Paß auf, Freundchen“, sagte Fritz Andermann in bösestem Ton, „paß auf, mein Freund, jetzt hör dir was an: Du bist ein beschäftigter Mann, weiß ich, du kannst nicht jeden Tag deine Kumpel zählen, in Ordnung, aber Gerhard Rikow ist ein halbes Jahr lang krank gewesen, und wenn du das nicht weißt, ist das eine Sauerei, was führt ihr denn für ein Leben?“

„Ein halbes Jahr schon?“

„Ja, ein halbes Jahr schon, Genosse Redakteur, Genosse Berichterstatte! Ich hab' neulich bei euch angerufen, weil mir eure Sache über Indonesien sehr gefallen hat, aber jetzt sag ich dir, ich scheiße auf deine Berichte aus Indonesien, wenn du Trauerkarten brauchst, damit du nach deinen Freunden fragst'...“

„Freundschaft, verflucht, als ob es etwas Besseres gegen all die Feindschaft gäbe!“

Das wurde ein langes Telefongespräch für David Groth und Fritze Andermann...“

Sie stritten aber über Tod und Leben, stritten nicht einmal so sehr miteinander, beklagten vielmehr zornig den Verlust eines Freundes und zürnten der widerlichen Unvernunft, die auch in diesem Tode steckte, gerade in diesem, denn hier hatte es einen ausgeblasen, der dem Leben vertraute, wie kaum einer sonst.

„Ich hab' in meinen Jahren viel Sterben gesehen“, sagte Fritz Andermann, „so viel, daß zu all der Gemeinheit, mit der wir leben mußten, auch noch die Gewöhnung kam, an das Krepieren ringsum. Ich bin vielen begegnet, von denen ich wußte: Der macht es noch drei Monate, oder: Der bringt es auf kein Jahr. Natürlich haben wir versucht, etwas dagegen zu tun, und manchmal hat es geholfen, aber wenn es nicht geholfen hat, haben wir den Gram nicht herumgeschleppt. Der hätte uns bald erdrückt; wir hatten zu viele Gründe. Ich kenne, meine ich, den angesagten Tod; ich dachte, den halte ich aus. Aber als sie mir vor einem halben Jahr den Gerhard Rikow wegnahmen und mir sagten, ich kriege ihn nicht wieder, niemand kriegt ihn wieder, der ist abgängig auf immer, weil er sich auflöst, und niemand wird es halten, da bin ich fünf Stunden mit der S-Bahn hin- und hergefahren zwischen Friedrichstraße und Erkner, weil ich da nicht allein war und nicht toben und heulen konnte.“

Der war doch ein eingelöstes Versprechen, der Gerhard. Der war doch so geworden, wie wir uns das gedacht hatten für die andere Welt und die neue Zeit. Der war doch so, daß wir uns sagen konnten: Gut, daß wir ausgehalten haben für solche wie den; die Sache wird in guten Händen bleiben. Es hat ihm Spaß gemacht, unseren Sozialismus eine Anmaßung zu nennen, aber verhalten hat er sich zu ihm wie zu einer Pflicht, und vor allem wie



zu einem Recht – mit Ahnung und Voll-machten.

Und ich muß dir sagen, manchmal habe ich ihn gesehen wie er damals den Starschina in seiner Postgeschichte: als einen, der vorwärtsgeht auf ein Ziel, das auch meines ist, als großen Grund zu großer Zuversicht.

Und dann kommt ein Ungeheuer mit einem mittelalterlichen Namen und vergiftet ihm das Blut und löscht ihn aus. – Bei wem kann man sich beklagen, David, weißt du eine Stelle, bei der man sich beklagen kann?

„Ich käme mit dir, wenn ich eine wüßte“, sagte David Groth, und als er den Hörer aufgelegt hatte, war ihm sehr elend zu-mute.

Er war aber einer von denen, die so verletzbar sind, daß sie beizeiten nach Systemen suchen, in denen Deckung ist vor lähmendem Jammer, und Davids erstes System hieß Arbeit.

Er fuhr wieder ein in seinen Aktenberg und wußte sich weniger hilflos nun, angeschlagen zwar, aber nicht geschlagen. Er konnte und wollte nicht tun, als wäre nichts geschehen, aber er hielt sich nicht bei Vorsätzen auf; er trieb sein Tagewerk weiter, scheinbar wie immer, aber hinter der geübten und üblichen Aufmerksamkeit vor Frage und Bescheid fand er sich in Alarm: Mehr war nötig als das Übliche, und Übliches hatte sich als Übel gezeigt; er hatte an Freundschaft einiges versäumt und an Bündnis und an Auftrag“<sup>7</sup>.

#### *Hoffnung in der Beziehung zu einem Du und im Engagement für die anderen*

Wir dürfen in dieser Reaktion auch einen Protest gegen den Tod sehen. Der Mensch empfindet den Tod als „un-natürlich“. In stummem Protest versucht er ihn zu negieren, so lange es geht. Er versucht, ihm zu beweisen, daß er – wenigstens vorläufig – machtlos ist. Aber den Wettkampf gegen die Zeit, das Vergehen und Altern kann der Mensch mit seinen biologischen Kräften nicht gewinnen. Da hilft kein Versuch, sich fit zu halten, sich auf jung zu trimmen. Das sind zuletzt hoffnungslose Kämpfe.

Der nachdenkende Mensch in allen Gebieten

<sup>7</sup> H. Kant, Das Impressum, Berlin 1972, 433–440 (Der Roman erscheint 1972 auch im Luchterhand-Verlag).

der Erde, in allen Lagern und Weltanschauungen, scheint mir nur einen Weg gefunden zu haben, auf dem er die Hoffnung gewinnt, den Tod zu ent-machten: Die Beziehung zu einem anderen bzw. zu anderen Menschen. Darin sucht der Mensch sich zu verwirklichen, darin sucht er etwas Bleibendes zu schaffen, sich selbst zu re-produzieren. Er versucht, „weiterzuleben in seinen Kindern“, obwohl er weiß, wie begrenzt dieser Versuch ist, da diese Kinder eben doch eigene Personen sind und somit nicht er selbst zum zweitenmal, daß sie eigene Wege gehen werden und er sich selbst auch in ihrem Leben nur zum Teil wiederfindet. Darum versucht er darüber hinaus oder gar ohne dieses (vgl. die biblische Forderung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, d. h. um vielfältiger neuer, anderer und bleibender Beziehungen im Blick auf die neue Welt) seine Lebenskräfte zu investieren in vielfachen Unternehmungen, Arbeiten, Hilfen für andere Menschen, um so Lebenszuwachs zu gewinnen, „eine Spur zu hinterlassen“. Er fürchtet sich vor dem Verschwinden aus der Welt, er ahnt, daß es nicht so gemeint war, als er geschaffen wurde. Er hat immer nach Zielen gesucht, nur so konnte er leben. Nun möchte er nicht darauf verzichten. Auf der Suche nach dem Sinn und Ziel seines Lebens „verschwendet“ er seine Kräfte, aber es ist ein Verschwenden, das sinnvoll ist. Wir wissen aus dem Schicksal Jesu, daß nur der sein Leben gewinnt, der es hergibt. Und dies ist nicht eine absolut neue Entdeckung Jesu, eher eine durch sein Leben, seine Hingabe und sein neues Leben der Auferstehung bestätigte Ahnung und auch teilweise Erfahrung des Menschen aller Zeiten. Oft „traut“ sich der Mensch nicht, das zu glauben. Jetzt darf er sich vertrauen, es zu glauben.

„Hier marschieren wir im Kreis. Sechsdreißig Gefangene der Gestapo, rings liegt Schnee, und die Tage sind grau und frostig. Vor dir marschiert W. mit aufrechter, stolzer Haltung, hinter dir ein Oberleutnant in Zivil, der sein Todesurteil bereits hat. Wir marschieren im gleichen Schritt, wie es befohlen ist. Der frühere Minister geht mit einem breiten Hut, darunter sein grüblerisches männliches Gesicht. Der Nervenarzt geht in sich verschlossen, als träume er, der Sieb-



zehnjährige, lang und ungelenk, fragt mich flüsternd, ob wir am Leben bleiben. Ich knurre irgend etwas Undeutliches und sage nach einer Weile: „Mut, Junge, die Amerikaner sind in Marokko gelandet“. Da hebt sich sein Kopf. Er schreibt Gedichte. Der Oberst drüben trägt Zivil und blickt bleich geradeaus, als erwarte er jemand. Der Bildhauer geht starr und mit zusammengekniffenem Gesicht. Der junge, blonde Student drüben lächelt vor sich hin. Im inneren Kreis humpelt am Stock der Sprachforscher, der vierzehn Sprachen spricht, mit der schönen Gelassenheit der Überwinder. Sie gehen ihre letzten Runden. Ihr Leben neigt sich dem Ende zu. Es dauert nur noch Wochen. Aber sie bereuen nicht. Ihr Kampf war edel und ihre Gesichter sind es. Sie tragen die gläsernen, durchsichtigen Gesichter der letzten Überwindung des eigenen Ich. Sie haben den Schmerz bis ins tiefste ausgekostet. Sie haben geweint, einsam in ihren Zellen, sie haben das Aufbäumen der eigenen Persönlichkeit hinter sich... In einigen Wochen werden nur sechs Männer den Frühling erleben, die durch das Leid für immer gezeichnet sind.

Das Kolosseum in Rom ging mir nicht aus dem Kopf, als ich in Haft war.

Es ragt ein hohes Holzkreuz in der Mitte des riesigen Ruinenzirkus empor. Es steht genau auf dem Sterbefeld, auf dem die ersten Anhänger des Kreuzes ihr Leben unter einem Löwenbiß oder einem Kurzschwert aufgaben. Das, wofür sie litten, das Kreuz, heute erhebt es sich siegreich dort, wo sie litten.

Eine Idee wird desto stärker, je mehr letzte Atemzüge ihr galten. Und die Idee der Freiheit wird in den Himmel Europas gehoben von Hunderttausenden von Toten, die sich ihr opferten. Es ist die Idee von der Veränderung der Welt.

Ich habe das Kreuz im Kolosseum mit Ehrfurcht betrachtet, das nach zweitausend Jahren sich sieghaft erhob. Spätere Jahrhunderte werden die Opfer der Lehre von der Befreiung der Armen sicherlich ebenso ehren.

Aber es ist schrecklich, wie teuer die Menschheit ihre neuen Ideen bezahlen muß<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> G. Weisenborn, Memorial, Der Verfolger, Berlin (Aufbau-Verlag) 1962, 98 f (Lizenzausgabe des K. Desch-Verlages, München).

Die Erfahrung von der Sinnhaftigkeit eines Lebens und Sterbens für andere spiegelt auch ein Gedicht des polnischen Lyrikers Tadeusz Rozewicz wieder, das er den „alten Frauen“ gewidmet hat<sup>9</sup>, die nie in der großen Literatur genannt werden und die doch mindestens so heroisch leben wie ihre Männer und Söhne – es kommt auf den Blickwinkel an!

### *Das Bündnis gegen den Tod*

Ernest Hemingway hat in immer neuen Variationen das schöne und harte Lied vom Sterben gesungen: das „schöne“ Lied ist das der Liebe Robertos zu Maria, die „ihm ein Bündnis schmiedete gegen den Tod“... „Er hielt sie fest und hatte das Gefühl, sie sei sein ganzes Leben, und sie war es auch“<sup>10</sup>. Dies Bündnis muß sich in kurzer Zeit bewähren, als der verwundete Roberto Maria wegschickt, um wenigstens ihr Leben zu retten: „Wenn du gehst, bin ich bei dir. Versteht du mich, wie das ist? Wer immer von uns da ist, ist Ich und Du zugleich.“... Aber es fällt mir leichter, bei dir zu bleiben“, sagte sie. „Es ist viel besser für mich.“ „Ja. Deshalb sollst du mir zuliebe mit den anderen mitgehen. Tu es mir zuliebe, denn diese Bitte kannst du mir erfüllen.“ „Du verstehst mich nicht, Roberto. Was soll aus mir werden? Für mich ist es viel schlimmer, wenn ich gehe.“ „Sicherlich“, sagte er. „Es ist viel schwerer für dich. Aber ich und du, wir sind jetzt eins.“...“

„Jetzt gehorcht du nicht nur mir, sondern uns beiden. Mir, der ich in dir bin. Jetzt gehst du für uns beide. Wirklich. Wir beide gehen, wenn du jetzt gehst...“<sup>11</sup>.

Das „harte“ Lied ist der Dialog zweier Eheleute, die, nach einem Autounfall in der Steppe plötzlich mit dem Tod konfrontiert, sich bittere Vorwürfe machen: „Liebe ist Mist“, sagte Harry, „und ich bin der Hahn, der draufsteigt und kräht.“ – „Wenn du wirklich fort mußt“, sagte sie, „ist es absolut nötig, alles, was du zurückläßt, kaputt zu machen?... Warum mußt du jetzt wie-

<sup>9</sup> T. Rozewicz, Gesichter und Masken, Berlin (Verlag Volk und Welt) 1968, 100–103; auch in: T. Rozewicz, Formen der Unruhe, Gedichte, hrsg. u. übertragen von Karl Dedecius, Carl Hauser Verlag, München 1965. Das Gedicht soll in einem späteren Heft veröffentlicht werden.

<sup>10</sup> E. Hemingway, Wem die Stunde schlägt, Frankfurt (Suhrkamp) 1949, 238 f.

<sup>11</sup> Ebd. 416 f.



der so teuflisch sein?... Du brauchst mich doch nicht kaputt zu machen?"<sup>12</sup>

Der realistische Hemingway hat die Wirklichkeit des Sichverbündens gegen den Tod gekannt. Er hat sie anerkannt als Weigerung, endgültig zu sterben. Dabei ist immer der Protest gegen den Tod dabei: ohnmächtig und doch mächtig ist die Liebe gegen den Tod. Beide Aspekte sind gut zu erkennen in der Schilderung des Todes einer Krankenschwester, die nach der Entbindung ihres toten Kindes selber sterben muß. Ihr Geliebter, der ihretwegen desertierte und mit ihr aus Italien in die Schweiz floh, muß zusehen, wie jetzt, wo alle Schwierigkeiten überwunden schienen und ihr gemeinsames Glück begonnen hatte, ihr Leben erlischt.

„Liebling, ich werde doch nicht sterben, nicht wahr?“

„Nein, ich versprech's dir.“

„Weil ich nicht sterben will und dich nicht verlassen will, aber ich werde so müde davon, und ich fühle, daß ich sterben werde.“

„Unsinn. Alle fühlen sich so.“

„Manchmal weiß ich, daß ich sterben werde.“

„Du wirst nicht. Du kannst nicht.“

„Aber, wenn ich würde?“

„Ich lasse dich nicht.“...

Arme, arme, liebe Cat. Und dies war der Preis, den du für unser Zusammenschlafen bezahlen mußt. So sah die Falle zum Schluß aus. Das kriegten Menschen, wenn sie einander liebten... Wenn es einmal begonnen hatte, war man in der Mühlenströmung... Sie hatte sich nicht besonders unbehaglich gefühlt, bis auf ganz zuletzt: Aber jetzt zum Schluß kriegt man sie. Man kam nie mit etwas durch...

...Die Schwester ging ins Zimmer und schloß die Tür. Ich saß draußen auf dem Gang. Alles in mir war weg. Ich dachte nicht. Ich konnte nicht denken. Ich wußte, daß sie sterben würde, und ich betete, daß sie nicht starb. Laß sie nicht sterben. Oh, Gott, bitte, laß sie nicht sterben. Ich werde alles für dich tun, aber laß sie nicht sterben. Bitte, bitte, bitte, lieber Gott, laß sie nicht sterben. Bitte, bitte, bitte, lieber Gott, laß sie nicht sterben, mach, daß sie nicht stirbt.

<sup>12</sup> E. Hemingway, *Schnee auf dem Kilimandscharo*, in: *49 Stories*, Berlin (Aufbau-Verlag) 1969, 67–73.

Ich tu alles, was du sagst, aber laß sie nicht sterben. Du hast das Baby genommen, aber laß sie nicht sterben. Das war gut, aber laß sie nicht sterben. Bitte, bitte, lieber Gott, laß sie nicht sterben...

Scheinbar hat sie eine Blutung nach der andern gehabt. Man konnte nichts dagegen machen. Ich ging in das Zimmer und blieb bei Catherine, bis sie starb. Sie war die ganze Zeit über bewußtlos, und sie brauchte nicht sehr lange zum Sterben"<sup>13</sup>.

Sehr ausgeprägt findet man das Bündnis Liebender gegen den Tod auch dargestellt in dem Buch „Nur einen Seufzer lang“ von Anne Philipe. Das Zusammenleben mit Gerard Philipe dauerte für sie „nur einen Seufzer lang“. Sie kann sich mit seinem Tod nicht abfinden, obwohl er an ihrer Seite starb und sie alle Stadien seines Sterbens miterlebte. Sie kann es nicht, weil sie ihn liebt: „Nur du sahst mich, nur ich sah dich. Heute lebe ich in einer blicklosen Welt. Mein Leben ist leer. Ich wußte, daß es so sein würde. Während all der Tage, von denen jeder der letzte sein konnte, sah ich dich an; ich wollte die Liebe sehen, und ich fand den Tod“<sup>14</sup>... „Bis dahin hatte der Tod mich nie beschäftigt. Ich rechnete nicht mit ihm. Einzig das Leben war wichtig... Von dem, den ich mehr liebte als alles, sollte ich für immer getrennt sein. Das ‚nie wieder‘ stand vor unserer Tür. Ich wußte, daß kein anderes Band uns verbinden würde als meine Liebe...“<sup>15</sup>.

Sie sucht nach einer Antwort auf die unaufhörlich bohrende Frage: Wo ist er? Alle Antworten anderer, auch eine (oberflächlich) christliche, können sie nicht zufriedenstellen: „Wie sollte ich einen Weg, eine Straße, ein Ufer finden, das wir nicht gemeinsam gekannt hätten? Ich mußte fliehen oder jedem Ort allein begegnen. In der Betriebsamkeit der Menge, in der Einsamkeit eines Waldweges sah ich nur dich. Mein Verstand wies diese Trugbilder von sich, aber mein Herz suchte sie. Du warst fern und nah. Stündlich fragte ich mich, nicht, wie es möglich sei,

<sup>13</sup> E. Hemingway, *In einem andern Land*, Berlin und Weimar (Aufbau-Verlag) 1972, 340 ff (Lizenzausgabe des Rowohlt-Verlages, Reinbek b. Hamburg, 1967).

<sup>14</sup> A. Philipe, *Nur einen Seufzer lang*, Berlin (Verlag Volk und Welt) 1965, 8 (Lizenzausgabe des Rowohlt-Verlages Reinbek b. Hamburg).

<sup>15</sup> Ebd. 11.



daß ich lebte, sondern einfach, wie mein Herz weiterschlagen konnte, nachdem meines stehengeblieben war. Manchmal hörte ich sagen, du weitest unter uns. Ich widersprach nicht. Wozu streiten? Aber ich dachte bei mir, daß es für manche Menschen leicht ist, den Tod der anderen zuzugeben. Suchen sie sich ihrer eigenen Unsterblichkeit zu vergewissern? Ich habe dich zu sehr geliebt, um hinzunehmen, daß dein Körper verschwindet, und zu verkünden, daß deine Seele genügt und weiterlebt. Und wie soll man es anstellen, sie voneinander zu trennen und zu sagen: Dies ist seine Seele, und das ist sein Leib? Dein Lächeln und dein Blick, dein Gang und deine Stimme, waren sie Materie oder Geist? Beides, aber untrennbar“<sup>16</sup>.

„Dieselben Widersprüche erhoben sich in mir: Dich fliehen und dich suchen, aus einem Friedhof unseren Treffpunkt zu machen und zu sagen oder zu glauben, daß du von nun an nur in der Erinnerung und in unseren Kindern weiterleben würdest“<sup>17</sup>.

Liegt ihre Antwort in dieser Erkenntnis: „Die Liebe: Eine Quelle, Ursprung einer Quelle, die Welt wird fruchtbar, sie ist Staunen, Gefühl des Wunderbaren und zugleich des schon Vertrauten, eine Rückkehr ins verlorene Paradies, die Versöhnung von Körper und Geist, die Entdeckung unserer Kraft und unserer Hinfälligkeit, die Bindung an das Leben und dennoch die Gelassenheit dem Tode gegenüber, eine auf ewig offenbarte Gewißheit, dennoch unbeständig und fließend, die täglich neu erobert werden muß.

Du warst meine schönste Bindung an das Leben. Du bist meine Erkenntnis des Todes geworden. Wenn er kommt, werde ich nicht das Gefühl haben, wieder mit dir vereinigt zu sein, sondern das Gefühl, einen mir von dir her vertrauten Weg zu gehen“<sup>18</sup>.

„Heute noch kann ich dein und mein Leben nicht voneinander lösen“<sup>19</sup>.

Zeit ihres Lebens hat auch die Dichterin Else Lasker-Schüler nach dem todüberwindenden Weg der Liebe gesucht. „Sie war ewig verliebt“, sagt eine Biographin von ihr. Ihre Erkenntnis, daß wirkliche, echte, tiefe Liebe die zerstörende Macht des Todes bannen

könnte, fand nie volle Verwirklichung in ihrem Leben.

„Ich weine –  
Meine Träume fallen in die Welt...  
Immer bettle ich vor deiner Seele;  
Weißt du das?...  
Alles ist tot,  
Nur du und ich nicht.“ (Aus „Giselheer dem

Heiden“)<sup>20</sup>

„Wo mag der Tod mein Herz lassen?  
Immer tragen wir Herz vom Herzen uns zu.  
Pochende Nacht  
Hält unsere Schwellen vereint.  
Wo mag der Tod mein Herz lassen?  
In einem Brunnen, der fremd rauscht –  
In einem Garten, der steinern steht –  
Er wird es in einen reißenden Fluß werfen.  
Mir bangt vor der Nacht,  
Daran kein Stern hängt.  
Denn unzählige Sterne meines Herzens  
Vergolden deinen Blutspiegel.  
Liebe ist aus unserer Liebe vielfältig erblüht.  
Wo mag der Tod mein Herz lassen?“<sup>21</sup>

*Abschiedsbriefe zum Tod verurteilter*

„Neuerer“

Das Bündnis der Liebe gegen den Tod findet wohl seine ergreifendste sprachliche Ausdrucksform in Abschiedsbriefen zum Tode Verurteilter. Die Briefschreiber waren zumeist engagierte Menschen, die ihr Leben einsetzten für eine erneuerte Gesellschaft. Darum steht in ihrem Denken oft die große Gemeinschaft eines Volkes oder einer Klasse im Vordergrund. Aber ist nicht gerade darin die Liebe zu einer Vollendung gelangt, die auf die Erhaltung des eigenen Lebens verzichtet zugunsten vieler anderer und ihrer besseren Zukunft? „Ich gehe bald, singende Morgen vorzubereiten“, schrieb Gabriel Péri, der Chefredakteur der L'Humanité, kurz vor seiner Erschießung am 15. 12. 1941.

Doch bei fast allen findet man auch die Bitte um Verzeihung, die sie an ihre Angehörigen und Freunde richten. Sie wissen angesichts des Todes, daß auch ihr Streben unvollkommen und nicht frei von eigenen Wünschen und Härten gegen andere war. So haben sie das Bedürfnis, ihre Liebe reinigen zu

<sup>20</sup> Else Lasker-Schüler, *Leise sagen*, *Ausgewählte Gedichte*, Berlin und Weimar (Aufbau-Verlag) 1968, 52 (Lizenzausgabe des Kösel-Verlages, München).

<sup>21</sup> Ebd. 35.

<sup>16</sup> Ebd. 41 f.

<sup>17</sup> Ebd. 119.

<sup>18</sup> Ebd. 44 f.

<sup>19</sup> Ebd. 84.



lassen, um in reiner Liebe sterben zu können.

Das Anliegen, der Liebe zu leben, um in der Liebe sterbend zu überleben, findet sich sehr deutlich in den Abschiedsbriefen der jungen tschechischen Kommunistin Marie Kuderikova. Diese Briefstellen mögen stellvertretend für viele andere stehen, die in ihrer Weise dasselbe aussagen: für den Glauben, „daß das Engagement nicht durch den Tod, sondern der Tod durch das Engagement besiegt wird“ (Cardonnel).

„... das Leben, Pulsschlag des Alltagslebens. Liebt es, liebt einander, lehrt Liebe, verteidigt sie, verbreitet sie, damit Ihr die Schönheit seiner alltäglichen Gaben spürt wie ich, das ist mein Wunsch; damit ihr empfangen und verschenken könnt...“

Ihr alle, die ich liebte und die Ihr mich lieb hattet! Geliebte Menschen, liebes Leben, liebe Welt!

Ich knie nieder vor Euch, Ihr Teuersten meines Lebens, und bitte um Eure Liebe und Verzeihung. Bitte um Verzeihung für alles und alle, die ich jemals verletzt habe... Ich bin mit Euch, war mit Euch und werde mit Euch sein...

Die Andenken an mich bringt dort an, wo ich den Pulsschlag des Lebens hören kann. Von dort werde ich Eure Schritte verfolgen, mahnen, warnen, führen. Von dort aus werde ich mich mit Euch freuen können, Euch trösten und ermuntern...

Ich liebe, nehme Abschied im Glauben, im festen Glauben. Eure liebende Tochter

Marie Kuderikova

Grüßt alle. Verzeihung. Dank. Liebe. Ich bin bei Euch. Euch unser Dank und Euch die Liebe!“<sup>22</sup>

Sollten solche Menschen weit vom Reich Gottes sein, für das durch Jesus von Nazareth eine solche Art zu leben und sein Leben hinzugeben als Grundgesetz für alle Generationen proklamiert wurde: „Setzt euch füreinander ein, wie ich mich für euch eingesetzt habe?“

#### *Grundzüge einer christlichen Antwort*

Es wäre für unser Gespräch mit Gläubigen und Ungläubigen, suchenden und fragenden

<sup>22</sup> Marie Kuderikova, *Fragmente eines Lebens*, Prag (Artia) 1965, 202–207.

Menschen, Sterbenden und Angehörigen von Sterbenden wichtig, die Verbindung zwischen ihren Fragen und der Antwort des Glaubens zu finden. Wir dürften die Antwort niemals fertig zur Hand haben. Denn sie muß – wenn sie gehört werden soll – eine Antwort auf die Frage gerade dieses Menschen sein. Sie darf also nicht allgemein und abstrakt sein.

Trotzdem darf man vielleicht die Grundzüge einer solchen Antwort einmal umreißen. Sie sollte etwa folgendes umfassen: Der Protest gegen den Tod ist berechtigt. Wir Christen sind darin mit allen anderen Menschen verbunden. Wir sagen nicht Vorsehung und meinen Schicksal. Wir schließen uns Jesus von Nazareth an, der ergrimmt, als er seinen Freund tot fand. Jesus fand sich nicht mit dem Tod ab. Denn er war ein Liebender, wie es nie einen zweiten gegeben hat. Der Schmerz der Liebe ist berechtigt. Aber auch die Hoffnung der Liebe, daß der geliebte Mensch nicht vernichtet wird. Dieser Hoffnung begegnet die Verheißung von dem Zusammenkommen aller ehrlich Liebenden in der neuen Menschenwelt, die Jesus das „Reich Gottes“ nennt. Eine Gemeinschaft, in der alle, die vom Tod (des Egoismus) zum Leben (der Liebe) durchgefunden haben, zusammen sind: „Liebe ist aus unserer Liebe vielfältig erblüht.“ Die Frage „wo mag der Tod unser Herz lassen?“ findet ihre letzte Antwort in der „vielfältigen Liebe“ einer neuerwachten Menschheit am Jüngsten Tag einer Jungen Welt.

Die Antwort eines Glaubenden auf die Frage eines Menschen nach dem Sinn des Lebens und Sterbens könnte vielleicht so lauten: Ich will mein Leben mit dir leben. Ich will mein Leben für dich, für euch leben. Ich will mich nicht allein retten, weil es das nicht gibt. Ich will meinen Egoismus hineinzerbrechen lassen in die Gemeinschaft von Menschen, die für die Zukunft leben und arbeiten und leiden. Ich will darin täglich sterben, um aufzustehn zu neuem Leben. Ich will mich vom alten zum neuen Menschen wandeln lassen. Ich will durch meinen Einsatz Glück, Gerechtigkeit und Frieden für sie alle. Ich will mehr für sie alle, als sie selber wollen. Ich vertraue dabei auf den, der mit allen und für alle starb und aufer-



stand und der dabei ist, um sich herum die zur Liebe fähig gewordenen Menschen aller Völker zu versammeln zu einem bleibenden Reich der Liebe und des Friedens. In dieses Reich hineinsterven kann niemals heißen, vernichtet zu werden. In der Suche nach Zukunft für alle werde ich auch meine Zukunft – die Auferstehung aus dem Tod – geschenkt bekommen. Kurz gesagt: Ich will mit euch leben, sterben und auferstehen.

**Gregor Siefer**

## **Der Tod - die sicherste Prognose**

Anmerkungen zu einer Soziologie des Sterbens

*Als Spiegelbild des öffentlichen Bewußtseins macht die Sozialwissenschaft Fragen zum Thema, die in ihrer konkreten Alltagsbewältigung als fragwürdig und krisenhaft empfunden werden. Die wenigen Untersuchungen zum Thema Sterben verweisen darauf, wie schwach bei vielen Menschen der Gegenwart das Todesbewußtsein ist. Dies dürfte aber nicht in einer „Verdrängung“, sondern in Veränderungen der Sozial- und Altersstruktur und in mangelnder Todeserfahrung gründen.*

*red*

Die Tatsache, daß sich die Sozialwissenschaften bislang nur beiläufig mit dem Phänomen des Sterbens befaßt haben, ist ein merkwürdiges, aber nicht leichthin zu erklärendes Kennzeichen unserer gegenwärtigen Bewußtseinslage<sup>1</sup>. Obwohl die Aussage, daß niemand, der diesen Text liest, das Jahr 2072 erleben wird, zu den sichersten Prognosen gehört, die wir überhaupt aufstellen können, wissen wir außer einigen statistischen Globalzahlen – z. B. daß von 1000 Menschen in der BRD 1971 11,8 den Tod fanden – nur sehr wenig

<sup>1</sup> Ich beziehe mich hier und im ganzen Artikel vor allem auf das äußerst anregende, im Quellenmaterial notwendig sehr weit ausgreifende Buch von *Aloys Hahn*, Stuttgart 1968, ferner auf die Arbeiten von *Werner Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969, und Die These von der Verdrängung des Todes, in: Frankfurter Hefte 26 (1971) 177–184, sowie von *Christian von Ferber*, Soziologische Aspekte des Todes, in: Zeitschrift für evang. Ethik 6 (1963) 338–360, und *ders.*, Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1970) 237–250.

über die konkrete Realität des Sterbens in Deutschland. Sinn der folgenden Überlegungen kann es mangels genaueren empirischen Materials deshalb nur sein zu fragen, welche sozialen Bedingungen dazu geführt haben, daß das Bewußtsein von Tod und Sterben so sehr an den Rand des öffentlichen Interesses gedrängt worden ist.

Ich möchte drei Vermutungen hypothetisch formulieren und etwas genauer begründen:

1. Das Verschwinden der Todeserfahrung ist zunächst eine logische Folge sehr weitgehender Veränderungen im Sozial- und Altersgefüge der Bevölkerung.

2. Das Bewußtsein von der Unausweichlichkeit des Todes scheint demgegenüber bei weitem nicht so „verdrängt“ zu sein, wie der reale Mangel an Todeserfahrungen es vermuten läßt.

3. Das Zurücktreten des Todesbewußtseins ist – gebunden an bestimmte und erkennbare historische Ereignisse und Entwicklungen – offensichtlich eine Übergangsphase und dürfte im Laufe des kommenden Jahrzehnts durch eine zunehmende Problematisierung von Tod und Sterben abgelöst werden.

### *1. Veränderungen im Altersgefüge*

Man darf voraussetzen, daß die Basis für die Entwicklung eines Todesbewußtseins für den einzelnen zunächst einmal die Zahl von Todesfällen ist, die er überhaupt während seines eigenen Lebens erleben kann. Wenn wir davon ausgehen, daß in den Industriegesellschaften Europas und der USA die Mortalitätsrate während der letzten 150 Jahre von ca. 25–30 auf ca. 10–12 gesenkt werden konnte (von 1000 Menschen der jeweiligen Bevölkerung starben um 1820 ca. 25–30, 1970 10–12 pro Jahr), dann bedeutet schon dies allein, daß heute erst ein 50jähriger die Zahl von Todesfällen erlebt haben kann, die um 1820 schon ein 20jähriger in der Regel erfahren hatte. – Hinzu kommt, daß der Realkontakt zwischen den Generationen vor 150 Jahren räumlich erheblich enger war als heute, daß also die meisten Menschen schon in ihrer Kindheit zumindest den Tod ihrer Großeltern unmittelbar erleben und verarbeiten mußten. Da die hohe Mortalitätsrate aber nicht nur durch den Tod alter Menschen bewirkt wurde, sondern vor allem auf die



hohe Säuglings- bzw. Kindersterblichkeit und z. T. auch auf die höhere Müttersterblichkeit (Kindbettfieber), aber auch auf Epidemien (Diphtherie, Cholera, Tuberkulose) zurückzuführen war, mußte fast in jeder Lebensphase mit dem Tode naher Angehöriger – aber auch mit dem eigenen Tod – gerechnet werden. So haben die Senkung der Mortalitätsrate und das Leben in kleineren Wohneinheiten einander ergänzend dazu beigetragen, daß der nach dem Zweiten Weltkrieg in der BRD aufwachsenden Generation die Erfahrung, einen Leichnam zu sehen oder gar die Agonie eines nahen Angehörigen mitzerleben, fast völlig erspart geblieben ist. Erst auf dieser doppelten Basis – der rein zahlenmäßigen Verminderung der Erfahrungschance und der sich durchsetzenden Aufhebung der Wohngemeinschaft von Eltern- und Großelterngeneration – tritt ergänzend die Tatsache hinzu, daß weit mehr als die Hälfte, in Großstädten bis zu 90% aller Todesfälle, sich in Kliniken, Alters- und Pflegeheimen ereignen, was u. a. zur Folge hat, daß auch nahe Angehörige oft erst post mortem von der Todesnachricht überrascht werden.

Kein Zweifel, daß diese Veränderungen in einem unmittelbaren Zusammenhang miteinander stehen und als Auswirkungen einer immer weiter um sich greifenden Rationalisierung der modernen Lebensführung begriffen werden können. Positiv formuliert läßt sich das beschreiben unter folgenden Stichworten:

- Senkung der Säuglings- und Kindersterblichkeit und der allgemeinen Krankheitsmortalität bei jüngeren Erwachsenen;
- Ökonomisierung der vorwiegend auf außerhäusliche Aktivitäten (Beruf, Schule) gerichteten Haushaltsführung im Sinne des generationshomogenen Zusammenwohnens<sup>2</sup>;
- die frühzeitige Einweisung von Kranken in Krankenhäuser oder Pflegeheime, einerseits zur Erhöhung der Überlebenschance in der Nähe komplizierter Medizinalapparaturen (Intensivstation), andererseits aufgrund der Unmöglichkeit, bei Berufstätigkeit oder Schul-

<sup>2</sup> Die im Laufe der letzten Jahre in westdeutschen Universitätsstädten registrierbare Zunahme von – oft kinderlosen – Wohngemeinschaften (nicht nur von Studenten) bewirkte in dieser Hinsicht sogar noch eine Zuspitzung der Situation, da sich in ihnen die Abschirmung von Kontakten zu nicht jahrgangshomogenen Personen nur noch verschärfen mußte.

besuch aller Bewohner in kleinen Wohnungen Alte und Kranke zu pflegen.

Bilanziert man diese Entwicklungen unter der Fragestellung, ob und wie Kinder eine Verhaltenssicherheit gegenüber der Realität des Todes „lernen“ könnten, dann muß man zu dem Schluß kommen, daß – ganz im Gegensatz zu vorindustriellen Gesellschaften – Tod und Sterben im Erfahrungshorizont von Kindern heute überhaupt nicht mehr vorkommen können. Da „Erfahrung“ in diesem Sinne sich nur auf Personen bezieht, die dem Kind als Bezugsperson nahestanden – und das sind auch die Großeltern in der Regel nicht mehr –, könnte das nur durch den Tod eines Elternteils oder eines Geschwisters geschehen. Da angesichts der gegenwärtigen Familiengrößen nur alle 15–20 Jahre ein Todesfall vorkommt (und auch das oft erst in der Phase des Herauswachsenden der Kinder), fällt der Tod als Erfahrungsgegenstand in der Grundsozialisation der jetzt heranwachsenden Generation fast vollständig aus<sup>3</sup>.

Hier liegt offensichtlich eine – und wohl die entscheidende – Grundbedingung für die „Tabuisierung“ des Todes in unserer Gesellschaft. Sie läßt sich vor allem als das Schweigen über den eigenen Tod erkennen, was kulturkritisch leicht als hedonistische Überspielung der Todesfurcht interpretiert wird. Aufgrund der angedeuteten Entwicklungen im Alters- und Sozialgefüge erscheint es jedoch evident, „daß die These, der Mensch unserer Gesellschaft wage es nicht, über den eigenen Tod zu sprechen, weil er diesen aus dem Bewußtsein verdrängen möchte, nur für eine geringe Minorität richtig sein kann. Der größte Teil . . . schweigt gerade deshalb über den eigenen Tod, weil er sich nicht ständig vor ihm fürchtet, weil der geringe Einfluß der Notion des eigenen Todes auf das all-

<sup>3</sup> A. Hahn schätzt – auch aufgrund amerikanischer Untersuchungen – den Anteil der Drei- bis Vierjährigen, die den Tod eines Elternteils „erlebt“ haben, auf 3–5% (a. a. O. 30). Dagegen berichtet z. B. M. Mead (Coming of Age in Samoa, New York 1928, 93) „All children had seen birth and death . . . had seen many dead bodies . . . besides having often witnessed the operation of cutting open any dead body to search out the causes of death“ [zit. nach A. Hahn, a. a. O. 30]. – Der Ausfall der Todeserfahrung in den Kleinfamilien hat übrigens auch seinerseits etwas mit der „Entkirchlichung“ zu tun, insofern die Dienste der Kirche in dieser Hinsicht sehr viel seltener in Anspruch genommen werden müssen, damit aber auch der Realkontakt mit dem Priester sehr viel weniger zwingende Anlässe hat; vgl. G. Siefert. Zur Soziologie des Priesterbildes I, in: Diakonia 2 (1967) 141.



tägliche Erlebnis der Wirklichkeit des Daseins eine Verdrängung dieser Art überhaupt nicht erforderlich macht“<sup>4</sup>.

## 2. Unterschiedliche Formen des Todesbewußtseins

Wird die „Verdrängungsthese“ – weil gegenstandslos – abgelehnt oder zumindest relativiert, dann bleibt natürlich die Frage, ob und in welcher Art sich die Menschen der Gegenwart dennoch mit der nun einmal unvermeidlichen Realität des Todes auseinandersetzen. Hier sind zunächst als Folge der genannten Veränderungen zwei Tatsachen festzuhalten, die die Situation des „modernen“ Menschen erschweren, die keineswegs als Fortschritt zu registrieren sind, jedoch noch viel weniger geleugnet werden können.

1. Die emotionale Betroffenheit von Hinterbliebenen in einer Kleinfamilie hat mit Sicherheit erheblich zugenommen, einerseits weil ein Todesfall statistisch unwahrscheinlich ist und insofern meist überraschend kommt und den oder die Betroffenen in ihrem Schmerz isoliert, andererseits weil das Netz der emotionalen Beziehungen wegen der geringeren Personenzahl von „Nahestehenden“ ohnehin viel dichter und insofern auch viel anfälliger geworden ist. Das kann – vor allem, wenn Kinder Vater oder Mutter sehr früh verlieren – zu einer lebenslangen psychischen Hypersensibilität oder gar Labilität führen<sup>5</sup>. Demgegenüber mußte und konnte sich die emotionale Zuwendung der Eltern von zahlreichen Kindern stärker verteilen, und die Alltagserfahrung bestätigte immer wieder, daß man nur mit dem Überleben etwa jeden zweiten Kindes zu rechnen hatte<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> A. Hahn, a. a. O. 43.

<sup>5</sup> A. Alvarez, *The Savage of God*, New York 1972, versucht z. B. bei modernen Schriftstellern einen Zusammenhang von hoher Selbstmordanfälligkeit und Verlust des Vaters in früher Kindheit nachzuweisen (u. a. Pavese, Hemingway, Majakovskij u. a.); vgl. dazu DER SPIEGEL 26 (1972) H. 30, S. 110 f.

<sup>6</sup> Als Beispiel sei hier nur aus einem in den Schriften Justus Möser's († 1798) enthaltenen Brief zitiert: „Nun mein liebes Kind, ich will nichts mehr dagegen sagen, lass Deinem Dutzend Kindern je eher je lieber die Blättern geben (d. h. lass sie impfen), alle meine Wünsche stehen Dir dabei zu Dienste, und zwar von ganzem Herzen. Aber siehe auch hernach zu, wie Du Deine acht Mägen an den Mann bringest. Denn das will ich Dir wohl im voraus sagen, dass kein einziges davon sterben werde: unsere Ärzte verstehen das Ding zu gut und sind viel zu glücklich, um Dir auch nur eine einzige Aussteuer zu ersparen.“

Wo will es aber endlich hinaus, wenn das so fort geht, wenn die Brut, die jetzt erhalten ist, sich mit gleichem Eifer vermehrt und nichts davon abgeschlachtet wird?

2. Wiederum als natürliche Folge des Mangels an Todeserfahrungen ist die Unsicherheit, die Verlegenheit und Ratlosigkeit, wie man sich anlässlich eines Todesfalles als Hinterbliebener oder gegenüber Hinterbliebenen verhalten solle, müsse oder dürfe, ohne Zweifel sehr viel größer geworden. Allerdings ist in dieser Hinsicht auch in unserer Gesellschaft noch ein deutlicher Unterschied zwischen Land und Stadt festzustellen. Zunächst sterben auf dem Lande noch relativ mehr Personen im Kreise ihrer Angehörigen zu Hause (anstatt in der Klinik oder im Heim)<sup>7</sup>. – Außerdem ist der Realkontakt zwischen den Bewohnern einer Dorfgemeinde weitaus höher als in der Stadt. Zwar kennt der Städter wahrscheinlich mehr Leute, aber er kennt sicher viel weniger Menschen, zu deren Beerdigung zu gehen er sich verpflichtet fühlte<sup>8</sup>. Auch sind im Dorf die traditionellen Regelungen des Verhaltens im Todesfall häufig in Kraft. Nur weil er nicht davon redet und z. B. auch in der schnellen Reduktion seiner Trauersitten (Kleid, Bändchen...) im Verlauf der beiden letzten Jahrzehnte sich und andere nicht ständig im Sinne eines *memento mori* an den Tod erinnert.

Durchaus im Sinne einer Rationalisierung des eigenen Verhaltens zu interpretieren ist z. B. die Tatsache, daß – nicht nur unter dem Druck einer eloquenten Werbung – eine wachsende Zahl von Menschen Lebensversicherungen eingeht, ein Testament macht, und – je nach den hier zu beachtenden unterschiedlichen Regelungen des Friedhofsrechts – sich bereits zu Lebzeiten um einen Grabplatz bemüht<sup>9</sup>.

Vordem dankte eine gute Mutter dem lieben Gott, wenn er redlich mit ihr teilte und auch noch wohl ein Schäfgen mehr nahm, man erkannte es als ein sicheres Naturgesetz, dass die Hälfte der Kinder unter dem zehnten Jahre dahinsterven müsste und richtete sich darnach mit den Wochenbetten. Aber künftig wird man seine Kinder selbst säugen und also alle zwei Jahre nur ein Wochenbette halten dürfen oder mit dem zwanzigsten Jahre aufhören müssen, Kinder zu holen, wo die Welt den Menschenkindern nicht zu enge werden soll“ (Patriotische Phantasien IV 15./ J. Möser's sämtl. Werke. Histor. krit. Auswahl in 14 Bänden, Oldenburg – Hamburg 1944, Bd. 7, S. 59).

<sup>7</sup> Nach der von Hahn durchgeführten Umfrage unter 30–45-jährigen Männern hatten das Sterben eines anderen Menschen miterlebt: Stadtbewohner 22%, Landbewohner: 60%; vgl. A. Hahn, a. a. O. 37.

<sup>8</sup> An einer Beerdigung hatten im Jahr vor der Befragung teilgenommen: Stadtbewohner: 30%, Landbewohner: 90%; vgl. A. Hahn, a. a. O. 62.

<sup>9</sup> Nach den Untersuchungen von Jessica Mitford, *The American Way of Death*, New York 1963, 130, waren in den USA Anfang der 60er Jahre ca. 80% lebensversichert, 70% hielten ein Testament für notwendig,



Auf die Frage, ob auch mit kleinen Kindern in der Schule über den Tod gesprochen werden solle, gab es kaum ablehnende Antworten<sup>10</sup>, und mehr als drei Viertel aller an einer Umfrage beteiligten Respondenten wünschten ausdrücklich im Falle einer unheilbaren Krankheit über ihren Zustand informiert zu werden<sup>11</sup>.

All diese Mosaikdaten sind natürlich sehr verschieden zu gewichten. Eine Lebensversicherung kann auch einfach eine praktische Form der Geldanlage sein. Die Bitte, über die eigene unheilbare Krankheit rechtzeitig informiert zu werden, formuliert sich leichter gegenüber dem Meinungsinterviewer als in der konkreten Realität der Krankheit selbst. Dennoch muß man wohl auch diese sparsamen Versuche vor dem Hintergrund einer Gesellschaft sehen, in der es immer schwerer geworden ist, der Realität des Todes unmittelbar teilhaftig zu werden. – Das mag merkwürdig klingen gegenüber einem ständig anschwellenden Strom von Informationen über Kriege und Katastrophen, und das heißt ja über den Tod und das Sterben von Hunderten und Tausenden von Menschen in aller Welt. Aber gerade diese Überinformation ist es ja, die in uns allen eine gewisse „Ökonomisierung“, um nicht zu sagen Abstumpfung des emotionalen Haushalts bewirkt hat, so daß gerade die ständige Information über die vielen Tode unzähliger Fernstehender das Bewußtsein von der Möglichkeit des eigenen Todes geradezu marginalisiert hat<sup>12</sup>.

Noch deutlicher wiederholt sich dieser Prozeß der Ökonomisierung der Emotionen bei der

über 50% der im Jahre 1960 Gestorbenen hatten sich vorher eine Grabstelle gekauft.

<sup>10</sup> Bei Stadtbewohnern 6%, bei Landbewohnern 9%; vgl. A. Hahn, a. a. O. 46.

<sup>11</sup> Stadtbewohner zu 74%, Landbewohner zu 66%; vgl. A. Hahn, a. a. O. 45. – In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf die Sterbeklinik für unheilbar Kranke in London, über die das Deutsche Fernsehen im Jahre 1971 berichtete, ferner auf die Arbeit der Schweizer Ärztin Elisabeth Kübler-Ross, die im Chicagoer Billings-Hospital mit todkranken Patienten Seminare zur Vorbereitung auf das Sterben abhält. Vgl. Welt am Sonntag 1971, Nr. 47 v. 21. 11. 1971. – Einen Buchbericht über ihre Tätigkeit schrieb E. Kübler-Ross unter dem Titel „On death and dying“, Chicago 1971 (?).

<sup>12</sup> Eine Ausnahme machen hier offenbar die Todesfälle von Persönlichkeiten, mit denen sich auch Nicht-Angehörige identifiziert haben. Das in diesem Zusammenhang wahrscheinlich wichtigste Beispiel aus dem letzten Jahrzehnt ist die Ermordung von Präsident Kennedy. Vgl. P. B. Sheatsley and J. J. Feldmann, The Assassination of President Kennedy, in: Public Opinion Quarterly 28 (1960) 189–215.

Gruppe von Menschen, die – in einer arbeitsteiligen Gesellschaft – berufsmäßig, also ständig mit dem Tod in Berührung kommen: einerseits das Krankenhaus- und Pflegepersonal in bestimmten Bereichen des Medizinalwesens und andererseits alle Berufe des Bestattungsgewerbes.

Relativ offen – und wie man zunehmend den Eindruck hat auch in sog. kirchlichen Kreisen diffus – wird allmählich die Vorstellung vom Weiterleben nach dem Tode. Nach der Entmythologisierung der himmlischen Bilderwelt erweist sich eine Pastoral immer weniger als tragfähig, die die Erde als Jammertal denunzieren muß(te), um ihr ein besseres Jenseits als Erlösungschance gegenüberstellen zu können. „Das Neue Testament kennt keine Lehre von der ‚Unsterblichkeit der Seele‘, es sagt an keiner Stelle, es gebe etwas im Menschen, das den Tod unberührt überdauere“, so Otto Betz<sup>13</sup>. Derartige Texte sind noch selten, und sie treffen auch meist auf den Widerstand der Institution Kirche. Aber sie spiegeln doch eine grundlegende Bewußtseinsveränderung, die sich theologisch als eine Überwindung der Rette-deine-Seele-Pastoral niederschlägt.

Daß eine derartige Bewußtseinsveränderung nicht nur im Horizont der christlichen Kirchen erkennbar ist, sondern gerade auch dezidierte Nicht-Christen – wie etwa Ernst Bloch – auszeichnet, gibt einer dogmatisch verengten Orthodoxie natürlich leicht die Gelegenheit, diesen Prozeß einfach als unchristlich abzutun<sup>14</sup>. Doch wird hier – angesichts des Todes – die Frage nach der Sinngebung des Daseins aktualisiert, sie wird sozusagen von der Todesschranke zurückgespielt in die Realitäten des praktischen Lebens – und es wäre umgekehrt zu fragen, ob das Defizit an Todeserfahrung in der jüngeren Generation nicht eine Mitursache für die Problematisierung der Sinnfrage in dieser Generation ist, der sie entweder durch ein (oft als naiv gescholtenes) Engagement für große Ziele oder durch ein Ausweichen in vermeintlich bessere Welten der Ekstase habhaft zu werden sucht.

<sup>13</sup> Veröffentlicht in KNA-Beilage „Am Wege der Zeit“ 1967/Nr. 26 v. 29. 9. 1967 unter dem Titel: Zu Allerheiligen/Allerseelen: Die Illusionen müssen sterben, damit die Hoffnungen auferstehen kann.

<sup>14</sup> Vgl. besonders Ferdinando Ormea (Rom), Marxisten angesichts des Todes, in: IDZ 3 (1970) 98–114.



Insgesamt bleibt die Schlußfolgerung, daß man von der Tatsache der Verschweigung des Todes in der Öffentlichkeit nicht wiederum vorschnell auf eine vermeintliche Bestätigung der Verdrängungsthese schließen sollte, sondern viel eher geschärft auf all die Bemühungen zu achten hätte, mit denen eine durch Traditionen und Institutionen nicht mehr gestützte Generation sucht, sich der für jegliches Leben fundamentalen Grunderfahrung – nämlich der Begrenzung des Lebens durch den Tod – zu versichern.

Mit der Frage nach der Sinnggebung des Lebens ist also zugleich die Frage nach dem Bewußtwerden einer Abgrenzung des Lebens gestellt. Schon Max Weber hatte darauf hingewiesen, daß die dynamisch sich immer weiter entwickelnde Neuzeit es immer schwerer möglich mache, dem Menschen die Vorstellung von der Abrundung oder gar Vollendung einer Lebensaufgabe zu geben: „Der Bauer konnte ‚lebensatt‘ sterben wie Abraham. Der feudale Grundherr und Kriegsheld auch. Denn beide erfuhren so einen Kreislauf ihres Seins, über den sie nicht hinausgriffen. Sie konnten so in ihrer Art zu einer innerirdischen Vollendung gelangen, wie sie aus der naiven Eindeutigkeit ihrer Lebensinhalte folgte. Aber der nach Selbstvervollkommnung im Sinne der Aneignung oder Schaffung von ‚Kulturinhalten‘ strebende ‚gebildete‘ Mensch nicht. Er konnte zwar ‚lebensmüde‘, aber nicht im Sinne der Vollendung eines Kreislaufs ‚lebensatt‘ werden. Denn seine Perfektibilität ging ja ebenso ins Schrankenlose wie diejenige der Kulturgüter . . . Gewiß bestand ‚Kultur‘ für den einzelnen nicht im Quantum des von ihm an Kulturgütern Er rafften, sondern in einer geformten Auslese. Aber dafür, daß diese – für ihn – ein sinnvolles Ende gerade mit dem ‚zufälligen‘ Zeitpunkt seines Todes erreicht habe, bestand keine Gewähr“<sup>15</sup>.

Die Konsequenz wäre schließlich die „Abschaffung des Todes“ – und die Bemühungen, den Tod als das unerbittliche Ende des irdischen Lebens zu überwinden oder ihm ein Schnippchen zu schlagen, haben z. B. in den USA schon vereinzelt zu der Praxis der Dauereinfrierung Verstorbener geführt, die

sich an die Hoffnung klammerten, bis zu jenem Zeitpunkt überwintern zu können, da es der Medizin gelänge, sie aus derartigem Kälteschlaf wieder ins Leben zurückzuholen<sup>16</sup>.

Damit schließt sich schon der Kreis der möglichen Verhaltensweisen, denn auch die Schönheit des „Todes in Hollywood“ oder die süße Herbheit des von stolzer Trauer begleiteten Heldentods fürs Vaterland oder für die Idee der Gerechtigkeit haben an der harten Realität des Todes selber gar nichts geändert. – So ist es auch nicht verwunderlich und zunehmend sogar wahrscheinlich, daß nach einer Phase der sozial und historisch bedingten Distanzierung der Tod auch als Problem des Menschen von heute wieder stärker in den Vordergrund treten wird.

### 3. Die historische Gebundenheit der Art des Todesbewußtseins

Daß eine Generation, die im Erleben zweier Weltkriege groß geworden ist, die dabei in der Gestalt der Atombombe sogar zum ersten Mal die Erfahrung von der Möglichkeit der technischen Zerstörung der Welt gemacht hat, anders auf das Phänomen des Todes reagiert als eine Generation, für die Kriege nur „Nachrichten“ oder „Geschichte“ sind, ist einleuchtend. Wahrscheinlich ist hier auch ein gewisser Verdrängungstrend, ein Vergessen-Wollen und Vergessen-Müssen, um lebensfähig zu bleiben, für diejenigen erklärlich, die als Überlebende und Noch-einmal-davon-Gekommene derartig epochaler Katastrophen zu bezeichnen sind. Umgekehrt ist auch zu erwarten, daß die unmittelbare Drohung oder gar die Realität eines Krieges die Vorstellung und das Bewußtsein des Todes für die jeweils Betroffenen – und das wäre in einem modernen Krieg die gesamte Bevölkerung – tiefgreifend verändern werden. Blenden wir diese Möglichkeit eines neuen Krieges einmal aus, so scheinen mir jetzt zu Beginn der 70er Jahre dennoch mindestens drei Ent-

<sup>16</sup> Außer dem in Anm. 9 erwähnten Buch von J. Mitford, *The American Way of Death*, New York 1963, vgl. auch P. Berger und R. Lieban, *Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten*, Kölner Zs. f. Soz. u. Soz. psych. 12 (1960) 224–236. – Unter wiederum ganz anderem Aspekt und mehr als Kritik der neomarxistischen Position in dieser Frage liest sich der Aufsatz von Günter Rohrmoser, *Den Tod abschaffen? Wider die Tendenz, das Ende des Lebens aus unserem Leben zu verbannen*, Die WELT 1972/Nr. 121 v. 27. 5. 1972, S. 1 (Geistige Welt).

<sup>15</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 41947, 569 f.



wicklungen erkennbar, die auf das Bewußtsein von Tod und Sterben zunehmend Einfluß gewinnen können:

1. die ständige – relative und absolute – Zunahme derjenigen, die im Verkehr, am Arbeitsplatz oder durch eigene Hand eines gewaltsamen Todes sterben;
2. die vor allem durch die Organtransplantation initiierte Diskussion über die damit z. T. neu gegebene Chance der Überwindung bislang unheilbarer Krankheiten, im Zusammenhang damit auch die Diskussion über die Abgrenzung von Leben und Tod<sup>17</sup>;
3. schließlich die nach der sich durchsetzenden Praxis und auch ethischen Legitimierung der „Geburtenkontrolle“ zwangsläufig auftretende Frage, ob auch das Ende des eigenen Lebens in die Verfügbarkeit des Menschen gelegt werden kann und darf.

### 1. Der gewaltsame Tod

Nachdem – zumindest in der BRD – die jetzt nur noch langsamer, aber dennoch stetig zunehmende Individualmotorisierung dazu geführt hat, daß die seit Jahrzehnten langsam gestiegene Lebenserwartung für Männer seit einigen Jahren storniert wurde und sogar schwach rückläufig ist, kann man schon aufgrund der reinen Zahlenrelationen absehen, daß der Prozentsatz derer, die schon in jungen Jahren eine Leiche gesehen haben, selbst in unmittelbare Todesgefahr geraten sind oder auch nahe Angehörige durch Unfall verloren haben, ebenfalls wachsen wird. Daß von dieser Entwicklung besonders diejenige Bevölkerungsgruppe betroffen ist, die auch in den bisherigen Kriegen die meisten Opfer zu verzeichnen hatte (junge Männer bis 25 Jahre), wird von der Autoindustrie selten zugegeben, scheint aber evident<sup>18</sup>. Insofern ist das „Schlachtfeld Straße“ durchaus äquivalent an die Stelle der traditionellen Kriege getreten.

<sup>17</sup> Auf dem im Juli 1972 abgehaltenen Internationalen Gerontologenkongreß wurde (nach einem Bericht der FAZ 1972, Nr. 156 v. 10. 7. 1972, S. 7) die Meinung vertreten, daß als Grund für das in Industrieländern auffällige Auseinanderklaffen der Lebenserwartungen von Männern und Frauen (BRD 1970: Männer 68, Frauen 72 Jahre) nicht nur die erhöhte Zahl von traumatischen Verletzungen anzuführen sei, sondern auch die erhöhte Zahl von Herz- und Kreislaufkrankungen sowie der relativ höhere Alkohol- und Tabakgenuß als Mitursachen in Frage kämen.

<sup>18</sup> Vgl. auch W. Schneider u. a., Tendenzen in der Straßenunfallstatistik der männlichen Jugendlichen, in:

### 2. Die Abgrenzung von Tod und Leben

Die Weiterentwicklung der Transplantations-technik hat das Problem des Todes – sowohl aus der Perspektive des Spenders wie aus der des Empfängers – in aller Öffentlichkeit aktualisiert; und vor allem für die Medizin selbst ist der Tod neu zum Thema geworden<sup>19</sup>. Auch hier stellt sich im Grund die Sinnfrage des menschlichen Lebens in aller Breite; und wenn auch Pius XII. 1957 in seinem letzten Amtsjahr eine diesbezüglich an ihn gestellte Frage an die Ärzte zurückgab<sup>20</sup>, so spitzt sich das Problem dann wieder zu, wenn und sobald es möglich wurde, einen Sterbenden sozusagen als Vitalkonserve für eventuelle Organempfänger partiell am Leben zu erhalten und ihm damit das Recht auf den eigenen Tod zu versagen.

### 3. Die Freiheit zu sterben

Unmittelbar in diesem Zusammenhang – nämlich mit den gerade in den letzten Jahren zahlreich entstandenen Möglichkeiten, mit Hilfe technischer Geräte Teilbereiche des menschlichen Organismus unterschiedlich lang „am Leben“ zu erhalten oder gar einem Todgeweihten mit neuem Herz oder neuer Leber eine mehr oder minder lange Frist neuen Lebens zu schenken – erhebt sich die Frage, unter welchen Bedingungen es möglich und geboten bleibt, die Freiheit zu sterben als menschliches Recht zu erhalten oder gar zu begründen<sup>21</sup>. Aus anderen Kulturen ist uns der freiwillig gewählte Tod als Recht oder auch als Pflicht bekannt, und schon hört man erste Berichte von „Selbstmordkliniken“ in Schweden.

Damit sind einige Entwicklungen und Trends genannt, die in diese Richtungen weisen.

Zeitschrift für Verkehrssicherheit 16 (1970) H. 3, S. 228–232.

<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß die medizinische Beschäftigung mit dem Tod auch im 18. Jhd. erst durch ein quasi öffentliches Interesse angestoßen wurde – nämlich durch die Furcht, als Scheintoter begraben zu werden. Vgl. C. v. Ferber, Der Tod . . . a. a. O. 237, und E. Ackerknecht, Der Tod in der Geschichte der Medizin, in: E. Haeflinger u. V. Ersasser (Hrsg.), Krankenhausprobleme der Gegenwart, Bd. 2, Bern u. Stuttgart 1968, 202–206.

<sup>20</sup> „Es ist Sache des Arztes und insbesondere des Anaesthetisten, eine klare und präzise Definition des ‚Todes‘ und des ‚Augenblicks des Todes‘ eines Patienten, der in bewußtlosem Zustand stirbt, zu geben“ (Ansprache – Über moralische Probleme der Wiederbelebung, in: HK 12 (1957/58) 228–230 [Zitat S. 229]).

<sup>21</sup> Vgl. D. Maguire, The Freedom to die, in: Commonweal (New York) Vol. XCVI, No. 18 (11. 8. 1972) S. 423–427.



**Artur Reiner**

## **Einstellung zum Tod bei Suizidpatienten**

*Ein weiterer Zugang zu einem vertieften Verständnis der Einstellung von Menschen zum Tod soll durch den folgenden Bericht geboten werden. Zudem hat es wohl jeder Seelsorger mit Menschen in auswegloser Situation zu tun. Vor jeder Hilfe ist es notwendig, sich in die Lage eines solchen Menschen hineinzubegeben, mit ihm an der Ausweglosigkeit teilzunehmen und dann gemeinsam einen Weg heraus zu suchen. Denn nicht das Verlangen nach dem Tod, sondern diese Ausweglosigkeit ist es, die viele Menschen zu einer Selbstmordhandlung bewegt. Der Beitrag gibt ein Referat wieder, das der Verfasser auf den 21. Lindauer Psychotherapiewochen 1971 gehalten und in der Zeitschrift „Praxis der Psychotherapie“ veröffentlicht hat (Bd. XVI, München 1971, H. 4, 166–175). Für unsere Zeitschrift wurden kleinere Änderungen vorgenommen.* red

Mit Recht wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die allgemeine Todesverleugnung sehr weit verbreitet ist. Es scheint so, als gäbe es unter den wenigen Menschen, die den Tod nicht verleugnen, mit Sicherheit eine Gruppe, die entschieden und mutig dem Tod ins Antlitz schaut und ihn will: Menschen, die sich das Leben nehmen oder zu nehmen versuchen. Wer sich aber mit dieser Gruppe näher beschäftigt, merkt sehr bald, daß diese Annahme eine sehr große Täuschung ist. *Suizidhandlung* und *Sterbewollen* sind *nicht identisch*. Das mag zwar widersprüchlich klingen, aber die Erfahrung zeigt, daß Menschen – weil sie nicht anders können – einerseits eine Handlung begehnen, die den Charakter der Selbstvernichtung hat, andererseits aber nicht den Tod, sondern das Ende eines unlöslichen Konfliktes anstreben. Diese These möchte ich aufgrund meiner Beobachtungen, die ich als Pfarrer an den Universitätskliniken in Heidelberg machen konnte, näher erläutern und belegen.

Jährlich kommen etwa 350–400 Patienten nach einem Suizidversuch zur Behandlung in unsere Klinik. Davon sehe ich rein turnusmäßig etwa jeden vierten oder fünften Pa-

tienten, unabhängig von seiner konfessionellen Zugehörigkeit. In besonderen Fällen werde ich von den Ärzten, Schwestern oder Sozialarbeiterinnen verständigt. Bei einem ersten Besuch sind die meisten Patienten überrascht und etwas distanziert, manchmal auch peinlich betroffen. Direkte Ablehnung ist selten. Auf die Bemerkung hin, daß ich weiß, warum sie in der Klinik sind, und daß ich sie besuche, um ihnen – falls sie es wünschen – meine Hilfe anzubieten, verändert sich diese distanzierte Haltung meistens sehr schnell. Manche sagen, daß sie bereits mit dem Arzt ausführlich gesprochen haben und ein ergänzendes Gespräch mit dem Seelsorger nicht notwendig sei. Meines Erachtens verbirgt sich hinter dieser Formulierung teils die Entscheidung, grundsätzlich auf ein seelsorgliches Gespräch zu verzichten, weil sie davon nichts erwarten, andererseits aber auch die Meinung, daß ihre Suizidhandlung eine Angelegenheit sei, welche die Dimension der Seelsorge nicht betrifft. Das kommt in Bemerkungen zum Ausdruck, wie z. B.: „In meinen Schwierigkeiten können Sie mir als Pfarrer doch nicht helfen.“

Bei Patienten, die dann doch für ein Gespräch offen sind, und das sind gut die Hälfte, ist mir aufgefallen, daß kaum einer spontan auf die Frage des Todes zu sprechen kommt. Diese Beobachtung wird von meinen Mitbrüdern im seelsorglichen Dienst an der Klinik bestätigt. Auch sehr gesprächsbereite und offene Patienten berichten immer wieder nur von ihrer Problematik und fragen nach dem Hilfsangebot, das wir als Pfarrer ihnen machen könnten. Selbst dann, wenn es zu einem sehr persönlich gehaltenen Seelsorgegespräch mit Einschluß des Wunsches nach Sakramentenempfang kommt, spielt sogar im Zusammenhang eines Beichtgesprächs die Suizidhandlung in vielen Fällen keine oder wenigstens keine wesentliche Rolle, nicht einmal im Zusammenhang mit einem Sündenbekenntnis. Offensichtlich fühlen sich diese Suizidpatienten durch ihre Tat vor dem Gewissen nicht schuldig.

### *I. Spontanes Sprechen über den Tod*

Ich möchte zunächst drei der seltenen Beispiele von Patienten vorlegen, die spontan über den Tod gesprochen haben:



Bei allen folgenden Beispielen wird nur die Einstellung zum Tod beschrieben. Auf die von mir unternehmenen Hilfeleistungen wird in diesem Zusammenhang nicht eingegangen. Vermerkt sei nur, daß sämtliche Patienten in Behandlung waren bei Ärzten, mit denen ich in Kontakt stand.

Ein 24 Jahre altes Mädchen kommt zu mir in die Klinikkapelle während der offiziellen Beichtzeit. Sie möchte eine Lebensbeichte ablegen und bittet, ihr gleich anschließend die Kommunion zu geben. Auf meine Frage, warum sie jetzt, außerhalb eines Gottesdienstes, die Kommunion wünsche, sagt sie mir nach längerem Zögern und manchen Ausflüchten schließlich, sie wolle in der kommenden Nacht ihrem Leben ein Ende bereiten und sich darauf durch Beichte und Kommunion vorbereiten. Auf meine Frage, ob sie auch darüber nachgedacht habe, ob sich beides: Beichte und Kommunion einerseits, und die Absicht, selbst dem Leben ein Ende zu setzen andererseits, nicht widersprächen, antwortet sie ruhig und überlegen: „Das widerspricht sich nicht, denn wenn es einen Gott gibt, hat er mit mir und meiner hoffnungslosen Situation sicher Verständnis.“ Ich konnte sie nicht überzeugen, daß die beiden Intentionen sich eigentlich ausschließen. Sie bat um die Sakramente, die ich ihr dann auch gab. Danach sprach ich nochmals ausführlich mit ihr und machte ihr schließlich, nachdem sie jede andere Hilfe entschieden abgelehnt hatte, den Vorschlag, mich abends spät wieder anzurufen und am nächsten Morgen. Ich hatte ihr angeboten, da sie völlig allein war, sie zu Bekannten von mir zu bringen, bei denen sie vorläufig hätte bleiben können. Aber auf dieses Angebot ging sie nicht ein. Die beiden versprochenen Telefonanrufe hat sie erfüllt. Dann hörte ich nichts mehr von ihr, bis ich sie einige Wochen später nach einem Suizidversuch in der Klinik wiedertraf. Dort erfuhr ich, daß es bereits der dritte Suizidversuch war.

Ein Mann von etwa 60 Jahren liegt wegen einer bösartigen Geschwulst in der Klinik. Offenbar kennt er seine Diagnose und ist sehr in Sorge um seine Zukunft. Im Laufe des Gesprächs sagt er mir, daß er fest entschlossen sei, seinem Leben ein Ende zu setzen, sobald er sehe, daß sein Krankheitszustand in ein Sicutum übergehe. Denn er ertrage es nicht und könne es auch nicht verantworten, hilflos und erbärmlich seinen Familienangehörigen zur Last zu fallen. Er sei der Meinung, rechtzeitig seinem Leben ein Ende setzen zu müssen und er sei auch überzeugt, daß dies nicht nur vertretbar, sondern sogar seine Pflicht sei. Denn der Tod sei die einzige Möglichkeit, ein sinnlos gewordenes Leben menschenwürdig zu beenden. — Dies stellte er so apodiktisch fest, daß im Augenblick ein weiteres Gespräch über dieses Thema nicht mehr möglich war. Ob sich seine Einstellung zum Tod noch verändert hat, weiß ich nicht, da er bald darauf aus der Klinik entlassen wurde und ich keine Gelegenheit mehr hatte, mit ihm wieder ins Gespräch zu kommen.

Patienten der Psychosomatischen Klinik bilden insofern eine Ausnahme unter den von mir gesehenen Patienten, als alle in einer Psychotherapie stehen. Für sie ist Reflexion meist schon ein gewohnter Vorgang. Diese Patienten haben von sich aus den Wunsch geäußert, auch als Gruppe mit mir oder einem der anderen Klinikpfarrer zu sprechen. Vierzehntägig findet dieses Gruppengespräch auf freiwilliger Basis unabhängig von der professionellen Zugehörigkeit der einzelnen statt. Gelegentlich wird von den Patienten das Thema Suizid angeschnitten und in diesem Zusammenhang fast immer auch die Frage nach dem Tod. Dabei konnte ich fol-

gende Beobachtung machen: Die einen suchen dem Problem des Todes auszuweichen. Äußerungen wie: „Vor dem Tod fürchte ich mich nicht“, „Der Tod ist für mich kein Problem“ oder „Mit dem Tod ist doch alles aus, warum sollte man sich davor fürchten“ kehren immer wieder. Wenn ich dann aber rückfrage, kommt zumeist Unsicherheit, Angst und der Versuch, der Todesfrage auszuweichen, zum Vorschein. Andere geben zu, daß sie sich vor dem Tod und dem, was danach folgt, fürchten. Deshalb hätten sie es bis jetzt auch nicht gewagt, eine Suizidhandlung zu begehen. Es sei doch ein großes Risiko, sich selbst dieser Ungewißheit auszuliefern. Und schließlich suchen einzelne gerade von der religiösen Seite her den Suizid zu rechtfertigen.

Ein junger Mann, 22 Jahre alt, der sich später mit Schlafmitteln tödlich vergiftet hat, wartete auf mich, bevor ich zur Gruppe ging. Er sagte mir, ich solle ihm nicht böse sein, wenn er vielleicht während des Gruppengesprächs plötzlich hinausgehe. Er könne es nämlich nicht ertragen, wenn der Name „Gott“ oder „Christus“ falle. Da müsse er immer weglaufen. Auf meine Zusicherung, daß ich dafür Verständnis habe, ging er zur Gruppe mit, beteiligte sich sehr engagiert am Gespräch und machte sich zum Anwalt derer, die sagten, mit dem Tod sei alles aus. Nach der Gruppe bat er mich um ein persönliches Gespräch, bei dem er mir von seinen Schwierigkeiten erzählte: Angst vor dem Vater, häufige Suizidgedanken, völliges Alleinsein und Sich-nicht-verstanden-Fühlen in der Familie. Er beteiligte sich weiterhin an den Gruppengesprächen. Dabei fiel auf, wie sich seine Einstellung zum Todesproblem wandelte. Mehr und mehr verfocht er seinen Mitpatienten gegenüber die Meinung, der Tod könne nicht das Letzte sein. Denn, wenn es schon in diesem Leben kaum möglich sei, Geborgenheit zu finden, müsse es so etwas wie eine umfassendere Geborgenheit nach dem Tode geben.

## *II. Was sagen Patienten, wenn ich sie direkt nach ihrer Einstellung zum Tod frage?*

Ein Mädchen, 21 Jahre alt, Bedienung in einem Hotel, hat mit dem Freund heftigen Streit. Tief gekränkt geht sie von ihm weg und nimmt in ihrem Zimmer nachts um 2 Uhr Schlaftabletten. Da sie am nächsten Morgen ab 10 Uhr Dienst hat, wird sie vermißt, schließlich auf ihrem Zimmer tief schlafend gefunden und in die Klinik gebracht. Dort erzählt sie mir später ihre ganze Misere. Auf die Frage, an was sie vor Einnahme der Tabletten noch gedacht habe, gibt sie zur Antwort: „Nur an meinen Bekannten, der mich geschlagen hat. Dem wollte ich beweisen, wie er jetzt meinewegen Scherereien bekommt, und dem wollte ich das Unrecht heimzahlen, das er mir angetan hat.“ Auf die weitere Frage, ob sie außer ihrem Bekannten noch Menschen hat, mit denen sie sich besonders verbunden weiß, antwortet sie: „Ja, die Mutter, die ich sehr liebe. Aber an die habe ich nicht mehr gedacht.“ Auf die weitere Frage, ob sie auch an den Tod gedacht habe, gibt sie zur Antwort: „Nein, so weit habe ich nicht mehr gedacht. Ich wollte mich nur an meinem Bekannten rächen, der so gemein zu mir war.“

Ein Mädchen von 21 Jahren erzählt mir in der Klinik, nach einem Suizidversuch, daß sie eigentlich keine Probleme habe und auch keinen akuten Grund zu dieser Tat. Es geht ihr zu Hause gut, die Eltern haben ihr eine weitere Berufsausbildung ermöglicht, sie hat viele Bekannte, genügend Geld, ein Auto und



eigentlich keine Sorgen. Aber schon lange frage sie sich, was das Leben soll. Es sei völlig gleichgültig, ob man 20 oder 80 Jahre lang lebe. Das Ganze sei doch etwas Sinnloses. — Sie war bei einer Party eingeladen. Als sie vor dem Weggehen im Badezimmer ihrer Bekannten, die in einer Apotheke arbeitete, sich noch etwas zurecht machen wollte, entdeckte sie dort ein Gefäß mit Schlaftabletten. Diesen Zufall nutzte sie, steckte die Packung ein und nahm zu Hause die Schlaftabletten. — Nach der Entlassung aus der Klinik kam sie noch zweimal zu mir. Sie war sehr aufgeschlossen und gesprächswillig, sagte mir aber immer wieder, daß sie nicht wisse, was das Leben überhaupt soll, und daß sie auch niemand überzeugen könne, daß das Leben einen Sinn habe. — Ein seel-sorgliches Gespräch war auf dieser Basis noch nicht möglich, denn solange dieses Mädchen keinen Zugang zur Wirklichkeit ihres Lebens gefunden und nicht die Grenze menschlicher Möglichkeiten erfahren hat, wird ein Gespräch über den Sinn des Lebens und über die Bedeutung des Todes ins Leere treffen müssen.

Als letztes Beispiel drei kurze Darstellungen von Patienten, die ich gebeten habe, mir aufzuschreiben, ob sie bei ihrer Absicht, einen Suizid zu begehen, an den Tod gedacht haben:

Ein Student, 27 Jahre alt, der schon drei Suizidversuche gemacht hat, schreibt:

„Ich weiß nur, daß ich vor allem den Wunsch hatte nach Ruhe, nicht mehr aufwachen und den Tod auch nur so mir vorstellte. Angst hatte ich keine.“

Eine Akademikerin, Ende Zwanzig, die öfters in suizidaler Verfassung zu mir kam, aber noch keinen Suizidversuch gemacht hat, äußert sich folgendermaßen:

„Nicht die Angst vor dem Tod als Ende des im Augenblick unerträglich gewordenen Lebens hält ab, einen Suizid zu begehen, sondern die Angst vor dem, was nach dem Tode kommt. Denn keiner weiß, was der Tod bedeutet und wohin er führt. Wenn nach dem Tode sicher alles zu Ende wäre, wäre es leichter, einen Selbstmord zu begehen, vor allem dann, wenn Bilanz gezogen wird. — Im Affekt hingegen möchte man nur aus der augenblicklichen Situation heraus und denkt im Grunde nicht weiter, fragt nicht nach Tod und Gott, sondern nach Menschen, die helfen könnten. Daraus folgt, daß viele Suizidversuche so geplant werden müssen — ob bewußt oder unbewußt, das sei dahingestellt —, daß sie nicht erfolgreich sein können, sondern nur das Ziel haben, die Umgebung auf die Grenzsituation des Betreffenden aufmerksam zu machen.“

Eine Dame, Anfang Dreißig, in einem sozialen Beruf tätig, die oft in einer suizidalen Verfassung ist, aber noch keinen Suizidversuch gemacht hat, schreibt: „Auf die Frage, ob ich mich in Stunden der Verzweiflung mit dem Tod auseinandergesetzt habe, kann ich nur nein sagen. Im Vordergrund standen nur Dunkelheit und Hoffnungslosigkeit, keine Gedanken an Gott oder ein Leben nach dem Tod. Selbst an meine Angehörigen oder Freunde dachte ich nicht. Ich wollte nur befreit sein von der seelischen Not, in der ich mich so eingesperrt fühlte, und glaubte, eine Änderung dieser Not nicht mehr zu schaffen. Ich wollte, daß es ruhig und friedvoll um mich wird. Schlafen, nur schlafen, nicht mehr kämpfen müssen. Ich war so müde geworden durch den Kampf für das Leben. Wenn ich dennoch keinen Selbstmord verübt habe, so kann ich heute nicht sagen, ob es Schwäche, Angst oder das Versprechen einem Menschen gegenüber war, die Tabletten und den Gedanken an Selbstmord wegzwerfen.“

Aus diesen Beobachtungen läßt sich folgendes sagen:

1. Die meisten Suizidpatienten sprechen nicht über den Tod. In den fünf dargelegten Fällen, die ich eigens nach ihrer Einstellung zum Tod gefragt habe, zeigt sich, daß der akute Konflikt so sehr im Vordergrund steht, daß er andere Gedanken entweder nicht mehr

oder nur noch nebenbei aufkommen läßt. Es besteht in erster Linie der Wunsch, aus dem Konflikt herauszukommen; als einzige Möglichkeit hierzu wird die Suizidhandlung gesehen, jedoch nicht als ein primäres Sterben-Wollen, sondern als ein Befreit-werden-Wollen von diesem Konflikt. Erinnern wir uns an Bemerkungen wie „Im Vordergrund standen nur Dunkelheit und Hoffnungslosigkeit... schlafen, nur schlafen, nicht mehr kämpfen müssen“ oder „Ich möchte nur aus der augenblicklichen Situation heraus und denke im Grunde nicht weiter, frage nicht nach Tod und Gott“.

Hier möchte ich daran erinnern, was Ringel<sup>1</sup> im Zusammenhang mit dem „präsuizidalen Syndrom“ über die psychische Einengung sagt: Er ist der Meinung, daß die vielfältigen Gestaltungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, die dem Menschen normalerweise gegeben sind, im präsuizidalen Status mehr und mehr verlorengehen. An deren Stelle tritt das Gefühl, von allen Seiten behindert und eingengt zu sein<sup>2</sup>.

Alle Dynamik, die vorhanden ist, wird gewissermaßen kanalisiert und nur noch von dem einen Moment der Dunkelheit und Ausweglosigkeit der augenblicklichen Situation beherrscht. Eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Konfliktstoff ist so nicht mehr möglich. Kompensatorisch muß dann — geradezu zwanghaft — der Wunsch immer stärker werden, dem scheinbar unentrinnbaren Konflikt doch noch zu entrinnen, und sei es durch die gewaltsame Scheinlösung eines Suizids.

2. Falls über den Tod noch reflektiert wird, ist die Haltung dem Tod gegenüber ambivalent, d. h. es ist nicht eindeutig der Wunsch da, entweder leben oder sterben zu wollen, sondern beides gleichzeitig, wie es Stengel<sup>3</sup> einmal formuliert hat. Insofern noch Hoffnung auf Leben besteht, wird die Suizidhandlung als Hilfe zur Lösung des Konflikts verstanden: Erzwingen von versagter Liebe, Bestrafung u. a. m. In dem einen Be-

<sup>1</sup> Vgl. E. Ringel: Neue Gesichtspunkte zum Präsuizidalen Syndrom, in: Ringel, Selbstmordverhütung, Bern — Stuttgart — Wien 1969, 52–60.

<sup>2</sup> Eine der Patientinnen schreibt: „Ich wollte nur befreit sein von der seelischen Not, in der ich mich so eingesperrt fühlte, ich glaubte, eine Änderung dieser Not nicht mehr zu schaffen.“

<sup>3</sup> Vgl. E. Stengel: Selbstmord und Selbstmordversuch, Stuttgart 1969, 74.



richt hörten wir vorher: „Viele Suizidversuche werden so geplant, daß sie nicht erfolgreich sein können, sondern nur das Ziel haben, die Umgebung auf sich aufmerksam zu machen.“ Oder die Bemerkung einer anderen Patientin: „Ich wollte mich nur an meinem Bekannten rächen, der so gemein zu mir war.“

3. Solange die psychische Einengung noch nicht einen hohen Grad erreicht hat, wird eher die Frage nach dem Tod gestellt, und die Angst davor bildet noch einen gewissen Schutz vor einer Suizidhandlung. Die eine Patientin schreibt: „Nicht die Angst vor dem Tod als Ende des im Augenblick unerträglich gewordenen Lebens hält ab, einen Suizid zu begehen, sondern die Angst vor dem, was nach dem Tode kommt... denn keiner weiß, was der Tod bedeutet und wohin er führt. Wenn nach dem Tod alles sicher zu Ende wäre, wäre es leichter, einen Suizid zu begehen.“ Ähnliche Äußerungen wurden auch von Patienten beim Gruppengespräch gemacht.

4. Bei Patienten, die spontan über den Tod sprachen – ich brachte vorher drei Fälle –, ist die direkte Konfrontation mit dem Tod am deutlichsten. Er wird als Hoffnung verstanden, als solche erstrebt und verantwortet, um von dem Konflikt frei zu werden. Ich erinnere an das Beispiel des sechzigjährigen Mannes, der an Krebs erkrankt war. Er sieht es geradezu als seine Pflicht an, seinem Leben ein Ende zu setzen. Bei religiös orientierten Menschen kann sogar die Religion dazu benützt werden, die Suizidhandlung zu rechtfertigen. Ich nannte Ihnen vorher das Mädchen, das sich durch Sakramentenempfang auf einen guten Tod vorbereiten wollte, oder den jungen Mann, der im Gruppengespräch die Meinung vertrat, daß es „doch so etwas wie eine umfassendere Geborgenheit nach dem Tode geben müsse“. Auch hier treffen sich meine Erfahrungen mit denen von Ringel<sup>4</sup>, der sagt, daß in einem suizidalen Stadium gerade *die* religiösen Ideen aufgebaut werden, die den bestehenden Pessimismus und die Neigung zur Selbsterstörung bestätigen oder diesen zumindest nicht sonderlich hinderlich sind. Oder aber *die* Momente, die eine Suizidhandlung verurteilen,

<sup>4</sup> Vgl. E. Ringel: a. a. O. 59 f.

werden von der Persönlichkeit so stark entwertet und unterhöhlt, daß sie im entscheidenden Augenblick nicht mehr stark genug sind, um den Impuls zu einer Suizidhandlung zu bremsen. So bleibt als tragisches Resümee, daß der Glaube, der an und für sich tragfähig wäre, einen Suizid zu verhindern, gerade in dem Moment versagt, wo er am meisten benötigt wird, und zwar deswegen, weil von der präsuizidalen Persönlichkeitseinstellung die Wertwelt und damit auch der Glaube mit betroffen werden.

5. Ist das Motiv zu einer Suizidhandlung das sogenannte „taedium vitae“, also der Überdruß am Leben oder die Langeweile, wird der Tod verstanden als Erlösung von einem sinnlosen Leben. Die eine Krankengeschichte brachte dies deutlich zum Ausdruck, und mir scheint, daß gerade bei jungen Menschen dieses Moment zunimmt. Allerdings scheint es auch, daß es weniger eine Auseinandersetzung mit der Frage des Todes ist, als ein Beenden-Wollen eines vermeintlich sinnlosen Lebens. Somit wäre hier eine gewisse Verwandtschaft mit den Patienten zu sehen, die einem akuten Konfliktfall durch eine Suizidhandlung aus dem Wege zu gehen versuchen. Der Unterschied bestünde dann nur darin, daß anstelle eines akuten Konfliktes hier ein permanenter Konflikt besteht, nämlich die Unfähigkeit, mit dem Leben etwas anzufangen.

Die hier dargebotenen Fälle haben gezeigt, daß es nur ganz wenige Suizidpatienten sind, die sich der Frage des Todes direkt stellen. Wenn aber die meisten Suizidpatienten sich der Todesfrage gar nicht stellen – oder, besser gesagt, nicht stellen können –, sind sie also für ihre Tat, die gegen das Leben gerichtet ist, nicht verantwortlich. Die wenigen Patienten, die sich mit dem Tod auseinandersetzen, scheinen psychisch so eingeengt und fixiert zu sein, daß von einer freien Entscheidung nicht mehr die Rede sein kann. Für die sittliche Beurteilung bedeutet dies, daß der Tatbestand – ein Absolutsetzen des eigenen Ich und damit ein Verfügen-Wollen über das eigene Leben, für den gläubig Denkenden *die* Auflehnung gegen Gott – im konkreten Fall selten gegeben sein wird. Aus dieser Einsicht muß sich die Einstellung in der Beurteilung eines Suizidanten grund-



legend ändern: Statt ihn zu verurteilen, ist vielmehr der Versuch einer entsprechenden Hilfeleistung zu fordern. Gehört dazu nicht auch die Auseinandersetzung mit dem Tod? Diese Hilfe kann aber nur *der* leisten, der sich dem eigenen Sterben und dem eigenen Tod stellt.

**Josef Mayer-Scheu**

## **Bedingungen einer Sterbenshilfe im Krankenhaus**

*Die Mehrzahl der Menschen stirbt im Krankenhaus – vielfach ohne menschenwürdigen Sterbebeistand. Aber auch jene, die noch daheim oder „mitten im Leben“ abberufen werden, müssen oft einen menschlichen Beistand vermissen, der mehr ist als nur eine erste (und letzte) Hilfe. Im folgenden Beitrag werden im Blick auf die Sterbenshilfe im Krankenhaus, aber mit Gültigkeit für menschliches Sterben überhaupt Probleme und Voraussetzungen der Sterbehilfe dargestellt. Wenn die Seelsorger und viele Menschen in der Kirche sich in diesem Sinn um die Sterbenden bemühen, erfüllt die Kirche eine für die heutige Menschheit äußerst bedeutsame Aufgabe eines unmittelbaren Dienstes am Menschen und einer Bewußtmachung menschlicher Werte.*

*red*

### *Die Wahrheit des Sterbens*

Sind Sie bereit, einem Sterbenden die Wahrheit über seinen Zustand mitzuteilen und ihn in dieser Situation seines Lebens zu begleiten?

*Dagegen gibt es viele Einwände!*

Von seiten der *Angehörigen*: Der Patient würde die Wahrheit nicht verkraften!

Von seiten des *Arztes*: Man darf ihm nie die Hoffnung nehmen, denn den Tod ankündigen, heißt: ihn geben!

Oder: Mit diesem Problem muß jeder letztlich allein fertig werden!

Von seiten der *Krankenschwester* bzw. des *Krankenpflegers*: Dafür ist der Arzt zuständig, denn er ist verantwortlich für die Therapie. Eine offene Mitteilung würde die Therapie unweigerlich negativ beeinflussen.

Der Arzt zum *Pfarrer*: Das ist ein Fall für Sie! Der Patient weiß natürlich nicht, wie es um ihn steht. Aber der arme Kerl braucht Ihren Trost!

Aber auch der *Pfarrer* weicht aus, fühlt sich unzuständig und unsicher. Auch ihm fällt die Kommunikation leichter mit Hilfe der Bibel oder des Gebetbuches als in der Ohnmacht vor den möglichen Fragen und dem Schweigen des Patienten.

Schließlich weichen viele diesen Problemen mit folgender Begründung aus: Ich weiß einem Sterbenden nichts zu sagen, ich habe keine Erfahrung, um ihm antworten und raten zu können.

*An den Einwänden ist einiges wahr:*

Es ist zutreffend, daß ein Patient die Mitteilung seiner aussichtslosen Lage nicht verkraftet, wenn er mit einem solchen Satz allein gelassen wird, auch wenn der Mitteilende diesen Satz mit seinem ausdrücklichen Bedauern und mit „*leider*“ einleitet. Denn das Problem der Wahrheit am Krankenbett ist kein Problem eines diagnostisch und prognostisch richtigen Satzes, sondern *die Frage nach unserer Fähigkeit, mit dem Patienten so in Kommunikation zu treten, daß er in der Lage ist, Informationen über seinen Zustand und seine Therapie selbst zu erbitten, anzuhören und zu verarbeiten*. Zu Recht scheuen wir uns davor, eine Todesankündigung auszusprechen. Entscheidend für die Wahrheit am Krankenbett ist vielmehr die Kommunikation und die Solidarität zwischen dem Sterbenden und seinem Begleiter!

Das verlangt von dem Begleiter des Sterbenden die Fähigkeit, mit den eigenen Ängsten umgehen zu lernen, und die Bereitschaft, die eigenen Erwartungen zurückzustellen, um das wahrzunehmen und auszuhalten, was den Patienten zutiefst bewegt<sup>1</sup>: die Verleugnung der Wirklichkeit, die Wut über die eigene Ohnmacht, der Neid gegenüber den Lebensmöglichkeiten der anderen, seine Resignation einerseits, seine Hoffnung andererseits (auf Überleben), die Sorgen wegen der nicht bewältigten Lebensaufgaben (Kinder, Ehepartner u. a.), die Fragen nach dem Sinn der Vergangenheit und der Zukunft! Solche Kon-

<sup>1</sup> Vgl. dazu E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1971.



frontationen nötigen uns zunächst das Einverständnis der eigenen Ohnmacht ab. Gerade dadurch wird der Begleiter des Sterbenden zu einem Gegenüber, das wirklich versteht und mitgeht. Denn die Wahrheit des Sterbens besteht nicht aus der Diagnose und der Prognose im Hinblick auf den Zeitpunkt des Todes. Vielmehr liegt sie im gemeinsamen Aushalten jener beschriebenen Zustände des Sterbens, sofern sie in Offenheit und Solidarität geteilt werden. Das Problem der Wahrheit gegenüber Sterbenden ist also genauso ein Problem der eigenen Wahrheit für den Sterbebegleiter (im Umgang mit seiner eigenen Todesangst und seiner Unfähigkeit zu sterben) wie für den Todkranken selbst.

Es stimmt auch, daß man niemandem die Hoffnung nehmen darf. Aber eine beachtliche Zahl fundierter Untersuchungen hat gezeigt, daß Sterbende nie ohne Hoffnung sind. Vielmehr zeigen gerade sie eine Hoffnung wider alle Hoffnung, wenn alle Hoffnungen des Alltags zuschanden werden<sup>2</sup>. Das Wort vom „hoffnungslosen Patienten“ oder noch deutlicher: vom „hoffnungslosen Fall“ – spiegelt weit mehr die Lage des behandelnden Arztes als die des Patienten wieder. Die bloße Mitteilung des Zustandes und die Prognose der Aussichtslosigkeit kann in der Tat gleichbedeutend sein mit einer Todesankündigung, die den Tod gibt. Aber als Alternative dazu bleibt uns ja nicht nur die unverblümete Täuschung des Patienten oder jene verschwiegene Verlogenheit, die dem Patienten verbietet, seine Gefühle auszuleben und seine Fragen zu äußern. Denn damit wird er alleine gelassen in dem erdrückenden Widerspruch zwischen der geheichelten Hoffnung des Therapeuten und seiner wachsenden Angst angesichts des ausbleibenden Erfolges. Das grundsätzliche und gezielte Verschweigen und Umgehen der Wahrheit ist niemals eine Hilfe für die Hoffnung des Patienten. Wie befreiend sich die „mitgeteilte“ (!) Wahrheit am Krankenbett auswirkt, zeigen Berichte über diesen Vorgang<sup>3</sup>. Diese Erfahrung ist nur deshalb

<sup>2</sup> Vgl. H. Plügge, Über die Hoffnung, in: A. Sborowitz – E. Michel, Der leidende Mensch, Düsseldorf-Köln 1960, 436, E. Kübler-Ross, a. a. O. 122 ff.

<sup>3</sup> Bezeichnend ist der Bericht von H. C. Piper, Die Unfähigkeit zu sterben, in: Wege zum Menschen . . . , 1972, 15 ff, von jener Frau, die es als befreiend erlebte, daß sie über ihren Zustand nicht im unklaren gelassen wurde: „Ich brauche mir nicht auf mein stummes Fragen hin die gewiß gutgemeinten, aber heuchelnden Trö-

so selten anzutreffen, weil dieser Vorgang von uns allen – von Ärzten, Schwestern, Pflegern, Pfarrern und Angehörigen – so selten in der Begleitung eines Sterbenden gewagt wird, aber nicht, weil die Wahrheit am Krankenbett dem Sterbenden die Hoffnung nähme<sup>4</sup>.

Es ist unbestreitbar, daß jeder letztlich alleine mit diesem Problem fertig werden muß. Aber um dahin zu gelangen, bedarf jeder Mensch – zumindest in bestimmten Phasen<sup>5</sup> – anderer Menschen, die ihn begleiten und aushalten, wenn er sich und seine Gefühle so weit wie möglich ausleben möchte, um zu jener Reife zu kommen. Denn *menschlich* sterben heißt: in der letzten Phase des Lebens die Möglichkeiten der je eigenen Lebensentfaltung voll ausschöpfen<sup>6</sup>. Gerade in einer Gesellschaft, in der der Tod und die Vorbereitung darauf in einem so verstandenen Sterben zu einem Tabu geworden ist, stehen die meisten Menschen hilflos in dieser letzten, großen Auseinandersetzung ihres

stungen der Schwestern anzuhören . . . Es blieb mir erspart, daß man zu mir im Zimmer anders sprach als draußen vor der Tür . . . Das Wort ‚Krebs‘ wurde ausgesprochen, auch von mir. So wurde mir die Erniedrigung erspart, von taktlosen Tröstern aufgemuntert zu werden . . . So blieb mir die Menschenwürde, die unlöslich zum Menschen gehört, erhalten. Ich konnte als Mensch weiterleben. Das wichtigste dabei war wohl, daß mir und meinen Angehörigen das traurige Versteckspiel erspart blieb . . . So ist keine Schranke zwischen uns entstanden. Wir sind zusammengeblieben, was gerade jetzt so nötig war, und sind uns nähergekommen.“ Siehe den Originalbericht von Trudi u. J. Tibbe, Leben an der Grenze des Todes, Neukirchen 1971.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die bei Piper, a. a. O., entnommenen Beispiele der Literatur. Simone de Beauvoir hat es eindrucksvoll formuliert, was sie empfand, als sie (unter dem Druck des allgemeinen Schweigegebotes) der sterbenden Mutter Rede und Antwort verweigerte: „Wenn die Gewißheit sie erdrückte und es ihr gutgetan hätte, sich durch Worte Luft zu machen, verurteilten wir sie zum Schweigen, zwangen sie, ihre Ängste zu unterdrücken und ihre Zweifel zu verdrängen: wie so oft in ihrem Leben fühlte sie sich zugleich schuldig und unverstanden.“ Leo N. Tolstois Erzählung „Der Tod des Iwan Iljitsch“ ist an dieser Stelle eine unüberhörbare Mahnung an alle, in deren Nähe ein Mensch mit seinem Sterben beschäftigt ist: „Das, was Iwan Iljitsch am meisten quälte, war die Lüge – jene aus irgendeinem Grunde von allen verbreitete Lüge, daß er nur krank sei und keineswegs auf den Tod darniederliege und daß er sich nur ruhig verhalten und sich kurieren lassen müsse, damit etwas Schönes dabei herauskomme . . . Und ihn quälte diese Lüge, es quälte ihn, daß jene nicht eingestehen wollten, was alle wußten und was auch er selber wußte, sondern daß es ihr Wille war, ihn angesichts seiner entsetzlichen Lage zu belügen, und daß sie nicht nur wünschten, er solle selber an dieser Lüge teilnehmen, sondern, daß sie ihn sogar dazu zwangen.“ – Siehe dazu auch den Beitrag von A. Schäfer in diesem Heft.

<sup>5</sup> Vgl. dazu vor allem E. Kübler-Ross, a. a. O., 41 ff, 50 ff, 77 ff, 80 ff, 99 ff.

<sup>6</sup> So vor allem P. Sporken, Menschlich sterben, Düsseldorf 1972, 26 ff, 66 ff, 80 ff; ähnlich E. Kübler-Ross, a. a. O.



Lebens, die sie um so verzweifelter, der Wirklichkeit entfremdeter antrifft, je weniger das Sterben in allen seinen Formen (Abschied nehmen, Trennung, Verlustangst, Schmerz) ihrem bisherigen Leben vertraut war. Die immer anonym werdende, technisierte und automatisierte Welt unserer Krankenhäuser, in der sechzig von hundert Menschen heutzutage sterben, trägt noch ein gerütteltes Maß dazu bei, daß das Sterben von vielen als völlig unbegreifliches, böses Schicksal erlebt wird, das gerade ihnen aufoktroziert ist. Um so mehr braucht heute der Mensch den Mitmenschen, damit die intensiven Erlebnisse und Auseinandersetzungen in dieser Lebensphase einen Adressaten haben und nicht in den Wahn abgleiten, vielleicht sei alles nur Einbildung und Täuschung, was ihn bedrückt und bedrängt. Im Angehörtwerden, in der Erfahrung des Mitfühlers, der Zustimmung, aber auch des Widerstandes, der Auseinandersetzung und – nicht zu früh und vorschnell – der Deutung reifen viele Sterbende erst zur Fähigkeit, letztlich alleine ihr Sterben zu akzeptieren.

*Dem Recht auf Leben müßte so gesehen das Recht zu sterben entsprechen, dem Recht auf Lebenshilfe ein Recht auf Sterbehilfe, bis hin zu seiner intensivsten Form: dem Sterbebeistand, d. h. der ganz persönlichen Begleitung eines Sterbenden in all seinen Nöten.*

*Wer ist für die Sterbehilfe zuständig?*

Hier ergibt sich sofort das Problem der Zuständigkeit für die Sterbehilfe und den besonderen Sterbebeistand im Krankenhaus. Diese Aufgabe wird ja in den meisten Fällen zwischen den Beteiligten ohne Auseinandersetzung schweigend aufeinander abgeschoben: zwischen Angehörigen, Ärzten, Schwestern, Pflegern und Pfarrern. Jeder hat vor allem gute Gründe, warum gerade er nicht in Frage kommt. *In Wahrheit hat jede dieser Gruppen ihre Vorzüge und ihre Nachteile für diese Aufgabe<sup>7</sup>.*

Die Angehörigen haben meistens die größte innere Nähe zum Patienten, häufig sein stärkstes Vertrauen, aber nur selten den Überblick und das Verständnis für den Verlauf

der Krankheit und fast nie die innere Distanz von dem eigenen Erleben des Geschehens, um nicht von der eigenen Angst (insbesondere des Verlustes) fortgerissen zu werden. Nur selten kann ein Sterbender seine Nöte mit ihnen teilen, weil er fürchtet, sie – außer seiner Krankheit, die ihm häufig Schuldgefühle bringt (z. B. weil er nicht für sie sorgen kann) – auch sonst noch damit zu belasten oder zu verlieren.

Auf jeden Fall müssen die Angehörigen in die Sterbehilfe und den Sterbebeistand integriert werden, weil sie sonst die oft mühsam aufgebaute Beziehung zwischen dem Patienten und seinen Vertrauenspersonen in der Sterbehilfe stören.

Der Arzt hat einerseits den Vorteil der umfassendsten medizinischen Information über den Zustand des Patienten. Auch ist er der Hauptverantwortliche für alle Maßnahmen der Therapie, die den Sterbeprozess entscheidend beeinflussen können. Andererseits fühlt er sich häufig für diese persönliche Form der Sterbebegleitung in der heutigen Spezialisierung der Ärzterufe wenig kompetent und ausgebildet. Er hat selten genügend Zeit, sich einem Patienten so intensiv zu widmen, und muß zwischen den besonderen Bedürfnissen einzelner Patienten und denen der ganzen Station abwägen. Vor allem konfrontiert ihn das Sterben des Patienten mit der Grenze seiner Kunst und mit seinem eigenen Sterben<sup>8</sup>.

*Schwester und Pfleger* haben meist den Vorteil der größeren Nähe zum Patienten in seiner Krankheit. Sie sind sozusagen dauernd für ihn zuständig in seinen großen wie in seinen kleinen Sorgen. Die unmittelbare Körperpflege, die Abhilfe gegen Schmerzen, die Möglichkeiten der Erfüllung vieler kleiner Wünsche eröffnet ihnen häufig leichter das Vertrauen als dem Pfarrer und dem Arzt. Aber sie empfinden mitunter die Verantwortung des Arztes als Hemmschuh der eigenen Initiative für den Sterbebeistand. Sie fühlen sich nicht genügend dafür ausgebildet und sind vor allem zeitlich von ihren vielfältigen Aufgaben so in Anspruch genommen, daß vielen eine Entscheidung für einen ausgesprochenen Sterbebeistand schwerfällt. Auch bei ihnen fällt die nicht bewältigte Angst vor

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden vor allem *Sporken*, a. a. O., 57 bis 62.

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Sporken*, a. a. O., und *Piper*, a. a. O. 15 ff.



dem Tod entscheidend ins Gewicht. Das Sterben des Patienten konfrontiert auch sie häufig mit der Vergeblichkeit ihrer Pflege.

Der *Pfarrer* ist von Berufs wegen am stärksten auf das Gespräch mit dem Kranken angelegt. Auch gehört es zu seinen vorrangigen Aufgaben, sich der Auseinandersetzung mit den Lebenskrisen und ihrer Deutung zu stellen. Aber diese Vorteile werden häufig durch seine Ahnungslosigkeit von den medizinischen Vorgängen und der Welt des Krankenhauses wettgemacht. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß er keineswegs kraft Amtes schon Vertrauensperson des Patienten ist. Im Gegenteil: Mitunter muß er erst Vorurteile gegenüber der Kirche und seinem Amt abbauen, ehe er als vertrauter Gesprächspartner in Frage kommt. Wenn seine Gespräche nicht oberflächlich oder rituell abgesichert bleiben, wird auch er durch das Sterben des Patienten mit seiner eigenen Todesangst konfrontiert, die Zweifel am eigenen Glauben auslösen kann.

*Wer ist der ideale Sterbebeistand?* Die Schwestern?, die Pfleger?, die Ärzte?, die Pfarrer?, die Angehörigen? Alle diese Gruppen haben – wie wir sahen – Vor- und Nachteile für diese Aufgabe. Keine kann sich davon grundsätzlich dispensieren. Jede ist auf die Kooperation mit der anderen angewiesen: auf die Informationen des Arztes, auf die Beobachtungen der Schwestern und Pfleger, auf die Hinweise der Angehörigen und die Erfahrungen des Pfarrers. Nach welchen Kriterien sollte also entschieden werden, wem diese so wichtige Aufgabe mit dem Sterbenden zufällt? Das zu entscheiden sollte allein Sache des Patienten sein, soweit er sich direkt oder indirekt äußern kann.

Er spürt am besten, wer von den Beteiligten wirklich eine korrespondierende Einstellung zu ihm gefunden hat, wer seine Gefühle, seine Ängste und Hoffnungen am besten zu teilen in der Lage ist, wem er sich mitteilen und wichtige Fragen stellen wird. Diese Entscheidung sollte in aller Regel von den übrigen Beteiligten respektiert und der Betreffende kooperativ unterstützt werden, ob es nun eine Schwester, ein Pfarrer, ein Arzt, ein Pfleger oder ein Angehöriger ist, der damit im weiteren Sinn zum Team der Station ge-

hören sollte. Aber es wäre zu wünschen, daß die Verantwortlichen im Ärzte- und Pflegeteam die Sorge haben, daß sich wenigstens eine in Frage kommende Person um einen Sterbenden als Sterbebeistand bemüht<sup>9</sup>.

Da uns also allen diese Aufgabe durch den direkt oder indirekt geäußerten Wunsch eines Patienten zufallen kann, stehen wir alle vor dem Problem, ob wir bereit sind, uns der eigenen Todesproblematik zu stellen, um mit einem Sterbenden überhaupt in jene tiefere Kommunikation zu treten, die nötig ist.

#### *Preisgabe von Sicherheiten*

Dabei gibt jeder seine Sicherheiten und ein Stück seiner Rolle preis: Arzt und Schwester ihre scheinbare Macht über den Tod, der Pfarrer seine scheinbare Unangefochtenheit im Glauben.

Es ist entscheidend, ob wir bereit sind, uns unserer eigenen Angst überhaupt bewußt zu werden, sie nicht zu leugnen und damit umgehen zu lernen.

Denn es gibt sogar eine nicht verbale *Kommunikation der Angst*, in der man, ohne daß man sich dessen bewußt wird, Signale der Angst, der Hilflosigkeit und Hoffnungslosigkeit abgibt und auffängt<sup>10</sup>. Die dahinter stehende Abwehrhaltung bleibt gerade dem Sterbenden nicht verborgen, wie sehr man sich auch darum bemüht oder gerade weil man sich so darum bemüht! Er spürt es auf einer anderen Kommunikationsebene, nimmt die wachsende Hoffnungslosigkeit um sich herum wahr, merkt, wie man sich allmählich von ihm zurückzieht, wodurch die eigene Angst und Not um so mehr zunimmt<sup>11</sup>.

Wie wenig wir uns unserer eigenen Ängste und unserer Abwehr bewußt sind, belegt ein in der einschlägigen Literatur angeführtes Beispiel<sup>12</sup>:

Leshan berichtet aus einem Krankenhaus in New York, in dem ein Psychologe sich mit einer Stoppuhr auf den Flur einer Station setzte. „Er hatte sich über den Zustand der Patienten in den einzelnen Zimmern und deren wahrscheinliche Lebenserwartung informiert und maß nun die Zeit, die zwischen dem Rufsignal der einzelnen Patienten und dem Eintreffen der für sie verantwortlichen Schwestern verstrich. Er fand her-

<sup>9</sup> Vgl. *Sporken*, a. a. O., 58.

<sup>10</sup> Vgl. *M. Bowers*, *Wie können wir Sterbenden beistehen*, Mainz 1971, 61.

<sup>11</sup> Vgl. *Piper*, a. a. O. 17.

<sup>12</sup> Hier zitiert nach *Piper*, a. a. O. 15.



aus, daß die Schwestern regelmäßig zu den Patienten eilten, die auf dem Wege der Besserung waren, während sie ebenso konsequent mit schleppenden Füßen dem Ruf derer folgten, die an der Schwelle des Todes standen. Die eigentliche Überraschung ergab sich, als der Psychologe den Schwestern das Ergebnis seiner Untersuchung mitteilte. Sie waren davon ganz und gar überrascht und wehrten sich gegen eine derartige „Unterstellung“ – ihr Verhalten war offensichtlich ein unbewußter Ausdruck ihrer Abwehr des Todes. Die Vermutung liegt nahe, daß diese Schwestern derartige unbewußte Abwehrhaltungen mit allen teilen, die mit Sterbenden zu tun haben: mit Ärzten, Pfarrern und Angehörigen. Man wird weiter darauf gefaßt sein müssen, daß auch bei ihnen diese Abwehrhaltung sich in ihrer Beziehung zu den Sterbenden niederschlägt.“

Es geht also letztlich um *unsere Einstellung zu unserem eigenen Tod*. Man könnte sie etwas vereinfacht so umschreiben:

In 100 Jahren sind wir alle Staub – ja, wir alle – nur ich nicht! Denn wir alle kennen zwar den Tod, aber wir kennen ihn meist nur als einen „Gewußten“ und nicht: als einen „Bewußten“<sup>13</sup>, als zu meinem Leben gehörig, als einen, auf den ich mich einlassen kann.

Und doch können wir mitten im Leben diese Erfahrung machen: Wenn ich unaufmerksam eine Hauptverkehrsstraße überquere und einen halben Meter vor mir donnert ein Lastzug vorbei, dann kann ich *augenblicklich* den Tod als einen Bewußten erfahren. Wenn ich in der Lage bin, mir dieses Erlebnis bewußt werden zu lassen, dann bin ich tiefer betroffen von meiner Ohnmacht, vielleicht in einem Augenblick ausgelöscht zu sein, von der Wut, mich nicht wehren zu können, von dem Schrecken, daß vielleicht alles „aus“ sein könnte, von dem Schmerz, ja mich nicht einmal verabschieden zu können.

Nach solchen Augenblicken sieht das Leben völlig anders aus, und ich bekomme Schuldgefühle, weil ich plötzlich spüre, wen ich vergessen habe, für wen ich dasein wollte... usf. Wahrscheinlich bin ich nach einem solchen Erlebnis dankbar und froh, noch zu leben, und viele Sorgen sind für kurze Zeit vergessen.

Ich habe dann eine Ahnung davon, was Sterbende in ihrer letzten Lebensphase durchmachen – natürlich je in ihrer Art: zumeist viel umfassender und länger im Erleben und in der Heftigkeit der Reaktion: in Angst und Vertrauen, in Verzweiflung und Hoffnung, in Wut und Ergebung, in Resignation und

Tapferkeit. Es ist nur eine Ahnung, aber wer bereit ist, sich solchen Erfahrungen zu stellen, hat die Chance, sein Leben vollständig zu sehen.

Vor allem vermag er an sich selbst wahrzunehmen, daß das Sterben – also das Leben in der letzten Lebensphase – durchaus seine erlebnismäßigen Parallelen im ganzen Leben hat: wenn wir es begreifen als das Zu-Ende-Gehen aller Möglichkeiten, so verstehen wir, daß auch in einem Abschied, in einer Trennung, im Verlust elementarer Lebensmöglichkeiten das letzte Sterben eines Menschen vorgebildet sein kann. Je umfassender wir uns selbst solchen Lebenssituationen stellen und sowohl den Schmerz des Verlustes oder Abschieds in allen seinen Formen aushalten, d. h. Trauerarbeit leisten, desto eher sind wir in der Lage, uns dem eigenen Sterben zu stellen.

Dann ist es uns auch leichter, jene dreifache Ohnmacht zu ertragen, die uns in der Begleitung eines Sterbenden immer wieder überfällt: die Ohnmacht gegenüber der Wahrheitsmitteilung (über seinen bedrohlichen Zustand), die Ohnmacht, Sterben und Tod gerade bei diesem konkreten Patienten einen positiven Sinn zu geben, und die Ohnmacht vor seinem Wunsch nach aktiver Euthanasie<sup>14</sup>.

Gerade jene Gefühle der Ohnmacht sind es ja, die uns immer wieder die Geduld nehmen, das Erlebnis der Ausweglosigkeit mit dem Patienten zu teilen. Die Geduld ist jedoch die entscheidende Eigenschaft, durch die wir einem Sterbenden helfen können, daß seine letzte Lebensphase der Mühe wert ist, gelebt zu werden<sup>15</sup>.

Es ist hier nur von unseren unvermeidlichen Schwierigkeiten in der Sterbenshilfe und im Sterbebeistand gesprochen worden. Gerade der im pastoralen Dienst am kranken und sterbenden Menschen stehende Seelsorger muß sich diesen elementaren Problemen stellen, um den besonderen Fragen einer angemessenen Verkündigung am Krankenbett und der Sakramentenpastoral, insbesondere bei der Spendung der Krankensalbung gerecht zu werden<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> So *Sporken*, a. a. O. 75 ff.

<sup>14</sup> Vgl. *Sporken*, a. a. O. 63 ff, 66 ff, 69.

<sup>15</sup> Vgl. dazu *J. Mayer-Scher* und *A. Reiner*, Heilswissenschaften für Kranke, Krankensalbung heute, Kevelaer 1972.

<sup>13</sup> Vgl. *Hofmeier*, Vom gewußten zum gelebten Tod, in: *StdZ* 1970 (11) 338 ff, 345 ff.



## Heinrich Pera

### Medizinischer und pastoraler Krankendienst

*Im Beitrag von Hofmeier wird angeregt, daß manche Priester, Diakone u. a. ein medizinisches Ergänzungsstudium absolvieren sollen, um so besser befähigt zu sein, den Kranken- und Sterbebeistand insbesondere im Team zu leisten. Wie der „Steckbrief“ Kaplan Peras ausführt, vollzieht er seit Jahren neben seiner Kaplanstätigkeit in der Gemeinde Weißenfels (DDR) einen solchen Dienst. Sein Resümee sollte zu ähnlichem Einsatz anregen.*  
red

Um meinen Erfahrungen den richtigen Standort geben zu können, muß ich zu Beginn einen kurzen Steckbrief von mir selbst geben. Durch besondere Umstände in meinem Leben bin ich selbst schon oft operiert worden, habe einige Semester Medizin studiert und in fast allen Semesterferien in den verschiedensten Krankenhäusern gearbeitet. Nach der Ordination habe ich nach einigen Monaten der Bitte einiger Ärzte entsprochen und im Einverständnis mit Pfarrer und Gemeinde monatlich 5 Nachtwachen auf einer Intensiv- und Wachstation in einem staatlichen Krankenhaus übernommen. Dieser Dienst erstreckte sich über 2 Jahre. Vor 2 Jahren bat mich das chirurgische Ärzteteam, die wöchentliche Versorgung der Prostatiker ambulant zu übernehmen. Wieder im Einverständnis mit Pfarrer und Gemeinde habe ich diesen Dienst übernommen und übe ihn bis jetzt aus.

#### *Motive und Gründe für diesen Einsatz*

Sicher kann man sofort nach den Motiven fragen: Warum ein solcher Dienst? Ist er nicht eine Flucht? Darum kurz meine Gründe:

1. Hier konnte in einem staatlichen Krankenhaus konkrete Not gelindert werden. Vor allen Dingen an alten Menschen.
2. Hier konnte ich selbst mit den Gemeindegliedern als Gesandter Gottes das Wort Gottes durch Wort und Tat verkünden und ein wenig dem Sendungsauftrag Christi nachkommen.
3. Vorurteile und Voreingenommenheit konnten ein bißchen beseitigt werden.

4. Durch diese Begegnungen kann eine Bereicherung der Predigtvorbereitung im Pfarrteam und der gesamten Pastoral erreicht werden.

*Erfahrungen aus den Begegnungen mit sterbenden Menschen:*

Aus diesen Begegnungen im Tun, im Gespräch, im Schweigen und im Beten konnten einige Erfahrungen erwachsen. Einige davon, die aus den Begegnungen mit sterbenden Menschen, und dabei nicht allein mit Christen, möchte ich kurz skizzieren:

1. Viele Menschen versuchen den Tod zu übergehen und errichten Mauern, wenn es zum Gespräch über das Ereignis des Todes kommt.
2. Von gläubigen Menschen wird der Besuch des Amtsträgers oft noch als der Besuch des Todesboten verstanden.
3. Der sterbende Mensch befindet sich meistens nicht in seiner gewohnten Gemeinschaft, sondern im Krankenhaus mit seinem besonderen Fluidum. Diese Isolierung wird vom Patienten oft schwer ertragen – viele Fragen und Anfragen fundieren diese Erfahrung.
4. Die Menschen, die dem Sterbenden begegnen, sind oft nicht richtig vorbereitet für diese Begegnung und verstecken sich hinter Masken. Diese Erfahrung meint nicht nur die Ärzte und das Pflegepersonal, sondern auch Angehörige und Amtsträger.
5. Das Personal in den Krankenhäusern ist meistens so eingespannt, daß sich kaum Zeiträume ergeben für mehr als die notwendigen Dienstleistungen, die selbstverständlich im Vordergrund stehen müssen, aber allein nicht genügen.
6. Der Patient hat eine Furcht vor dem Sterben. Diese Furcht kann durch das Alleingelassensein oft zu einer Angst und Verzweiflung führen, die dem Patienten nicht nur psychisch, sondern auch physisch sehr nachträglich sein kann.
7. Die Sterbenden reagieren auf den drohenden Tod sehr verschieden. Zwei Beispiele mögen es verdeutlichen: Ein alter Bauer aus der Sorbei wünschte vor seinem Tod, noch einmal seine ganze Sippe sehen und sprechen zu können. Eine Ärztin in mittleren Jahren



resignierte und verzweifelte und wurde zum Schrecken der ganzen Station.

8. Der Sterbende ist sehr offen für ein Gespräch, wenn er beim Mitmenschen spürt: er hat Zeit für mich, er hat den Wunsch, mich ein Stück mit all meinen Fragen zu begleiten, er hält nicht nur fertige Antworten parat, sondern sucht mit mir.

9. Meistens drehen sich die Fragen des sterbenden Menschen um tiefe theologische Fragen: Warum bin ich, was habe ich versucht in meinem Leben zu erreichen, welchen Sinn habe ich meinem Leben versucht zu geben? Hier könnte ich eine große Reihe von Gesprächen anführen, die ich mit Sterbenden der verschiedensten Altersgruppen geführt habe. Besonders aber mit Menschen, die sehr plötzlich (zum Beispiel durch Unfall) in diese Grenzsituation geraten sind.

10. Der sterbende Mensch ist bereit, aus dieser Sinnggebung für sein Leben auch seinem Tod – der für ihn ein ganz personales Ereignis ist – einen Sinn zu geben. Hier ist sicher eine der größten Aufgaben des Amtsträgers: zu helfen und zu stützen durch den eigenen Glauben, durch eigene Zuversicht und durch das eigene Vertrauen. Nicht durch viele Worte, und mögen sie noch so fromm sein, sondern durch seine Haltung.

11. Aus dieser Besinnung erwächst auch oft die Bereitschaft, um Vergebung zu bitten und Vergebung zu schenken. Folgendes Erlebnis ist eine der schönsten Erfahrungen: Ein junger Chemiker verunglückt bei der Arbeit im Labor und spürt den drohenden Tod. Bei meinen Dienstleistungen kommen immer wieder die Fragen, die in Punkt 9 erwähnt wurden. Nach Abschluß meines Nachtdienstes komme ich mit ihm ins Gespräch. Es mündet in der Bitte um Vergebung, weil ihm deutlich geworden war, wie oft er Liebe mit Egoismus verwechselt hatte, wie oft er hartherzig und verletzend im Umgang mit anderen Menschen war. Ich durfte ihm, einem „Nichtgläubenden“, die Frohbotschaft verkünden und bei ihm bis zum Sterben bleiben.

12. Nicht nur die Patienten, sondern auch die Ärzte und das Pflegepersonal sind sehr aufgeschlossen und dankbar, wenn der Amtsträger nicht nur zur Verrichtung bestimmter Riten auf die Station kommt. Sie sind be-

reit, anstehende Fragen und Probleme durch gemeinsames Suchen zu erhellen und zu beantworten.

Diese Erfahrungen sind nicht vollständig, und ich möchte neben der zwölften Erfahrung auch besonders noch hinweisen auf die Wichtigkeit der Begegnung mit den Angehörigen des Sterbenden. Sie erwarten und brauchen eine Bereitung und Orientierung. Wir können und dürfen sie ihnen geben, wenn wir uns zuerst immer wieder selbst bereiten und die eigenen Masken erkennen und ablegen.

#### *Konsequenzen aus diesen Erfahrungen*

1. Eigene Bereitung durch Gespräch, Meditation und Gebet, damit es wirklich zu einer Begegnung Mensch zu Mensch kommen kann.
2. Das Wissen: ich habe zwei Ohren und einen Mund. Sollte ich nicht doppelt soviel hören als reden?
3. Eine Verkündigungssprache zu finden, die eine Brücke werden kann und keine Trennwand aufrichtet.
4. Spezielle Ausbildung für Amtsträger, die den Dienst im Krankenhaus übernehmen wollen und sich dazu eignen.
5. Versuche zu unternehmen, Gesprächskreise mit Ärzten und Schwestern aufzubauen.
6. Die Bereitschaft, auch den Angehörigen nicht nur durch den Besuch beim sterbenden Angehörigen und einer eventuellen Beerdigung, sondern durch Hören und Sprechen in ihrer konkreten Situation Hilfestellung zu geben.

### **Franz Jantsch**

#### **Der Hausbesuch bei Sterbenden**

*In einem letzten Erfahrungsbericht kommt ein Pfarrer zu Wort, der in Arbeiterpfarreien wie in Villenvierteln zahlreichen Menschen bei ihrem Sterben beigestanden ist und diese seine Erfahrung und seine Gedanken zum Sterben auch immer wieder in die sonntägliche Predigt einfließen läßt.* red

Es hat immer zu den Aufgaben der Pastoral



gehört, den Menschen auf das Sterben vorzubereiten und ihm das Sterben zu erleichtern.

Um diese Aufgaben heute erfüllen zu können, muß man die Formen modernen Sterbens kennen. Da sind zunächst jene, die sich ihr Leben lang keine Gedanken über Leben und Sterben gemacht, den Gedanken an das Ende verdrängt haben; diese Menschen trifft das Sterben oft wie eine Katastrophe, und sie wissen nichts mit dieser Situation anzufangen.

Eine wachsende Zahl von Menschen stirbt so banal, wie sie gelebt hat: man nimmt es hin, regt sich nicht besonders auf – es ist einfach Schluß.

Es gibt aber auch noch das Sterben des gläubigen Menschen. Dazu sollen aus langjährigem Umgang mit Sterbenden einige Gedanken und Erfahrungen für die Pastoral vorgelegt werden.

#### *Die Frage nach dem Sinn des Lebens und Sterbens*

Die Sinnfrage nach Leben und Sterben ist wieder erwacht, besonders auch in atheistischen und materialistischen Kreisen. Die Redlichsten unter ihnen geben ehrlich zu, daß sie diese Frage nicht beantworten können. Früher war es leichter, davon zu sprechen, daß der einzelne nur ein Teil in der Masse sei und daß er für das künftige Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ins Fundament eingestampft werde. Der Gedanke, daß später eine bessere Gesellschaft herauskommen würde, hat die Leute irgendwie beflügelt. Wenn die Kommunisten unter Hitler mit dem Ruf „Es lebe die Weltrevolution“ zum Galgen gegangen sind, so war das keine leere Geste. Mit dem wachsenden Wohlstand und mit der ganzen Entwicklung beginnt man auch in einem kollektiveren Empfinden nach Sinn und Würde des einzelnen Menschenlebens und Sterbens zu fragen.

Zur Problematik zwei Beispiele: Wenn man heute Frühgeburten in die Brutkästen steckt und mit geradezu sportlichem Eifer aufzieht, wo die Natur ihren Abfall gerne sterben lassen möchte, so kommen heute den betreffenden Ärzten bereits ernste wissenschaftliche und Gewissensbedenken, denn fast al-

les auf diese Art zum Leben Gerettete muß es nachher schwer büßen. Das Leben kann zu etwas Fragwürdigem werden. Es gibt für die Menschen ein Recht zu leben, aber auch ein Recht zu sterben.

Wir haben heute die Intensivstationen in den Spitälern. Da kann ein Mensch, der normalerweise gestorben wäre, wochenlang künstlich am Leben erhalten werden. Das Herz wird massiert, die Lunge beatmet, und der Mensch vegetiert so dahin, bis – so erzählte mir ein bekannter, sehr gewissenhafter, gläubiger Arzt – bis eines Nachts der Arzt, heimlich und leise, die Maschine abdreht und den Armen sterben läßt. Die ganze Problematik dieses Prinzips, einen um jeden Preis am Leben zu erhalten, kommt dabei zum Ausdruck. Die Frage der Euthanasie ist christlich noch nicht beantwortet worden. Praktisch wird sie immer wieder individuell gelöst. Ob es richtig ist, einem Menschen endlose Qualen aufzuladen unter Ausnützung aller nur möglichen medizinischen Mittel, die das Sterben hinausschieben, ist überaus fragwürdig. Ob nicht die Barmherzigkeit derer, die in voller Verantwortung dem Menschen zu einem zeitgemäßen Sterben verhelfen, richtiger ist als die gegenteilige doktrinaire Haltung? Gewiß wird da immer gesagt: Wo sind die Grenzen? Aber das gilt ja überall. Jedes Gesetz kann zum Bösen ausgenützt und verdreht werden. Sinn wird Unsinn, Wohltat wird zur Plage.

#### *Die Kirche und das Sterben der Menschen*

Die Lösung des Problems des Sterbens kann auch die Kirche nicht einfach anbieten. Bei all dem Bedeutsamen, das sie zum Sterben zu sagen hat, ist gerade für sie eine große Zurückhaltung am Platz. Denn: Eine echte Ächtung des Krieges in jeder Form ist von der Kirche und den Katholiken noch nie geschehen. Sehr großzügig sind wir auch bei der Vernichtung des Lebens von Außenseitern der Gesellschaft, den Verbrechern. Die Kirche hat die Todesstrafe nie verdammt, im Gegenteil, hat sie selber zumindestens ausüben lassen. Hexenprozesse und Inquisition sind ein ewiges Schandmal.

In manchen Fällen sind wir Katholiken sehr darauf aus, daß uns das Leben erhalten bleibt – etwa beim ungeborenen Leben und



beim Sterben. Sehr großzügig sind wir hingegen im Fall eines Krieges. Da haben wir nichts dagegen, wenn Millionen Menschen womöglich mit dem Segen der Kirche in den Krieg ziehen, wenn ihnen das Kämpfen zur moralischen, ja religiösen Pflicht gemacht wird, ganz gleich, ob es sich um einen Verteidigungs-, Eroberungs- oder Glaubenskrieg handelt, deren Motive auch 100 Jahre später kaum genau festgestellt werden können, geschweige denn, daß der einzelne, der nur auf Kommando handelt, es feststellen kann. Als Jägerstätter zu seinem Pfarrer ging, erhielt er eine nichtssagende pragmatische Antwort. Auch der Bischof verstand ihn nicht. Er riet ihm von seiner heroischen Haltung ab. Jägerstätter aber, getrieben vom Heiligen Geiste, sagte nein zum Krieg und starb für diese echt christliche Haltung.

Auch für uns Christen ist Leben und Sterben ein Mysterium, das sich wohl durch die Offenbarung, durch die Schrift, durch Wort, Werk und Leben Jesu aufhellt. Aber einen genauen Fahrplan über Zeit und Ewigkeit haben wir nicht in der Hand. Wir glauben – nicht „wissen“ –, daß Gott den Menschen ins Dasein gerufen hat, daß das ganze Leben einen Sinn hat, im großen und im kleinen; daß Gott jeden von uns kennt und liebt und daß er ihn führt. Wir glauben an ein gutes Ende. Das gute Ende ereignet sich, aber es muß sich nicht hier ereignen. Vom sanften Tod träumen wir alle. Das Sterben ist aber meistens schrecklich. Wir sind im Glauben fest überzeugt, daß wir – wie immer Leben und Sterben sich hier entfalten – zum Schöpfer zurückkehren, daß wir in die Hände des himmlischen Vaters zurückfallen. Wie er das Schicksal jedes einzelnen gestaltet, ist eine andere Sache, auf die wir keine Antwort geben können. Es ist nicht wahr, daß die Guten hier auf dieser Welt belohnt werden, es ist ebensowenig klar, daß alles Leid einfach eine Prüfung ist und das Kreuz ein Zeichen besonderer Auserwählung und Gnade Gottes. Dem Christen werden das Leben, der Tod und die Erhöhung Jesu das meiste aussagen über sein Leben und seine Zukunft. Früher hat jede Predigt mit einem Hinweis auf das Sterben und auf die Ewigkeit geschlossen. Darauf hat das Amen besser gepaßt. Das kommt heute sel-

tener vor. Aber eine ernste und bibelgemäße Deutung der Zukunft des Menschen und der Zukunft der Welt muß immer wieder geschehen, schon bei den Kindern in der Schule, später auf der Kanzel und im pastoralen Gespräch. Diese indirekte Vorbereitung auf das Sterben ist wohl das Wichtigste an unserer Sterbepastoral.

#### *Der pastorale Sterbebeistand*

Wenn ein Mensch sich dem Ende nähert, ergibt sich zunächst die große Frage, ob man ihm reinen Wein einschenken soll oder nicht. Eine eindeutige Antwort wage ich auf diese Frage nicht zu geben. Ich neige aber dazu, daß man dem Menschen, zumal dem gläubigen, es auf vernünftige und gütige Weise nahebringt und daß er möglichst bewußt auch ja zum Sterben sagt; das heißt nicht, daß man einem Krebskranken schon im ersten Stadium sagt, daß er ein Todgeweihter ist und jetzt jahrelang unter diesem Druck lebt oder, besser gesagt, langsam stirbt. Wir haben das Recht und wohl auch die Pflicht der Liebe, dem Menschen immer nur soviel zu sagen, wie er verträgt. Aber es bleibt die Aufgabe, ihn zu solchem Verständnis zu führen. Eine große Hürde sind dabei häufig die Verwandten, die nichts mehr fürchten als einen Schock für den Kranken. Das ist auch ein Hauptgrund dafür, daß man uns nicht früher und lieber zu den Kranken läßt oder ruft. Für die meisten bedeutet das Erscheinen des Priesters am Krankenbett soviel wie das Erscheinen des Totenvogels. Wir sprechen heute nicht mehr von den Sterbesakramenten, sondern von der Krankenölung oder Krankensalbung; aber im Volksbewußtsein hat sich kaum etwas geändert. Meistens wird der Priester erst gerufen, wenn der Betreffende entweder in den letzten Zügen liegt oder ausgehaucht hat. Dann will keiner von den Angehörigen sich den Vorwurf machen, daß er nicht doch den Priester gerufen hat, was vorher alle mitsammen so gefürchtet haben. Darum muß auf der Kanzel immer wieder daran erinnert werden, daß die Angehörigen den Priester beizeiten rufen sollen und daß der einzelne im Falle der Krankheit, insbesondere der schweren Erkrankung, auch selbst den Priester ruft. Die Kraft des Sakraments soll sich ja nicht nur im Todeskampf zei-



gen, sondern eine allgemeine Stärkung und Tröstung des Kranken bewirken.

Wenn man den Verwandten klagemacht hat, daß es gut ist, den Sterbenden auf das Ende vorzubereiten, und wenn man so ihren Widerstand überwunden hat und zum Kranken vorgedrungen ist, dann ist es halb so schlimm, wie es vorher geschienen hat. Man kann ihm etwa sagen: „Schau, du bist krank, jede Krankheit bedeutet eine Gefährdung des Lebens, dein Leben liegt in Gottes Hand, du brauchst noch nicht zu sterben, aber du sollst gefaßt sein und sollst dich nicht überraschen, überumpeln und erschrecken lassen, sondern auch ja zum Tode sagen, so wie du zum Leben ja gesagt hast.“ Wenn man ihn hinweist auf den Gekreuzigten, sein Sterben und seine Auferstehung, wenn man das in einem milden und tröstlichen Ton vorbringt, dann vollzieht sich in den meisten Fällen das Wunder einer Einstellungsänderung, einer echten Tröstung und einer Bereitschaft, das Schicksal hinzunehmen. Wenn man einen Kranken öfter besucht und ihm nicht gleich die „Sterbesakramente“ reichen muß, dann gewöhnt er sich an das Erscheinen des Priesters und läßt sich zu den einzelnen Sakramenten (die ja nicht in einem als „Sterbesakramente“ gespendet werden sollen): zu einer Beichte, einer Krankenkommunion, aber auch zur Krankensalbung leichter bewegen. In der häuslichen Atmosphäre ist solcher Kranken- und Sterbebeistand leichter und menschlicher als die Vorbereitung auf das Sterben im Spital. Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß das persönliche Verhalten des Priesters dem Kranken oder Sterbenden gegenüber von außerordentlicher Milde, Güte und echter menschlicher Teilnahme getragen sein soll. Die Situation selbst ist meist so, daß sie uns das Richtige tun und sagen läßt. Krankenseelsorger, die einem Sterbenden, der sich weigert zu beichten, an den Kopf schleudern: „Was willst du? In ein paar Stunden bist du tot, dann holt dich der Teufel!“ gibt es kaum mehr.

Wir können uns dem Menschen nicht auf die Seele knien, sondern nur unser Angebot bringen. Wenn er es ablehnt, dann überlassen wir ihn ohne Zorn der Barmherzigkeit Gottes. Wer weiß, wie vieles in seinem Leben passiert ist, das ihn in diese Fehlhaltung

hineingedrängt hat, aus der er bis zum Ende nicht mehr herauskommt. Bei all unserer Sorge um die Sterbenden glauben wir heute, daß Gott jedem Menschen, ganz gleich, wie schnell oder wie langsam er stirbt, die Chance einer endgültigen Entscheidung für oder gegen ihn gibt und daß die oft rein zufällige Spendung des Krankensakramentes nicht die einzige Form des kirchlichen Sterbebeistandes ist.

## Praxis

**Dieter Emeis**

### **Anregungen für das Taufgespräch**

*Die folgenden Anregungen, die eine Vorlesung des Autors über eine „Elternpastoral“ wiedergeben, dürfen nicht als Pensum mißverstanden werden, das mit den Eltern im Gespräch zu bewältigen ist. Sie bieten vielmehr eine Sammlung von möglichen Anknüpfungspunkten des Gespräches, an denen beispielhaft das Zeichen der Taufe erschlossen werden kann. Es ist wichtiger, daß die Eltern an einem Gedanken ihre Erfahrungen im Glauben gedeutet erkennen und so auf die Feier ihres Glaubens vorbereitet werden, als daß ihnen in einem Schnellverfahren eine Fülle von Gesichtspunkten zugemutet wird, die sie in einem einzigen Gespräch nicht wirklich aufnehmen können. An den, der das Taufgespräch führt, ist dabei der hohe Anspruch gestellt, im Verlauf des Gespräches den Ort im Leben der Eltern aufzuspüren, der den fruchtbarsten Ansatz für eine katechetische Deutung ihrer Situation anbietet. Wo dieser Ansatz gefunden wird, werden sich die Eltern leicht zu freiwilliger Fortführung der Taufgespräche ein ganzes Jahr hindurch (etwa einmal monatlich) bereit finden. Wo mehrere Taufgespräche angezielt werden, kann versucht werden, eine größere Zahl der hier gebotenen Anregungen aufzugreifen.*

*red*



## I. Die Taufe als Feier des Glaubens der Eltern<sup>1</sup>

Wenn Eltern ihr Kind nicht nur aus Konvention taufen lassen, so wollen sie mit diesem Zeichen feiern, wie sie ihr Kind im Glauben ansehen.

1. Sie erfahren, daß ihr Kind da ist, weil sie selbst ihm zugestimmt und es angenommen haben. Sie tragen ihr Kind, werden es bei seinem Namen rufen, ihm helfen, sich selbst und seine Möglichkeiten zu entdecken. Sie bekennen im Glauben, daß in all dem ein Geheimnis gegenwärtig ist, von dem sie selbst getragen und in ihre Aufgabe gerufen werden. Dieser Glaube wird in der Taufe gefeiert. Es wird ein Zeichen gesetzt, daß Gott dieses Kind will und liebt und daß er es den Eltern übergibt, damit sie dem Kind zum Zeichen seines Wohlwollens und seiner Liebe werden. Diese Annahme des Kindes durch Gott ist bedingungslos und wird nicht zurückgenommen. Sie ist Ermutigung zum Leben, eine Ermutigung, die die Eltern allein mit ihrer Zustimmung dem Kind nicht so umfassend schenken können. Sie ist damit auch eine Ermutigung der Eltern zu ihrer Elternschaft. Eine gar nicht so selbstverständliche Sache; denn so leicht, ohne einen Glauben, ist es nicht zu verantworten, Kinder in diese Welt zu setzen.

2. Am Kinde wird besonders deutlich, wie alles Leben bedürftiges Leben ist. Es bedarf der Nahrung, der Zustimmung, der Erneuerung, des Gespräches usw. Christlich-glaubende Eltern bekennen, daß ihr eigenes Leben dies alles empfangen hat und empfängt, und zwar nicht nur im mitmenschlichen Leben, sondern auch in der Begegnung mit Jesus, und zwar damit auf eine Weise von letzter Bedeutung. Sie haben erfahren, daß man allein von Essen und Trinken, von Konsum und Unterhaltung, von Arbeit und Ferien nicht wirklich leben kann, daß man dazu vielmehr auch einen Sinn dieses Lebens und eine Hoffnung für dieses Leben erkennen muß. Sie bekennen, daß ihnen die Worte und das Leben Jesu von Nazareth Lebenssinn

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt die von einem Team in der Diözese Hildesheim 1971 erstellte hektographierte Werkmappe „Taufgespräche mit Eltern. Voraussetzungen, Erfahrungen, Modelle“, Seite 44–74. Vgl. auch die Arbeitsmappe „Taufpastoral“, Würzburg 1972, Teil IV, Seite 2–22, sowie das vom Seelsorgerat im Bistum Essen hrsg. „Taufgespräch“, Bochum 1972.

eröffnen und Hoffnung gewähren und daß sie davon leben können. Dies feiern sie in der Taufe als Lebensmöglichkeit auch ihres Kindes. Sie können die Geburt ihres Kindes in diesem Zeichen ihres Glaubens festlich begehen, weil sie das Leben ihres Kindes darin als sinnvoll und hoffnungsvoll erkennen.

3. *Menschliches Leben ist sterbliches Leben.* Daran denkt man vielleicht nicht spontan angesichts eines Kindes, das gerade zu leben beginnt. Doch selbst wenn dieses anfangende Leben sich entfalten darf, wird es doch ein Leben zum Tode sein.

In der Taufe bekennen die Eltern ihren Glauben, daß dieses Leben ihres Kindes, auch wenn es einst sterben wird, Anfang eines Lebens jenseits der dunklen Schwelle ist. Sie bekennen ihren Gott als Gott der Lebenden und nicht der Toten, und sie bekennen diesen Gott, der ihr Leben im Sterben auffangen und vollenden wird, auch als Gott dieses ihres Kindes. Das bezeichnet die Taufe des Kindes. Es wird in Ewigkeit bei seinem Namen gerufen bleiben von dem, dessen Ruf Leben schenkt.

4. Jesu Taufe bedeutete seine *Bereitschaftserklärung, sein Leben in den Dienst anderen Lebens zu stellen*, es in diesem Dienst zu verlieren. Elternschaft verwirklicht etwas davon, wenn sich die Eltern für das in ihrer Liebe entstehende Leben in Dienst nehmen und u. a. dabei ihre Kraft aufbrauchen lassen. Christliche Eltern glauben, daß sie dort Leben empfangen, wo sie ihr Leben fruchtbar werden lassen – in Familie und Gesellschaft. Wenn sie ihr Kind taufen lassen, so bekennen sie damit ihren hoffnungsvollen Wunsch, dieses ihr Kind werde fruchtbar werden, sich nicht auf sich selbst beschränken, nicht alles auf sich selbst versammeln, sondern lieben und in der Liebe sich verschenken lernen. Im Glauben, daß das ein Leben reich und voll macht, dürfen die Eltern für ihr Kind wünschen und als Lebensmöglichkeit ihres Kindes in der Taufe feiern.

5. Eltern wissen, daß ihr Kind schon durch sie selbst und dann durch vielfältige Einflüsse nicht nur geschützt und gefördert, entfaltet und ermutigt werden wird. Daß es da vielmehr auch Kräfte gibt, die dieses Leben gefährden und einengen, verzerren und



belasten können. Sie wissen, daß – wie ihr eigenes Leben – auch das Leben ihres Kindes kein harmloser Spaziergang sein wird, daß es oft schwer sein wird, die andrängenden Angebote und Versprechungen so zu unterscheiden, daß man seine Kraft und Zeit für eine gute Zukunft des eigenen Lebens und des Lebens anderer engagiert. Aber in diesem Wissen bekennen sie ihr Vertrauen, daß es da Hilfe gibt, und zwar immer wieder. Sie bekennen, daß ihr eigenes Leben außer bedrohlichen Kräften immer wieder auch rettende Kräfte erfahren durfte. Diese Erfahrung empfängt im Glauben die Deutung, daß Gott seinen Geist, den Geist seines Sohnes gesandt hat und nicht wieder von dieser Welt nehmen wird. Sie wollen sich selbst und das Leben dieses Kindes diesem Geist aussetzen. Daß unter der stärkenden und heilenden Kraft dieses Geistes das Leben ihres Kindes gelingen kann, feiern sie im Zeichen der Taufe.

6. Der Glaube der Eltern, der in der Taufe gefeiert wird, ist der *Glaube der Kirche*. So schwach die kirchlichen Kontakte mancher junger Eltern gegenwärtig sein mögen, so sicher hat ein christliches Glauben, wo immer es beginnt, empfangen aus dem gemeinsamen Glauben der Kirche und so bedürftig bleibt es der Anregung und Erneuerung im Kontakt zur Gemeinschaft des Glaubens. Wie alles menschliche Leben ein Mitleben mit anderen Menschen ist, so ist auch das Glauben immer auch ein Mitglauben mit anderen Glaubenden. Menschsein meint gerade unter dieser Rücksicht sowohl Reichtum als auch Last. Wenn Eltern ihr Kind taufen lassen, so wollen sie den Kontakt ihres Kindes zur Kirche, und zwar in dem Vertrauen, daß der Auferstandene diese seine Kirche nicht verlassen und bei aller Schwäche und bei allem Unglauben, die in dieser Kirche sichtbar werden, doch auch immer wieder zum Glauben rufen und Antwort finden wird. Diese Bereitschaft der Eltern, sich selbst und ihr Kind auf die Gemeinschaft der Kirche einzulassen, soll in ihrer Intention über den Rahmen der Kirche hinauszielen. Das Gemeinsamsein in der Kirche ist – recht verstanden – nicht ein Ausgrenzen der „anderen“, sondern eine zeichenhafte Darstellung, daß Gott zur Gemeinschaft der Men-

schen beruft. Die Taufe eines Kindes bezeugt daher den Glauben der Eltern, daß dieses ihr Kind als Mensch auch ein Mitmensch ist und mit dem Zeichen der Taufe das Zeichen einer menschlichen Solidarität empfängt, die letztlich in der gemeinsamen Berufung aller Menschen gründet. Die Last, die dieser Reichtum mit einschließt, kann in dem Glauben angenommen werden, daß jede Bemühung um menschliche Solidarität eine Verheißung hat, auf deren Erfüllung sich der Mensch gegen alle Enttäuschungen seines Bemühens verlassen kann. (Hinweise dieser Art erhalten eine immer größere Bedeutung angesichts einer aus Resignation oder Egoismus wachsenden Abgeschlossenheit der Kleinfamilie.)

## II. Die Taufe als Zeichen der Berufung des Kindes zum christlichen Glauben

### 1. Die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe:

Kinder sind nicht das Eigentum ihrer Eltern. Kinder sein eigen nennen, das darf, da es sich um Menschen handelt, niemals heißen, daß man sie als Besitz ansieht. Kinder erziehen, das verbietet dann auch den Versuch, aus ihnen etwas zu machen, was man für sie ausgedacht hat. Kinder sind Menschen mit dem Recht auf ihr eigenes Leben und mit der Aufgabe, dieses ihr Leben in Freiheit selbst zu gestalten. Sie erziehen heißt, ihnen bei der schrittweisen Entdeckung ihrer eigenen Person und der Welt ihres Lebens beizustehen, sie bei ihren ersten Gehversuchen zu halten, aber dann die helfende Hand schrittweise nur noch anzubieten und schließlich bereit zu sein, einen selbständig gewordenen Menschen in sein Leben zu entlassen. Von welchem Alter an man den Kindern welchen Raum an Freiheit zu eröffnen hat, darüber mag es einige Meinungsverschiedenheiten geben, kaum aber darüber, daß Erziehung den Menschen seine Freiheit entdecken und wahrnehmen lassen muß, daß sie also niemals nur Anpassung eines Menschen an einen vorgegebenen Raum von Erwartungen, Aufgaben, Gebräuchen, Spielregeln, Funktionen usw. sein darf. Wie steht es dann mit der Berechtigung der Kindertaufe? Da macht man aus Menschen,



die sich noch gar nicht entscheiden können, Christen. Man stellt ihr Leben unter ein Vorzeichen, von dem man noch gar nicht weiß, ob der künftige Jugendliche oder Erwachsene dieser Deutung seines Lebens zustimmen wird. Und die Taufe hat Folgen. In der Regel werden getaufte Kinder im Laufe ihres Heranwachsens auf eine mehr oder minder wirksame Art dem Einfluß von Kirchen ausgesetzt. Schließlich findet sich der junge Mensch als Christ einer der Konfessionen vor, wird als Lutheraner, Katholik, Reformierter usw. angesprochen und behandelt, ohne sich diesen Lebensraum selbst gesucht, geschweige denn sich selbst für ihn entschieden zu haben. Wie ist das pädagogisch zu rechtfertigen, wenn Erziehung meint, einem Menschen bei der Suche nach seinem eigenen Weg beizustehen? Wie ist das theologisch zu rechtfertigen, wenn die Kirchen selbst sich von ihren Überzeugungen her für Freiheitsräume des Menschen und gegen eine Vorprogrammierung seines Lebenslaufes einsetzen?

## 2. Die Eltern-Lebensvoraussetzungen des Kindes:

Es ist unmöglich, ein Kind seinen Weg voraussetzungslos beginnen und suchen zu lassen. Es wird immer als Kind eines bestimmten Vaters – auch wenn dieser unbekannt ist – und einer bestimmten Mutter geboren. Diese Tatsache hat nicht nur biologische Bedeutung. Sofern dieses Kind bei seinen Eltern bleibt, kommt es in dieser Familie unumgänglich zur sog. zweiten, soziokulturellen Geburt des Kindes. Das heißt, das Neugeborene wird zum Menschen im Kontakt mit ihm nahestehenden Menschen, und zwar mit Menschen, die miteinander auf eine ganz bestimmte Weise umgehen, die sich lieben oder befeinden, einander achten oder geringschätzen, einander nahe oder fremd sind. Das Kind wird davon ähnlich beeinflusst wie von der Art, wie seine Umgebung sich ihm zuwendet. Die Geburt zum Menschen ist mit dem Verlassen des Mutterleibes nicht abgeschlossen, sondern beginnt damit eigentlich erst. Das ist damit gegeben, und zwar unabänderlich gegeben, daß das Menschsein eben nicht nur eine biologische Tatsache ist, sondern ein Leben, das sich in

Beziehungen zu anderen Menschen, in Umgang und Sprache, in Zuwendung und Antwort entfaltet und gestaltet. In dieses Geschehen bringen die Eltern ihre Voraussetzungen ein und werden dadurch in einem zweiten, eben nicht nur biologischen Sinn noch einmal und eigentlich erst im Vollsinn zu Eltern dieses Kindes. Selbstverständlich läßt sich diese Basis der künftigen Möglichkeiten eines Kindes im Laufe der Zeit verbreitern, wenn das Kind in eine größere Vielfalt von Kontakten mit Mensch und Welt hineinwächst. Aber die Anfänge bleiben wirksam, und oft beeinflußt über lange Jahre hin die Familie nicht nur als ein anfänglicher, sondern auch als ein bleibender Lebensraum den Weg eines Menschen. Der Freiheit der Kinder dient man nicht damit, daß man diese ihre Lebensvoraussetzungen leugnet, sondern damit, daß man sie sich und im Laufe der Zeit auch den Kindern bewußt macht und dabei nach Möglichkeiten sucht, wie man dem heranwachsenden Menschen helfen kann, auf dem Grunde seiner Voraussetzungen seinen eigenen Weg zu suchen und zu finden.

3. Sind Eltern oder ist ein Elternteil christlichen Glaubens, und zwar nicht nur dem Namen nach, sondern auf eine Weise, daß dadurch das Selbstverständnis und das Verhalten geprägt sind, so gehört diese *Christlichkeit der Eltern zu den unumgänglichen Voraussetzungen des Kindes*. Ist die Christlichkeit von Eltern wirklich lebendig, so können die Eltern sie von ihren Kindern nicht fernhalten. Sie wird zunächst in den Eltern den Kindern nahekommen. Und sie wird, wenn die Eltern unter anderem in Gemeinschaft mit anderen Christen leben, den Kindern nochmals begegnen, wenn diese ihren Kontakt über den familiären Bereich hinaus auch in den christlichen Kontaktraum ihrer Eltern ausweiten. Das wird niemand leugnen können und wollen. Aber rechtfertigt dies schon die Taufe von Kindern? Es wäre doch denkbar, daß christliche Eltern gerade darum, weil sie sich des Einflusses ihres Glaubens auf ihre Kinder bewußt sind, auch ebenso bewußt eine Vorentscheidung über die Lebensorientierung ihrer Kinder vermeiden und danach suchen, wie sie ihren Kindern Kontakt zu anderen Möglichkeiten, ihr Leben zu



deuten und zu gestalten, verschaffen können. Daß sie also zwar selbst entschieden sind, aber nicht für ihre Kinder entscheiden, sondern sie in ihre Entscheidungen hinein-führen, dabei die künftige Christlichkeit ihrer Kinder nicht ausschließen, aber andere Möglichkeiten offenlassen. Ist demgegenüber die Taufe des Kindes nicht doch ein Eingriff in die Freiheit des Kindes, eine Festlegung, die künftige Entscheidungen vorwegnimmt? Ja und nein. Beide Antworten sind möglich und stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander.

#### 4. Versuch einer Elternantwort:

Wir Eltern und mit uns die Christen unserer Glaubensgemeinschaft deuten die Tatsache, daß ein Kind in der Gemeinschaft gläubiger Christen geboren wird, als Zeichen seiner Berufung zum christlichen Glauben. Das wird in der Taufe eines Kindes begangen. Das Leben des Kindes wird tatsächlich unter ein Vorzeichen gestellt. Die Frage, ob wir das dürfen, stellt sich für unseren Glauben so: Dürfen wir, die wir zutiefst davon überzeugt sind und erfahren haben, daß unser Leben im Glauben Sinn und Anregung, Licht und Halt empfing, diese Werte unserem Kind wünschen? Niemand wird es uns verwehren, unseren Kindern Gutes zu wünschen und ihnen Wege nahezulegen, auf denen nach unserer Überzeugung das Leben gelingen kann. Dabei können und dürfen wir nicht ausschließen, daß dieses unser Kind sich einmal anders als im Glauben orientieren wird. Aber die Tatsache, daß es in Kontakt zu unserem Leben und so auch im Kontakt zum Leben unserer Gemeinde aufwachsen wird, sehen wir als positives, andere Möglichkeiten nicht einfach ausschließendes Zeichen, daß dieses Kind dem christlichen Leben als seiner Berufung begegnen wird. Wie es darauf antworten wird, ist nicht in unserer Verfügung. Wir können uns nur darum sorgen, daß unserem Kind in der Begegnung mit dem Christentum aufgeht, daß da eine große Chance auf es zukommt, sein Leben mit Sinn erfüllen zu lassen. Das gehört übrigens zu unserem Glauben dazu, daß nicht wir uns unseren Gott gesucht haben, sondern er uns zuvorkam und uns suchte. Wir glauben, daß Gott uns und unsere Gemeinde benut-

zen will, unserem Kind zuvorkommen und es auf seinen Glauben hin anzusprechen. Unsere Sorge gilt dabei weniger dem Bedenken, daß wir unser Kind ungerechtfertigt festlegen, als vielmehr der Frage, ob unser eigenes Leben und das unserer Gemeinde und Kirche derart ist, daß unser Kind darin wirklich Erfahrungen mit dem Evangelium machen und so vom Ruf zum Glauben erreicht werden kann.

5. Die nähere Rechtfertigung der Kindertaufe gegenüber dem Vorwurf ungerechtfertigter Manipulation wird in III. zusammen mit einigen Merkmalen einer Erziehung im Vorzeichen der Taufe versucht.

### III. Erziehung im Vorzeichen der Taufe<sup>2</sup>

1. Christliche Eltern glauben, daß ihr Leben und das ihres Kindes von dem Geheimnis einer wohlwollenden und schöpferischen Zustimmung zum Leben des Menschen getragen wird. Ein Kind in diesem Glauben erziehen, meint, ihm von Anfang an im eigenen Verhalten zu bezeugen, daß es *Vertrauen* haben darf. Bevor der Grund dieses Vertrauens – der Glaube an den Gott und Vater Jesu Christi – genannt wird, wird es darum gehen müssen, gegen alle Gründe, am Leben zu verzagen, ein Klima zu schaffen, in dem Vertrauen lebendig ist. Es wird darüber hinaus vor allen Worten von Gott die Aufgabe der Eltern sein, in ihrer eigenen Zustimmung und Zuwendung zum Kind diesem eine erste Ahnung zu vermitteln von dem, was erst viel später das Ja Gottes zu uns genannt werden wird. Nur so kann ein Kind schon früh genug lernen, auf eine Zuwendung zu antworten und Kräfte des Vertrauens zu entwickeln. Wenn sich christlicher Glaube so auswirkt, dann ist er nicht nur pädagogisch zu verantworten, sondern erweist er auch seine den Menschen fördernde Kraft. Wir wissen heute, daß für das gesunde Heranwachsen der Kinder die Erfahrung einer ihnen zugewandten Liebe ebenso wichtig ist wie Nahrung und Kleidung. Diese Erfahrung können alle zur Liebe entschiede-

<sup>2</sup> Dieser Abschnitt könnte auch überschrieben sein „Erziehung im Vorzeichen des Glaubens“. Wenn ausdrücklich auf die Taufe Bezug genommen wird, dann darum, weil in ihr der Glaube der Eltern und die Berufung des Kindes zum Glauben zeichenhaft sichtbare und wirksame Gestalt annehmen.



nen Eltern ihren Kindern vermitteln. Aber christliche wie nichtchristliche Eltern kennen auch die Erfahrung der angstvollen Frage, ob unser Leben wirklich in seiner letzten Zustimmung und in einer tragenden Liebe gründet. Sie sehen – wenn sie aufmerksam sind –, daß schon Kinder unsicher werden können, ob sie einen Halt finden. Sie können sich ihren Kindern als dieser Halt immer wieder anbieten; aber sie versagen auch in dieser Aufgabe. Vielleicht spüren Kinder auch schon, wenn die sie haltenden Eltern selbst keinen Halt haben. Und schließlich werden sie heranwachsen, sich nicht mehr von ihren Eltern tragen lassen und doch weiter nach einem Grund suchen, dem sie ihre Schritte anvertrauen können. Erziehung im Vorzeichen der Taufe meint hier, sich zunächst in der eigenen elterlichen Aufgabe im Glauben tragen lassen, dann aber auch das heranwachsende Kind schrittweise einzuladen, sich zunächst mit den Eltern, dann aber auch mit anderen Glaubenden und in einer wachsenden Selbständigkeit dem anzuvertrauen, dessen Liebe uns trägt. Erziehung ist hier wesentlich, zunächst das Kind teilnehmen lassen am eigenen Lebensmut und es dann einladen – nicht zwingen oder dresieren –, sich zum Leben ermutigen zu lassen im Glauben. In einem Menschen Kräfte des Vertrauens zu wecken, ist keine Beschränkung, sondern eine Begründung seiner Freiheit. Und einen Menschen zum gläubigen Vertrauen einzuladen, manipuliert einen Menschen nicht, sondern gibt ihm die Möglichkeit, zu seiner Entscheidung zu finden.

2. Christen haben kein Privileg auf ein Leben im Vertrauen. Aber sie bekennen, daß sie im *Wort und Leben Jesu von Nazareth* und im Glauben an seine bleibende Gegenwart ihr Lebensvertrauen begründet sehen. Ihr eigenes Leben ist von daher ein Leben, in dem die Erinnerung an Jesus wachgehalten wird, das sich auf seine helfende Nähe verläßt und auf die Vollendung der in Jesus begonnenen neuen Menschheit aus ist. Das ist wohl nicht nur Christen bewußt, daß der Mut zum Leben nicht einfach selbstverständlich ist, daß man nicht nur so dahinreden kann „es wird schon gutgehen“, daß man dafür auch irgendwie Gründe angeben muß. Menschliches Leben kennt nicht nur

Freude, Liebe, Gesundheit, sondern auch Leid, Trennung, Haß und Krankheit. Daran kann man nicht vorbeileben. Viele Eltern werden von dem Wissen bedrängt, daß sie auch ihr Kind nicht daran vorbeileben lassen können. Wenn christliche Eltern in der Begegnung mit Jesus Christus zum Glauben an den Gott gekommen sind, der entschieden und mächtig ist, unser Leben durch sein Leid hindurch in das Glück und aus seinen Verzerrungen und Begrenzungen heraus in die Vollendung und Freiheit zu führen, dann werden sie wollen, daß ihre Kinder diesem Jesus Christus begegnen. Erziehung im Vorzeichen der Taufe meint hier, daß im Leben und Gespräch mit den Kindern Wort und Werk Jesu von Nazareth lebendig werden. Kinder erleben ihre Eltern als Menschen, die sich in der nie erledigten Frage nach dem Sinn und der Hoffnung ihres Lebens entscheiden am Wort Jesu zu orientieren suchen und in Festen ihr Leben als durch ihn auf Hoffnung hin befreites Leben feiern. Kinder werden auf diese Weise mehr oder minder vertraut mit dem Wort und Leben Jesu. Vielleicht werden sie anfangen, sich mit ihren Eltern ihm anzuvertrauen und das Gedächtnis an ihn in Festen als Lebensfreude mitzubegehen. Werden sie damit festgelegt? Zweifellos werden sie ihr Leben nicht mehr einfach an Jesus vorbeiorientieren können, aber auf den Glauben gerade an ihn kann man sie gar nicht in dem Sinne engführen, daß kein anderer Weg bliebe. Die Eltern legen den Kindern wohl den christgläubigen Weg nahe, weil sie selbst auf ihm sind und sogar wünschen, daß die Kinder auf diesen Weg finden. Aber das Glauben ist immer ein Weg der Freiheit, weil er Hingabe meint. Christliche Erziehung kann auch hier nur einladen und will auch nicht mehr. Tritt doch gerade in Jesus von Nazareth Gottes Wort nicht als Vergewaltigung in die Welt, sondern als Werbung um den Menschen, als Licht, das sich anbietet, als Ruf, der Gehört sucht. Werben, anbieten, rufen – das alles kann und muß wohl jede Erziehung, die Heranwachsenden helfen möchte, Entscheidungen nicht auszuweichen, sondern sie verantwortlich zu wagen. Wie die Entscheidung ausfällt, bleibt in der Freiheit der Angerufenen.



3. Der Ruf, der von Jesus ausgeht, fordert auf, *das eigene Leben fruchtbar zu machen im Dienst an anderen*. Auch hier wird es zuallererst das eigene Leben der Eltern sein müssen, an dem die Bereitschaft aufwachen kann, anderen beim Leben und bei der Entfaltung ihres Lebens zu helfen. Das einander beistehende Verhalten der Eltern untereinander, ihre gemeinsame Sorge um die Kinder, ihre Anteilnahme am Leben anderer, ihre Betroffenheit angesichts menschlicher Not, ihr engagiertes Interesse an unserem gemeinsamen Lebensraum in der Gesellschaft – dies alles kann das Leben eines Kindes offenhalten, auch in seinem Leben anderem Leben zu dienen. Wie andererseits ein elterliches Verhalten, das nur auf das Eigene und dessen Bereicherung und Verteidigung eingestellt ist, auch das Leben der Kinder auf sich selbst konzentrieren kann. Erziehung im Vorzeichen der Taufe meint hier, ein Kind schrittweise entdecken lassen, wer es für andere sein kann. Das wird zwar zunächst in Dingen eingeübt werden müssen, wo das elterliche Wort das Kind aufmerksam macht und auch noch bei der Hand nimmt. Aber auch hier geht es um den Weg in eine Freiheit, in der der Heranwachsende letztlich selbst entscheiden muß. Gerade hier wird jeder, der einige Erfahrung mit sich selbst hat, zwei Tatsachen kennen, die eine auf die Entdeckung von Chancen der Liebe ausgerichtete Erziehung aus dem Verdacht unverantwortlicher Manipulation heraushält. Einmal verliert das Leben nicht dort an Freiheit, wo es offen ist für anderes Leben, sondern dort, wo es hastig, ängstlich oder gierig sich selbst festhält und zu bereichern versucht. Zum anderen: Auch wer sich grundsätzlich entschieden hat, in seinem eigenen Leben dem Leben anderer Raum zu geben, weiß, wie wenig er damit festgelegt ist. Man steht damit vielmehr vor einer Aufgabe, der man nur mit einer immer wieder erneuerten Zustimmung nahe bleiben kann, und zwar durch manches Versagen hindurch.

4. In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Merkmal einer Erziehung im Vorzeichen der Taufe zu nennen. Schon das Kind und noch tiefgreifender der Jugendliche können daran leiden, daß sie andere enttäuschen. Es kann sein, daß sie eine Ahnung haben, wie

sich ihr Leben zur eigenen Entfaltung und zur Freude anderer gestalten sollte, daß sie aber an diesem als Aufgabe verstandenen Leben versagen. Das kann lähmen und entmutigen. *Christliche Eltern glauben, daß Gott dem Menschen auch noch in dessen Versagen zustimmt*. Er will zwar nicht das Versagen, aber er will den Menschen weiter und sein Gelingen. Und er eröffnet dem Menschen neue Wege dadurch, daß er vergibt. Nicht zuletzt dafür ist die Taufe ein Zeichen. Unter diesem Zeichen erziehen, meint hier für die Eltern, ihren Kindern auch und gerade dann nahe bleiben, wenn sie – oft genug gegen ihre eigene Sehnsucht – gefehlt haben. Kinder sollen erfahren, daß ihnen auch dann weiter zugestimmt wird und daß von dieser Zustimmung eine befreiende Kraft ausgeht. Gemeint ist hier nicht eine dauernd nachgebende, alle Ansprüche vermeidende, alles mit dem Mantel sog. Liebe einfach zu deckende Erziehung. Kinder werden es merken, wenn sie Werte, die von den Eltern geschätzt werden und die angefangen haben, auch ihnen selbst etwas zu bedeuten, verletzt haben, und es ist besser, ihnen die Möglichkeit zu geben, das zu sagen, als nur darüber hinwegzugehen. Vergebung ist etwas anderes, als so zu tun, als wäre nichts verletzt worden. Es heißt, eine Verletzung heilen, kundtun, daß einem der andere nun nicht weniger lieb ist und man ihm das Gute nicht weniger zutraut. Erziehung im Vorzeichen der Taufe darf und soll in der immer neue Wege eröffnenden Vergebung dem Heranwachsenden bezeugen, daß das Geheimnis unseres Lebens eine treue Liebe ist, die uns nachgeht und zu der wir mit unserer Schuld in der Hoffnung auf Vergebung kommen dürfen. Dieses Zeugnis kann das Leben eines Menschen nicht einengen. Im Gegenteil, es wird frei machen, ermöglichen, Schuld nicht zu verdrängen, sondern zu bekennen, im Versagen nicht hängen zu bleiben, sondern sich in der durchgehaltenen Liebe der anderen wieder den Weg eröffnen zu lassen.

5. Ein letztes Kennzeichen einer unter das Vorzeichen der Taufe gestellten Erziehung sei auf dem Hintergrund einer gerade gegenwärtig spürbaren Belastung menschlichen Lebens noch kurz angesprochen. Auch an Kinder



wird vielfach das Maß der Leistung angelegt, und zwar nicht selten, ohne die Berücksichtigung der je eigenen Chancen des jeweiligen Kindes. Manchmal erlebt man, daß Eltern nicht nur indirekt ihre Kinder mit der Erwartung von Leistungen bedrängen, sondern sogar ihre erneute Zustimmung zum Kind von erbrachten Leistungen abhängig machen. Kinder leben dann in einem Klima, in dem sie sich die Zuwendung, die sie so nötig zum Leben brauchen, fast erarbeiten müssen. Die Taufe ist das Zeichen, daß Gottes Zustimmung aller unserer Antwort vorausgeht. Das ist das eine, was eine Erziehung unter diesem Zeichen kennzeichnen muß: Die Liebe zum anderen, zum Kind, ohne daß dieses dafür schon etwas erbracht hat und immer wieder erbringen muß. Zum anderen: Im christlichen Glauben ist Leistung ein fragwürdiges Maß für den Menschen. Zwar kommt es auch im christlichen Leben darauf an, daß der Mensch seine Kräfte entfaltet und einsetzt; aber ihn daran messen, das verbietet schon das je eigene Maß jedes Menschen. Und noch weiter: Nicht die meßbare Leistung gestaltet den Menschen als Menschen, sondern der Geist der Liebe, in dem er lebt und unter anderem auch arbeitet. Wozu dieser den einzelnen anregt und wie der einzelne diesem Geist Raum gibt, das ist das Geheimnis des einzelnen Menschen. Es ist im christlichen Glauben nicht nur verboten, sich ein Bild von Gott zu machen; der Christ darf sich auch nicht ein Bild vom anderen Menschen machen, um diesen dann an diesem Bild zu messen oder in dieses Bild zu zwingen. Das gilt auch für das Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern. Erziehung im Vorzeichen der Taufe schließt ein die Ehrfurcht vor der Eigenart jedes Kindes, vor dem Geheimnis, daß das Leben eines Menschen ein einmaliges Gespräch mit dem gemeinsamen Geheimnis unseres Lebens ist. Eine solche Erziehung im Geiste der Ehrfurcht vor dem heranwachsenden Menschen und dessen Geheimnis relativiert alle die anderen sog. objektiven Beurteilungen, unter die sich der Mensch heute vielfältig gestellt sieht. Sie hat sich auch als Ehrfurcht vor dem schwachen und belasteten Menschen zu bewähren. Sie kann jedem Menschen einen Raum der Freiheit schaffen, in dem er Mut zu sich, zu

seiner Eigenart, zu den Akzenten seines Lebens bekommt. Das hat durchaus mit der Taufe zu tun. Feiert diese doch, daß dieser Mensch bei seinem Namen, und das heißt, zu seinem Leben berufen ist, das noch keiner kennt außer dem, der ihn in dieses Dasein rief.

**Paul Weiß**

## **Pfarrkirche Machstraße - Pfingstnovene 1972**

*Gemeindebildung durch „Gottesdienstgemeinden“*

*Im folgenden Beitrag berichtet ein Mitglied des Priesterteams Wien-Machstraße von einem weiteren Versuch, die rund 10.000 Katholiken zählende Großstadtpfarrkirche zu einem tieferen Gemeinschaftsbewußtsein und zu konsequenterer Mitverantwortung zu führen. Die „Gottesdienstgemeinden“ könnten tatsächlich dazu beitragen, daß sich die Mitglieder großer Gemeinden in überschaubaren Gruppen und Teilgemeinden besser kennen lernen und sich so leichter füreinander und miteinander engagieren. Der Praxis-Bericht ist eingebettet in einen kritischen Rückblick auf die bisherige Arbeit der „Machstraße“. Manche der hier vorgelegten Überlegungen bedürfen noch weiterer Diskussionen. red*

In der Pfarrkirche Machstraße in Wien wird seit vier Jahren an Stelle von Maiandachten eine intensive Pfingstvorbereitung gehalten. Dadurch soll dieses Fest nicht nur vorbereitet, sondern es soll jeweils neu der Grund gelegt werden, um es überhaupt feiern zu können. Denn das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche kann nur dann Grundlage für ein Fest sein, wenn in der feiernden Glaubensgemeinschaft etwas davon spürbar wurde, wenn diese also wieder mehr das Wesen der Kirche in ihrem Bereich – als konkrete Gemeinde – verwirklicht. Daher muß jede Pfingstvorbereitung ein Schritt in dieser Richtung sein. Über die Pfingstnovene 1972 soll im folgenden berichtet werden.

### **1. Die Situation der Gemeinde**

Die drei Kapläne, die als Team mit dem Aufbau einer Pfarrgemeinde in der Machstraße



betrault wurden, hatten von Anfang an ein doppeltes Anliegen: die Glaubensentscheidung der Erwachsenen zu ermöglichen und die Bildung von Glaubensgemeinschaften zu fördern<sup>1</sup>. Unter diesem Zeichen standen die Bemühungen in der Gestaltung der Gottesdienste, die im vergangenen Jahr erstmals auch wöchentlich durch einen eigenen „Predigtkreis“ thematisch und technisch (Texte usw.) vorbereitet wurden. Ferner die Bildung von Eherunden, von denen aber in letzter Zeit einige sich wieder auflösten bzw. der Pfarre entfremdeten, nachdem nicht mehr immer ein Priester dabei war. Ebenso die Versuche von Glaubenskursen für Erwachsene und der Aufbau einer Pfarrcaritas. Auch die Sorge für Kinder und Jugend wurde im Sinne der Erwachsenengemeinde zu lösen versucht: durch die Mitarbeit vor allem der Eltern der Kinder<sup>2</sup> bzw. durch einen von einer Gruppe Erwachsener betreuten Jugendklub.

Diese Erfahrungen in all diesen Schwerpunkten der Seelsorgsarbeit<sup>3</sup> hatten aber immer deutlicher gezeigt, daß zwar viele Pfarrangehörige zur Ausführung von Hilfsdiensten bereit waren, aber kaum welche zur Übernahme von selbständiger Mitverantwortung. Es kam gerade nicht dazu, daß das Priesterteam „Kernzelle“ einer Pfarre mit vielen Gemeinschaften erwachsener Gläubiger wurde, wie es beabsichtigt war und dem Priesterbild der Kapläne entsprach<sup>4</sup>. Sicher waren daran auch persönliche Mängel dieses Teams schuld, aber vor allem war es die Erwartung der Pfarrangehörigen, die in den Priestern der vornherein die Betreuer sahen, die für alles letztlich zuständig sind. Deshalb begrüßen sich die Gläubigen bis heute nur zu

einem kleinen Teil gegenseitig beim Gottesdienst, obwohl von Anfang an alle Kapläne – nicht nur die Diensthabenden – bei allen Gottesdiensten mitfeierten und mit möglichst allen Gläubigen sprachen. Deshalb finden sich für alle Aufgaben nur sehr schwer genügend Helfer, und auch diese zumeist nur, wenn ein Kaplan sie persönlich anspricht. Deshalb funktioniert speziell die Pfarrcaritas fast nicht, weil sie sich im Grunde gar nicht organisieren läßt, sondern persönliche Beziehungen der Gläubigen untereinander voraussetzt.

Gerade diese persönlichen Beziehungen der Gläubigen untereinander fehlten aber noch weitgehend. Abgesehen von einigen Eherunden, die sich aber vorwiegend als Gesprächs- und Geselligkeitsrunden verstanden und als kleine geschlossene Gruppen kaum nach außen wirksam wurden, gingen die Kontakte innerhalb der Pfarre fast ausschließlich über die Kapläne. Solange die Gottesdienste nicht Feiern je einer Gruppe bestimmter Gläubiger sind, sondern man einmal diese, einmal jene Messe „besucht“, sind auch sie nicht geeignet, echte Gemeinschaft mit Verantwortung füreinander zu bilden. Auch die Wahl eines Pfarrgemeinderates schafft diesbezüglich keine Abhilfe, wenn die Gewählten nicht bereit sind, mit möglichst vielen Gläubigen von sich aus persönlich Kontakt aufzunehmen.

Dabei verwirklicht sich in solcher Nächstenliebe aus dem Glauben heraus erst das Wesen der Kirche. Sie ist in erster Linie Glaubensgemeinschaft und nicht bloß Institution: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebt.“ Die Liebe, die aus dem unbedingten Vertrauen auf Gott erst die Freiheit erhält, sich vorbehaltlos an andere zu binden, muß zuerst einmal in der Kirche selbst gelungen sein, bevor sie woanders wirksam werden kann. Dazu kommt noch, daß in unserer Zeit, in der Gott nicht mehr selbstverständlich ist und man die natürliche Religiosität nicht mehr voraussetzen kann, Gott gerade durch dieses Zeichen gläubiger Nächstenliebe verkündet werden soll<sup>5</sup>. Das heißt aber: Die Glaubensentscheidung der Erwachsenen läßt sich heute nur ermöglichen, wenn es einen Ort gibt, an dem die Verschränkung von

<sup>1</sup> Vgl. unsere „Überlegungen zur Pfarrseelsorge“, in: Der Seelsorger 36 (1966), 126 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die beiden Bücher des Priesterteams Wien-Machstraße: „Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten?“ (die zweite Auflage mit dem Vorschlag einer Beichtvorbereitung für die vierte Schulstufe erscheint im Herbst 1972) und „Wie Kinder in das Leben der Gemeinde einbeziehen?“ (Graz 1971).

<sup>3</sup> Vgl. den ausführlichen Bericht in N. Hepp, Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, 97 ff. Obwohl der Herausgeber in seinen „Gedanken zur Gemeindegearbeit“ (a. a. O. 283 ff) die Pfarre Machstraße nach den tatsächlichen Gegebenheiten mit Recht in das Grundmodell 2 einordnet (von Hauptamtlichen im Team geführte Pfarre), darf gesagt werden, daß sie dies der Absicht nach von Anfang an nicht war. Das Ziel war immer die Bildung einer Gemeinde.

<sup>4</sup> Vgl. Priesterteam Wien-Machstraße, Unser Priesterbild, Graz 1971.

<sup>5</sup> Vgl. dazu P. Weß, Bleibt der Glaube derselbe?, Graz 1971.



Gottes- und Nächstenliebe überzeugend wirksam und sichtbar wird: die Gemeinschaft(en) im Rahmen einer Glaubensgemeinde.

Diese Not der Pfarre Machstraße ließ bei den Kaplänen und einigen anderen Pfarrangehörigen den Gedanken entstehen, eine „Intensivgemeinde“ als Modell einer solchen Glaubensgemeinschaft zu bilden. Einer der Anstöße dazu war auch der Kontakt mit der Integrierten Gemeinde in München<sup>6</sup>, deren Erfahrungen man vor allem durch persönlichen Austausch (auch eines Kaplans) übernehmen wollte. Doch es zeigte sich bald, daß der interessierten Gruppe aus unserer Gemeinde die Voraussetzungen dafür fehlten. Daraufhin gingen einige ihrer Mitglieder – darunter einer der Kapläne der Pfarre – ganz zur Integrierten Gemeinde nach München, die anderen trennten sich zum größten Teil von der Pfarre.

Ein weiterer Versuch einer Lösung dieser Fragen war bei der Pfingstnovene 1971 gestartet worden<sup>7</sup>; dort wurde die Bildung von zwei Sprengelgemeinden im Pfarrgebiet beschlossen. Man erhoffte sich auf Grund der kleineren Zahl von Gläubigen ein besseres gegenseitiges Kennenlernen und Wachsen der Verantwortung füreinander. Doch sowohl bei einer Befragung aller Katholiken der beiden Gebiete als auch bei ersten Treffen zeigte es sich, daß die betreffenden Gläubigen davon nur eine bessere Betreuung erwarteten. Keineswegs war ein Verständnis für die Notwendigkeit vorhanden, eigenverantwortlich Gemeinde zu bilden, abgesehen wieder von der Bereitschaft zur Übernahme von Hilfsdiensten. Man fühlte sich als abgeschoben, weil man selbst etwas tun sollte, wofür im Pfarrzentrum der Priester zuständig war. Lieber wollte man den weiteren Weg in Kauf nehmen und dort die Messe „besuchen“, als selbst eine Gemeinde und damit eine echte eucharistische Mahlgemeinschaft zu bilden. Obwohl dieser Versuch somit zumindest vorläufig sein Ziel nicht erreichte, hatte er doch ein Gutes gehabt: Er hatte die Erkenntnis gebracht, daß die Frage der Gemeindebildung nicht auf Sprengel abgeschoben werden darf,

<sup>6</sup> Vgl. den Bericht dieser Gemeinde in *N. Hepp*, a. a. O. 245 ff.

<sup>7</sup> Diese hatte folgende Problemstellung: Was soll in einer Pfarre alles geschehen? Wer soll das alles tun? Wie groß kann eine Gemeinde von Gläubigen sein?

sondern in der ganzen Pfarre und somit auch im Pfarrzentrum gelöst werden muß. Erst dann können wirkliche Sprengelgemeinden als Tochtergemeinden entstehen.

## 2. Die Vorbereitung der Pfingstnovene

Bereits im Jänner stellte sich der Vorstand des Pfarrgemeinderates die Frage, mit welcher Zielvorstellung von Pfarre diese Pfingstvorbereitung durchgeführt werden sollte. Nach nächtelangen Diskussionen formulierte der Vorstand in einer Sitzung, der die Kapläne absichtlich fernblieben, folgenden Text: „Wir wollen keine abstrakt-theologische Zielsetzung – gläubig leben und Verkündigung müssen parallel laufen. *Unser Ziel ist:* Unsere Tätigkeit hier ist kein Hobby, sondern *das Anliegen* unseres Lebens. Das wollen wir in unserer Pfarrgemeinde den anderen deutlich machen und ihnen damit in ihrer Glaubensentscheidung helfen. In unserer Pfarre wollen wir ‚Gemeinde leben‘ und Ansätze, die bereits vorhanden sind, weiter vertiefen.“ Dieser Text wurde vom gesamten Pfarrgemeinderat gutgeheißen.

Bereits in der Fastenzeit wurde diese Zielvorstellung bei allen Gottesdiensten den Gläubigen mitgeteilt. Außerdem wurde eine Befragung der Gottesdienstbesucher durchgeführt, bei der diese mit „Ja“ oder „Nein“ zu folgender Frage Stellung nehmen konnten: „Betrachte ich mich als mitverantwortliches Glied der Pfarrgemeinde, und bin ich bereit, unser Ziel gemeinsam zu erarbeiten und zu verwirklichen?“ 395 Personen stimmten mit „Ja“, 56 mit „Nein“. Ein Drittel der erwachsenen Meßbesucher enthielt sich der Stimme. Die relativ große Zahl von Ja-Stimmen schien eine gute Voraussetzung für die Teilnahme an der Pfingstvorbereitung zu sein.

Nun wurde es aber notwendig, die sehr allgemeine grundsätzliche Zielvorstellung zu konkretisieren. Der entscheidende Gedanke ergab sich im Anschluß an die Erfahrungen mit dem Versuch einer Bildung von Sprengelgemeinden: Solange im Pfarrzentrum ein unverbindliches Angebot von verschiedenen Gottesdiensten besteht, kann es nicht zu einer Gemeinde-Bildung durch Glaubensgemeinschaft(en) kommen. Man geht dann in diese bestimmte Kirche zur Meßfeier dieser be-



stimmten Kapläne, aber eben nicht zu einer Gemeinschaft bestimmter Gläubiger, mit denen man sich persönlich verbunden weiß, denen gegenüber man sich verantwortlich fühlt und mit denen zusammen man die Messe feiert. Solange sich nicht bestimmte Gläubige auf eine gemeinsame Meßfeier festlegen, wird es bei einem bloßen Meßbesuch mit gelegentlichen Hilfsdiensten (Vorbeten, Kommunionausteilen, wenn man gerade da ist) bleiben; es kommt aber dadurch noch keine Gemeindefeier zustande, und die nötige persönliche Beziehung der Gläubigen untereinander kann nicht entstehen.

### „Meßgemeinden“ als Weg zur Bildung von Glaubensgemeinschaften

Daraus ergab sich folgerichtig als erster Gedanke, „Meßgemeinden“ zu bilden. Diese sollten dadurch entstehen, daß sich die Gläubigen auf eine Meßzeit festlegen, zu der sie regelmäßig kommen wollten. Natürlich mit der Möglichkeit, aus triftigen Gründen einmal wegzubleiben, aber mit der Verpflichtung, in diesem Fall die Verhinderung mitzuteilen. Der Vorschlag ging des näheren dahin, daß sich alle diese „Meßgemeindemitglieder“ eine halbe Stunde vor dem offiziellen Meßbeginn treffen sollten, um sich gegenseitig kennenzulernen, füreinander Sorge zu tragen („Wer besucht Herrn X im Spital?“, „Wer nimmt Frau Y einmal auf einen Sonntagsausflug mit?“) und die Meßfeier vorzubereiten (Besprechen des Themas, Verteilen der Aufgaben) sowie die allmählich eintreffenden sonstigen Meßbesucher zu begrüßen. Dadurch sollten aus einem unverbindlichen Gottesdienstangebot mehrere Gemeindefeiern entstehen.

Als Alternativvorschläge wurden noch zwei andere Gedanken entwickelt: Die Möglichkeit einer „Werktagsgemeinde“ etwa nach dem Vorbild der Pfarrgemeinde Schwechat in Wien. Dort trifft sich vierzehntägig ein Kreis von 70–80 Gläubigen in einer Intensivgemeinde zu theologischem Gespräch, zur Übernahme konkreter Anliegen füreinander sowie für die gesamte Pfarre und zu gemeinsamer Feier. Oder die Bildung einer „Eherundengemeinde“ auf der Basis von Ehe- und Familienrunden, die sich nicht nur als Gesprächs- oder Geselligkeitsrunden verstehen,

sondern als Glaubensgemeinschaft. Die daher bereit sind, weitere Familien aufzunehmen und sich dann wieder zu teilen, wenn sie zu groß werden. Und die sich bewußt in eine größere Gemeinde hineinstellen, indem sie sich zusammenschließen, um auch nach außen wirken zu können.

Diese drei Vorschläge wurden ebenfalls schon vor Ostern den Gottesdienstbesuchern vorgelegt, um die Diskussion zu ermöglichen. Außerdem wurden alle aufgefordert, selbst weitere Vorschläge zu bringen, wie die Pfarre eine Gemeinde werden könnte.

### 3. Der Ablauf

Nach gründlichen Vorbereitungen im Predigtkreis, Liturgiekreis usw. wurde die Pfingstnovene zwei Wochen vor dem Fest eingeleitet durch eine nochmalige intensive Einladung zur Teilnahme. Das Thema der Predigt bei allen Messen war: Sie haben jetzt in besonderer Weise Gelegenheit, die in der Firmung eigentlich übernommene Aufgabe zu erfüllen und das Leben der Kirche mitzugestalten. Sie können durch ihr Mittun das allgemeine Priestertum verwirklichen. Ganz besonders wurden natürlich die 395 Personen angesprochen, die sich in der Abstimmung vor Ostern zu solcher Mitarbeit bereit erklärt hatten. Auch eine gedruckte Einladung mit einer Angabe der Thematik und des genauen Programmes wurde an alle Meßbesucher verteilt. Auf der Vorderseite waren die Teile eines Puzzle-Spiels abgebildet, jeder mit der Darstellung einzelner Personen, und darunter das Motto: „Erst wenn dies ein Bild ergibt, dürfen wir uns Christen nennen“<sup>8</sup>.

Am Fest Christi Himmelfahrt wurde an Hand von Zeichnungen auf großen Tafeln bei allen Messen das Anliegen der Pfingstnovene erklärt: Wie weit sind wir noch davon entfernt, eine Gemeinde zu sein? Wir begrüßen uns gegenseitig kaum, nehmen einen Gast nicht auf, fühlen uns nicht persönlich für die Aufgaben der Pfarre verantwortlich, merken gar nicht, wenn jemand durch Krankheit o. ä. in Not kommt, haben keine Beziehung zu unseren Täuflingen und Firmlin-

<sup>8</sup> Diese und die weiteren Unterlagen senden wir daran interessierten Lesern auf Wunsch gerne zu, solange der Vorrat reicht.



gen (so daß diese Sakramente im Erlebnis der Leute bloße Zeremonien bleiben müssen). An diesem Tag wurde auch eine schriftliche Diskussionsgrundlage verteilt, auf der diese Probleme nochmals dargestellt wurden. Außerdem enthielt sie eine Beschreibung der drei Lösungsvorschläge (Meßgemeinde, Werktagsgemeinde, Eherundengemeinde) mit ihren jeweiligen Vor- und Nachteilen.

Am Sonntag vor Pfingsten wurde an Stelle der Predigt bei allen Messen eine theologische Überlegung gehalten mit dem Thema: „Was hat die Gemeinde mit dem Glauben zu tun?“ An Hand schematischer Zeichnungen, die mit einem Overhead-Projektor projiziert wurden, wurde ausgeführt, daß der Mut, einander kennenzulernen, sich vertrauensvoll aufeinander einzulassen und verantwortlich aneinander zu binden, eine Frage des Glaubens an Gott ist. Denn von Natur aus hat der Mensch Angst, sein Leben auf andere hin loszulassen. Wenn er nicht zum Herrn des anderen werden oder sich einfach an andere Menschen binden soll, kann eine volle Kommunikation in Freiheit nur gelingen, wenn im Glauben Gott als der gemeinsame Herr anerkannt wird. Andernfalls muß notwendig einer der Herr des andern werden, wenn man nicht überhaupt auf Distanz bleibt. Diese etwas schwierigen Überlegungen wurden durch Bilder (Diapositive) unterstrichen, auf denen Beispiele für die angeführten Haltungen gezeigt wurden. Außerdem wurde auch an diesem Tag eine schriftliche Zusammenfassung dieser Gedanken ausgegeben.

Am Dienstag vor Pfingsten war die Vollversammlung der Pfarre angesetzt. Dabei sollten in Tischgruppen zu 7 Personen die Probleme der Gemeindebildung diskutiert, die Ergebnisse dann dem Plenum vorgelegt werden. 25 solcher Tische waren in der Kirche aufgestellt, dementsprechend viele Tischgruppenleiter waren bereit. Es kamen mit diesen zusammen ca. 120 Personen (davon fast 20 als Beobachter von anderen Pfarren usw.). Die Berichte der einzelnen Tischgruppen waren für die Initiatoren der Pfingstnovene eher bedrückend. Bis auf wenige Ausnahmen wurde ungefähr folgende Ansicht vertreten: „Die Theorie der Gemeindebildung ist zwar sehr gut, aber die Verwirklichung ist noch

kein ‚Bedürfnis‘ der Pfarre, sondern eben ein Anliegen der Kapläne. Daher solle man warten, bis die Zeit dafür reif sei.“ Dennoch wurden programmgemäß die vorbereiteten Fragebogen ausgegeben, mit denen die Gläubigen zu den vorgelegten Ideen einer Gemeindebildung Stellung nehmen konnten.

Am Freitag vor Pfingsten wurde die eigentliche Pfingstvorbereitung abgeschlossen. Zuerst fand ein Wortgottesdienst statt, der hauptsächlich von einer auswärtigen Studentengruppe mit einem Spiel zum Thema „Frieden“ gestaltet wurde. Anschließend wurde eine Agape in der Kirche gehalten. Wieder kamen ca. 120 Personen.

#### 4. Das Ergebnis

Schon an dieser geringen Beteiligung bei den Veranstaltungen unter der Woche wurde deutlich sichtbar, daß die Pfarre weder als ganze noch zu einem großen Teil den Schritt zu einer Gemeindebildung in dieser Form tun wollte und daß sie auch keinen anderen Weg zu diesem Ziel suchte. Ebenso klar zeigte sich dies am Ergebnis der Fragebogenaktion: Bis Freitag vor Pfingsten gaben 40 Personen einen ausgefüllten Fragebogen ab, zu Pfingsten kamen noch 30 dazu. Dementsprechend gedrückt war auch die Stimmung des Pfingstfestes. Es gab nicht viel zu feiern.

In der ersten Sitzung des Pfarrgemeinderatsvorstandes nach Pfingsten wurden die Ergebnisse besprochen. Dabei zeigte sich im offenen Gespräch, daß der Beschluß über die Zielvorstellung „Gemeinde“ selbst im Vorstand keineswegs von allen gleich verstanden worden war. Die Mehrzahl verstand darunter in Wirklichkeit doch nur einen gut funktionierenden Pfarrbetrieb mit etwas vermehrtem gelegentlichen (also unverbindlichen) persönlichen Kontakt. Einige Mitglieder des Vorstandes (wie übrigens auch des Pfarrgemeinderates oder der Pfarre überhaupt) waren aus deshalb in großen Schwierigkeiten, weil ihr Ehepartner keineswegs mit einer solchen engeren persönlichen Bindung an eine Pfarrgemeinschaft einverstanden war, wodurch sich viel Konfliktstoff ergab.

Weil die ausgefüllten Fragebogen eine große Zersplitterung zeigten (je ca. 10 Personen stimmten für eine Meßgemeinde am Frei-



tag abends, Samstag abends, Sonntag vormittags früher, Sonntag vormittags später, Sonntag abends, Werktagsgemeinde, Eherundengemeinde), wurden alle diese Pfarrangehörigen vom Vorstand zu einem Treffen am Freitag nach Fronleichnam eingeladen. Dabei wurde nochmals die Frage gestellt: „Warum überhaupt Meßgemeinde?“, sowie das organisatorische Problem des nötigen Zusammenschlusses auf zwei oder drei Termine aufgeworfen. Im Endergebnis fanden sich 34 Personen für den Sonntag abends, 17 für den Sonntag vormittags und 13 für eine Werktagsgemeinde zusammen. Dabei muß es noch als offen angesehen werden, ob vor allem die beiden letzteren Gruppen wirklich lebensfähig sind und was sich aus allem nun wirklich entwickeln wird.

## 5. Rückblick und Ausblick

Die Geschichte der Pfarre Machstraße bis zur Pfingstnovene 1972 war ein Versuch, auf möglichst breiter Basis die Volkskirche in einer Pfarre so zu reformieren, daß in ihr das tiefste Wesen der Kirche als Glaubensgemeinschaft verwirklicht und sichtbar wird und daß zugleich damit die Möglichkeit echter Mitverantwortung im Sinne des allgemeinen Priestertums geschaffen wird. Damit sollten die neuen Gedanken des Konzils und auch die Beschlüsse der Wiener Diözesansynode verwirklicht werden, nach deren Leitwort in der Kirche „die Gemeinschaft des Glaubens wirksam werden soll“. Es ging also nicht darum, eine Elite-Gemeindekirche für einige wenige zu bilden, sondern für eine gemeindlich strukturierte Volkskirche der Zukunft, etwa auf der Basis der Meßgemeinden, den Weg zu bahnen. Auch die Bildung einer Intensivgemeinde als Modell dafür sollte nicht Selbstzweck sein, sondern diesem größeren Ziel dienen.

Ein Versuch einer Reflexion auf dieses Bemühen wird etwa folgendes feststellen müssen:

1. Sowohl der Übergang von dem traditionell-religiösen jenseitigen und individualistischen Glaubensverständnis („Rette deine Seele für das Leben nach dem Tod“) zu einem spezifisch-christlichen diesseitigen und sozialen (Reich Gottes als heile menschliche Welt unter seiner Herrschaft) als auch der

damit zusammenhängende Schritt vom hierarchischen Kirchen- und Priesterbild zu einem allgemeinen Priestertum mit verschiedenen Aufgaben sind auch in der Pfarre Machstraße erst im Ansatz vollzogen. Trotz eindeutiger Verkündigung von Anfang an und der Entwicklung entsprechender Formen der Liturgie und des übrigen Gemeindelebens.

Es hat fast den Anschein, daß sich eine große Zahl der Pfarrangehörigen in einer Art Niemandsland zwischen beiden Formen von Glaubensverständnis und Kirchenbild bewegt. Sie haben einen kritischen Abstand zu den traditionellen Inhalten und Strukturen und fühlen sich angesprochen von der Theologie und der Praxis dieser Pfarre. Das gilt insbesondere auch von den ca. 400 „Auswärtigen“ unter den rund 1200 Personen, die mit gewisser Regelmäßigkeit zum Gottesdienst in die Machstraße kommen. Viele suchen etwas Neues und erwarten es hier. Aber sie haben es deshalb noch lange nicht übernommen. Vor allem übersehen sie damit leicht die Forderungen, die dieses neue Verständnis von Glaube und Kirche an den Menschen stellt: daß man hier natürlich keineswegs um die persönliche Glaubensentscheidung (und damit auch um das persönliche Gebet) herkommt – sie wird einem durch die Gemeinde nicht abgenommen. Daß die Verwirklichung des so verstandenen christlichen Glaubens vielleicht sogar noch mehr Opfer kostet als früher, weil es um den Einsatz dieses Lebens für die Sache Gottes in der Welt geht und nicht nur um das Sammeln einiger Verdienste für später. Weil viele diese Konsequenzen aus der neuen Sicht des Glaubens und der Kirche nicht ziehen, ist ihr Einsatz noch geringer als in einer traditionell-religiösen Pfarre. Während sich dort wenigstens Ministranten und Vorbeter Gott zuliebe auf bestimmte Meßzeiten verpflichten, müßten sich hier eben Glaubensgemeinschaften bilden, die dann natürlich auch gemeinsam Gottesdienst feiern.

2. Viele Pfarrangehörige sind nicht imstande oder nicht bereit, diese Mitverantwortung zu übernehmen und sich in entsprechende persönliche Beziehungen einzulassen. Sie können oder wollen den Schritt von der Theorie, die sie vielfach sogar als richtig bezeichnen, zur Praxis nicht vollziehen. Aus Angst vor



dem Unbekannten, aus persönlichen Vorbehalten, aus mangelnder Entscheidungs- und Kontaktfähigkeit. Sie erwarten unabhängig von diesem oder jenem Glaubensverständnis auf jeden Fall, von der Kirche bzw. einigen Hauptamtlichen betreut zu werden. Sie (miß-)verstehen daher notwendig alle konkreten Versuche einer Gemeindebildung als bessere Betreuung: hier kümmern sich die Priester eben mehr um „ihre“ Gläubigen, hier geht es „persönlicher“ oder „menschlicher“ zu.

Aus diesen beiden Feststellungen ergeben sich aber *wichtige Konsequenzen für die Pastoral*, die hier erst als Fragen formuliert werden:

1. Kann die nötige Erneuerung der Kirche überhaupt auf der breiten Basis einer Pfarre erfolgen, zu der man schon deshalb dazugehört, weil man als Kind getauft wurde und eben hier wohnt? Ist es überhaupt zu erwarten, daß auch nur die Mehrzahl solcher Pfarrangehöriger zugleich die entsprechende Entscheidung vollzieht? Ist nicht gerade das hier erforderliche Vorgehen in kleinen Schritten schuld daran, daß das Neue nicht voll sichtbar und deshalb jene Entscheidung fast nicht ermöglicht wird? Daß damit das besagte Niemandsland entsteht, in dem der Glaube weder in dieser noch in jener Form verwirklicht wird, sondern manchmal nur ein Allerwelts-Humanismus? Müßte deshalb nicht zuerst eine Personalgemeinde auf der Basis dieser neuen Theologie entstehen, in der von vornherein alle in diese Richtung streben? Damit die Kirche vielleicht einmal ein Modell hat, nach dem sie neugestaltet werden und so ihre sich wohl noch verstärkende Krise überleben kann. Wie es ja zu allen Zeiten die Orden waren, die zunächst in ihrer Gemeinschaft die zeitgemäße Form gläubigen Lebens entwickelten, nach denen sich die Kirche dann orientieren konnte. Eine solche scheinbare Absonderung bedeutet noch lange keine Spaltung, wenn eine solche Personalgemeinde mit der Gesamtkirche verbunden bleibt und ihr damit dienen will. Auch die Differenzen in Glaubensverständnis und -praxis zwischen Jerusalem und Antiochien konnten nur durch Bejahung eines entsprechenden Pluralismus ausgehalten werden, und genau dadurch gelang der Kirche der Durchbruch in die nichtjüdische Welt.

2. Selbst wenn einmal durch solche neue Gemeinden das Modell für eine neu strukturierte „Volkskirche“ geschaffen ist, werden deshalb noch lange nicht alle Gläubigen imstande oder gewillt sein, dies auch in allen Konsequenzen zu übernehmen, ohne daß man sie deshalb gleich als ungläubig abstemeln dürfte. Muß es daher nicht auch in der Kirche der Zukunft eine gestufte Zugehörigkeit geben? Ist insofern nicht bereits jetzt das Sprechen von einer gleichen Mitverantwortung aller Gläubigen eine Irreführung? Wird nicht an die Stelle der Unterscheidung zwischen Klerus und Laien dann eine andere treten müssen, etwa die Stufung Getaufte – Gefirmte – mit Leitungsaufgaben Betraute? Wird dann nicht statt der bisher einzigen Form einer Ausbildung im Priesterseminar ein entsprechendes Firm-Katechumenat oder eine Leiterschulung notwendig werden? Ist es deshalb z. B. nicht jetzt schon falsch, als Bedingungen für die Kandidatur bei der Wahl zum Pfarrgemeinderat nur ein Mindestalter, Kommuniongemeinschaft, Zahlen des Kirchenbeitrages sowie einige befürwortender Unterschriften zu verlangen? Müßten sich nicht alle Kandidaten für solche oder ähnliche Leitungsämter zu einer entsprechenden theologischen und praktischen Schulung verpflichten und auch dazu, wenigstens bei einem Meßtermin die anderen Gläubigen kennenzulernen, um diesen eine echte Wahl zu ermöglichen und sie dann auch wirklich vertreten zu können? Wenn es weiter eine Volkskirche geben soll, in der nicht alle die volle Mitverantwortung tragen können oder wollen, darf man auch nicht bei allen die Voraussetzungen dafür einfach annehmen und muß daher den Mut haben, eine entsprechende gestufte Zugehörigkeit zu beschreiben und sichtbar zu machen.

Diese Fragen und Probleme dürften die Ursachen der schmerzlichen Krise sein, in der sich die Pfarre Machstraße jetzt befindet. Aber wie jede Krise bedeutet auch diese eine Chance. Vermutlich sind hier Probleme schon virulent, die woanders vielleicht noch gar nicht gesehen werden. Es ist zu hoffen, daß sie hier auch früher eine Lösung finden, die für die gesamte Kirche nützlich sein kann. Zumindest könnte dieser Bericht anderen Gemeinden helfen, es besser zu machen.



# Leitartikel

Heinz Schuster

## Polarisation — oder Toleranz?

Wenn heute im Raum der Kirchen das Wort „Polarisation“ gebraucht wird, dann meist im Zusammenhang mit einer Beschwörung: Polarisationen seien unvereinbar mit christlicher Brüderlichkeit; sie zerstörten die gemeinsame Basis, auf der allein man miteinander sprechen und agieren könne; sie seien der Grund für Aggressionen und Spaltungen, die schließlich durch kein noch so gediegenes theologisches Argument, durch keinen noch so guten Willen der einen oder der anderen Seite mehr korrigiert werden könnten. Bei diesen Beschwörungen gibt es keine Polarisation mehr. Hier sind sich eigentlich alle einig.

Frage ist nur: Wie kommt es dennoch zu diesem Phänomen? Wie kommt es dazu, daß sich im Bereich der Theologie und ihrer Schulen, im Bereich der praktischen Gemeindearbeit und nicht zuletzt der Bischofskonferenzen Parteien gegenüberzustehen scheinen, die sich anfeinden, die gegeneinander intrigieren, die sich gegenseitig die Schuld an den Schwierigkeiten innerhalb der Kirche zuschreiben, die nicht selten darauf aus sind, sich gegenseitig Niederlagen beizubringen im Namen der „besseren Sache“ oder der „richtigeren Wahrheit“?

Auch wenn es schon hundertemale gesagt und geschrieben worden ist und die Skepsis, daß sich irgendetwas ändert, allenthalben wächst, sollte man immer wieder an jene Mißverständnisse und Vorurteile erinnern, von denen das Phänomen der Polarisation lebt: Keiner, kein Pfarrer, kein Bischof, kein Papst, kein Theologe, kein Priester, der sein Amt oder seinen zölibatären Status aufgibt, und vor allem nicht der „einfache“ Christ ohne Amt und Status, kann auf einen einzigen simplen Hauptnenner gebracht werden. Die Sucht, einen anderen „einzuordnen“, kann sicher nicht als genuin christliche Tugend bezeichnet werden; aber wenn schon einer nicht darauf verzichten zu können glaubt, dann sollte er zunächst den anderen zu Wort kommen lassen, oder noch mehr: er sollte ihn „zu Ende“ reden lassen. Was einer hier und heute gesagt und getan hat (oder gar nur angeblich gesagt und getan hat), darf nicht einfach als sein letztes Wort und seine irreversible Entscheidung unterstellt werden. Ein solches Verfahren wäre letztlich inquisitorisch, und die mittelalterliche Logik, einen Menschen, der einmal — wirklich oder angeblich — etwas Falsches gesagt oder gemacht hat, zu



töten, scheint manchmal gnädig im Vergleich zu der Art, wie man heutzutage Menschen mundtot zu machen pflegt.

Die Einheit der Kirche war niemals und ist niemals auf die Einheitlichkeit des Denkens, des Fragens, des Interpretierens und des konkreten Tuns angewiesen. Eher auf das Gegenteil: auf die Vielfalt der Engagements und der Initiativen. Weder sind die Schriften des Neuen Testaments ein einheitliches Zeugnis der Betroffenheit durch Jesus, noch sind die ersten christlichen Gemeinden auf einen einzigen Hauptnenner von christlicher Explikation zu bringen. Wer um alles in der Welt Uniformität, Einstimmigkeit fordert oder zu simulieren versucht, tut jener freien, von vielen einzelnen Glaubenden, Hoffenden und Engagierten getragenen Einheit der Kirche keinen guten Dienst. Es ist doch wohl nicht ohne Sinn, daß es in der frühchristlichen Zeit recht viele Schriften und Briefe gab, in denen die einzelnen Gemeinden ihren Glauben wiedererkannten, aber daß es niemals zu einem gemeinsamen Schreiben der damaligen „Bischofskonferenz“ gekommen ist. Gewiß: Es gab damals keine solche Konferenz. Aber es bestand auch nicht die Erwartung einer einheitlichen und gemeinsamen Glaubensinterpretation aller Jünger und Zeugen Jesu. Ein gemeinsames Votum der heutigen Bischöfe mag seinen Sinn und Nutzen haben. Aber die freie, differenzierte Einheit der Kirche ist auch heute noch angewiesen auf Modelle einer eigenständigen, vielleicht subjektiven, aber gerade darum glaubwürdigen Interpretation und Realisation des Christentums. Solche Modelle mögen unnachahmlich sein (wie Johannes XXIII.) oder unvergleichlich (wie vielleicht vor Jahren die französischen Arbeiterpriester) oder höchst diskutabel (wie die Forschungen und Thesen mancher Theologen). Aber sie bedeuten niemals eo ipso eine „Front“, gegen die man neue Front – also Konfrontation oder Polarisierung – machen müßte.

Das Problem der Polarisierungen ist – wenn überhaupt – ein Problem der Toleranz innerhalb der Kirche. Trotz des eindeutigen christlichen Imperativs wird es den Jüngern Jesu niemals perfekt gelingen, den anderen zu tolerieren (zu ertragen) oder gar die Last des *anderen* zu tragen (Gal 6,2). Aber es würde oft schon genügen, wenn man den anderen nicht schon darum verdächtigt, weil er – gebeugt und vielleicht müde unter seiner Last (die ihm keiner abnehmen kann oder mag) – nicht im selben Schritt und Tritt mit „den anderen“ geht.



# Artikel

## Wilhelm Thüsing Die Intention Jesu und der Zölibat

Neutestamentliches  
Plädoyer  
für die Ermöglichung  
freiwilliger Ehelosigkeit  
von Amtsträgern<sup>1</sup>

Warum die Diskussion  
weitergehen soll

*Der folgende Beitrag will die Polarisierung zwischen den kirchenamtlichen Verteidigern des Junktims von Amt und Ehelosigkeit und den Gegnern des Pflichtzölibates positiv überwinden helfen: Auf der einen Seite wird dargestellt, daß und warum eine juristische Verbindung von Amt und Ehelosigkeit vom Neuen Testament her nicht zu begründen ist, auf der anderen Seite wird aber die Sinnhaftigkeit und Bedeutung einer freiwilligen Ehelosigkeit von Amtsträgern für die Kirche einsichtig gemacht und wird für die Schaffung der entsprechenden Voraussetzungen für diese Lebensform sowie für die Ablösung des Junktims plädiert. red*

Dieser Beitrag kann zwar an Schrifttexten und kritischen Argumenten, die in der Zölibatsdiskussion oft angesprochen wurden, nicht vorbeigehen. Er versucht jedoch, Aspekte zu erarbeiten und Akzente zu setzen, die nach Meinung des Verfassers vielfach zu kurz gekommen sind. Die Ausführungen sind von der Hoffnung getragen, durch diese vom Neuen Testament ausgehenden Überlegungen auch in der jetzigen Situation — nach der Bischofssynode von 1971 — brauchbare Anregungen zur weiteren Diskussion bieten zu können<sup>2</sup>. Die Fronten scheinen verfestigt, das Gespräch erschwert oder fast unmöglich geworden zu sein. Auf der einen Seite hat die offizielle Kirche sich erneut und mit dem Anspruch auf Endgültigkeit für das Junktum zwischen kirchlichem Amt und Ehelosigkeit erklärt, weil sie darin

<sup>1</sup> Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den der Verfasser innerhalb der Ringvorlesung des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster im Wintersemester 1970/71 gehalten hat. Dieser Vortrag ist unter dem Titel „Freiwillige Ehelosigkeit und Zölibat“ veröffentlicht in dem von A. Exeler herausgegebenen Band „Fragen der Kirche heute“ (Würzburg 1971), 134–142. Der vorliegende Beitrag ist gegenüber jener Veröffentlichung unter dem Aspekt des jetzigen Titels z. T. stark umgearbeitet und erweitert worden (u. a. in der Behandlung des paulinischen Befunds in 1 Kor 7).

<sup>2</sup> J. Blank hat in dieser Zeitschrift zwei Aufsätze veröffentlicht zu den Themen „Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu“ (Diakonia / Der Seelsorger 1, 1970, 373–382) und „Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen“ (ebd. 2, 1971, 105–109). Was die Erhebung des neutestamentlichen Befundes angeht, gelangt der vorliegende Aufsatz zu nahezu den gleichen Ergebnissen. Sein Hauptunterschied Blank gegenüber besteht darin, daß nicht eigentlich auf Kritik an den jetzigen Strukturen der Kirche abgezielt wird. Diese grundsätzlich notwendige Aufgabe ist schon von vielen in Angriff genommen worden; und auch Blank hat Beachtenswertes dazu gesagt, obwohl ich ihm nicht in jedem Punkt (und erst recht nicht in jeder Nuancierung) zustimmen kann. Ich möchte vielmehr stärker ein positives Ziel verfolgen, das auch bei Blank auf Seite 109 des zuletzt genannten Aufsatzes kurz als Aufgabe erwähnt wird: Auch in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation muß freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern in der Weise ermöglicht werden, daß sie ihre von Jesus her unverzichtbare Funktion für die Kirche erfüllen kann. Demzufolge werden Elemente des neutestamentlichen Befundes und der heutigen Situation stärker beachtet, die m. E. notwendig sind, wenn man nicht *faktisch* im Negativen steckenbleiben will.



die einzige Möglichkeit zu sehen meint, etwas von Jesus her für die Kirche Wesentliches zu erhalten. Auf der anderen Seite wird die Legitimität des Junktims nach wie vor bestritten und erklärt, die Ehelosigkeit als einzige zugelassene Lebensform von Amtsträgern sei heute sowieso nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Bis vor kurzem war der Eindruck einer immer stärker werdenden Polarisierung vorhanden. Wenn diese heute nicht mehr so deutlich in das Bewußtsein dringt, dürfte das die Folge des jüngsten innerkirchlichen Entwicklungsprozesses sein: Um den Gegenpol der kirchenamtlichen Verteidigung des Junktims ist es wohl vor allem dadurch stiller geworden, daß viele sich schon für ihr eigenes Leben gegen das Junktim entschieden haben und die Sinnhaftigkeit eines Dialogs nicht mehr sehen.

Der vorliegende Aufsatz läßt sich von der Überzeugung leiten, daß man in dieser Situation nicht resignierend die weitere Diskussion unterlassen darf. Er erkennt an, daß auf beiden Seiten ein berechtigtes Anliegen gegeben ist, will aber keineswegs einen billigen Harmonisierungs- und Kompromißversuch unternehmen. Er geht von zwei Thesen aus, die aus dem Befund des NT gewonnen werden: 1. Eine *juristische* Verbindung von Amt und Ehelosigkeit ist vom NT her nicht zu begründen. 2. *Freiwillige* Ehelosigkeit von Christen und speziell von Amtsträgern ist für die Kirche in neutestamentlicher Sicht nicht nur sinnvoll, sondern von kaum zu überschätzender Bedeutung. — Zu meinen, man würde diesem neutestamentlichen Befund gerecht, wenn man einfach das Junktim *ersatzlos* striche, wäre meines Erachtens eine Simplifikation und damit ein Irrtum. In einem dritten Teil soll dementsprechend für das Suchen nach Wegen plädiert werden, die das von Jesus her Unaufgebare — die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern — ermöglichen, ohne daß dafür eine vom NT her nicht verifizierbare Rechtskonstruktion zu Hilfe genommen werden muß.

### 1. Kein Ansatz für eine juristische Verbindung von Amt und Ehelosigkeit im NT

1. These: Eine *juristische* Verbindung von Amt und Ehelosigkeit ist vom NT her nicht zu begründen. Es finden sich auch keine Ansätze dafür.

Die ständige Ehelosigkeit von Amts- oder Funktionsträgern der Gemeinden ist im Urchristentum offenbar die Ausnahme. Paulus, der auf seine Ehelosigkeit großen Wert legt und nach 1 Kor 7,7 wünscht, daß alle Menschen so seien wie er, betont in 1 Kor 9,5 sein grundsätzliches Recht, verheiratet zu sein, und sagt in diesem Zusammenhang, daß die „übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und



Kephas“ von dem Recht Gebrauch machen, eine „Schwester“ (d. h. Christin) als Ehefrau in ihrer Missionstätigkeit bei sich zu haben. Nach der synoptischen Tradition hat Jesus von den zur engeren Dienstgemeinschaft gerufenen Jüngern zwar zeitweilige Trennung von ihren Familien gefordert; aber das gleich noch zu besprechende Eunuchenlogion Mt 19,12 dürfte voraussetzen, daß grundsätzliche Ehelosigkeit außer bei Jesus selbst nur bei relativ wenigen Angehörigen seines engeren Jüngerkreises gegeben war. Der im Vergleich zum alttestamentlich-jüdischen und heidnischen Priestertum durchaus unkultische Charakter der kirchlichen Ämter nach dem NT bietet keinerlei Fundament für eine Begründung der Koppelung von Amt und Ehelosigkeit durch eine etwa für den „Kult“ erforderliche „Christus-Repräsentation“; es geht nicht um „Repräsentation“, sondern um Sendung<sup>3</sup>.

Der Antilegalismus Jesu, die von ihm ermöglichte und von Paulus legitim interpretierte Freiheit dem Gesetz gegenüber schließt eine institutionelle Verbindung von Amt und Ehelosigkeit, die irgendwie gesetzlich pervertiert wäre, sowieso aus.

## 2. Bedeutung der freiwilligen Ehelosigkeit

2. These: Freiwillige Ehelosigkeit von Christen und speziell von Amtsträgern ist für die Kirche in neutestamentlicher Sicht nicht nur sinnvoll, sondern von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Solche freiwillige Ehelosigkeit ist in Konsequenz des neutestamentlichen Befundes zwar nicht notwendig für das Überleben einer Einzelkirche, aber notwendig, wenn die Nachfolgeforderung Jesu recht gehört werden soll.

Vor allem zwei Stellen sind hier zu nennen: Mt 19,12 und 1 Kor 7.

### a) Mt 19,12: Ehelosigkeit um der Sendung willen

„Denn es gibt Eunuchen (Verschnittene), die vom Mutter schoße an so geworden sind, und es gibt Eunuchen, die von den Menschen verschnitten sind, und es gibt Eunuchen, die sich selbst verschnitten haben um der Himmelsherrschaft willen.“ Es handelt sich um einen bildhaft-hyperbolischen Spruch, der kaum anders zu deuten sein dürfte denn als Replik an die Adresse von Gegnern, die Jesus selbst und diejenigen seiner engeren Jünger, die wie er ehelos lebten, wegen dieses für einen Juden völlig ungewöhnlichen und verpönten Sachverhalts getadelt haben müssen. Die

<sup>3</sup> Wenn hier das Wort „Repräsentation“ für den ntl. Befund abgelehnt wird, so soll damit nicht ausgeschlossen werden, daß es auch in einem berechtigten Sinn verstanden werden kann. Die Redeweise von der „Christus-Repräsentation“ scheint mir jedoch so mißverständlich zu sein – abgesehen von ihrem häufigen Mißbrauch –, daß man besser darauf verzichten sollte. Die christologische Begründung des Amtes in der Kirche soll mit dem Gesagten jedoch in keiner Weise abgeschwächt werden.



ersten beiden Glieder des Satzes sprechen von zwei Fällen von Eheunfähigkeit, wie sie von den Juden der damaligen Zeit ohne jeden Zweifel negativ bewertet wurde. Das dritte Glied des Satzes, auf dem der Akzent ruht und zu dem die beiden anderen hinführen, enthält somit ein Paradox: Die im jüdischen Verständnis immer negativ zu wertende Ehelosigkeit — hier im dritten Glied sicherlich nicht im wörtlichen Sinn des Eunuchentums, sondern im übertragenen Sinn des Verzichts auf die Ehe gemeint — wird mit einem positiven Sachverhalt, der Gottesherrschaft, verbunden und erhält dadurch und nur dadurch einen positiven Charakter. Der Spruch besagt nicht nur, daß die Männer, von denen hier die Rede ist, „eheunfähig“ sind, weil sie von der Gottesherrschaft ergriffen sind, sondern gleichzeitig, daß sie „wegen der Himmelsherrschaft“ so sind, d. h. ohne Frage um der Sendung willen, die Menschen für die Basileia zu bereiten, also wegen der Sendungsgemeinschaft mit Jesus<sup>4</sup>. Man wird hier weniger von einem Zeichencharakter sprechen — „eschatologisches Zeichen“ soll jeder Christ für die Welt sein; die Vollendung wird in der Schrift ja auch durch das Bild der Vermählung Gottes mit seinem Volk dargestellt —, vielmehr von einem Dienst- oder Sendungscharakter bzw. von einer Ausdrucksform der Radikalität dieses Dienstes.

Sich-senden-Lassen ist nicht möglich ohne persönliche Betroffenheit durch Jesus und das von ihm verkündete „nahe“ Andrängen der Gottesherrschaft. Jedoch vermag solche persönliche Betroffenheit nicht das Kriterium abzugeben, von dem aus die Sinnhaftigkeit von Ehelosigkeit oder Verheiratetsein begründet werden kann. Auch Verheiratete sind nicht nur zur Zeit Jesu in solcher Weise persönlich ergriffen gewesen. Das Kriterium muß vielmehr eben in der je spezifischen *Sendung* des einzelnen von der Gottesherrschaft ergriffenen Menschen gesehen werden.

Das Ergriffensein von der Gottesherrschaft im Sinn von Mt 19,12 ist vom Wesen her („wer es fassen kann, der fasse es!“) nur als freie Antwort auf einen besonderen Ruf vorstellbar, die zwar institutionelle Bindungen nicht ausschließt, deren Freiheit aber nicht durch eine grundsätzlich und für jeden von Jesus Gesendeten postulierte Institution gefährdet werden darf.

<sup>4</sup> Mt 19, 3–10 und 19, 12 sind in der matthäischen Redaktion m. E. durch V. 11 in eine Relation zueinander gesetzt, jedoch nur in der Hinsicht, daß beides — christliche Ehe und Ehelosigkeit um der Basileia willen — etwas ist, was nicht alle fassen, und nicht in dem Sinn, daß die „Eunuchen um der Basileia willen“ eine Funktion für die in der Ehe Lebenden hätten. Ursprünglich hat es sich sicherlich um voneinander unabhängige Logien gehandelt, so daß für die Aussageintention Jesu bei dem Spruch Mt 19, 12 durch die redaktionelle Zusammenfügung des Mt nichts zu erschließen ist.



b) 1 Kor 7:  
Charisma für eine  
spezifische Art des  
apostolischen Dienstes<sup>5</sup>

Die Empfehlung der Ehelosigkeit durch Paulus in diesem Kapitel ist fraglos von seiner intensiven Naherwartung mitbestimmt — m. E. erheblich stärker als Mt 19,12, wo Naherwartung im Sinn des 1 Kor gar nicht sicher vorausgesetzt werden kann. Insofern Paulus nicht nur der Naherwartung, sondern vor allem seiner missionarischen Sendung wegen unverheiratet bleibt, liegt die paulinische Position dennoch auf der Linie von Mt 19,12. Wenn auch die theologische Begründung dieser Ehelosigkeit in 1 Kor 7 nicht als restlos gelungen anzusehen ist (das ungeteilte Dem-Herrn-Gehören<sup>6</sup> kann ja nicht nur für die Ehelosen gelten, sondern müßte gerade nach sonstiger paulinischer Theologie von *allen* Christen gefordert sein), so ist die Intention Jesu der Sache nach doch offenbar festgehalten.

Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß das „Ungeteiltsein für den Herrn“ sich im Sinn des Paulus nicht nur auf das individuelle Verhältnis des einzelnen Christen zum Kyrios bezieht, sondern — soweit man voraussetzen darf, daß Paulus hier mindestens auch implizit von sich selbst redet — mit einer Dienstfunktion zusammenhängt.

Gehen wir diesem Gedanken noch etwas nach, da von hier aus das Miteinander von Gültigem und Relativierbarem in der paulinischen Weisung besonders gut zu erkennen ist!

Das „Sich-Sorgen um die Sache des Kyrios“ von 1 Kor 7,32 bis 34 ist m. E. im theologischen Ansatz des Paulus apostolatstheologischer Terminus; es verbindet sich in dieser Hinsicht mit der Wendung „dem Herrn zu Gefallen leben“ (1 Kor 7,32), das in diesem Kontext etwa mit „durch sein Leben eine Dienstfunktion für den Kyrios ausüben“ wiederzugeben ist. Freilich entfernt sich der Gedanke des Engagements für die Sache des Kyrios in 1 Kor 7,32–34 von seinem apostolatstheologischen Ausgangspunkt, indem er sich — auf die Frau angewendet — in 1 Kor 7,34 b auf die individuelle Relation zu Christus bezieht und den Apostel in V 33 sogar dazu verleitet, entgegen seinen theologischen Grundpositionen das „Sich-Sorgen um die Sache des Kyrios“ dem

<sup>5</sup> Der paulinische Befund in 1 Kor 7 besitzt weit über exegetisches Interesse hinaus seine Bedeutung für eine ausgewogenere Beurteilung der praktisch-theologischen Fragen: Er zeigt, wie ein zu einer starken, z. T. überstarken Hochschätzung der Ehelosigkeit neigender großer Theologe doch die Weite und Redlichkeit aufbringt, seine eigene Tendenz nicht nur geltend zu machen, sondern auch von seiner Einsicht in die Intention Jesu her zu relativieren. — Die Stellungnahme des Paulus zur Frage der Ehe und Ehelosigkeit hat nicht nur der Forschung immer große Schwierigkeiten bereitet, sondern auch oft als Rechtfertigung für eine kirchliche Praxis dienen müssen, die die Ehelosigkeit von Amtsträgern *einseitig* gegenüber der Ehe hervorhob. Zur Aufhellung dieses Phänomens kann es dienen, wenn die theologischen Schwächen oder Mißverständnisse des Paulus sichtbar gemacht werden. Wenn andererseits seine wichtigen theologischen Einsichten aufgezeigt werden, die es auch in diesem Kapitel 1 Kor 7 gibt, können heutige Mißverständnisse bezüglich der paulinischen Auffassung korrigiert werden: Man sieht die positiven Möglichkeiten, die aus der Mitte paulinischer Theologie heraus auch hier noch durchbrechen.

<sup>6</sup> Vgl. 1 Kor 7, 32 ff.



Verheirateten implizit abzusprechen. Offenbar wirkt hier eine allgemein anthropologische Überlegung zu stark ein und führt zu einer Komplizierung, ja sogar zu einer Verzerrung der genuin paulinischen Theologie des In-Christus-Seins<sup>7</sup>.

Nur wenn man die apostolatstheologische Tendenz des Paulus mitberücksichtigt, dürfte man zu einem historisch sachgerechten Verständnis des von der Mitte der paulinischen Theologie her nicht verifizierbaren Wortes 1 Kor 7,33 („Der Verheiratete sorgt sich um die Sache der Welt . . .“) gelangen können. Paulus denkt und argumentiert von der Tatsache aus, daß sein eigener restloser Einsatz für das „Werk des Kyrios“ ihm nicht möglich wäre, wenn er als Verheirateter auch einer Frau bzw. einer Familie „zu Gefallen leben“ = in personal ausgerichteter Dienstfunktion für sie leben müßte. Unter dieser Voraussetzung wäre 1 Kor 7,33 nicht als grundsätzliche, für alle Zeiten unabänderliche Lehre zu fassen, sondern als „Meinung“ des Apostels<sup>8</sup>. Diese zeigt einerseits von seiner persönlichen Apostolatserfahrung und der Naherwartungssituation her das Moment historischer Relativität, weist andererseits aber in allem Situations- und Zeitbedingten auch ein Moment des Nicht-Relativierbaren im Sinn von Mt 19,12 auf: Es wird in der Gemeinde immer Aufgaben im Dienst der „Sache des Herrn“ geben, die bestimmte Menschen nur als Ehelose „ungeteilt“ durchführen können.

Wenn Paulus auch wünscht, daß alle so seien wie er (1 Kor 7,7 a), bringt er trotzdem mit Selbstverständlichkeit die theologische Redlichkeit auf, das Christsein in der Ehe mit seinen spezifischen Möglichkeiten im abschließenden Halbvorsatz 1 Kor 7,7 b als „Charisma“ anzuerkennen, das — als Gnadengabe — offenbar von ihm als *seinem* Charisma des Christseins in freiwilliger Ehelosigkeit *gleichberechtigt* angesehen wird<sup>9</sup>.

In 1 Kor 7,7 b sind als spezifische Charismen („je eigene Charismata“) also nicht einfach Ehe und Ehelosigkeit einander gegenübergestellt, sondern *Christsein* in der freiwilligen Ehelosigkeit und *Christsein* in der Ehe, insofern beide-male dieses Christsein seine je spezifische Funktionalität auf den Kyrios und auf die Gemeinde hin besitzt<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Analog wie in 1 Kor 11, 3–16.

<sup>8</sup> Vgl. 1 Kor 7, 25, 40.

<sup>9</sup> Und zwar trotz der unterschiedlichen Wertung in 1 Kor 7, 32–34, die, wie wir gerade sahen, ihre eigenen Probleme aufwirft.

<sup>10</sup> Gegen diese Deutung scheint zwar zu sprechen, daß der Gebrauch des Wortes „Charisma“ für ein Phänomen wie die Ehe singular ist (übrigens ebenso für das der Ehelosigkeit), jedoch läßt die Stelle sich innerhalb *dieses* Kontextes 1 Kor 7, 1–7, in dem nur von Ehe und Ehelosigkeit die Rede ist, m. E. nicht anders deuten. Wenn hier bezüglich der Ehelosigkeit von einem „Charisma“ gesprochen wird — was in der Exegese kaum bestritten sein dürfte —, dann läßt sich eine Verbindung von „Charisma“ und „Ehe“ ebenfalls nicht



Paulus verwendet den Begriff „Charisma“ hier ausnahmsweise *auch* bezüglich der Ehe, um den von ihm selbst offenbar als zu stark empfundenen Wunsch 1 Kor 7,7 a zu relativieren, ähnlich wie er die Betonung der ehelichen Pflicht (V. 3–5) durch V. 6 relativiert. Immerhin zeigt dieser singuläre, aus der Diskussionssituation mit der korinthischen Gemeinde zu erklärende Sprachgebrauch jedoch an, daß eine Auffassung des Christseins in der Ehe als „Charisma“ von der Mitte der paulinischen Theologie her keineswegs unmöglich ist<sup>11</sup>. Man vergleiche die für die Freiheitstheologie des Paulus zentrale Stelle Gal 3,26 ff: Das grundlegende „vom Pneuma geschenkte Charisma“ ist das In-Christus-Sein, bei dem nicht mehr darauf zu schauen ist, ob jemand Sklave oder Freier ist, Mann oder Frau, und auch nicht, wie man legitimerweise ergänzen könnte, ob er verheiratet ist oder unverheiratet – sofern er nur in *seiner* „Berufung“ bleibt<sup>12</sup>. Für den Sprachgebrauch in Kor 7,7 ist übrigens auf jeden Fall die grundsätzliche Weite des paulinischen Charisma-Begriffs zu berücksichtigen<sup>13</sup>.

Um noch einmal auf die Lebensform des Paulus, wie er selbst sie gesehen haben wird, zurückzukommen: Von seiner Theologie der Freiheit her muß es für Paulus selbstverständlich sein<sup>14</sup>, daß die Art, wie er lebt, keine Pflicht ist, sondern frei gewählte Ausnahme – bzw. als Charisma eine spezifische Art des apostolischen Dienstes.

c) Der neu-  
testamentliche  
Sachzusammenhang  
dieser beiden Stellen

Für das rechte Verständnis der jesuanischen und paulinischen Worte von der freiwilligen Ehelosigkeit ist es wohl entscheidend, sie nicht isoliert zu sehen. Der Eunuchen-Spruch Mt 19,12 ist trotz der Singularität seines Themas nur scheinbar ein isolierter, erratischer Block innerhalb der synoptischen Tradition, in Wirklichkeit jedoch eingebunden in den Sach-Kontext einer ganzen Reihe von Logien, die zur radikalen Nachfolge aufrufen<sup>15</sup>. Vor allem sind die Sprüche

umgehen. Freilich wird man von dieser Stelle 7, 7 b nicht eine direkte Gleichsetzung „Ehe = Charisma“ deduzieren dürfen (ebensowenig wie „Ehelosigkeit = Charisma“), vielmehr kann sich „Charisma“ hier nur auf das Christsein (als „In-Christus-Sein“ = Verbindung mit Christus durch das Pneuma [in Ehe und Ehelosigkeit]) beziehen. Christsein ist für Paulus nun aber nicht ohne die Funktion innerhalb der Gemeinde und für die Gemeinde zu denken, für die die Charismata verliehen werden.

<sup>11</sup> Daß Paulus die Ehe eines Christen nicht nur toleriert, sondern als durchaus gnadenhaft qualifiziert auffassen kann, zeigt eine Stelle wie Kor 7, 14–16: Der ungläubige Ehepartner wird durch den gläubigen geheiligt; die Kinder ebenfalls.

<sup>12</sup> Vgl. 1 Kor 7, 17 ff. – Ferner müßte hier grundlegend die Auffassung von der *Agape* als dem „größten“ Charisma herangezogen werden; vgl. 1 Kor 12, 31–14, 1. Auch hier dürfte die „Mitte der paulinischen Theologie“ tangiert sein, von der aus eine Bezeichnung des Christseins in der Ehe als Charisma verständlich wird.

<sup>13</sup> Vgl. J. Gewiss, Art. Charisma, in: LThK II, Freiburg 1958, 1025–1027, bes. 1026: Die Bezeichnungen in den Charismen-Katalogen 1 Kor 12, 8 ff, 28 ff lassen „eine klare Abgrenzung nicht zu. Ihre Fülle kann in kein System gebracht werden“.

<sup>14</sup> Auch abgesehen von 1 Kor 9, 5, vgl. oben S. 364 f.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Lk 9, 57–61 par Mt; hierzu (bes. zu Lk 9, 59 f) vgl. M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968.



zu beachten, die die Nachfolge bis zum Riskieren des eigenen Lebens in der Schicksalsgemeinschaft mit dem Jesus fordern, der bereit ist, in die Katastrophe hineinzugehen. Auf dieser Linie liegt auch – trotz manches Zeitbedingten – die paulinische Aussage von der Ehelosigkeit in 1 Kor 7. Sie ist wohl nicht ohne den Sach-Kontext der zum Leben eines Apostels gehörenden „Bedrängnisse“<sup>16</sup> zu verstehen. Jesunachfolge setzt also als „Kreuzesnachfolge“ Bereitschaft zum Sterben voraus – zunächst im Nein-Sagen zu sich selbst, in der Konsequenz aber auch in der Bereitschaft, das Geschick Jesu zu teilen<sup>17</sup>. Die Radikalität dieser Auffassung von Nachfolge ist, auch wenn keine *apokalyptische* Naherwartung vorliegt, durch den Basileia-Gedanken begründet: Der alles übersteigende Wert der Gottesherrschaft kann den von Jesus gerufenen Menschen radikal packen und in die Sendungsgemeinschaft mit Jesus hineinholen – auch in der Form freiwilliger Ehelosigkeit.

### Zur Realisierung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern

a) Freiwillige Ehelosigkeit – „Mitsterben“ – Liebe

3. These: Die Konsequenz aus dem neutestamentlichen Befund kann und muß für die Zukunft der Kirche adäquater gezogen werden, als es durch das bisherige generelle Junktim von Amt und Ehelosigkeit geschieht. Grundlegend ist, daß Radikalität der Hingabe *und* Freiheit als Intention Jesu – auch für die in spezieller Sendungsgemeinschaft mit ihm Stehenden – erkannt und durchgehalten werden. Für die Verwirklichung und Sicherung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern sind soziologische Erfordernisse in Verbindung mit den theologisch-ekklesiologischen zu berücksichtigen.

Durch den Zusammenhang von „Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen“ mit der radikalen Jesunachfolge, die als Schicksalsgemeinschaft mit Jesus bis in den Tod hinein gesehen wird, dürfte es gerechtfertigt sein, eine Existenz, wie sie in Mt 19,12 c vorausgesetzt wird, als *spezifische* Bejahung des Sterbens mit Jesus aufzufassen. Es ist etwas, was diejenigen, die das Charisma der Ehe haben, in anderer, ebenfalls spezifischer Weise lernen müssen, was *hier aber* – im Vollzug der Entscheidung für eine solche Existenz der Ehelosigkeit – schon vorweg, gewissermaßen als Vorzeichen vor dieser Existenz, gegeben ist: und zwar nicht, damit ein irgendwie verselbständigtes „Zeichen“ gesetzt wird, sondern weil nur so ein bestimmter Dienst von einem bestimmten Menschen in Radikalität und Intensität getan werden kann.

Dieser Zusammenhang besteht, ohne daß dadurch Freude

<sup>16</sup> Vgl. z. B. 1 Kor 4, 9–13; 2 Kor 4, 7–12; 7, 5, 11, 23–12, 10.

<sup>17</sup> Das gewöhnlich mit „verleugnen“ wiedergegebene Wort in dem Kreuzesnachfolgespruch Mk 8, 34 meint ein Nein-Sagen als Voraussetzung dafür, daß der Jünger zur Gemeinschaft mit Jesus Ja sagen kann.



über solchen Dienst in Sendungsgemeinschaft mit Jesus ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil — solche Existenz kann menschlich erfüllt gelebt werden. Denn: Auf die Ehe verzichten, hat etwas mit einer spezifischen Aktuierung der Bereitschaft zum Sterben zu tun, und Sterben hat etwas mit Freisetzen von Liebe zu tun. Den positiven Wert der Ehelosigkeit in Richtung auf Sendung und Dienst gibt es nur durch dieses spezifische Mitsterben mit Christus, durch diese spezifische Form der Nachfolge hindurch, die nicht von allen und auch nicht von allen Boten Jesu und nicht von allen Amtsträgern der Urkirche gefordert ist.

Freiwillige Ehelosigkeit ist nur sinnvoll, wenn Liebe freigesetzt wird. Es geht um das, was im Normalfall durch Gesetz und Belastung der Ehe geschehen soll. So kann „freiwillige Ehelosigkeit um der Basileia willen“ nur echt sein, wenn dieses „Freisetzen von Liebe durch Sterben hindurch“ zu solcher Freiheit heranreift, daß der freiwillig Ehelose imstande ist, sich über das Glück derer, die das „andere“ Charisma haben, aufrichtig mitzufreuen.

Der „Wille“ Gottes, dessen vollendete Realisierung ja nichts anderes ist als die Gottesherrschaft, ist auf die Durchsetzung seines Erbarmens, seiner Liebe, gerichtet; und der Jünger, der um der Basileia willen ehelos ist, ist es wie Jesus des erbarrenden Willens Gottes wegen.

Wenn das vollziehbar sein soll, daß ein Christ sein Leben in eine solche Existenz für die Gottesherrschaft hineinwagt, hängt das letztlich davon ab, ob er diesem unendlichen Geheimnis, das wir Gott nennen, zutraut, sein Leben zu erfüllen. Eben davon hängt es auch ab, ob jemand eine solche Existenzweise für vollmenschlich erfüllbar hält oder nicht.

#### b) Die Spannungseinheit von Radikalität und Freiheit

Der synoptische und paulinische Befund zeigt nicht nur die Radikalität der Forderung, sondern auch ein grundsätzlich und unaufgebbar zur Intention Jesu gehörendes Moment der Freiheit. Radikalität der Nachfolge, wie Jesus sie provoziert, lebt so sehr von der Freiheit, die er bringt, daß man beides nicht trennen kann.

Jesus hat zwar nicht auf rudimentäre soziologische „Sicherungen“ für die ihm Nachfolgenden verzichtet — es gab ja die Gemeinschaft der Jünger. Aber an eine juristische (vielleicht gar noch mit Sanktionen versehene), notwendig statische Sicherung seiner Nachfolgeforderung konnte er nicht denken; sie hätte der Dynamik dessen, was er mit dieser Radikalität wollte, widersprochen. Derjenige, der den Sabbat von seiner gesetzlichen Verzerrung befreite und den pharisäisch-rabbinischen „Zaun um die Tora“ abriß, konnte die Unbedingtheit einer spezifischen Form von Nachfolge nicht durch einen juristischen „Zaun“ sichern wollen; damit wäre



ja das „um des Menschen willen“ von Mk 2,27 (das auch zur Nachfolgeforderung gehört – trotz ihrer Härte) in sein legalistisches Gegenteil verkehrt worden: Wie das Gesetz wären die *Formen* der Nachfolge zum übergeordneten Zweck geworden.

So kann die Überwindung der Polarisierung in der Zölibatsfrage (einerseits Festhalten am juristischen Junktim – andererseits Kampf dagegen) m. E. nur dann gelingen, wenn die Intention Jesu mit ihren *zwei Aspekten* der Freiheit und der Radikalität der Hingabe festgehalten wird: einerseits seine antipharisäische Haltung, die das Erbarmen Gottes für alle, auch die Ausgestoßenen, eröffnete und seinen Antilegalismus konstituiert, der *Freiheit* in Bindung an ihn, den Kyrios, bedeutet, und andererseits die *Radikalität der Hingabe* an ihn und die Gottesherrschaft, die er verkündet und bringt. Ein Durchhalten *dieser* Intention Jesu mit ihren *zwei* Aspekten – auch dem der Freiheit – sollte nicht aus Mangel an Phantasie, Initiative und Energie unterbleiben, wenn nicht gleichzeitig die Chance einer echten, fruchtbaren Überwindung der heute sich abzeichnenden Polarisierung verpaßt werden soll.

Freilich darf auch das andere Moment, das in Mt 19,12 zum Ausdruck kommt, auf keinen Fall zurücktreten. Die Diskussion sollte auch dann, wenn man das Junktim heute nicht mehr in der bisherigen starren juristischen Form für vertretbar hält, *von der Verantwortung getragen sein*, daß *freiwillige* Ehelosigkeit – als Ferment der Radikalität, mit der Jesus seine Jünger in Dienst nimmt – *innerhalb* des Kreises der Amtsträger erhalten bleibt und vollmenschlich zu leben ist: daß auch dann, wenn man das Moment der Freiheit vertritt, die Versicherung, freiwillige Ehelosigkeit solle weiterhin möglich sein, nicht nur ein Lippenbekenntnis bleibt.

Die Kirche – und zwar die ganze Kirche mit allen ihren Gliedern – hat sicherlich hier auch eine Verantwortung, daß dieser Ausdruck radikaler Jesusnachfolge, den die Ehelosigkeit um der Basileia willen darstellt, vollmenschlich sinnvoll verwirklicht werden kann.

### c) Utopie und Realisierbarkeit

Aber ist es nicht doch eine Utopie zu meinen, die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern habe noch eine echte Chance der Effizienz für die Kirche, wenn das Junktim aufgegeben ist? Ich meine nicht. Zwar soll hier nicht einer unvermittelten Aufhebung des Junktims das Wort geredet werden; denn die Realisierung jener Chance geschieht sicherlich nicht automatisch und ist keineswegs selbstverständlich. Aber wenn die Verantwortlichen in der Kirche – letztlich alle Christen – den Mut haben, „sich etwas ein-



fallen zu lassen“ und dann auch zu verwirklichen, sind meines Erachtens Wege zu finden, die zu einer sachgerechten Ordnung überleiten. (Es gibt auch fruchtbare Utopien!) Es müßten institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden, daß angesichts der psychologisch und soziologisch neuen Lage, die durch eine Änderung des jetzigen Zölibatsgesetzes kommen würde (und durch die Umwelt zum Teil schon gegeben ist), diese Ausdrucksform der Jesusnachfolge menschlich vollwertig gelebt werden kann. Wie das zu realisieren wäre, dafür können hier nur einige Hinweise gegeben werden.

Bildung und Förderung  
von Gemeinschaften  
freiwillig eheloser  
Priester

Schon im NT gibt es die *Gemeinschaft* von Gesendeten; und die Boten Jesu werden zu je zweien ausgesandt. Diese Beobachtung dürfte hilfreich sein, auch wenn jener Sachverhalt in der synoptischen Tradition nur mit dem zeitweiligen Verlassen der Familie zusammenhängt. Die Konsequenz für heute wäre, daß alles darangesetzt wird, Priestergemeinschaften für die freiwillig Ehelosen zu bilden und zu fördern — entweder in *vita communis* oder doch jedenfalls in einer Form, die die Mitglieder tragen kann.

Die Lage der westlichen Kirche ist hier — was die Realisierungs- und Überlebenschancen des Dienstes in freiwilliger Ehelosigkeit angeht — anders als die der Ostkirche, die oft als Gegenbeispiel genannt wird. Man kann in der westlichen Kirche nicht nur an die Tradition der Seelsorgsorden anknüpfen, die die Ostkirche nicht besitzt; vielmehr kann man das Ziel der heute notwendigen Umformung dieser Orden und Genossenschaften wohl geradezu auf die Formel bringen, daß sie zu einem — *sit venia verbo* — „Reservoir“ und zum soziologischen Rahmen für Teams von Amtsträgern werden, die um ihres Dienstes willen freiwillig ehelos bleiben.

Hineinreifen in diese  
Lebensform

Es ergibt sich auch eine Konsequenz für die *Ausbildung* junger Männer, die den kirchlichen Dienst in der Lebensform der freiwilligen Ehelosigkeit anstreben: Man wird nicht daran vorbeikommen, die Gemeinsamkeit, die sie später brauchen, schon in der Studienzeit grundzulegen und einzuüben — auch dann nicht, wenn man der Erkenntnis folgt, daß sie nicht von den anderen Theologie-Studierenden, die nicht an diese Lebensform denken, isoliert werden dürfen.

Solche Priestergemeinschaften müßten sich sowohl aus den Seelsorgsorden als auch aus dem jetzigen Diözesanklerus

<sup>18</sup> Diese Umformung ist von der Sache her sowohl für die jetzige Situation als auch auf weite Sicht notwendig. Das gilt trotz der Tatsache, daß auch und gerade die Orden in eine Krise geraten sind und die Übernahme einer solchen Funktion dadurch erschwert ist. Andererseits kann gerade die klare Erkenntnis einer zukunftsweisenden Aufgabe dazu helfen, die Krise zu überwinden!



Bildung eines  
entsprechenden  
Glaubensbewußtseins  
der Gemeinden

bilden. In diesen Gemeinschaften müßte es den einzelnen freigestellt sein, ob sie sich für eine bestimmte Zeit oder — nach ausreichender Prüfung — auf Dauer für die Lebensform der freiwilligen Ehelosigkeit entscheiden wollen. Der radikale Charakter des Rufes Jesu legt das letztere auch heute nahe. Er verbietet, eine Verpflichtung auf Dauer auszuschließen, und er muß dazu anregen, diese Lebensform in einem unbedingten Engagement, das das „Risiko“ der Dauer in sich schließt, zu suchen — ohne daß daraus wieder ein Gesetz wird, das diejenigen verfemt und vom Presbyterdienst ausschließt, denen diese Lebensform zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens nicht mehr realisierbar erscheint<sup>19</sup>. Wenn die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern ermöglicht werden soll, muß ein zweites, ebenso notwendiges Erfordernis beachtet werden: die Bildung und Einübung eines Glaubensbewußtseins bei allen Gliedern der Kirche, nach dem solche radikale Form der Jesusnachfolge Sinn hat und behält — und zwar auch dann, wenn diese Form nicht mehr für alle Amtsträger verpflichtend gemacht wird. Eben dadurch ergibt sich die psychologische Schwierigkeit, das bisherige Glaubensbewußtsein von der Sinnhaftigkeit solchen Lebens festzuhalten, das durch die als selbstverständlich erlebte Koppelung von Amt und Ehelosigkeit gestützt wurde. Gerade dann, wenn Freiheit gewährt wird, ist diese Ausdrucksform radikaler Nachfolge nur lebbar, wenn sie vom Glaubensbewußtsein der Gemeinden getragen ist, wenn also auch dieser kleinere Kreis von freiwillig ehelosen Amtsträgern sich vom Glauben und der Hilfe der anderen gestützt weiß.

Nach Peter L. Berger gibt es Plausibilität nicht außerhalb von Plausibilitätsstrukturen<sup>20</sup>. Dieser aus soziologischen Erkenntnissen resultierende Satz trifft genau auf das Haupterfordernis für die „Ermöglichung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern“ zu. Plausibilität als Motivationskraft nicht nur für ein bestimmtes, hier und da zu realisierendes Verhalten, sondern für eine das ganze Leben bestimmende

<sup>19</sup> Eine weitere Frage ist zu stellen: Ist freiwillige Ehelosigkeit überhaupt vom NT her (von Mt 19 und 1 Kor 7 im Sach-Kontext der damit zusammenhängenden Nachfolgeforderungen bzw. Aussagen über den apostolischen Dienst) ohne die gleichzeitige, wenigstens intentionale Übernahme der „Armut“ und der unbedingten Verfügbarkeit für die Sache Jesu, die Anknüpfung der Gottes-herrschaft und der Bereitung der Menschen für sie, sinnvoll zu realisieren? In dieser Hinsicht ist die Linie vom engeren Jüngerkreis Jesu nicht zu den Amtsträgern, sondern zum sog. Rätestand zu ziehen. Vgl. H. Schürmann, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel und als Urbild des kirchlichen Rätestandes, in: *ders.*, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum NT*, Düsseldorf 1970, 45–60, hier 58 f. — Der Kreis der Amtsträger und der Kreis derer, die in der von Jesus intendierten Weise freiwillig ehelos, arm und unbedingt verfügbar für seine Sache sind, dürfte kaum konvergieren, sondern beide Kreise werden einander überschneiden — so daß vom NT her nur für einen Teil der Amtsträger das „Eunuchentum“ von Mt 19, 12 zu postulieren wäre.

<sup>20</sup> Vgl. Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970, bes. 61.



Existenzweise ist sicherlich ohne soziologische Plausibilitätsstruktur nicht möglich.

Das Ziel dieser Überlegungen ist, wie schon gesagt, keineswegs, eine sofortige Aufhebung des Junktims anzuregen, sondern zur Schaffung von Voraussetzungen beizutragen, unter denen die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern weiterhin möglich ist — also von Voraussetzungen, unter denen eine Ablösung des Junktims durch eine sachgerechtere Ordnung ohne Schaden für die Kirche und ohne Verlust von etwas im Sinne Jesu Wichtigem erfolgen kann. Man muß sich allerdings darüber im klaren sein, daß die Zeit für die Schaffung solcher Voraussetzungen und für die Ablösung des generellen Junktims drängt.

Stufenweiser  
Übergang zu  
adäquater Ordnung:  
Sicherung freiwilliger  
Ehelosigkeit —  
Weihe Verheirateter

Freilich wird der Übergang zu einer dem neutestamentlichen Ansatz und der heutigen Situation adäquateren Ordnung nur stufenweise erfolgen können. Jedoch müßte schon die erste Stufe in drei Schritten angestrebt werden, die vermutlich nahezu gleichzeitig anzusetzen sind. Den der Sachlogik nach ersten Schritt müßten auf Dauer angelegte, engagierte und auf jeden Fall von der offiziellen Kirche verbindlich anerkannte und geförderte Bemühungen bilden, die soziologische und psychologische Möglichkeit freiwilliger Ehelosigkeit von Presbytern auch weiterhin zu sichern. Ein zweiter Schritt müßte es sein, daß die Weihe von verheirateten „viri probati“ gestattet wird<sup>21</sup>. Dabei müßte aber das Mindestalter auf höchstens zirka 35 Jahre angesetzt werden; denn ein „Laientheologe“, der sich entschließt, als Pastoralassistent in den kirchlichen Dienst zu treten, sollte damit rechnen können, daß ihm spätestens etwa zehn Jahre nach Abschluß seines Studiums alle Aufgaben des Presbyters offenstehen. Von der Sache her, von der Logik der angestrebten Entwicklung her wäre ein weiterer Schritt als dritter zu nennen, der in der Ordnung der Agape m. E. jedoch früher zu stehen hätte: daß man den Priestern, die ihr Amt der Zölibatsverpflichtung wegen aufgegeben haben, nach einer bestimmten, nicht zu langen Zeit wieder die volle Ausübung des Presbyterdienstes gestattet — nach einer Zeit, in der sich herausstellen müßte, ob wirklich ausschließlich die Zölibatsvorschrift (ohne eine Schwächung des glaubensmäßigen Fundaments für den Dienst) die Ursache für ihren Schritt gewesen ist<sup>22</sup>.

Ausübung des vollen  
Presbyterdienstes  
durch vom Zölibat  
entbundene Priester

<sup>21</sup> Überlegungen dazu sind trotz der ursprünglichen Entscheidung der deutschen Bischöfe, diese Frage von der Tagesordnung der Synode abzusetzen, weiterhin dringend notwendig. Die Synodalen, die sich glücklicherweise in diesem Punkt in etwa durchsetzen konnten, müßten nachdrücklich unterstützt werden.

<sup>22</sup> Diese Ausführungen wären gründlich mißverstanden, wenn man aus ihnen schließen würde, daß alles beim alten bleiben müsse, falls Vorschläge wie die hier vorgelegten, sich als nicht in dieser Weise realisierbar erweisen. An der Verwirklichung der Spannungseinheit von Radikalität und Freiheit kommt gerade die heutige Kirche auf keinen Fall vorbei.



d) Glaubwürdigkeit  
der Kirche und theo-  
logische Redlichkeit

Aber ist der jetzige, durch Instabilität und Verunsicherung innerhalb der Kirche gekennzeichnete Zeitpunkt nicht für eine Änderung der bisherigen Regelung denkbar ungünstig? — Mir scheint es nicht um die Frage der Opportunität eines Zeitpunktes zu gehen, sondern um eine unaufschiebbare sachliche Notwendigkeit. Es ist ja folgendes zu beachten: Das verpflichtende Junktum ist theologisch nicht zu begründen, nicht einmal seine *generelle* Angemessenheit. Wenn man es (aus der Befürchtung, daß etwas Wichtiges verloren gehe) nicht aufgeben will, kommt man fast mit Notwendigkeit zu einer Argumentation, die auf wache und denkende Menschen innerhalb, am Rande und außerhalb der Kirche unredlich wirkt. Denn man wird dann immer die kirchenpolitischen Gründe, die ohne Zweifel mitspielen, in den Hintergrund treten lassen und durch theologisch nicht tragende Argumente zu ersetzen versuchen. Ich frage mich, ob diese Diskrepanz zwischen der offiziellen Entscheidung und der Begründung, die einer objektiven (nicht subjektiven!) Unredlichkeit gleichkommt (oder zumindest in verdächtige Nähe zu ihr gerät), nicht einen Verlust an Glaubwürdigkeit mit sich bringen muß, der gerade in der heutigen Situation schlimmer ist als der Schaden, der bei einer (sicherlich risikoreichen) Überwindung des Junktums entstehen könnte<sup>23</sup>. Außerdem halte ich es für keineswegs aussichtslos, das, was durch das Junktum gewährleistet werden soll, in anderer Weise zu sichern. (Die obigen Überlegungen sind ja gerade von dieser Meinung geleitet.)

Vom NT her muß man zwar offenlassen, ob es Zeiten in der Kirchengeschichte geben kann, in denen ein kirchenrechtlich gefaßtes, aber nicht legalistisch praktiziertes Junktum seine Berechtigung hat. Sicher aber kann man sagen, daß vom NT aus das Junktum von Amt und Ehelosigkeit nicht etwas sein kann, was von vornherein und für alle Zeiten gelten muß. Das ist gerade dann zu betonen, wenn eine Situation gegeben oder im Kommen begriffen ist, die in mancher Hinsicht der des Urchristentums analog ist. Die heutige kirchliche Lage erfordert (vergleichbar der des Urchristentums) eine Vielfalt von Ämtern und Charismen; schon von daher ist die Fragestellung „Verbindung von ‚Priestertum‘ und Ehelosigkeit?“ inadäquat, eben weil der erste Bezugspunkt gar nicht mehr so einlinig gegeben sein kann. Natürlich kann im Lauf der Kirchengeschichte durchaus eine theologische Begründung zum Vorschein kommen, die im NT so noch nicht gegeben ist; aber sie darf m. E. mit dem, was im NT bzw. im Urchristentum

<sup>23</sup> Ferner wäre zu fragen: Wissen wir denn überhaupt, wie groß der Prozentsatz freiwillig eheloser Amtsträger in der Kirche sein muß, damit die Intention Jesu nicht verlorengeht?



angelegt ist, nicht im Widerspruch stehen, und vor allem: Sie darf die Weite des im NT gegebenen Ansatzes nicht für alle Zeiten in einer Weise einengen, daß dieser Ansatz selbst verzerrt würde<sup>24</sup>.

e) **Votum nicht „gegen“, sondern „für etwas“**

Die einzige berechtigte Sorge muß sein, daß das, was vom NT bzw. von Jesus selbst her „Jünger“ und „Bote“ Jesu bedeutet (= Bote der Gottesherrschaft, deren eigentliches Geheimnis Jesus selbst ist), nicht entschärft wird. Wenn man die Nachfolgeforderung Jesu verharmlost und ihre Radikalität verschleiert, gerät man in die akute Gefahr, überhaupt nicht mehr den wirklichen Jesus zu sehen und das radikal Neue, das er über alles philosophische und religiöse Weltverständnis hinaus ist und bringt. Ob man so etwas wie Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen als grundsätzlich sinnvolle Möglichkeit für den von Jesus Gesendeten bejahen kann – davon hängt es *mit* ab, ob man die Chance hat, *Jesus zu verstehen*. (Und ob einer Jesus verstehen lernt, davon hängt ja Sinn oder Nicht-Sinn seines Lebens als Christ ab.)

Es ist entscheidend wichtig, daß nicht „gegen etwas“ (gegen den Zölibat oder gegen die Bestrebungen, ihn aufzuheben) Stellung genommen wird, sondern „für etwas“: für das, was von Jesus her – als seine Intention mit ihren beiden Aspekten der Radikalität der Hingabe *und* der Freiheit – die Kirche bestimmen sollte. So ist beides anzustreben: einerseits Freiheit und Freiwilligkeit, andererseits das in seiner Bedeutung für die Kirche kaum zu überschätzende Ziel, daß es auch weiterhin innerhalb der Kirche *und* innerhalb des Kreises der Amtsträger Menschen gibt, die um des Dienstes an der Basileia willen, d. h. um des Dienstes am Weitergeben der Liebe Gottes willen, in radikalem Sich-Wegschenken an die anderen in *dieser* spezifischen Form freiwillig ehelos sind.

Wenn man vom NT her über das sogenannte Zölibatsproblem spricht, kann man es nur tun, wenn man den ehrlichen Wunsch hat, daß alle Christen und in besonderer Weise alle, die zum Dienst für die Basileia gerufen sind – freiwillig Ehelose und Verheiratete –, sich in die Nachfolge, die Jesus will, hineinstellen; denn Freiheit gibt es christlich ja nur in Bindung an ihn.

<sup>24</sup> Die Frage, ob es wirklich zur Aufgabe der Kirchenleitung gehört, die Bedingungen für die Zulassung zum kirchlichen Amt in der bisherigen Weise des Junktims festzusetzen – also diejenigen zurückzuweisen, die „nur“ das Charisma der Befähigung für dieses Amt und nicht das der Ehelosigkeit haben – wäre von hier aus neu zu stellen. Für die Stoßkraft der missionarischen Arbeit wäre es sicherlich dringend wünschenswert, daß möglichst viele Amtsträger freiwillig ehelos und damit in hohem Maße verfügbar sind; für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Leitung – und letztlich auch für die Effizienz alles missionarischen Wirkens – besteht jedoch die Notwendigkeit, daß der Kreis der Amtsträger durchlässig ist auf die verheirateten Christen hin.



# Heinrich Pompey

## Aufgaben und Möglichkeiten einer Pastoralpsychologie

Ein Beitrag zur Aufgabenstellung der Pastoralanthropologie

*Dieser Beitrag faßt die Aufgaben heutiger Pastoralpsychologie knapp und umfassend zugleich zusammen, so daß sowohl für die wissenschaftliche Ausgestaltung dieser Teildisziplin der Pastoralanthropologie als auch für den in der Praxis stehenden Seelsorger die Bedeutsamkeit pastoralpsychologischer Kenntnisse einsichtig wird.* red

Die anthropozentrische Sicht des Menschen in der Theologie seit dem Mittelalter<sup>1</sup> und die Betonung der horizontalen Dimension des christlichen Glaubens<sup>2</sup> in unserer Zeit veranlassen die Praktische Theologie, Erkenntnisse der Medizin, Psychologie, Soziologie und der Sozialwissenschaft immer stärker für eine zeit- und den Menschen gerechte Heilssorge zu berücksichtigen, d. h. für ihre eigenen Reflexionen und Aufgabenstellungen nutzbar zu machen. Die ersten Bemühungen in dieser Richtung finden sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Damals entsteht die sogenannte Pastoralmedizin, die alle anthropologischen Informationen und Hilfen der Zeit für einen kirchlichen Dienst am Menschen zusammenfaßt<sup>3</sup>. Heute wird die Pastoralmedizin, da sie über einen Dialog und Austausch mit der Medizin hinausgeht und psychologische, soziologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse für ihre wissenschaftliche Forschung und Lehre verwendet, Pastoralanthropologie genannt<sup>4</sup>.

Da sich im Laufe der Geschichte die Situationen, die Bedürfnisse und Nöte des Menschen wandeln, verändern sich entsprechend Selbstverständnis und Aufgabenstellung der Pastoralanthropologie. Jede Zeit hat sich auf die Aufgaben und Möglichkeiten der Pastoralanthropologie neu zu besinnen<sup>5</sup>. Dieser Beitrag fragt nach den Aufgaben der Pastoralpsychologie als einer Teildisziplin der Pastoralanthropologie<sup>6</sup>.

1. Allgemeine Einschätzung des Aufgabenbereiches

Analog der von H. Fleckenstein vorgenommenen Unterscheidung von Aufgaben und Möglichkeiten der sogenannten Pastoralmedizin<sup>7</sup> läßt sich hier eine ähnliche Aufteilung

<sup>1</sup> Vgl. H. Pompey, Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin, Freiburg 1968, 305–314.

<sup>2</sup> Der horizontalen Dimension = Menschenliebe und Nächstenhilfe entspricht die vertikale Dimension christlichen Glaubens = Gottesliebe und Gottesverehrung.

<sup>3</sup> Pompey, a. a. O. 35 – 209.

<sup>4</sup> Vgl. H. Pompey, Grenzen und Ziele der geplanten Manipulation des Menschen nach Aspekten einer theologischen Anthropologie, in: Humanitas Christiana Nr. 21 (Neuß 1968), 11–35; ders., Experiment Mensch – Seine theologisch-anthropologische Grenze, in Hochland 62 (München 1970), 116 bis 132, hier 132 Anm. 67.

<sup>5</sup> Die Pastoral- wie die Moralphychologie bilden ein klassisches Beispiel für eine auf die Seelsorge angewandte anthropologische Disziplin.

<sup>6</sup> Die theologischen Schwesterdisziplinen der Pastoralpsychologie innerhalb der Praktischen Theologie sind: die sog. Pastoralmedizin und die Pastoralsoziologie bzw. die soziale Pastoral.

<sup>7</sup> Vgl. H. Fleckenstein, Aufgaben und Möglichkeiten einer sogenannten Pastoralmedizin, in: Würzburger Universitätsreden, H. 23, Würzburg 1957.



vornehmen: 1. Hilfen der Psychologie für die Seelsorge und 2. Hilfen der Theologie für den Psychologen.

### 1.1 Hilfen der Psychologie für die Seelsorge

Kein Theologe, der in der seelsorglichen Beratung und Betreuung tätig ist, wird bestreiten, wie bedeutsam gerade heute zahlreiche Ergebnisse und Hilfen der Psychologie für die Seelsorge an einzelnen Gemeindemitgliedern, kirchlichen Gruppen, Außenstehenden usw. sind. Außerdem setzt eine wissenschaftliche Analyse des Vollzugs der Kirche, d. h. der Verkündigung und der Realisierung des christlichen Glaubensanspruchs, psychologische Kenntnisse voraus. Darüber hinaus können viele psychologische Arbeitsmethoden der pastoralen Forschung dienen, z. B. bei der Analyse von Einstellungen, bei der Erhebung von Meinungen usw.

### Allgemeine Psychologie – zwischenmenschliche Kommunikation

Daten aus der Allgemeinen Psychologie, z. B. über die psychischen Funktionen: Wahrnehmung, Gedächtnis, Denken, oder über die psychischen Kräfte: Triebe (Aggression, Angst, Sexualität etc.), Instinkte, Interessen (z. B. Leistungsmotive, Einsichten), Gefühle, Stimmungen, Affekte, Wollungen usw. liefern anthropologische Grundeinsichten für die zwischenmenschliche Kommunikation in der Seelsorge und für das große Feld der Verkündigung (Katechetik und Homiletik). Für die Beichtseelsorge, die kirchliche Lebensberatung (von Eheleuten, Jugendlichen, Alten und Alleinstehenden) bilden die Motivationspsychologie und Konfliktforschung (Teilgebiete der Allgemeinen Psychologie) eine große Hilfe: die Motivationspsychologie bei der Anamnese von Freiheit und Bindung des Individuums, die Konfliktforschung vor allem bei der Verwirklichung des Friedensauftrags der Kirche, die Befriedung einzelner und gesellschaftlicher Gruppen.

### Entwicklungspsychologie – Grundlage der Jugend- und Altenseelsorge

Bedeutsam sind die Hilfen und Einsichten der Entwicklungspsychologie für die Religionspädagogik, z. B. bei der religiösen Erziehung der Kinder in Schule und Elternhaus, für die Kinder- und Jugendseelsorge einschließlich der richtigen Gestaltung von Jugend- und Kindergottesdiensten und -predigten usw., für die kirchliche Kindergartenarbeit, die Leitung und Führung von Jugendinternaten, Jugendhäusern und -heimen. Zum weiten Feld der Jugendpastoral zählt die Erziehung der jungen Christen zur Mündigkeit in Kirche und Staat und das Bemühen, sie gemeinschaftsfähig zu machen; die Abwendung von späteren Ehe- und Familienkrisen setzt bereits prophylaktisch voreheliche und ehebegleitende Erziehung und Betreuung voraus. Die Entwicklungspsychologie untersucht nicht nur die Jugendalter, sondern ebenso die späteren Lebensphasen. Daher bildet sie auch eine Grundlage für die Altenseelsorge in Wohnheimen und offenen Altenklubs. Sie ermöglicht die Analyse indivi-



Persönlichkeits- psychologie — für Lebensberatung	dual- und sozialpsychischer Entwicklungsfolgen und somit eines wichtigen Ursachensektors menschlicher Lebenskonflikte. Außerdem ist sie für die Einschätzung und Bewertung von Spiel und Arbeit unumgänglich.  Charakterologie und Persönlichkeitspsychologie sind relevant für Fragen, die sich mit religiöser und menschlicher Reife befassen. Vor allem die Typologie, ein Teilgebiet der Charakterologie, wie z. T. die Ausdruckspsychologie, sind für alle Sektionen der Lebensberatung (Erwachsene, Eheleute, Kranke, Alte usw.) wie bei Glaubens- und Existenzhilfen unumgänglich. Die Typologie weist zudem auf die Grenzen menschlicher Begegnungen und damit auch der seelsorglichen Hilfen hin.
Pädagogische Psychologie — für Erziehungsberatung	Die Pädagogische Psychologie mit ihren Teilgebieten: Lernpsychologie, Lehre von den Erziehungsstilen und von der Persönlichkeitsbildung, Sondererziehung von lern- und geistig behinderten Kindern und allgemeine Erziehungsberatung wird in Zukunft weitaus stärker herangezogen werden müssen für die Religionspädagogik (Glaubensunterweisung, sittliche Verhaltensbildung), die Sozialarbeit, die Jugendseelsorge, die Kindergartenarbeit, die Betreuung behinderter Kinder, die kirchliche Erwachsenenbildung wie die Erziehung und Ausbildung der Kandidaten für kirchliche Dienste.
Klinische Psychologie — für kirchliche Lebenshilfe, Kranken- betreuung und Beichtgespräche	Die kirchliche Lebenshilfe an Einzelmenschen bedarf einer entscheidenden Übernahme von Erfahrungen, Methoden und Erkenntnissen der Klinischen Psychologie. Der praktisch tätige Theologe muß über so viele klinisch-psychologische Informationen verfügen, um zumindest die Grenzen seiner Hilfen zu sehen, d. h. er muß rechtzeitig psychotische oder neurotische Erkrankungen erkennen, um Klienten an zuständige Fachpsychologen oder Fachmediziner weiterzuleiten, oder um leichtere soziale Frustrationen und die Verarbeitung von Schulterlebnissen in persönlicher Verantwortung selbst betreuen zu können. Ein Überschätzen der eigenen Hilfsmöglichkeiten könnte für das Leben des Klienten gefährliche Folgen haben. Von den klinisch-psychologischen Therapieformen: den psychoanalytischen Verfahren, den verhaltenstherapeutischen Techniken und der nicht-direktiven Gesprächspsychotherapie einschließlich der diesen zugeordneten gruppentherapeutischen Verfahren ist besonders die nicht-direktive Gesprächspsychotherapie eine Therapieform, die auch Seelsorger ohne ein volles Psychologiestudium erlernen können; z. T. wird sie bereits im sogenannten pastoral counseling angewandt. Autogenes Training, sensitivity training usw. sollten zumindest von den praktisch tätigen Theologen gekannt bzw. selbst in einem Übungskurs erfahren sein. Kenntnisse über die mehr direk-



tive psychologische Gesprächsführung oder die Technik der Exploration sind für die seelsorgliche Gesprächsführung, das Beichtgespräch, die Krankenbetreuung, die Telefonseelsorge wie für die Lebensberatung von großem Nutzen. Zumindest muß ein Theologe über so viele klinisch-psychologische Informationen verfügen, daß er die heute so überaus zahlreich angebotenen psychologischen Hilfen nicht unkritisch übernimmt oder empfiehlt.

Sozialpsychologie –  
Aufbau und Leitung  
einer Gemeinde,  
Berufsgruppenseelsorge  
u. a.

Unbestritten wird die Sozialpsychologie den breitesten Einfluß auf die pastoralpraktischen Wissenschaften in Zukunft nehmen. Allgemeine Informationen sind erforderlich über die Entstehung, die Arten und die Leitung von Gruppen, über die Bedingungen von Gruppenleistungen, über Konfliktmöglichkeiten (Gruppen – Gruppen oder Individuum – Gruppe), die Entstehung von Gruppennormen und über die Gesetzmäßigkeiten des Gruppenverhaltens. Pastorale Grundprobleme können mit ihrer Hilfe angegangen werden: die Interdependenz von Kirche und Gesellschaft, die interkonfessionellen Bemühungen um eine Angleichung der Konfessionen, die dialogische Struktur der Kirche, die kirchliche Friedensforschung, das Verhältnis Klerus – Laien. Gleiches gilt für die Bemühungen um Neuordnung und Neuorientierung der Seelsorge wie für Fragen, die mit dem Aufbau und der Leitung einer Gemeinde zusammenhängen: die Erhellung von Gemeindestrukturen, die Funktions- und Funktionsträgeranalyse. Die kommende Ausbildung der Seelsorger muß vermehrt Daten der Sozialpsychologie vermitteln: für die Freizeit- und Tourismusseelsorge, für die Stadt- und Landpastoration, die Auslands- und Ausländerseelsorge, die Berufsgruppen- und Berufstätigenseelsorge, für die Betreuung der kirchlichen Verbände und Vereine, die Standesseelsorge (Frauen, Männer, Jugend, Alte usw.), für Konflikthilfen in der Lebensberatung und Beichtseelsorge. Eine sinnvolle Erziehung zur Ehe, soziale Milieutherapien sowie eine Lösung vieler Probleme, die sich heute den Teildisziplinen der Pastoraltheologie: Homiletik, Missionswissenschaft und Liturgiewissenschaft stellen, können mit Daten und Forschungsmethoden der Sozialpsychologie angegangen werden. Die Personalplanung, die Personalauswahl und der aufgaben- und personengerechte Einsatz kirchlicher Dienstträger in den verschiedenen Seelsorgsbereichen erfordern Persönlichkeits- und Leistungstests, die die Diagnostische Psychologie speziell für den kirchlichen Dienst und die Seelsorge noch entwickeln muß.

Angewandte Psycho-  
logie – Betriebs-  
seelsorge, Öffentliche  
Arbeit der Kirche

Die Angewandte Psychologie, zu der die Pastoralpsychologie auch als Unterdisziplin gerechnet werden kann, bietet mit ihren Teildisziplinen wertvolle Informationen für die Seel-



sorge: so die Arbeitspsychologie für die Betriebsseelsorge und für die Analyse der vielfältigen seelsorglichen Arbeitsfelder; die Wirtschaftspsychologie für die effektive Gestaltung der kirchlichen Verwaltung auf allen Ebenen; die Werbepsychologie für die Selbstdarstellung und Werbung der Kirche.

Neben diesen speziellen wissenschaftlichen Hilfsmöglichkeiten der Psychologie für die pastoralpraktische Forschung und Lehre sollte die Pastoralpsychologie den künftigen Seelsorgern einen Grundbestand an allgemeinen psychologischen Daten, Methoden und Hilfen vermitteln. Der Theologe im Gemeindedienst wie der Theologe außerhalb der Gemeindearbeit wird ohne sie nicht auskommen. Außerdem eröffnet die Kooperation der Seelsorger mit Medizinern, Psychologen und Sozialarbeitern neue Einsatzmöglichkeiten, z. B. in den geplanten Sozialstationen, bei der Mitarbeit in ärztlichen Gemeinschaftspraxen oder in ärztlich-psychologischen Betreuungsteams der Krankenhäuser. Will der zukünftige Theologe von diesen Fachvertretern anerkannt und akzeptiert werden, wird er anthropologisch-psychologische Kenntnisse und Erfahrungen besitzen müssen. Nur eine wissenschaftlich fundierte und zugleich seelsorgspraktisch ausgerichtete Pastoralanthropologie kann medizinische, psychologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse für eine zeitgerechte Seelsorge verarbeiten und vermitteln. Ferner kann die Psychologie einer praxisorientierten Ethik helfen, sei es bei der Einschätzung der Imputation, des Gewissens, bei der Analyse der menschlichen Freiheit (Determinismus, Indeterminismus), des Glaubenszweifels, der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit oder bei der Erforschung der ethischen Einstellungsbildung und moralischen Urteilsfindung.

### 1.2 Hilfen der Theologie für den Psychologen

Die Psychologie ist heute im wesentlichen eine empirisch-methodische Wissenschaft, die keine Werte vermitteln und auf Sinnfragen des Individuums keine Antwort geben will und kann. Bei einem entsprechenden Dienst von seiten der Theologie für die Lebensberatung handelt es sich um eine praktisch-theologische Transponierung spekulativ-fundamentaltheologischer Aussagen über Gott, den Menschen, seinen Ursprung, seine Geschichte, sein Lebensziel und seinen Lebenssinn; eine solche Existenz- und Lebenshilfe geht über den Bereich der Psychologie als empirisch-methodische Wissenschaft hinaus.

Ferner stellt sich heute für den Psychologen immer mehr die ethische Frage, z. B. ob jedes Experiment erlaubt oder jede Manipulation, verbunden mit psychologisch ausgetesteten audiovisuellen Methoden, wirklich noch vertretbar ist. So hat eine pragmatisch bestimmte Werbepsychologie und



-soziologie Methoden zur Manipulierung, Propagierung oder Steuerung von Verbraucherwünschen ermittelt, die ebenso zur Suggestion politischer Meinungen benützt werden können. Mehr oder weniger gewichtig finden sich bereits psychologisch-soziologische Manipulationsmethoden im Dienst einer Film-, Funk-, Fernseh- und Pressepropaganda, die von Interessengruppen der Industrie und des Handels oder von politischen Organisationen gesteuert wird<sup>8</sup>. Verwiesen sei auf die Bemühungen bestimmter politischer und wirtschaftlicher Kreise um eigene Rundfunk- und Fernsehprogramme. Neben der ethischen Problematik einer möglichen psychologischen Manipulation und damit der Einschränkung oder gar Ausschaltung der individuellen Freiheit des Menschen stellen sich dem Psychologen die Fragen nach den Grenzen für sein Eindringen in den individuellen Intimbereich und die Weitergabe solcher Informationen an dritte (z. B. Arbeitgeber). W. Arnold, der sich sehr eingehend mit berufsethischen Fragen des Psychologen beschäftigt, stellt vier Gruppen solcher ethisch relevanten Gefahren bei der Berufsausübung des Psychologen heraus: a) Profitgier, b) das Erlebnis der Macht über andere Menschen, c) Asozialität durch den beruflichen Konkurrenzkampf und d) Gefahren, die aus der inneren Struktur des Menschen selbst kommen (Geltungsstreben, Egoismus, Neid, Haß usw.)<sup>9</sup>. Neben diesen Bemühungen von Arnold seien auch die „Vorschläge für prinzipielle Regeln eines internationalen ethischen Kodex für Psychologen“ von Franziska Baumgarten genannt<sup>10</sup>. Diesen hervorragenden Arbeiten von Arnold und Baumgarten stehen die Überlegungen angelsächsischer Psychologen nicht nach<sup>11</sup>. Solche Anstrengungen zu unterstützen und zu ergänzen, wäre eine wichtige Aufgabe der Pastoralpsychologie.

## 2. Einige offene Probleme und künftige Aufgaben

Neben den nicht von der Hand zu weisenden Aufgaben und Möglichkeiten des psychologisch-theologischen Dialogs seien für den Bereich der Pastoralpsychologie noch einige offene Problemkreise angedeutet.

Im Rahmen des oben genannten 1. Aufgabenkomplexes „Hilfen der Psychologie für die Seelsorge“ gilt es zunächst zu klären, welche Hilfen die Seelsorge von der Psychologie im einzelnen konkret erwartet und für welche speziellen pastoralen Aufgabenstellungen sie benötigt werden.

<sup>8</sup> Vgl. H. Pompey, *Experiment Mensch*, a. a. O. 116–132; ebenso V. Packard, *Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann*, Düsseldorf 1958.

<sup>9</sup> Vgl. W. Arnold, *Angewandte Psychologie*, Stuttgart 1970, 15 f., 147 f.; *ders.*, *Psychologie, Blätter zur Berufskunde*, Bd. 3, Bielefeld 31967; *ders.*, *Über die sittlichen Grundlagen der psychologischen Diagnostik. Bericht über den 20. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Berlin 1955.

<sup>10</sup> Vgl. F. Baumgarten, *Vorschläge für prinzipielle Regeln eines internationalen ethischen Kodex für Psychologen*, in: *Psychologie und Praxis* 4 (1961).

<sup>11</sup> Vgl. W. Arnold, *Angewandte Psychologie*, a. a. O. 147.



Von fundamentaler pastoraler Art ist die Frage, ob Seelsorge methodisch auf die Formel gebracht werden darf: aus der Theologie das „quae“ und aus der Psychologie das „qua“ ergeben zusammen Seelsorge als kirchliche Heilshilfe. Ist dies abzulehnen, so ist zu erforschen, ob es neben der psychologischen Methode eine genuin pastorale Methode gibt und worin sie spezifisch besteht. Außerdem muß gefragt werden, ob die Psychologie der Pastoral überhaupt entscheidende Informationen und Methoden liefern kann. Ist sie vielleicht nicht doch nur eine am Rande stehende methodische Zusatzhilfe?

Stimmt die Behauptung von L. Debarge, die er im Rahmen einer Abgrenzung zwischen Psychologie und Seelsorgswissenschaft vornimmt: „Die Psychologie kann als positive Wissenschaft über die eigentlich religiöse Bedeutung der seelsorglichen Einwirkungen nichts aussagen. Sie kann nur beobachten, beschreiben, analysieren und die Haltungen erklären, sofern sie Fakten sind und indem sie vorsichtshalber im voraus die Frage ihres ethischen, metaphysischen und theologischen Wertes stets ausklammert“<sup>12</sup>? Aussagen über die psychologische Bedeutung der seelsorglichen Einwirkungen schließt er anscheinend nicht aus. Jedoch wird der Psychologe ihn fragen, worin die eigentlich religiöse Bedeutung der seelsorglichen Einwirkungen besteht. Handelt es sich dabei um metaphysische Gegebenheiten, d. h. um Geschehnisse und Reaktionen außerhalb der erfahrbaren menschlichen Wirklichkeit, dann ist der Psychologe überfragt. Sobald aber Religiöses auch anthropologisch irgendwie relevant ist, kann eine so klare Abgrenzung nicht geschehen. Ebenfalls ist im Anschluß an Debarge zu bedenken, ob es das Ziel der Pastoralpsychologie sei, allein „die psychologischen Probleme, die sich dem Seelsorger in der Ausübung seines priesterlichen Amtes stellen, tiefer zu erfassen“<sup>13</sup>. Soll die Pastoralpsychologie ihn nur informieren über mögliche psychologische Probleme, die im Rahmen seiner seelsorglichen Betreuung und Aufgabenverwaltung auftauchen können? Überschneiden sich psychologische Beratung und Seelsorge nicht doch etwas mehr? Ist die Psychologie zumindest innerhalb der Lebensberatung nicht stärker mit der Seelsorge identisch, etwa als säkulare, weltanschaulich neutrale Entsprechung zur Seelsorge? Läßt sich dagegen wiederum sagen, daß psychologische Lebenshilfe und Lebensberatung deswegen nicht mit der Seelsorge gleichgesetzt werden können, weil der Psychologe als Psychologe Rat- und Hilfesuchenden keine existentiellen Hilfen geben

<sup>12</sup> Louis Debarge, Psychologie und Seelsorge, Luzern 1969, 26.

<sup>13</sup> ders., a. a. O. 21.



kann? Existentielle Hilfe ist immer Fundierung oder Wieder-  
einbindung in eine Anschauung der Welt, in eine Wert-  
und Sinnwelt. Kann z. B. eine existentielle Angst ohne  
einen solchen seelsorglichen Zuspruch, der einen festen  
Glauben und damit Lebenssicherheit vermittelt, voll be-  
hoben werden? Entsteht Angst nicht gerade aus dem Ver-  
lust an Sicherheit in der Wert- und Sinnwelt? Kann der  
Psychologe als Psychologe ferner einen gläubigen Menschen  
aus einem bedrückenden Schulderlebnis voll überzeugend  
entbinden? Überschreitet ein Psychologe in der Lebensbera-  
tung seine Kompetenz, wenn solche Hilfen erforderlich  
sind? Gibt es also doch eine über die Psychologie hinaus-  
gehende legitime Seelsorge durch Theologen? Wenn Debarge  
dies unter der „eigentlich religiösen Bedeutung der seel-  
sorglichen Einwirkungen“ versteht, läßt sich Seelsorge von  
einer Psychologie, als Lebensberatung, abheben, ohne dieses  
„Einwirken“ gleich als metaphysisches Geschehnis inter-  
pretieren zu müssen.

Unbestritten ist es falsch, Pastoralpsychologie als religiöse  
Werbe- und Manipulationspsychologie zu verstehen. Mit  
Recht wird eine solche Ausrichtung abgelehnt; sie läuft der  
Intention einer ehrlichen Seelsorge zuwider, stellt die Glaub-  
würdigkeit der Seelsorge in Frage und macht damit jede  
echte existentielle Lebenshilfe unfruchtbar. Eine notwendig  
fortdauernde Hilfe, die auf Glauben beruht, setzt volle Frei-  
heit, eine freie Annahme voraus. Existentielle Hilfe kann  
nur auf Dauer angelegt sein, weil nur eine auf Dauer wir-  
kende Hilfe aus der existentiellen Bedrohung und Verlassen-  
heit wirklich befreit.

Zum 2. Aufgabenkomplex „Hilfen der Theologie für den  
Psychologen“ ist z. B. in bezug auf die Berufsethik sachlich  
zu fragen, ob die Angst vor der psychologisch-soziologischen  
Manipulation im Rahmen der Werbung ein fundamentum  
in re hat. Es sind exakte anthropologische Forschungen not-  
wendig, um zu beantworten, wieweit Werbung die Ent-  
scheidungsfreiheit einengt. Falls sich dies bestätigt, kann  
analysiert werden, ob sich eine solche Determination nicht  
durch Erziehung zu einer kritischen Bewußtseinshaltung  
wieder aufheben läßt. Sollte dies möglich sein, so ist zu  
fragen, ob die Ethik die Werbung sittlich zu verbieten hat  
oder ob die Theologie mehr an der kritischen Bewußtseins-  
bildung mitarbeiten soll.

Hinsichtlich der zu schützenden individuellen Intimsphäre  
müssen die legitimen Interessen der Gesellschaft gegenüber  
denen des einzelnen abgewogen werden. Diese Fragen des  
psychologisch-theologischen Dialogs überschreiten Theolo-  
gie und Psychologie, weil sie z. T. politischer Natur sind.



Günter Biemer

## Wie kann von Gott geredet werden?\*

Von Gott zu reden, den Glauben an Gott zu wecken und zu fördern, das in Jesus Christus angebrochene Reich Gottes verwirklichen zu helfen und die an Gott Glaubenden zu einer brüderlichen Gemeinde zusammenzuführen, ist wohl auch heute noch die primäre Aufgabe der Kirche und ihrer Praxis. Wie aber kann heute von Gott geredet werden? Gar nicht so grundlegend anders als Jesus von Nazareth es getan hat: Indem man sich auf den Menschen und seine Welt einläßt, diese Welt auf Gott hin und Gott auf die Welt der Menschen hin zu interpretieren versucht. Wie das geschehen kann, will der folgende Beitrag zeigen. red

Gott ist kein Gegenstand, nicht machbar noch verfügbar. Eine Gesellschaft und Zeit, die sich auf empirisches, auf machbares Erfassen der Welt einschränkt, hat keine Antenne, keinen Kontakt zu dem, was nur unter Anstrengung zu erreichen, was vorgegeben ist. Schon immer ließ sich leichter über Alltägliches sprechen als über den Grund der Alltäglichkeiten und den Grund der Gründe.

Heute aber ist es doppelt so schwer wie früher, mit den Menschen darüber zu reden. Während die Alten noch wußten oder wissen, was sich verändert hat, was verloren ging, verstehen viele der Jungen überhaupt nicht mehr, wovon die Rede sein soll, wenn vom alten Gott gesprochen wird.

In den Christengemeinden wird zwar weiter geglaubt, aber da das Grundwasser der Religiosität (jedenfalls nach bisherigem Verständnis) in der Gesellschaft rapide gesunken ist, zehren auch die Christen mehr von der Erinnerung als von originalen Zugängen zu den Quellen der Tiefe. Die Tatsache neuer, vielleicht religiöser Aufbrüche an dieser oder jener Stelle unserer Gesellschaft darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die absolute Mehrheit auch der Christen davon (noch?) nicht erfaßt wird. Auch die Christen wohnen nicht mehr im Gehäuse der Konzentration oder nachdenklicher Aufmerksamkeit, sondern setzen sich dem Sog des Konsumappells aus, sind mit allen Hirnzellen der Beschlagnahme für Verbrauch und Prestige ausgesetzt.

Die Voraussetzungen für das Hören und Verstehen von Gott haben sich in der technisierten Industriegesellschaft gründlich geändert. Es muß also anders von Gott geredet werden als zuvor. Das gilt gleichermaßen für die Sonntagspredigt, die Erwachsenenbildung, das Glaubensgespräch in der Familie und für den Religionsunterricht. Aber wie soll geredet werden? Wie kann Gott heute zur Sprache kommen?

\* Der Beitrag ist Prof. DDr. Adolf Knauber zum 65. Geburtstag gewidmet. Er gibt einen beim Kontaktstudium der theol. Fakultät der Universität Freiburg/Breisgau gehaltenen Vortrag wieder.



## Die Welt erschließen

1. Es genügt nicht, die Menschen dort abzuholen, wo sie stehen, vielmehr muß zuerst die Welt, in der sie leben, mit ihnen bedacht, erschlossen werden.

Wer mit seinem Auto fährt, vertraut nicht auf Gott, sondern auf Gaspedal und Bremse. Ein Kind, das die Straße überqueren will, schaut nicht auf den Schutzengel, sondern auf Ampel oder Zebrastreifen. Ein Chemiker, der ein Experiment durchführt, verläßt sich nicht auf sein Gebet, sondern auf die Gesetzmäßigkeit der Elementreaktionen. Ein Architekt, der ein Hochhaus für viele hundert Menschen konstruiert, berechnet die Statik nach präzise erforschten und funktionierenden Naturgesetzen. — In dieser Welt wäre jeder Ausbruch, jede Ungenauigkeit fatal. Man muß bei den Faktoren bleiben, die zu dieser Welt gehören. Gott kann jedenfalls dabei nicht mitspielen. Diese Welt ist gottlos: die technisierte, die sekundäre Welt.

Macht euch die Erde untertan! Sie haben es gemacht und leben in dieser ihrer selbst gemachten Welt. Darin begegnen die Menschen nur noch sich selbst. Die Fabrikate, die sie herstellen, weisen auf die fabricatores, die Menschen. — Es ist ganz eindeutig: Die technisierte Welt läßt keinen Raum für eine direkte Rede von Gott. Wer diese Welt sorgfältig reflektiert, kann zu keiner anderen Antwort kommen.

## Gegenprobe:

Es gibt jedoch auch heute noch Landwirte, Forstwirte, Fischer — Menschen, die in der primären Welt zu Hause sind, und es wird sie immer geben. Zwar bestellen sie ihre Bereiche ebenfalls mit technischer Hilfe, aber ihre Welt ist doch nicht völlig machbar, nur zu einem Teil verfügbar. Der entscheidende Teil ist unverfügbar und muß erwartet werden: Wachstum, Gedeihen, Fruchtbarkeit und Ertrag. Hier sind Kräfte am Werk, die jedenfalls nicht des Menschen Kräfte sind. Handelt es sich um Gott? Soll eine Rede von Gott hier ansetzen? Das wurde und wird oft gemacht. — Aber wenn schon, dann ist der Schluß von den Wirkungen auf den Verursacher-Gott nicht ohne fatale Pannen. Denn er ist dann zugleich auch der Verursacher der Hochwasserströme, der überlaufenden Bergseen, der Taifune und Vulkanausbrüche, der Erdbeben usw., ein Moloch, der Jahr für Jahr Hunderte oder Tausende verschlingt. Und was der Mensch in früherer Zeit nur selten mitbekam, wenn es eben in seiner Weltregion geschah, das berichten die Informationsströme der technisierten Gesellschaft jeden Abend frei Haus.

Heute ist deutlicher denn je, daß sich die Menschen in der Menschheitsgeschichte von diesen Göttern der Naturreligionen befreit haben, daß sie versucht haben, sich selbst zu helfen, statt um deren Hilfe zu bitten. Wenn deshalb von



der Natur her die Rede von Gott sein soll, dann muß man im voraus wissen, daß sich die Naturwelt ambivalent erschließt und daß nur in Ambivalenz von Gott die Rede sein könnte: einerseits ja: Geschenk, Ertrag, Dankbarkeit; andererseits nein: Katastrophe, Vernichtung, Enttäuschung. Die Natur bleibt ein so oder so interpretierbares Phänomen. Was aber gibt den Ausschlag für die Interpretation? Der Mensch. — Soviel ist also klar: Wer von Gott reden will, der muß vom Menschen reden. Oder wie sollte er ihn sonst zur Sprache bringen?

Urgestein menschlichen Verhaltens

Die Menschenwelt ist die Gesellschaft, die Gruppe, der einzelne. Darüber kann in verschiedener Weise gedacht und gesprochen werden. Da kommt Urgestein menschlichen Verhaltens zum Vorschein, das auch im zeitabkürzenden Zugriff des technischen Zeitalters geblieben ist wie eh und je.

Tröstung

Haben Mütter aufgehört, ihre Kinder zu trösten? Sagen sie nicht: Sei beruhigt, es wird alles gut. Auch die Mutter in Vietnam sagt so zu ihrem Kind. Woher, mit welchem Recht? Lügt sie, glaubt sie es selbst nicht? Ein Urvertrauen, das alle Unordnung oder Schrecken überholt, das über alles Bestehende hinausgeht, kommt zum Vorschein.

Schuld

Oder läßt sich Schuld heute etwa errechnen? Sind Auschwitz und Hiroshima, My lai und Biafra je zu bewältigen? Ist das Wort vom himmelschreienden Unrecht überflüssig geworden? Weniger denn je. Die nicht vollendete Gerechtigkeit, von der Max Horkheimer spricht, entbirgt auch im Menschen der technisierten Gesellschaft die Sehnsucht. Ja, dieser Vorgang ist schärfer denn je in der Menschheitsgeschichte, weil die Daten des Unrechts in umfassender Weise übermittelt werden.

Hoffnung

Oder was bewegt Menschen, die sich für das Gute einsetzen, sich engagieren in der Aktion Sühnezeichen, im Dienst der Entwicklungshilfe, in der Antwort auf Geldanforderungen? Manchen mag die Unruhe des Gewissens dazu treiben — aber was ist das? Kommt darin etwa die vorreflexe oder auch bewußte Hoffnung zum Ausdruck, daß es Sinn habe, zu helfen? Hat der Mensch Hoffnung — und worauf?

Usw.

Die Welt des Menschen ist voll von Vordergründigem, aber auch von Hintergründigem. Es ist wichtig, darin zu verweilen und die Situationen der Menschen kennenzulernen, Situationen des Trostes, der Schuld, der Hoffnung, wie wir sie gerade bedacht haben. Aber es gibt zahlreiche andere: Menschen hoffen, daß es gut geht mit ihrer Ehe, mit der Erziehung ihrer Kinder, mit der Krankheit der Gattin und Mutter, mit dem Geschäft, mit der Oma im Altersheim, mit dem Leben im Tod.



## Anleitung zur Sinnfrage

Die Welt des Menschen steckt voll Transzendenz. Es bedarf nur der Reflexion, des Nachdenkens, der Anleitung dazu. Wer nicht geschult ist, kann den Wert eines Kunstwerkes nicht ermessen. Es bedarf der Anleitung zur Auslotung der Existenzfrage, der Hoffnungsfrage, der Sinnfrage. Vorhanden sind die Fragen, alltäglich: Eine Mutter fährt nach Italien ins Gefängnis, um ihren halbwüchsigen Sohn zu besuchen, der wegen Hasch-Vergehens sitzt. Sie hat sich fürchterlich über ihn geärgert und aufgeregt. Aber jetzt setzt sie alles für ihn in Bewegung. Sie fährt mitten in der Nacht los, um ihn nach neun Stunden Bahnfahrt zu umarmen. Sie herzt ihn mit Zärtlichkeit. – So kann sich Gott ereignen. Hier kommt er zum Vorschein mitten in der Welt. Oder etwa nicht? Wäre er nur bei der Erzählung, deren Hintergründe wir nicht mehr kennen, in Lukas 15,11 ff, wo der Vater seinen Sohn, den Taugenichts, gerührt an seine Brust preßt?

Von Gott reden heißt, Situationen der Menschen namhaft machen, damit man sehen und fühlen kann: So ist Gott. Und dazu genügt es nicht mehr, die Menschen abzuholen, herauszuholen aus ihrer Welt. Der Sprecher, der sie anleiten will, muß hineingehen, darin verweilen, sich umschaun, nachdenken, Zusammenhänge herstellen. – Auf diese Weise kann er Gott, wenn nicht beim Namen, so doch bei seinen Vor-Namen nennen. Sie heißen Hoffnung und Schuld, Leid und Liebe, Sinn und Verzweiflung. Peter Berger<sup>1</sup> nennt dazu Spiel und Humor. Edward Schillebeeckx<sup>2</sup> spricht vom vorreflexen Grundvertrauen des Menschen in das Leben und von seiner Eigenbindung an das Gute und Sinnvolle der Existenz. Bernhard Welte fragt: „Wenn wir die unglücklichen Menschen in dieser Welt sehen, die unschuldig leidenden; wenn wir die Ungerechtigkeit in dieser Welt sehen, darf dann gedacht werden: dies sei gleichgültig, denn es laufe am Ende doch auf dasselbe hinaus, auf nichts nämlich? Stellt man die Frage so konkret... dann ist es einsichtig, daß auf Sinn nicht verzichtet werden darf“<sup>3</sup>.

Wer die Aufgabe hat, von Gott heute zu reden, wer davon reden soll und will, der muß sich bei den großen Lebensfragen aufhalten, sie in den Alltagsfragen entdecken und aufdecken. Es sind diejenigen Fragen, die sich nicht beantworten, sondern nur vertiefen lassen.

Dazu Hans Dieter Bastian: „Christliche Erziehung ermutigt

<sup>1</sup> P. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt a. M. 1970.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, Die Antwort der Theologen, Düsseldorf 1968

<sup>3</sup> B. Welte, Ein Experiment zur Frage nach Gott: Gott in dieser Zeit, München 1972, 46. Vgl. K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: Schriften zur Theologie IX, 163 ff; W. Kasper, Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, in: Josef Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott, Freiburg – Basel – Wien 1972, 155 ff; H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit, 3 Bde., Einsiedeln 1961–67.



Deutung der Welt der Menschen durch die Botschaft von Gott

und befähigt, in und mit der integrierten Gott- und Weltfrage zu leben, mitten in einer sich rasch ändernden Welt, alte Selbstverständlichkeiten zugunsten einer neuen Verheißung fahren zu lassen. Nur der Fragende glaubt – nur der Glaubende erträgt die Frage . . . Die Antwort-Kirche hat religionspädagogisch alle Karten verspielt“<sup>4</sup>.

2. Es genügt nicht, die Welt der Menschen und ihre Situationen zu reflektieren, sie bedürfen der Deutung durch die Botschaft von Gott.

In der geschlossenen Gesellschaft der Volkskirche mag es genügt haben, in der Bibel zu lesen, daß Johannes der Täufer sagt: Ich bin es nicht; daß er zur Hinweisfigur wird: Seht da Gottes Lamm! – Heute ist es nötig, früher anzusetzen, vor der Bibel, im Leben des Menschen. Die Situationen des Menschenlebens sind es, die Verweischarakter haben, die hinweisen – wohin? Sie senden auf Sinnuche. Der Mensch sucht einen Sinn im Leben, einen Horizont, in den er die Vorgänge und Situationen seines Lebens einordnen kann, von dem her alles seine Bedeutung erhält.

Soweit ist das abstrakt gesprochen, denn faktisch ist dem Menschen infolge seiner Sozialisation bereits ein Sinnhorizont vermittelt durch die Eltern, durch die Gesellschaft. So sieht der eine den Sinn des Lebens in der Berufskarriere, der andere im finanziellen Erfolg, der dritte in seinem ärztlichen Tätigkeitsbereich usw. Zweifellos hat dies alles seinen Sinn, aber nur eine Zeitlang, und erfahrungsgemäß entsteht inmitten solcher Deutung des Lebens erneut die umfassendere Frage: wozu das Ganze? Welchen Sinn hat es?

Hier zeigt sich, daß von Gott reden ganz sicher eine Sache der Analyse, der Reflexion von Lebenssituationen ist, aber zugleich auch mehr: Einführung in die Bedeutung des Lebens, Interpretation seiner Situationen.

An dieser Stelle setzt die Tätigkeit des homo religiosus ein. So deutet Jeremia die unheilvolle Situation seines Volkes: Ihr sucht nach Bundesgenossen, weil ihr den Bund mit eurem Gott gebrochen habt. So deutet Franz von Assisi: Wer sich auf Macht und Reichtum verläßt, kann sich schwerlich allein auf Gott verlassen. So deutet Ignatius von Loyola: Nur die religiöse Nichtautarkie, der radikale Gehorsam horcht ganz auf Gott usw. Die Welt des Menschen wird interpretiert, wird auf Sinn hin ausgelegt. Ob dieser Sinn endgültig ist, muß sich zeigen. Den Schlüssel zu dieser Interpretation gibt Jesus. Jesus legt die Welt auf Gott hin aus. Er deutet sie im Lichte Gottes, der über dieser Welt im Aufgang ist (Mk 1,15: Gottes Herrschaft ist im Anbruch). Wer solcher Interpretation folgt, hat zumindest ein reiches

<sup>4</sup> H. D. Bastian, *Theologie der Frage*, München 1969, 317 und 316.



Instrumentar, das in der Geschichte aufgesammelt wurde von Abraham aus Ur in Chaldäa bis hin zu Jesus von Nazareth und darüber hinaus. Soviel ist klar, daß diese Weise, die Welt zu deuten, der persönlich-individuellen Sinnsuche so weit überlegen ist wie die Zeugen, die sich dafür verbürgen. Ob einer darin den Sinn seines Lebens findet, muß sich zeigen.

Man kann von einem Sachverhalt nicht reden, wenn man sich selber aus der Sache heraushalten will. Also muß man das Wagnis eingehen, das darin besteht, daß man selbst betroffen wird, daß auf die Sinnsuche die Sinnerhellung folgt. Zwar werden auch dem, der sich ganz auf das einläßt, was ihn betrifft, die großen Lebensfragen nicht erledigt. Davon gibt Hijob Zeugnis. Aber was ihn bisher unbedingt in Frage gestellt hat, macht ihm nun unbedingt Hoffnung. Er nimmt teil an einer Verheißung, für die sich andere mit ihrem Leben verbürgen, so wie er sich eines Tages dafür verbürgen wird. Die Welt entbirgt sich ihm neu. Alle Dinge haben ihre Bedeutung, und er weiß, wie er dran ist, was die Uhr geschlagen hat. Zeitansage ist die Botschaft Jesu, sagt Ernst Fuchs.

Und wenn es so ist, daß diese Wirklichkeitsbestimmung nicht mit Machtinteressen verbunden ist, sondern der Mensch er selbst bleiben darf und die weltliche Welt sie selbst, dann ist er auch keiner Ideologie verfallen, sondern in Freiheit gesetzt. Ideologie ist Wirklichkeitsbestimmung durch Machtinteressen.

Nach welcher Methode von Gott reden?

Halten wir inne und überlegen wir, welchen Weg wir für das Reden von Gott eingeschlagen haben. Es ist die Frage nach der Methode. Wir haben beim Menschen angesetzt (anthropologischer Ansatz) und haben die Offenbarung bzw. die damit in Verbindung stehenden Gotteserfahrungen in der Geschichte in die Situationen der heutigen Menschenwelt vermittelt, übersetzt (anthropologischer Ansatz mit hermeneutischer Vermittlung der Offenbarungsurkunde).

Wie sieht das konkret aus? Ich berichte von der Pfingstpredigt eines Pfarrers 1972. Er deutet eingangs das Wort Geist aus dem isländischen „Geysir“. Von diesem Bild her sagt er: Geist ist Aufregung. Gewiß bedeute Geist noch vieles andere, Intelligenz, Erleuchtung, Wissen usw.; aber in der Bibel sei die Rede von Geist, wenn Windbraus, Sturm, Feuer, Aufregung gemeint sei. Biblische Beispiele belegen, was er meint. — Dann expliziert er „Heiliger Geist macht aus Wissen Glauben“ und zeigt die Konsequenzen — und nun wörtlich:

„Ich mache einen Satz: Heiliger Geist macht betroffen. Ja, auch im reinsten Sinn des Wortes: Ich kann mich unter



dem Brausen dieses Windes außerordentlich betroffen fühlen. Ein Mensch, der nur etwas weiß – und wäre es viel (Bruchrechnen, Chromosomen, Frühkapitalismus) –, der wird sein Wissen auch ordnen: B vor C, C vor D, G wie Gott vor H. Glaubt er aber, dann ordnet sich alles nicht mehr nach Alphabet, da steht G wie Gott vorne, und er kann entdecken, daß er, der Betroffene, so ganz woanders steht, vieles zwischen ihm und Gott, und daß das anders werden muß. Kann sein, er fand sein Ich wie I neben P wie Planeten, weil er meinte, sie würden seine Tat bestimmen, neben G wie Geld, weil ihm erschien, es wäre dieses Geld eben, was ihn weiterbrächte. Nun hat ihn der heilige Geist da betroffen, und er sagt sich: Vater, ich bin ja wo, wo ich gar nicht hingehöre. Es muß anders werden. Es erfaßt ihn heilige Aufregung, er weiß ja auch: Es kann anders werden . . . Aber Betroffenheit sehe ich nicht nur als private Bekehrung an. Jesus sagt schon: aus diesem Geist könne man neu geboren werden. Wenn ich mit dem Vergleich anhand des Alphabets recht gehabt habe, wenn Geist aus Wissen Glauben macht, wenn dieser Glaube mich abrücken heißt etwa von dem Geld, mir Gott als meinen Gott zeigt – dann ist das lange schon keine Sache der (privaten) Religion mehr. Dann finden auch Worte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Güte, kurz alle Worte und Werte ihren neuen Platz, und ich werde nicht mehr zustimmen können, daß Sicherheit vor Gerechtigkeit, Ruhe vor Freiheit, Härte vor Güte kommt. Der heilige Geist, diese Aufregung Gottes für seine Wahrheit, bedeutet das Ende der müden, halben Gewißheit, das Ende einer bei sich selbst bleibenden und darum privaten Beruhigung, das Ende jeder sympathischen und frommen Traurigkeit. Gott regt sich für seine Wahrheit auf. Es gibt keinen Grund, ihm diese Aufregung allein zu überlassen“ (Wehrenfennig).

Wie soll von Gott geredet werden? So, daß andere lernen, ihre Lebenssituationen christlich zu qualifizieren.

#### Auslegung Gottes auf die Welt hin

3. Es genügt nicht, mit Hilfe des Evangeliums unsere Menschenwelt zu interpretieren. Wie wir der Auslegung der Welt auf Gott hin bedürfen, so auch der Auslegung Gottes bzw. des Evangeliums auf unsere Welt hin.

Jede Generation, jede Zeitepoche hat ihre spezifischen Einseitigkeiten und Beschränktheiten. Darin lauern auch ihre Gefahren. Schon wer Geschichte kennt und geschichtlich denkt, erhält Lebenshilfe aus der Tradition. Religiöse Urkunden greifen tiefer. Sie überliefern die Lebenserfahrung von Menschen mit dem, was uns unbedingt angeht, was uns betrifft.

Es bedarf der Auslegung des Evangeliums als der Botschaft



von Gott in der Welt, weil hier zur Sprache kommt, was die Lebensfragen des Menschen und seine Sinnsuche nicht hergeben. — Die Glaubensgeschichte der Kirche sagt, in Jesus ist Gott Mensch geworden. In der Praktischen Theologie können wir dafür sagen: Jesus hat Gott ausgelegt. Hier gibt sich Gott zu verstehen. Das muß konkretisiert werden. Zunächst an Beispielen! Die Evangelisten leiten viele Gleichnisse mit der Initiale ein: „Mit dem Himmelreich ist es wie“. Wir übersetzen das kurz und bündig: Gott sieht die Sache so, oder: Gott sieht den Menschen so:

- wie einen bittenden Freund, der nicht nachläßt und erhält, was er braucht (Lk 11,5–8);
- wie einen bisher unfruchtbaren Baum, dem man Chancen läßt und Hilfe gibt (Lk 13,6–9);
- wie ein Kind, das sich vertrauensvoll beschenken läßt (Mk 10,15).

Oder bei Gott ist es so:

- wie bei einem Vater, der auch Kinder, die ihr Leben verwirkt haben, herzlich aufnimmt, wenn sie kommen (Lk 15,11–32);
- wie bei der Sonne, die über Gute und Böse scheint (Mt 5,45).

Solche Rede setzt Maßstäbe. Dahinter steckt mehr als Gotteserkenntnis und Weisheitsrede, vielmehr eine neue Praxis, die Rudolf Pesch die Praxis des Himmels nennt<sup>5</sup>.

Leben und Schicksal Jesu  
als „Praxis des Himmels“

Wie diese Praxis aussieht, zeigt sich in den Glaubenszeugnissen der Evangelien über Leben und Schicksal Jesu. Seine Tischgemeinschaft mit öffentlichen Sündern weist darauf hin, daß die Zeit der religiösen und sozialen Deklassierung zu Ende ist. Seine Freundesrunde leitet eine Sammlungsbewegung unter den Menschen ein, die weltweite Konsequenzen hat. Seine Heilungen und Exorzismen sind ein Indiz dafür, daß der Mensch aus dem Unheil und der Verzweckung und Knechtung durch sekundäre Systeme und Mächte befreit werden soll. Sein Liebesprinzip als Relativierung aller Normen und Gebote bringt den Maßstab für die menschliche Verhaltensweise einer neuen Welt. Sein Tod bringt die Radikalität der Auseinandersetzung zum Vorschein, die Unerbittlichkeit des Bösen im Menschen.

Freiheit, Liebe  
und Hoffnung

Von Gott reden, heißt von Jesus reden, von dem, was er gesagt hat und was er getan hat. In der gebotenen Kürze läßt es sich in drei Strukturelementen verdichten: Die Gottesnähe setzt den Menschen frei, sich selbst zu verwirklichen für Gott und für andere; die Gottesnähe motiviert zu brüderlichem Engagement in einer Welt unerbittlicher Auseinandersetzung; die Gottesnähe, wie sie sich in Jesu

5 R. Pesch, Von der Praxis des Himmels, Graz 1971.



Leben und Tod siegreich erwiesen hat, gibt Vertrauen auf eine alles zum Guten wendende Zukunft. Freiheit, Liebe und Hoffnung sind – im Kontext der Botschaft und des Lebens Jesu ausgelegt – die Kurzformel des Redens von Gott. Die Sammlung der Jesus Nachgläubenden, in seinem Geist Lebenden, ist im Gange. Sie sind der Brückenkopf der neuen Schöpfung, die deutlichste Rede von Gott. Wie das aussieht, schildert Martin Luther King: „Nach dem Marsch nach Montgomery gab es im Flughafen eine Verzögerung, und mehrere tausend Demonstranten warteten über fünf Stunden dicht gedrängt auf den Plätzen, dem Fußboden und den Treppen des Flughafengebäudes. Als ich zwischen ihnen stand und sah, wie Weiße und Schwarze, Nonnen und Priester, Pfarrer und Rabbiner, Gewerkschaftsfunktionäre, Anwälte, Ärzte, Hausmädchen und Verkäufer von Begeisterung erfüllt waren und sich einer seltenen Kameradschaft erfreuten, wußte ich, daß ich in diesem Augenblick strahlender echter Brüderlichkeit einen Mikrokosmos der Menschheit der Zukunft sah“.<sup>6</sup>

Ich komme zum Schluß. Wie kann heute von Gott geredet werden? Nur im Kontext mit dem Leben der Menschen. Durch die Taten mehr als durch Worte. Weltlich und säkularisiert verständlicher als in Sondersprache aus wissenschaftlichen Systemen oder vergangenen Jahrhunderten. Besser durch Vertiefung anstehender Fragen als durch fragwürdige Antworten. Stufenweise und behutsam, mit dem Mut, beim Vorläufigen, bei der Analyse, bei der Fragensuche zu verbleiben und die Gesprächsteilnehmer nicht zu überfordern. Andererseits – wo es möglich und angebracht ist – in der umfassenden Weise, in der Jesus Gott ausgelegt hat, mit allen persönlich-ethischen und gesellschaftlichen Konsequenzen.

Von Gott reden heißt also erstens, die Lebenssituationen der Menschen analysieren, die Sinnfragen stellen lehren, die sich daraus entbergen; zweitens, die Fragen deuten im Licht der Botschaft Jesu, weil in ihm die Sache Gottes und der Menschen endgültig deutlich wurde; drittens, das Evangelium auslegen, d. h. Gott auslegen als den, der sich mit jedem einzelnen engagiert und sich in dieser Gesellschaft, in der Geschichte der Menschheit durchsetzen wird.

---

<sup>6</sup> M. L. King, *Wohin führt unser Weg? Chaos oder Gemeinschaft*, Frankfurt – Hamburg 1968, 13.



## Konvent Bremen-Ost Pastorale Praxis in einem Pfarrverband

Nach München-Neuperlach und Wien-Machstraße folgt hier ein weiterer Beitrag über die Arbeit eines Teams, das neue Modelle der Seelsorge entwickeln und erproben will. Der am 1. September 1968 errichtete Konvent<sup>1</sup> Bremen-Ost (Wolter Tilmann, Hanns Kessler, Dieter Wellmann, Burkhard Heiny) berichtet hier zunächst über die pastoralen Schwerpunkte und Erfahrungen. In einem späteren Beitrag soll dann einiges über das Leben im Konvent (gemeinsame Willensbildung und Reflexion, Haushalt und Eigentum), über die Arbeit nach außen (in Dekanat, Diözese und in der Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen) und insbesondere eine kritische Gegenüberstellung von Konzept und Praxis folgen. red

### Vorbereitung

In eingehenden Besprechungen mit Propst Sandtel, dem Dechant von Bremen, wurden vier Pfarreien im Osten von Bremen für die Arbeit eines Konvents bestimmt und die notwendigen Gespräche mit den dortigen Seelsorgern und den Gemeinden geführt. Der Bischof wählte aus 7 vom „Direktorium der Konvente“ vorgeschlagenen Kaplänen 4 aus, die sich eingehend über die Situation informierten und sich mit der Konzeption ihrer Arbeit, mit der Planung eines Theologischen Seminars im Dekanat Bremen und mit verschiedensten praktischen Formen zu befassen hatten, bevor sie im Herbst 1968 ihre Arbeit aufnehmen konnten.

<sup>1</sup> Die 25 Priester der „Konvente im Bistum Osnabrück“ erstreben eine sachgerechte Arbeitsverteilung, die Ermöglichung eines geregelten Studiums und eine zeitgemäße Spiritualität. Zusammen mit der „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik“, deren Mitglied sie seit 1969 sind, wollen die Konvente zudem einen Bewußtseins- und Strukturwandel erreichen: volle Freiheit der Meinungsäußerung, ungehinderten Informationsfluß, Durchsichtigkeit der Verwaltungsvorgänge, Mitwirkung und Kontrolle bei Entscheidungen der Kirchenleitungen.

### I. Beschreibung der Region Bremen-Ost

Die Region Bremen-Ost besteht aus den Wohngebieten Neue Vahr, Gartenstadt Vahr mit Sebaldsbrück, Blockdiek und Osterholz. Bis auf Sebaldsbrück und einen kleinen Teil in Osterholz haben wir es mit einem ausgesprochenen Neubaugebiet zu tun, das sich ständig erweitert. Die städtischen Verkehrsverbindungen (Straßenbahn und Bus) sind zwischen der Neuen Vahr, Blockdiek und Osterholz gut, während die Gartenstadt Vahr mit Sebaldsbrück verkehrsmäßig weniger günstig liegt. Folgende Charakteristika sind für die Wohngebiete typisch: reine Wohnstädte ohne Arbeitsmöglichkeit in den Stadtteilen (Ausnahme Sebaldsbrück), zum überwiegenden Teil sozialer Wohnungsbau, keine Kinos, Theater oder sonstige kulturelle Institutionen. In jedem Wohnbaugebiet etwa 1 oder 2 größere Einkaufszentren, in denen sich praktisch das öffentliche Leben abspielt. Kindergärten, Volks- und Hauptschulen, Gymnasien, ein Altersheim, ein Jugend-Fürsorgeheim, Krankenhäuser sind vorhanden.

In den zuerst entstandenen Wohngebieten (Neue Vahr) sind die Wohnungen zumeist verhältnismäßig eng; sozial überwiegen die Arbeiter- und Angestelltenschichten. Hingegen wohnen in den Reihensiedlungen und Eigentums-Reihenhäusern der Gartenstadt Vahr eher leitende Berufsgruppen. In den großen Wohnungen der Hochhäuser von Blockdiek leben verhältnismäßig viele kinderreiche Familien. Am stärksten im Wachsen ist der Stadtteil Osterholz, der allein an die 50.000 Einwohner umfassen soll.

Von den rund 100.000 Einwohnern dieses Gebietes sind etwa 10.000 katholisch, von denen etwa 15–20% einigermaßen regelmäßig den Gottesdienst besuchen. Für die rund 85.000 evangelischen Christen gibt es derzeit 10 evangelische Gemeinden mit einer Reihe von Gemeindezentren und zahlreichen hauptamtlichen Angestellten.

### II. Das pastorale Gesamtkonzept

#### 1. Gliederung in lokale und funktionale Aufgabenbereiche

Da 4 Konventsmitglieder 4 Kirchen und Gemeindebezirke übernehmen sollten, schien es



zunächst sinnvoll, daß jeder Priester für eine Kirche und die zu ihr gehörende Gemeinde zuständig sein sollte. So sollte gesichert werden, daß die Gemeindemitglieder sich nicht einem Kollektiv überantwortet fühlen, sondern eine feste Bezugsperson haben.

Parallel dazu sollte eine Gliederung in Sachbereiche erfolgen. So hofften wir, eine Spezialisierung und Arbeitersparnis zu ermöglichen und die Einheitlichkeit der gesamten Region wachsen zu lassen. Folgende Sachbereiche wurden verteilt: Liturgiegestaltung; Katechetische Arbeit und Elterninformation; Jugendarbeit; Erwachsenenbildung; Krankenhäuser; Ökumene; Seelsorge für ältere Gemeindemitglieder.

Die Verfassung der Pfarrgemeinderäte sollte dieser Einteilung entsprechen. Für jede Kirche war ein eigener Pfarrgemeinderat vorgesehen mit dem betreffenden verantwortlichen Priester als Vorstandsmitglied sowie Sitz und Stimme für ein anderes Konventsmitglied. Aus den Pfarrgemeinderäten sollten dann parallel laufende Arbeitskreise, etwa für Erwachsenenbildung, Jugend, Besuchsdienst und Caritas gebildet werden und regional zusammenarbeiten. Eine Konferenz der Pfarrgemeinderatsvorstände sollte die gemeinsame Arbeit koordinieren.

## 2. Gemeindekirche

Auch die Gemeinden unserer Diasporagroßstädte tragen heute noch stark volksskirchliche Züge, d. h., der Großteil ihrer Mitglieder ist zwar aus Tradition katholisch getauft worden, lebt aber nicht aus einer bewußten persönlichen Glaubensentscheidung und wird vom kirchlichen Amt betreut, ohne das Gemeindeleben selbst verantwortlich mitzutragen. Unsere Gemeindeglieder sollte in vielfacher Weise zu religiöser Bewußtseinserhellung beitragen, zu Glaubensentscheidungen verhelfen, die lebenswirksam werden, und sie sollte Laien ermutigen, das Gemeindeleben aktiv mitzugestalten. Durch einen Besuchs- und Informationsdienst, durch den in den Wohnvierteln Gemeindezellen sowie Hauskreise und freie Gruppen gefördert werden sollten, wird das Ziel einer „Gemeindekirche“ angestrebt. Zugleich wird auf die Auffindung und Einführung aktiver Laien größter Wert gelegt.

## III. Gemeindegliederung in der Region

### 1. Liturgie und Predigt

Einen besonderen Stellenwert innerhalb der mannigfachen Tätigkeit hat die sonntägliche Versammlung der Gemeinde zur Eucharistiefeier. Aus dieser Einschätzung ergeben sich folgende Prioritäten: Predigt; Gesamtgestaltung des Gottesdienstes; Gottesdienste zu den Hochfesten.

Einmal in der Woche treffen wir uns zu einem vorbereitenden Predigtgespräch. Nach der Exegese der jeweiligen Sonntagstexte versuchen wir, gemeinsam einen Predigtentwurf zu erarbeiten. Normalerweise hält jeder von uns zweimal im Monat in seiner zuständigen Gemeinde den Gottesdienst und die Predigt. Zweimal findet ein Wechsel statt.

Am 1. Sonntag im Monat halten wir in allen Gemeinden eine Predigt, die in ihrer Anlage für eine Diskussion nach der Messe konzipiert ist. Die Themen werden vorher angekündigt. Durchschnittlich beteiligen sich zwischen 120 und 150 Personen aus den vier Gemeinden an den Diskussionen<sup>2</sup>. Zugleich wird an diesem Sonntag der Gottesdienst besonders gestaltet. Wir legen Wert auf die genaue Untersuchung der Texte und Fürbitten, die zum Teil aus sprachlichen oder theologischen Gründen nicht mehr brauchbar sind. Außerdem wird der Gottesdienst in einer Gemeinde durch neue musikalische Formen, gestaltet von Orgel und einer Instrumentalgruppe, bereichert. Die intensive Vorbereitung eines solchen Gottesdienstes beansprucht eine bedeutende Zeit und qualifizierte Mitarbeiter.

Einer besonderen Vorbereitung bedürfen die Gottesdienste an den Festtagen (Weihnachten, Ostern, Pfingsten)<sup>3</sup>. An den ersten Feiertagen

<sup>2</sup> Themen für die Diskussionspredigten (1970): „Hast du was, dann bist du nichts – Gottes rätselhaftes Interesse an Unbedeutenden und an Habenichtsen“ (23. So im Jahreskreis); „Was der Mensch verbunden hat, könnte man doch trennen – Kirche und zementierte Ehe“ (27. So im Jahreskreis); „Das Ende der Kommando-Moral – löst sich alles auf, und was ist wichtig, was unwichtig?“ (31. So im Jahreskreis); „Stehe auf, Jerusalem, und schau nach Osten – von wem kann man noch etwas erwarten?“ (2. Advent).

<sup>3</sup> Das sei an einem Beispiel aufgezeigt: Karwoche St. Laurentius. Die Vorarbeiten begannen in einem Team, und zwar Anfang Januar. Vom Beginn der Fastenzeit an wurde die Gemeinde mit den Texten und Melodien der kommenden Osterfeiern bekannt gemacht, damit vor den betreffenden Gottesdiensten keine liturgischen Übungen mehr angesetzt zu werden brauchten. Gleichzeitig wurden alle gebeten, ihren



der Hochfeste läßt der Konvent die Gemeinden auch zu einer lateinischen Vesper ein<sup>4</sup>.

## 2. Erwachsenenbildung

Unter Erwachsenenbildung verstehen wir zunächst einmal die theologische Vertiefung. Dazu gehören die Biblischen Arbeitskreise und Theologischen Seminare. In Zusammenarbeit mit dem Dekanat wurden von uns in den 4 Gemeinden u. a. folgende Arbeitskreise gehalten: Ausgewählte Psalmen; Hauptgebot und 10 Gebote; Ausgewählte Kapitel der Apokalypse; Wie frei ist der Christ – Überlegungen anhand des Galaterbriefes; Die Propheten und ihre Botschaft; Die Reich-Gottes-Gleichnisse. – Die Arbeitskreise dauern jeweils 4 oder 5 Abende und schließen meistens mit einer heiligen Messe, die von den biblischen und nichtbiblischen Texten geprägt ist, die vorher erarbeitet wurden. Die Teilnehmerzahl beträgt im Durchschnitt 25–40 Personen pro Arbeitskreis.

In Bremen-Ost wurde auch ein auf Dekanats-ebene durchgeführtes Theologisches Seminar eingerichtet. Die Ergebnisse werden in einem vertiefenden Arbeitskreis an mehreren Abenden weiterdiskutiert. In einer anderen Pfarrei wurde eine Kindergarten-Initiative der Eltern entwickelt. Hier treffen sich zweimal im Monat junge Familien (etwa 20 Personen),

Osterurlaub erst mit dem 2. Ostertag beginnen zu lassen. Sehr viele Familien haben sich darauf eingestellt, zumal die an den Sonntagen vorgestellten Texte und Melodien dazu reizten, an den Gottesdiensten selbst teilzunehmen. – So versammelte sich am Gründonnerstag-Abend bereits eine große Gemeinde, da die österlichen Feiern als eine Einheit von Gründonnerstag, Karfreitag und Osternacht herausgestellt wurden. Auf diese Einheit waren auch die drei Predigten an diesen Tagen ausgerichtet. An Melodien wurde manches von der „Werkgroep voor volkstaal-liturgie“ [Hilversum 1968, de goede week] übernommen, anderes vom Organisten nach biblischen Textvorlagen vertont. Jedem standen Melodie und Text auf vervielfältigten Blättern zur Verfügung. Die Instrumentalgruppe umfaßte Orgel, Schlagzeug, Trompete und Gitarre. Die vorgeschriebenen liturgischen Texte wurden durch profane Texte in einen neuen Zusammenhang gestellt und wurden dadurch mit neuen Ohren gehört. Dieser „Collage-Stil“ wurde auch durch die Verbindung gregorianischer Melodien mit neuer Musik betont. Nach der Feier der Osternacht (Beginn 22,30 Uhr) standen im Pfarrsaal Wein, Weißbrot, Käse, Rauchwaren bereit, dazu Schallplattenmusik. In den Pfarrsaal kamen fast 150, etwa die Hälfte der zur Osternacht versammelten Gläubigen. Manche hatten ihre nichtkatholischen oder nichtchristlichen Freunde mitgebracht. Das Fest dauerte bis nach Mitternacht. Liturgie und Festfreude waren hier eine unverkrampte Einheit geworden.

<sup>4</sup> Es werden abwechselnd lateinische Psalmen und deutsche Lieder gesungen. Zu dieser Vesper kommen etwa 150 Gläubige, und sie erfreut sich bei den Beteiligten großer Beliebtheit.

die einen Kinderspielkreis vorbereiten wollen, an dem auch die Eltern aktiv mitbeteiligt sind.

## 3. Katechetischer Bereich

Eine Katechese, die sich nur an Kinder wendet, mehr oder weniger losgelöst vom Elternhaus, wird ihrer Aufgabe nicht gerecht. Schon allein von der Organisation des Religionsunterrichts her – der in Bremen ausschließlich am Nachmittag liegt<sup>5</sup> –, aber auch grundsätzlich meinen wir, daß in der religiösen Erziehung eine Primäraufgabe der Familie liegt und die Pfarrei bzw. der Religionsunterricht nur Hilfestellung leisten können. Deshalb ist die Erwachsenen-Katechese noch wichtiger als die Kinder-Katechese: Die Eltern müssen befähigt werden, ihre Funktion wirklich wahrzunehmen. Das erfordert zwar einen sehr langwierigen Prozeß – nur: auf die Zukunft gesehen liegt hier noch die einzige realistische Möglichkeit, Kinder in diesen Bereich einzuführen; die Gemeinde muß die Eltern darin stützen.

### a) Taufkreis

Aus der Erkenntnis, daß im frühen Kindesalter die entscheidenden Bildungsprozesse geschehen, auch im Bereich des Religiösen, und daß eine rein „gefühlsmäßige“ Erziehung von den Eltern her nicht ausreichend ist, muß die Gemeinde jungen Eltern darin eine Hilfe geben. Dazu ist in einer der vier Gemeinden folgendes Modell entwickelt worden: Die Eltern melden ihr Kind zur Taufe an. In einem Hausbesuch des zuständigen Kaplans wird ein intensives Taufgespräch geführt, und die Eltern, die mit der Taufe die religiöse Erziehung ihres Kindes übernehmen wollen, werden zu einem Taufkreis eingeladen. Die Eltern eines Taufjahrganges kommen von Oktober bis April monatlich einmal zusammen. An diesen Gesprächen nehmen beide Ehepartner teil. Die Jugend der Gemeinde übernimmt den Babysitterdienst. Der Abend beginnt mit dem Abendessen; anschließend wird das Thema behandelt und diskutiert; geselliger Abschluß. – Hier scheint sich eine Form von „Gruppe“ in der Gemeinde zu bilden, die nicht auf eine bestimmte

<sup>5</sup> Nach Bremer Recht darf kein konfessioneller Religionsunterricht an den Staatsschulen erteilt werden; auf der Ebene der Pfarrgemeinden ist bei einer Wochenstunde nur ein Minimalprogramm zu schaffen.



„Schicht“ eingeschränkt ist, und vor allem stößt man auch einmal durch auf „Kreise“, an die man mit sonstigen Gemeindeveranstaltungen nicht mehr herankommt. Selbstverständlich nehmen auch die nichtkatholischen Ehepartner an diesem Taufkreis teil. Bisherige Beteiligung: 90%.

#### b) Elterninformationsabende

In regelmäßigen Abständen – alle 4 bis 10 Wochen (verschieden in den einzelnen Gemeinden, Beteiligung durchschnittlich 60%) – werden die Eltern einer Religions-Unterrichtsgruppe (nach Schuljahrgängen gegliedert) von dem jeweiligen Katecheten zu einem Informationsabend eingeladen. Die Lehrerin bzw. der Priester spricht mit den Eltern eingehend über den „Stoff“ der kommenden Religionsstunden. So werden einmal die Eltern darüber informiert, was ihre Kinder dort hören, vor allem aber kommen die Eltern selbst einmal wieder zu einer Weiterbildung in diesem Bereich und lernen neue Fragestellungen für sich selbst und auch für ihre Kinder.

Für die Eltern der Erstkommunionkinder wird ein Vorbereitungs-Seminar über 5 Abende hin durchgeführt.

#### c) Katecheten

Für 27 Unterrichtsgruppen stehen außer den 4 Kaplänen 5 Lehrerinnen nebenamtlich zur Verfügung. Mit diesen werden auf Gemeindeebene katechetische Konferenzen gehalten. Neben organisatorischen Fragen geht es dabei um die Gestaltung der Elterninformationsabende sowie um Unterrichtsplanung.

#### d) Missio-Kurs

Da die Religions-Unterrichtsgruppen vielfach zu groß sind (35, 40, 45 Kinder), müssen wir neue Gruppen einrichten. In einem weitgehend vom Konvent aus organisierten 1 1/2-jährigen Kurs, zu dem sich alle 2 Wochen 38 Teilnehmer treffen, werden auf Stadtebene weitere Katecheten ausgebildet.

#### e) Ferienseminar für „Junge Leute“

Als einen Versuch, Schüler für Themen des Glaubens und kirchlichen Lebens zu inter-

essieren, führen wir in Bad Iburg für das 9. und 10. Schuljahr ein Ferienseminar über 5 Tage durch. Aus der Erlebniswelt der Jugendlichen soll der Glaube als eine mögliche Antwort in unserer Zeit hingestellt werden. Die Jugendlichen zeigten für das Seminar großes Interesse.

#### f) Kindergottesdienste

Für die jüngeren Kinder löst das Erlebnis der Sonntagsmesse mit der an die Erwachsenen gerichteten Predigt vielfach große Langeweile aus. Deshalb halten wir an den Sonntagen parallel zum Erwachsenen-Gottesdienst einen Wortgottesdienst für Kinder bis zum 5. Schuljahr, der von einer unserer Katechetinnen gestaltet wird. Zur Gabenbereitung ziehen die Kinder dann in die Kirche ein, bereiten den Altar und nehmen an dem weiteren Gottesdienst der Gemeinde teil.

#### 4. Jugendarbeit

In drei Pfarreien besteht ein Jugendclub mit je 20–25 Mitgliedern, Jungen und Mädchen zwischen 15 und 18 Jahren, die sich zwei- oder dreimal in der Woche treffen. Die Clubs sind offen auch für nichtkatholische Jugendliche. Ihr Anteil beträgt etwa ein Drittel. Es zeigt sich als notwendig, daß ein Erwachsener unterstützend dabei ist.

Das „Ferienseminar“ zeigt sich als weitere neue Möglichkeit, Jugendliche in anderer Atmosphäre an geistigen und religiösen Fragestellungen zu interessieren.

#### 5. Ökumene

Die Kontakte zu unseren evangelischen Nachbargemeinden finden regelmäßig statt: feststehende Gesprächskreise über theologische Themen und gemeinsame Planungen; ökumenische Woche mit Gesprächsabenden und ökumenischen Gottesdiensten; gemeinsame Information zur Entwicklungshilfe u. ä.; gemeinsame Gesprächsrunden der Schüler der Oberklassen zum Reformationsfest.

#### 6. Mitarbeit der Laien

Von Anfang an haben wir uns intensiv bemüht, Laien für verantwortliche Mitarbeit in unseren Gemeinden anzusprechen und einzusetzen. Trotz mancher Mißerfolge dürfen wir feststellen, daß wir Priester mehr oder

<sup>6</sup> Zu dieser eindeutigen Haltung zwingt uns die Erfahrung, daß eine Reihe von Kindern nach ihrer Erstkommunion weder zur Kirche noch zum weiteren Religionsunterricht kommen.



weniger die Sorge für Kassenverwaltung, Haussammlungen, Bauten u. a. abgeben konnten und daß auch die Betreuung der älteren Gemeindemitglieder sowie Gemeindefeste weitgehend von Laien getragen werden. Die Pfarrgemeinderäte entfalten vor allem über ihre Unterausschüsse wertvolle Initiativen. Aus einzelnen Gemeinden sind noch Caritasarbeit, Besuchsdienst und eine ideenreiche, aktive Kirchenmusikgruppe zu nennen. — Um die Frage nach der Laienmitarbeit in Theorie und Praxis etwas tiefer durchzudenken, treffen sich die Mitarbeiter zu Studientagen.

## 7. Organisation

Zur Entlastung der Geistlichen für seelsorgliche Aufgaben tragen weiter die zentrale Verwaltung der Katholischen Gemeinde zu Bremen und unser Pfarrbüro bei. Im Pfarrbüro bewältigt eine Sekretärin die Büroarbeit für die vier Gemeinden. Sie führt die Kirchenbücher, erledigt die Korrespondenz und einen Teil der Karteien, bedient Tür und Telefon, erstellt das wöchentliche Mitteilungsblatt INFORMATIONEN und die abgezogenen Unterlagen, die in Predigt Diskussionen, Arbeitskreisen oder Unterricht gebraucht werden. Ein Kaplan hat die Leitung des Büros.

## Dietmar Mieth

### Mystik und Seelsorge

Eine Anregung, von Mystikern zu lernen

*Der folgende Beitrag wurde als Einleitung einer Besprechung von zwei Büchern aus der Geschichte der Mystik verfaßt. Die Besprechung kann aus mehreren Gründen nicht mehr gebracht werden. Im Hinblick auf den Beitrag über die religiöse Erfahrung (S. 412 ff) scheint aber ein Hinweis auf die mystische Tradition wertvoll zu sein.* red

Das Wort „Mystik“ erweckt bei Nüchternen den Verdacht ungueter Verschwommenheit und bei Gefühlsvollen den leichten Schauer vor dem Außerordentlichen und Numinosen. In

einer Zeit, in der die Erforschung der Mystik immer breiter und ihre Texte zugänglicher werden, besteht das Bedürfnis, sich dieses Phänomen zugleich mit seiner Theologie anschließen zu lassen. Die Frage ist, ob der Mangel an allgemeiner Zugänglichkeit darauf beruht, daß in der heutigen Nivellierung der Transzendenz ein Zugang zur mystischen Erfahrung nicht mehr möglich ist, oder darauf, daß Mystik von jeher nur dem engen Personenkreis des theologischen Historikers und der mystisch Affizierten erschlossen war. Wenn sich diese Frage auch nicht alternativ entscheiden läßt, so muß man doch feststellen, daß jede Zeit und jede Generation vor dieses Problem gestellt war. Der Weg zur Mystik oder Kontemplation ist zwar nicht die einzige und allgemeine Möglichkeit christlicher Spiritualität, die kontemplative Spiritualität übt aber zu allen Zeiten einen allgemeinen Einfluß auf die Frömmigkeit aus. Denn auch der weltzugewandte Christ kann sein geistiges Leben nicht völlig in seiner weltlichen Tätigkeit oder praktischen Seelsorge aufgehen lassen, ohne dabei ein Ungenügen zu verspüren, das sich im Eingeständnis des Nicht-mehr-beten-Könnens ausdrückt. Zwar läßt sich das christliche Leben nicht in geistliches und weltliches Leben trennen, so daß hinter dem Gottverhältnis und der Nächstenliebe jeweils zwei getrennte Verpflichtungslisten stünden, hinter denen der Christ unzufrieden herläuft, aber beides läßt sich nicht nivellieren. So ist nur verständlich, wenn auch der Praktiker eine Bereicherung aus der Weitergabe der mystischen Erfahrung, die er gar nicht für sich selbst beansprucht, erwartet.

Den zwei von Ulke und Behn edierten Büchern\* geht es um die Bedeutung der Mystik für den heutigen Menschen. Damit ist nicht eine Bekehrung zur Mystik gemeint, sondern der Versuch, im geistlichen Leben dessen, der kein Mystiker ist, Dimensionen der Bereicherung zu eröffnen. Also kein Aufruf, diesem Weg zu folgen, denn das hieße, Zeitloses in unzeitgemäßer Form zu konservieren, aber ein Aufruf, davon zu lernen.

\* David Knowles, Englische Mystek. Aus dem Englischen übertragen von K. D. Ulke, Patmos Verlag, Düsseldorf 1967, und Wege zum inneren Gebet. Texte von Teresa von Avila. Ausgewählt und übertragen von Irena Behn, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1968.



## Walter Regges

### Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden

*Der Bericht über verschiedenen Basis-Gemeinden, die durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellin (1968) besonders gefördert wurden, zeigt eine große Vielfalt (siehe Heft 1, 1972, S. 62–64). Dennoch lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten erkennen, die insgesamt die lateinamerikanischen Erfahrungen geeignet erscheinen lassen, auch europäischen Versuchen zur Erneuerung der christlichen Gemeinde als Modell zu dienen. Sie seien hier thesenartig zusammengestellt. In einem 2. Teil werden die Dienste angeführt, die die Pfarrgemeinden für die Basis-Gemeinden leisten können.* red

#### 1. Gemeinsamkeiten der Basis-Gemeinden

##### 1. Natürlich gewachsene Gemeinden

Die Basis-Gemeinden sind natürlich gewachsene Gemeinden, die dort entstehen, wo die einfachsten natürlichen Voraussetzungen für eine Gemeinschaft gegeben sind (vor allem die Nachbarschaft, der gemeinsame Beruf bzw. das gemeinsame Ertragen der Arbeitslosigkeit und die gemeinsame Not) und wo Menschen, die zusammen leben und zusammen leiden, ihre Solidarität, ihre Verbundenheit und die Gemeinsamkeit ihrer Aufgaben erkennen.

Die Bischofskonferenz von Medellin nannte als Anknüpfungspunkte für die Bildung der Basis-Gemeinden ausdrücklich die Gemeinsamkeit des Wohnortes oder der Lebenssphäre, also vorgegebene, nicht kirchlich bestimmte oder aufoktroierte, und insofern „natürliche“ Gegebenheiten.

##### 2. „Basis“-Gemeinden

Es sind „Basis“-Gemeinden. Sie heißen so nicht nur, weil sie weitgehend an der Basis menschlichen Zusammenlebens entstehen, sondern vor allem, weil sie die Basis sind, auf der die Kirche ruht. Sie sind die Zellen, d. h. die kleinsten lebendigen Teile, aus denen sich der Organismus der Kirche aufbaut.

#### 3. Kleine Gemeinden

Es sind kleine Gemeinden, so groß, daß man einander kennt und in persönlicher Weise miteinander verkehren kann. Zahlen lassen sich schlecht angeben. Im Bistum Crateus im Norden Brasiliens gibt es Basis-Gemeinden, die bis zu 500 Menschen umfassen. Das ist aber offenbar eine Ausnahme. Anderswo sind es viel weniger, bei P. Geraldo in Ponte de Carvalhos ein oder einige Dutzend, wieder anderswo nur drei oder vier Ehepaare oder gerade so viele, wie sich in einem Hause versammeln können.

#### 4. Homogene Gruppen

Es handelt sich um homogene Gruppen. Das ergibt sich schon aus ihrer Kleinheit und ihrer Natürlichkeit, vor allem aber aus der Gleichheit des Milieus, der Gleichheit der Sorgen und der Gleichheit der Ziele. Diese Homogenität sichert der Gemeinde ihre Beständigkeit, die bei nichthomogenen Gruppen ständig bedroht bzw. überhaupt nicht gegeben wäre.

#### 5. Dezentralisierte Gruppen

Es handelt sich um dezentralisierte Gruppen. Sie werden nicht gewaltsam zu Großverbänden zusammengefaßt. Ort der Versammlung ist nicht ein Pfarrzentrum. Man trifft sich vielmehr „bei sich zu Hause“, in den Wohnungen der einzelnen Gemeindemitglieder, möglichst da, wo man sich sonst auch trifft. Und dorthin geht der Pfarrer hinaus, mal hierhin, mal dorthin. An dieser Grundstruktur ändert auch nichts, daß der Pfarrer die Gemeindegäste zu Orientierungskursen, zu Einkehrtagen oder zu Besprechungen zu sich kommen läßt oder daß man sich in manchen Pfarreien zum Gottesdienst in der Zentralkirche zusammenfindet.

Diese Dezentralisierung ist die Grundlage dafür, daß die Basis-Gemeinden als Gemeinschaft bestehen bleiben. Voraussetzung dafür ist ja die persönliche Beziehung der Gemeindeglieder zueinander, das Ausgerichtetbleiben auf den Bruder, der neben einem steht – und nicht die Beziehung zu einem fernen Zentrum und die Begegnung mit dem Pfarrer!



## 6. Verantwortung für den Nächsten

Die Verantwortung für den Nächsten ist von grundlegender Bedeutung. Das Einstehen füreinander ist vielfach der Beginn der Gemeindebildung überhaupt und bleibt die Voraussetzung dafür, daß die Gemeinde christlich ist. Gerade in der brüderlichen Hilfe, in der Solidarität, in dem Engagement für die Beseitigung von Not und Ungerechtigkeit zeigt sie ja ihr Christlichsein. Denn wenn man den Bruder nicht liebt, den man sieht, wie kann man dann Gott lieben, den man nicht sieht?

## 7. Bedeutung der Bibel

Die Bibel nimmt einen zentralen Platz ein. Die Zusammenkünfte werden fast stets von einer Schriftlesung eingeleitet, wobei man das Gelesene dann gemeinsam kommentiert und auf seine eigene Situation anwendet. Viele lesen das Evangelium darüber hinaus auch allein. P. Juan berichtet aus seiner Landgemeinde, daß ein Flickschuster, Vater von sechs Kindern, die ganze Bibel gelesen habe und danach wieder von vorne angefangen habe. Aus Brasilien berichtet René Laurentin, daß die Begeisterung für die Bibel so groß war, daß einer, der Analphabet war, mit Hilfe der Bibel das Lesen erlernte. In Temuco (Chile) sind einige Basis-Gemeinden überhaupt aus Bibelkreisen hervorgegangen. Es ist ganz erstaunlich, welche Wertschätzung das geschriebene Wort Gottes in diesen Basis-Gemeinden erfahren hat, zu vergleichen eigentlich nur mit der Wertschätzung, die es bei den Evangelischen, insbesondere bei evangelischen Freikirchen und Sekten (Baptisten, Pfingstkirchlern) erfährt.

## 8. Gemeinschaft als tragendes Element

Die Basis-Gemeinde trägt sich selbst. Sie steht und fällt nicht mit dem Pfarrer. Das Gemeinschaft-Sein selbst ist das tragende Element. Der Pfarrer ist gewissermaßen nur Gast. Er ist nicht die Quelle des Lebens (das ist Gott), sondern er hegt und pflegt es und bringt es zur Fülle. Er ist nicht Herr des Glaubens, sondern Mitarbeiter (vgl. 2 Kor 1, 23). Das Eigentliche, das, worauf es ankommt, ist die Begegnung untereinander bzw. mit dem Bruder, der auf der gleichen Ebene steht. Darum

sagt die Bischofsversammlung von Medellin (Dok. XV, 10): „Das Leben in Gemeinschaft, zu dem der Christ gerufen ist, soll er in seiner Basis-Gemeinde finden.“

Damit ist nicht gesagt, daß der Pfarrer überflüssig ist. Aber dem von Futrono im Bistum Valdivia berichteten Beispiel, wo der Pfarrer es war, der die Basis-Gemeinden veranlaßte, sich zu bilden und einen eigenen Chef zu wählen, stehen andere Beispiele gegenüber, aus denen deutlich wird, daß der Pfarrer die Basis-Gemeinden nicht eigentlich „gründet“, sondern viel eher „entdeckt“, besonders etwa das Beispiel der studentischen Basis-Gemeinde „Alpha-Omega“ in Concepción (Chile), die sich völlig ohne Priester bildete und nur hin und wieder einen Priester „zu Gast bittet“, obendrein noch nicht einmal immer den gleichen. Und auch in Futrono war das Hauptbemühen von P. Juan darauf gerichtet, klerikalistische Vorstellungen abzubauen und mit der paternalistischen Bevormundung Schluß zu machen. Der Erfolg gab ihm recht: die Basis-Gemeinden, denen er lediglich Wachstumshilfe gab und gibt, wuchsen ohne ihn in die Breite und die Tiefe, während zuvor die Zahl der Praktizierenden (die ohnehin keine „Gemeinde“ mehr waren) ständig zurückgegangen war.

## 9. Gemeinden von Erwachsenen

Es handelt sich um Gemeinden von Erwachsenen. Sie setzen sich aus Erwachsenen zusammen und wenden sich an Erwachsene. Während die alte Pastoral sich weitgehend an Kinder richtete – Beichtunterricht, Kommunionunterricht, Schulunterricht – und den Kontakt mit den Älteren in zunehmendem Maße verlor, sind es hier Erwachsene, die zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören und zu versuchen, Christen zu sein in ihrer Welt. In Chile gemachte Versuche, die Erfahrungen der Basis-Gemeinden auf die Jugendbewegung zu übertragen, brachten denn auch als Hauptresultat die Erkenntnis, daß das Erwachsensein die Voraussetzung für das Gemeindesein, vor allem für die Konstanz und Kohärenz einer Gemeinde ist. So wie der Jugendliche noch keine Familie gründen kann, die Bestand hat, so kann er zwar zum Geist der Gemeinschaft und der Brüderlichkeit erzogen werden, aber doch keine



christliche Gemeinde begründen, die Bestand hätte. Und Gemeinden, die nur aus Jugendgruppen bestehen, sind eben keine Gemeinden.

Das soll nun nicht heißen, daß die Kinder und Jugendlichen keinen Religionsunterricht mehr erhalten sollen. Aber das tun die erwachsenen Laien (Väter, Mütter, Vorsteher), die selbst wieder vom Pfarrer orientiert werden. Der Hauptunterschied ist wohl der: Früher wollte man über die Kinder die Erwachsenen erreichen, in den Basis-Gemeinden erreicht das Wort Gottes über die Erwachsenen die Kinder.

#### 10. Vorsteher aus der Gemeinde

Der Vorsteher geht aus der Gemeinde selbst hervor. Er ist kein Fremder – wie allzu leicht der katholische Pfarrer, sondern einer der Ihren – wie bei den am Rand oder außerhalb der traditionellen Kirchen aufkeimenden Sekten. Die Wichtigkeit dieser Tatsache hat die Konferenz von Medellin ausdrücklich unterstrichen und betont, daß die Vorsteher der Basis-Gemeinden „ihnen zugehörig“, „ein Teil von ihnen“ sein sollen (vgl. Dokument XV, 11).

#### 11. Überwindung des Individualismus

Die Basis-Gemeinden überwinden den Individualismus. Der Zerfall der katholischen Kirche wurde weitgehend sichtbar darin, daß sie nicht mehr Gemeinschaft war und der Einzelne mit „seinem“ Gott alleine blieb, sofern es ihm überhaupt möglich war, den Glauben zu bewahren. In den Basis-Gemeinden hingegen ist Christ-Sein und Gemeinde-Sein identisch. Der Einzelne ist nicht mehr verlassen und vereinsamt. Er erfährt die Hilfe der Gemeinschaft und weiß sich aufgerufen, Hilfe zu geben. Daß Jesus lebt, ist nicht bloßer Bücherglaube, vom Einzelnen akzeptiert und auswendig gelernt, sondern in dem Gemeinde-Sein täglich erfahrene Wirklichkeit: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich“, lautet das bekannte Herrenwort.

#### 12. . . . der Resignation

Die Basis-Gemeinden überwinden die Resignation. Sie tun es dadurch, daß jeder, der ihr zugehört, sich in irgendeiner Weise enga-

gieren muß. Er wird angesprochen, er sieht eine Aufgabe, er schöpft neue Hoffnung. Er kann mitmachen: in der Sozialarbeit, in der Verwaltung, in der Gestaltung des Gottesdienstes, in der Anwerbung neuer Brüder. Er fühlt sich nicht mehr überflüssig.

Durch ihr Aufblühen überwinden die Basis-Gemeinden darüber hinaus auch die Resignation der Priester, die sich wie eine Krankheit über viele von ihnen gesenkt hatte.

#### 13. . . . und des Institutionalismus

Die Basis-Gemeinden überwinden den Institutionalismus, der die Relation zwischen Amt und Leben vertauscht und so das Leben, dem die Institution dienen sollte („ut vitam habeant“), erstickt, verdrängt, tötet. Die Basis-Gemeinden wachsen ja von unten nach oben. Primär ist nicht ihre Struktur, sondern ihr Lebendigsein. Sie lassen sich nicht in ein ihnen fremdes juristisches Skelett einzwängen. Sie suchen sich vielmehr ihre eigene Form, die neu ist, die sich noch entwickeln muß. Darum sagt die Bischofskonferenz von Medellin (Dokument XV, 10): „Die Basis-Gemeinde bildet den *ersten* und grundlegenden Kern der Kirche . . . Sie ist die Keimzelle und der *Beginn* der Neustrukturierung der Kirche.“

#### 14. Abbau der Entfremdung

Die Basis-Gemeinden nehmen dem Katholischen den Geruch des Fremden, des Artifizialen, des Darübergestülpten, den es in Lateinamerika eigentlich nie verloren hat und den es unter der außerhalb der bürgerlichen Welt lebenden „Marginal“bevölkerung (wie sie in Lateinamerika heißt) erst recht bekam. Diese Gemeinden zeigen, daß Katholischsein nicht identisch ist mit Herauslösung aus dem Bisherigen, mit Trennung von der Umwelt, mit „Selbstentfremdung“, daß man katholisch werden und doch man selbst bleiben kann, daß Gott in dieser Welt, so wie sie ist, sein Zelt aufschlagen will.

#### 15. Wachsen in der Stille

Die Basis-Gemeinden wachsen in der Stille. Ihre Waffen sind nicht Pressekonferenzen, Pamphlete, Manifeste, auch nicht aufsehenerregende Aktionen, die angeblich das Gewissen der ewig Gestrigen wachrütteln sollen.



Ihre Waffen sind Bescheidenheit, Zurückhaltung, Pflichterfüllung – und vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe. „Mit dem Reiche Gottes ist es so, wie wenn ein Mann den Samen auf die Erde streut. Er schläft, er steht auf, es wird Nacht, es wird Tag, der Same sproßt und wächst, ohne daß er es wahrnimmt. Von selbst trägt die Erde Frucht“ (Mk 4, 26–28). „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichem Gepränge“ (Lk 17, 20). „Wie ein Dieb in der Nacht“ (1 Thess 5, 2).

## II. Basis-Gemeinde und Pfarrgemeinde

Die Existenz und die Verbreitung der Basis-Gemeinden über den ganzen Kontinent geben eine Reihe von Fragen auf. Eine dieser Fragen ist die nach der Bedeutung der neu entstehenden Gemeinden für die überlieferte Pfarrei.

Offenbar ist die traditionelle Pfarrstruktur inadäquat geworden. Die Pfarre war einmal eine Gemeinde, sie ist es nicht mehr, sie kann es auch nicht mehr sein. Gerade das Entstehen der Basis-Gemeinden zeigt ja – ebenso wie das Aufkommen und Anwachsen der Sekten –, daß die alten Pfarren das Bedürfnis nach Gemeinschaft und mitmenschlicher Geborgenheit nicht zu erfüllen vermochten.

Das ist verständlich. In den alten Pfarren, soweit sie Pfarr„gemeinden“ waren, trug der Pfarrer den einzelnen Christen. Er war es, der seine Schäflein bei Namen kannte, sie in allen Wechselfällen des Lebens begleitete, der ihr Führer war und ihnen bis zur letzten Stunde den rechten Weg wies. Er war es auch, zu dem die Gemeindemitglieder, Rat und Hilfe und Trost suchend, als ihrem „Hirten“ aufblickten.

Das aber ist zu Ende. Nicht nur wegen der Größe der Pfarre, auch wegen der Komplexität des Lebens. Wer Rat sucht, geht in den seltensten Fällen zum Pfarrer, viel lieber zu einem Freund oder einem Fachmann. Und wenn er geistlichen Zuspruch haben will, dann geht er zu einem Priester seines Vertrauens. Das persönliche Band zwischen Pfarr„herrn“ und Pfarr„kind“ – einstmals mitgeprägt vom Verhältnis des Lehnsherrn zu seinem Vasallen – ist nicht mehr da.

Nun ist es aber für einen Christen schwer,

wenn nicht gar unmöglich, alleine Christ zu sein. Da bietet sich ihm die Chance in den Gruppen Gleichgesinnter, in dem speziellen Fall der Marginalbevölkerung Lateinamerikas in den Basis-Gemeinden: die Gemeinschaft selbst ist es (und nicht mehr die Führerpersönlichkeit oder Heiligkeit des Pfarrers), die ihn trägt, die ihn vor der Vereinzelung und Vereinsamung bewahrt, die ihm hilft, Christ zu sein in dieser Welt.

Die Basis-Gemeinden sind es nun, die – indem sie ihr neue Aufgaben stellen – der Pfarre die Möglichkeit zur Regeneration bieten. Denn die Pfarre soll ja nicht untergehen. Aber sie muß ihre Ansprüche zurückstecken. Sie kann nicht mehr alles umfassend und alles bestimmend und damit Ausdruck klerikalen Machtanspruchs sein. Sie muß es zugestehen, daß die Gemeinschaften sich dort bilden, wo sie „von selbst“ entstehen: im Beruf, in der Nachbarschaft, unter Freunden. Sie muß ihren Totalitätsanspruch aufgeben, auch den Anspruch, alleine das Leben der Liebe vermitteln und einpflanzen zu können. Sie muß anerkennen, daß die Kirche aufgebaut ist auf dem Fundament der Apostel und der Propheten und daß Christus (und nicht die Pfarre) der Eckstein ist (Eph 2, 20). Sie muß sich damit begnügen, „service-station“ (Comblin) zu sein: ihre Dienste anzubieten, Wachstumshilfe zu gewähren, mit ihrem Rat zur Verfügung zu stehen.

Die Aufgaben der Pfarre gegenüber den Basis-Gemeinden sind keineswegs Beiwerk. Sie sind lebensnotwendig. Denn die meist ohne jede Organisation entstehenden Basis-Gemeinden sind ständig von der Gefahr bedroht, wieder zu zerfließen. Das ist aber noch nicht alles. Die Basis-Gemeinden neigen nämlich – vor allem wegen ihrer Kleinheit – nur zu leicht dazu, den Zusammenhang mit den anderen Gemeinden und mit der Gesamtkirche zu verlieren, sich zu isolieren und so zu Sekten zu werden. Da kommt es der Pfarre zu, sie davor zu bewahren und in der Vielheit und Vielfalt Einheit zu stiften.

Die Bischofskonferenz von Medellín sagt im Dokument XV, 13: Die Pfarrgemeinden sollen dem Leben, das sich in den Basis-Gemeinden entfaltet, Nahrung geben und zugleich ihre Einheit untereinander und mit der Universal-kirche sicherstellen.



# Dokumentation

## Ausschuß 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Synode, 2. Teil

### Denkanstöße für Gruppengespräche

*In Heft 4/72 wurde ein erster Teil der vom Ausschuß 13 der Wiener Diözesansynode ausgearbeiteten Vorlage publiziert: die (ohne Gegenstimme von der Synode angenommenen) Leitsätze, einige geistesgeschichtliche Hinweise zum Verhältnis von Kirche und Welt sowie die „Konkretisierungen“ zur Säkularisierung, Sexualität, Demokratie. Nunmehr folgen: Atheismen, Leistung und Konsum, Arbeit und Freizeit, Bildung, Konflikt und Friede. Es sei nochmals auf die Einleitung zum 1. Teil verwiesen, insbesondere darauf, daß es sich bei den folgenden Texten nicht um Beschlüsse der Wiener Synode handelt. Gleichwohl können diese Denkanstöße dazu beitragen, daß in zahlreichen für das christliche Leben wichtigen Bereichen unchristliche oder wenigstens einseitige Einstellungen vom Glauben her überprüft und vielleicht geändert werden. Insbesondere eignet sich jeder dieser Texte als ausgearbeitete Grundlage für Gruppengespräche, Akademikerrunden, Aktionskreise u. ä., die sich um die Lösung der Probleme einer Leistungs-, Konsum-, Freizeit- und Bildungsgesellschaft oder um eine wirksame Sicherung des Friedens und den Beitrag der Kirche zu allen diesen Fragen bemühen.*

*red*

### Atheismen

Bestimmte geistesgeschichtliche Vorgänge haben – häufig als Reaktion auf kirchliche Fehlhaltungen – eine falsche Vorstellung von Säkularisierung und in der Folge auch die Entstehung von Atheismen begünstigt:

Das Bemühen um Rationalisierung und um Verwissenschaftlichung, durch das die gewaltige Zunahme von Erkenntnis in der letzten Zeit erst ermöglicht worden ist, hat mitunter zu Einstellungen geführt, z. B. die verschiedenen Positivismen, die alles Unbeweisbare, Nicht-Ableitbare, Unwiederholbare, vor allem aber den Glauben relativieren, als

irrelevant ansehen oder sogar ignorieren. Das mit der Verwissenschaftlichung zusammenhängende Phänomen der Technisierung, der rationalen Verfügbarmachung verschiedenster Bereiche, birgt die Gefahr in sich, daß in der Folge auch der Mensch als verfügbares Werkzeug in einem technisierten Arbeits- oder Produktionsprozeß verstanden wird.

Die zunehmende Komplexheit der weltlichen Phänomene einerseits und eine Begrenztheit menschlichen Erkenntnis- und Vermittlungsvermögens andererseits verschärft die Schwierigkeit hinsichtlich der zwischenmenschlichen Kommunikation, vor allem in den bisher nicht rationalisierbaren Bereichen. Als Folge wird oft die Übereinstimmung in grundsätzlichen, insbesondere in logisch-rational nicht beantwortbaren Daseinsfragen als nicht notwendig erachtet, wenn nur bestimmte gesellschaftstragende Normen akzeptiert werden. Man vermeidet es, Fragen zu stellen und sich in Frage stellen zu lassen.

### Formen des Atheismus

Auf dem Hintergrund solcher Geisteshaltungen sind die verschiedenen Formen des Atheismus zu sehen:

Die wohl weitestverbreitete Form des Atheismus ist das Fehlen oder das Nichtartikulieren religiöser Erfahrungen. Eine religiöse Überzeugung wird zwar akzeptiert, aber nicht als allgemein relevant, zumindestens nicht als von allen erfahr- und erfassbar verstanden. Die Wurzel dieser Haltung liegt häufig im Unvermögen, religiöse Erfahrungen oder Erkenntnisse weiterzuvermitteln. Solche echten oder vermeintlichen Vermittlungsschwierigkeiten werden verstärkt durch einen zum Teil unverständlich gewordenen religiösen Kult und durch eine Verkündigung, die auf veralteten oder idealisierten Welt- und Menschenbildern beruht.

Das Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen, wesentliche Probleme mit Hilfe der Vernunft im Rahmen der Wissenschaften oder der Technik zu lösen, führt nicht selten zur Meinung, daß der Mensch in seiner Tüchtigkeit sich selbst genüge, daß Gott für das Leben und die freie Selbstentfaltung des Menschen unnützlich, ja sogar hinderlich sei. Ein solcher Unglauben ist oft die Reaktion auf eine Verkündigung, die den Menschen als



von Gott total abhängig darstellt und die Freiheit der Geschöpfe Gottes vergißt. Eine besondere Spielart ist der Unglauben jener, die Religion bloß als Zierrat des menschlichen Lebens und seiner wichtigsten Situationen schätzen.

In zunehmendem Maße werden heute auch Geisteshaltungen kritisiert, die das direkte Produkt einer auf Nutzung, Benutzung oder Ausbeutung beruhenden Gesellschaftsordnung sind (Nützlichkeits- oder Ausbeutungsideologie). Solche Kritik richtet sich dann folgerichtig auch gegen die Auswirkungen dieser Ideologie auf das kirchliche Lehr- und Verkündigungsgut. Eine Religion wird unglaublich, die ihr Gottesbild der großbürgerlich-paternalistischen (der strenge, „gerechte“, hoheitsvolle Gott) oder der kleinbürgerlichen (der verniedlichte, süßliche Gott) Gesellschaft anpaßt; die Gott nur als Mittel zur Überwindung existenzieller Extremsituationen benützt; die die Menschen durch den Hinweis auf ein weltfernes Jenseits von den Nöten und Aufgaben dieser Welt ablenkt.

Nicht zuletzt sind es die vielfältigen Koalitionen der Kirche mit verschiedenen inhumanen (totalitären, faschistischen, ausbeutenden) Systemen bzw. mit den Reichen, Privilegierten, die die Kirche, aber auch den christlichen Glauben schlechthin unglaublich gemacht haben und vor allem junge Menschen der Religion entfremden.

Für die Kirche besonders bedrückend ist die große Zahl der sogenannten „praktischen Atheisten“. Das sind jene, die zwar formal noch einer Konfession angehören oder sogar noch die religiösen Formen einer solchen mitmachen, die diese Tatsache aber nicht reflektieren und – noch wichtiger – ihre religiöse „Überzeugung“ nicht leben, deren Glauben keine Auswirkung auf ihr praktisches Handeln hat.

#### *Ernstnehmen der Kritik und Bemühung um Glaubwürdigkeit*

Für die Kirche scheint es angezeigt, die in jedem Atheismus enthaltene Kritik an ihr ernstzunehmen und auf dem Hintergrund dieser Kritik ihr Selbstverständnis, ihre Strukturen und ihre Wirkweise zu überprüfen. Sie hat im Sinn des Auftrags, „allen alles zu werden“, solche Ausprägungen des Christen-

tums abzubauen, die geeignet sind, Unverständnis und Ablehnung zu provozieren, ohne daß sie wesensmäßig zur christlichen Botschaft gehörten. In Liturgie und Verkündigung wird sich die Kirche bemühen müssen, Formen zu finden, die den verschiedenen Gruppen und vor allem auch Uneingeweihten eine spontane Teilnahme und ein Mindestmaß an Verständnis sofort ermöglichen. Andernfalls kommt es zu der von Fernstehenden so häufig erfahrenen Enttäuschung beim Versuch einer (Wieder-)Annäherung an die Kirche.

Die Kirchen werden glaubwürdiger, wenn es ihnen gelingt, die Relevanz des Glaubens für die Lösung der Probleme des Individuums und der Gesellschaft aufzuzeigen. Dabei darf die Theologie nicht von diesen Problemen wegführen oder ihnen ausweichen. Schwierig, aber wichtig zu vermitteln wäre, wie die Tatsache der Erlösung und des Kommens des Gottesreiches innerweltlich von Bedeutung sind. Kirchliche Fehlentwicklungen waren oft gerade begründet in kurzschlüssigen und falschen Interpretationen von Offenbarungsinhalten für die konkrete geschichtliche Situation. Darum ist es auch heute eine wichtige Aufgabe für die Christen, aber auch für ihre Kirchen, die herrschenden und sich entwickelnden gesellschaftlichen Systeme und Ideologien unvoreingenommen zu analysieren und kritisch zu bewerten.

Theologen und die kirchliche Verkündigung sollten sich davor hüten, das Weltbild einer geschichtlichen Epoche über ihre Theologie verbindlich zu erklären. Insbesondere müssen sich die Christen der Notwendigkeit stellen, nicht nur ihr und ihrer Nächsten „inneres Leben“, sondern auch die durch jede Gesellschaftsordnung bedingten äußeren Lebensumstände unter dem Gesichtspunkt der christlichen Botschaft kritisch zu prüfen.

Man sollte immer vorsichtiger werden mit dem Wort Atheist oder Gottloser, denn wie schon öfters einzelne oder Gruppen, die sich vom Gottesbegriff ihrer Gesellschaft und ihrer geistigen Epoche gelöst und ein neues Gottesverständnis erreicht haben, als Gottlose oder Gotteslästerer bezeichnet oder gar verfolgt wurden (z. B. Sokrates, Jesus oder die frühen Christen), so darf man auch heute annehmen, daß manche (oder viele?) sogenannte Athe-



isten am bisher verkündeten und dabei oft (durch die Bindung an ein herrschendes Denk- und Gesellschaftssystem) verzerrten Gottesbegriff verzweifelt sind und auf ihre je eigene Weise eine neue Vorstellung von Absolutem entwickelt haben, die sie dann häufig nicht mehr in Begriffen der Offenbarung artikulieren können. Möglicherweise trifft in diesem Sinn auf manche neueren Denker oder Sozialrevolutionäre das Wort von den „anonymen Christen“ zu.

Man muß auch in der Kirche die Problematik von „allgemeingültigen“ Antworten auf verschiedene metaphysische Fragen zur Kenntnis nehmen, ja daß viele der klassischen metaphysischen Frageansätze keine allgemein menschliche Relevanz besitzen. Bei aller prinzipiellen Differenz zu den verschiedenen Atheismen wird die Kirche mit möglichst vielen Menschen einen Konsens über die Notwendigkeit des Aufbaues einer humaneren Welt suchen. Dabei wird die Kirche um so glaubwürdiger sein, je entschiedener sie sich auf die Seite der Armen, Ausgebeuteten und Unterdrückten stellt und gegen jegliche Verletzung der Menschenwürde und der Menschenrechte auftritt.

Mit der Botschaft Jesu hat die Kirche eine Deutung der Sinnhaftigkeit der Welt und eine Interpretation dessen, was innerweltlichem Denken unerklärbar bleiben muß (z. B. Opfer, Krankheit, Tod) anzubieten, die ihr ureigener, ursprünglicher, unverzichtbarer und von allen Atheismen unterschiedener Beitrag für ein tieferes Verständnis des Menschen, für eine Humanisierung der Welt und für den Dialog mit allen Menschen und Weltanschauungen bleiben wird. Die Kirche wird aber mehr als bisher versuchen müssen, auch rational argumentierend aufzuzeigen, daß und wie der Glaube auch heute vor dem Verstand zu rechtfertigen ist.

## Leistung und Konsum

Die menschliche Leistung in allen Bereichen ist unabdingbare Voraussetzung für das wachsende materielle, soziale und geistige Wohl des einzelnen und der Gesellschaft; diese kulturelle und volkswirtschaftliche Entwicklung äußert sich auch in den vermehrten Möglichkeiten zum Konsum.

Konsum ist ambivalent: sowohl Geschenk als auch Bedingung der Leistungs- und in deren Gefolge der Wohlstandsgesellschaft. Deren Wirtschaftssystem funktioniert durch die Stimulation der Produktion durch den Konsum und des Konsums durch die Produktion, wobei grundsätzlich jedem beinahe jegliches Produkt erreichbar erscheint. So verlieren die ehemals angeordneten oder von der Sitte gebotenen und verinnerlichten Konsumbeschränkungen an Bedeutung. Darum ist christliche Konsumasese heute neu zu durchdenken und zu verkündigen. Es wäre aber nicht zielführend, durch kirchliche Appelle konsumbeschränkende Haltungen generell konservieren zu wollen. Vielmehr sollten sämtliche Möglichkeiten, die auch in diesem System für die Verkündigung der Botschaft und den Vollzug des christlichen Lebens gegeben sind, wahrgenommen werden. Jeder Ausbeutung des Menschen durch Konsumformen ist jedoch kritisch entgegenzutreten, auch wenn diese Kritik das herrschende Wirtschaftssystem selbst in Frage stellen sollte.

Die Lebensgewohnheiten der Menschen unserer Konsumgesellschaft, mit ständig neuen Angeboten vorhandene und neu geweckte Bedürfnisse zu befriedigen und durch Nachfrage die Verbesserung der Konsummöglichkeiten anzuregen, sind einerseits Ausdruck einer gewissen Konsumhörigkeit und bloßen Rezeptivität, andererseits einer Aufmerksamkeit und Offenheit für das Neue. Aus dieser Einstellung heraus neigen die Menschen auch zur Passivität in der Kirche, sind zugleich aber eher bereit, deren Dienste anzunehmen, wenn die Kirche mit ihren Angeboten den Erwartungen, Bedürfnissen und geistigen Nöten der heutigen Menschen Rechnung trägt. Dabei muß den Christen klar sein, daß christliches Leben sich nicht mit einer Konsumhaltung begnügen kann, sondern den vollen menschlichen Einsatz erfordert. Die von der Gesellschaft erwartete Leistungshaltung schafft eine gesteigerte Bereitschaft zu einem solchen Engagement. So können auch in der Kirche in zunehmendem Maß Aufgaben gestellt werden, sofern in deren Erfüllung die Erfahrung von Selbständigkeit in Verantwortung gemacht werden kann.

Die Orientierung auf den Konsum einerseits,



auf die Forcierung produktiver Leistungen andererseits, läßt in unserer Gesellschaft spezifische Formen der Hilfsbedürftigkeit oder Diskriminierung entstehen, insbesondere dann, wenn einzelne oder Gruppen keine Leistung erbringen und so für die Gesellschaft nutzlos zu sein scheinen. Diese Menschen stehen im Schatten des Wohlstandes, auch wenn das Existenzminimum nicht unterschritten ist; ihnen muß die Kirche ihre besondere Sorge und Aufmerksamkeit zuwenden. Es werden aber auch Entfaltungsmöglichkeiten unterdrückt, wie Meditation, Phantasie oder Spiel, und heute bereits Gruppen verfolgt, die aus von der Gesellschaft nicht sofort einsehbaren Gründen die Einpassung in das System von Leistung und Konsum verweigern.

Armut und Askese nach dem Evangelium erhalten ihren aktuellen Sinn, sofern sie den Christen dazu verhelfen, die Armen der Wohlstandsgesellschaft aufzuspüren, sich mit diesen zu solidarisieren und gemeinsam eine Verbesserung herbeizuführen. Armut muß heute nicht im strengen Sinn Besitzlosigkeit bedeuten, sondern vielmehr die weitestgehende Bereitstellung und Verfügbarkeit von Eigentum für die anderen. Askese setzt die Entscheidungsfähigkeit für die Anpassung von Leistung und Konsum an die persönlichen Möglichkeiten und Bedürfnisse voraus. Damit wird zugleich einer Verabsolutierung des Strebens nach Leistung und Konsum und dessen ungeprüfter Übertragung auf außerwirtschaftliche Bereiche (personale Beziehung, Politik, Kirche) entgegengewirkt.

## Arbeit und Freizeit

Über die notwendige Sicherung des Lebensunterhalts hinaus hat die Arbeit für den Menschen schon immer entscheidenden Anteil an der persönlichen Entfaltung und sozialen Eingliederung gehabt. In der Leistungs- und Konsumgesellschaft fällt aber eine geänderte Arbeitsauffassung in den Produktions- und Verwaltungsberufen besonders auf; in ihnen wird Beruf nicht mehr als Berufung empfunden, da das klaglose Funktionieren dieser Gesellschaft eine weitestgehende Funktionsteilung und damit häufig die Zerreißung des Arbeitsprozesses in Unterprozesse, ja ein-

zelne Handgriffe (Fließband) erfordert. Durch einförmige Verrichtungen schwindet das Interesse am bzw. die Identifikation mit dem Geschaffenen fast völlig. Ebenso wird dadurch der Bereich der eigenen Entscheidung, Verantwortung sowie die Variationsbreite der individuellen Arbeit stark vermindert, so daß das Bedürfnis nach persönlicher Entfaltung immer stärker außerhalb der Berufsarbeit befriedigt werden muß.

Damit gewinnt die Freizeit nicht nur quantitativ an Bedeutung, wenn sie auch in mehrfacher Hinsicht zunächst auch als Bedingung für das Funktionieren der Leistungs- und Konsumgesellschaft angesehen werden muß: Für die zunehmende Beanspruchung durch die Arbeit muß ein Ausgleich durch Erholungsmöglichkeit geschaffen werden. Die zunehmende Komplexität der Arbeitsprozesse und der rasante technische Fortschritt verlangen eine fortgesetzte Weiterbildung; schließlich wird der größte Teil der Konsumgüter in der Freizeit konsumiert. Erst der verbleibende, kleinere Teil der Freizeit ist tatsächlich frei verfügbar. Freizeit, die für die berufliche Weiterbildung, Erholung von den Belastungen des Arbeitsprozesses und Konsums dessen, was die Produktion liefert, verwendet wird, kann nur sehr bedingt als Zeit der freien Entfaltung des Menschen in seiner Umwelt verstanden werden. Eine Analyse des Schlagworts „Freizeitgesellschaft“ zeigt aber auch, daß das zunehmende Ausmaß dessen, was als „Freizeit“ bezeichnet wird, nicht unbedingt ein Mehr an Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen oder auch nur von Freizügigkeit der Lebensgestaltung bedeutet.

### *Die Dienste der Kirche im Freizeitraum*

Die Kirche ist mit ihren Diensten und ihrer Verkündigung auf einen relativ kleinen Teil des Freizeitraumes verwiesen, zumal sie den Menschen bislang in der Arbeitssphäre kaum oder gar nicht erreicht. Das bedeutet aber eine Entfremdung der Kirche vom Menschen, der ihre Verkündigung mit einem entscheidenden Teil seines Lebens nicht mehr in Verbindung bringen kann. Um so mehr muß die Kirche auf die Freizeitsituation Rücksicht nehmen, den Bedürfnissen nach Bildung, kultureller und sportlicher Betätigung entgegenkommen und Unterhaltung, Erholung und



Erlebnis als Lebensbereiche ernst nehmen, in denen der Mensch zu sich selbst finden und offen werden kann.

Die Kirche darf die Konfrontation der Botschaft Jesu mit dieser Situation von Arbeit und Freizeit nicht umgehen. Sie läuft sonst Gefahr, zunehmend als Sache des privaten Hobbys oder der institutionellen Repräsentanz angesehen zu werden und jede Relevanz für die entscheidenden Vorgänge im Leben des einzelnen zu verlieren. Sie darf es auch nicht dabei bewenden lassen, dem einzelnen in seiner Freizeit nur Trost gegen die Frustrationen des Arbeitsprozesses zuzusprechen und ihn ansonsten nach der Formel, jeder tue an seinem Platz das Beste, zu beeinflussen. Vielmehr ist es Aufgabe der Christen, an der Vermehrung der Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen sowohl in der Arbeitswelt wie auch im Freizeitraum mitzuwirken und damit die Humanisierung des gesamten Lebens voranzutreiben.

Die zunehmende Bedeutung der Dienstleistungsberufe und der Automation bieten Gelegenheit, durch größere Verantwortung und persönliches Engagement die schöpferischen Kräfte des einzelnen im Beruf wirksamer werden zu lassen. Eine Stellungnahme zu den Forderungen nach Einblick in die Arbeitszusammenhänge und Mitbestimmung muß davon ausgehen, daß bei aller Notwendigkeit wirtschaftlicher Effizienz diese doch keineswegs als der höchste Wert in der Gestaltung der Arbeitswelt angesehen werden darf. Um aber aktuell und in der Mitarbeit an den notwendigen Strukturveränderungen einen Beitrag zu einer fortschreitenden Humanisierung des Arbeitsprozesses leisten zu können, muß die Kirche den Kontakt mit der Arbeitswelt wiederherzustellen versuchen. Dies kann durch eine verstärkte Mitsprache berufstätiger Menschen bei kirchlichen Entscheidungen und durch eine vorübergehende oder nebenberufliche Tätigkeit von kirchlichen Amtsträgern in der Arbeitswelt geschehen und sollte sich in einer Verkündigung auswirken, die stärker als bisher die Arbeit des Menschen auf ihre Heilsbedeutung hin transparent macht.

Ebenso wichtig ist die Weckung der kreativen Fähigkeiten für den Freizeitraum, der nur durch selbständige und persönliche Lebens-

gestaltung sinnvoll ausgefüllt werden kann. Die Christen sollen für Mut und Toleranz auch gegenüber eigenwilligen Ideen eintreten, um den Zwängen, die aus dem uniformen Angebot einer „Freizeitindustrie“ entstehen können, entgegenzuwirken. Eine stärkere Persönlichkeitsentfaltung in Arbeit und Freizeit entspricht dem Evangelium und ist zugleich eine Voraussetzung für dessen bewußte Annahme.

## Bildung

Die Rolle und die Bedeutung der Bildung schien in weiten Kreisen unserer Gesellschaft bislang klar gewesen zu sein. Dennoch wurden Phänomene unübersehbar, die das bisherige Verständnis von Bildung in Frage stellen, ja die es fragwürdiger werden ließen, unsere Gesellschaft weiterhin als „Bildungsgesellschaft“ zu bezeichnen:

Man mußte erkennen, daß die Bildungschancen immer noch sowohl nach Geschlecht als auch nach Gesellschaftsschichten ungleich verteilt sind, daß Bildung schlechthin die Berufschancen oder die Entscheidungsmöglichkeiten in unserer Gesellschaft nicht automatisch vergrößert; daß viele Teile unserer Unterrichtsmethoden und Bildungsorganisationen (z. B. Schulordnungen, Verhältnis Lehrer – Eltern etc.) noch auf der Stufe des vorigen Jahrhunderts stehen; daß der Wunsch nach Bildung sich häufig auf den Wunsch nach Ausbildung reduziert und das Illiteratentum zunimmt.

Auf dem Hintergrund dieser Tatsache ergeben sich – in Anbetracht der Potenzierung des Wissens, der raschen Entwicklung der Technologien und der forcierten Expansion der Wirtschaft – für eine zukunftssträchtige und auf den ganzen Menschen hin orientierte Bildung einige Folgerungen:

Ein statischer Begriff von Bildung ist nicht länger aufrecht zu erhalten. Da ein Großteil des für die Berufsausübung erforderlichen Wissens alle fünf bis zehn Jahre veraltet, erscheint schon von daher lebenslanges Lernen als notwendig. Die Rolle der Bildung für den Menschen hat sich geändert. Intelligenz, Ausdauer, Verständnis und andere „Begabungen“ sind nicht mehr nur ererbte Voraussetzungen für das Lernen, sondern auch dessen



Ergebnis. Funktionen (auch geistige), die die Maschinen den Menschen abnehmen können, brauchen nicht mehr gelehrt zu werden. Andererseits wird in Anbetracht der steigenden Belastung, die jede Teilnahme in einem arbeitsteiligen Produktionsprozeß mit sich bringt, die Vermittlung neuer Fähigkeiten notwendig sein, vor allem solcher, die dem Menschen seine Freizeit vernünftig nutzen helfen.

In den einschlägigen Stellungnahmen von Parteien, Interessenverbänden und anderen öffentlichen Gremien wird immer wieder der Versuch deutlich, die Bildung (und insbesondere die Schulen) als einen Produktionsfaktor zu vereinnahmen, der im wesentlichen die Voraussetzungen schaffen soll für die weitere Expansion eines hochentwickelten Wirtschaftssystems mit seinem starken Bedarf an qualifizierten (aus-„gebildeten“) Arbeitskräften. Gegenüber einer solchen einseitig leistungsorientierten und damit extrem materialistischen Auffassung der Bildung ist ihre Bedeutung für die physische, psychische, soziale, emotionale und kreative Entfaltung des Menschen zu betonen. Es werden daher in Hinkunft nicht nur Wissen und Fertigkeiten zu vermitteln sein, sondern vor allem auch die Fähigkeit zum selbständigen kritischen Denken, zum Zusammenleben und -arbeiten mit anderen, zur politischen Freiheit und sozialen Verantwortlichkeit, zum Erleben der eigenen Sinne.

#### *Kirchliche Korrektur des Bildungsverständnisses*

Die Kirche, die von ihrer Zielsetzung her verpflichtet ist, sich dauernd mit den bestimmenden geistigen Prozessen, also auch mit dem Problem der Bildung, auseinanderzusetzen, sollte sich vor allem bei einer solchen Korrektur des gegenwärtigen Bildungsverständnisses engagieren. Sie sollte sich dafür einsetzen, daß nicht nur in jenen Teil des Bildungswesens Geld und Planung investiert wird, der ein besseres Funktionieren und Wachsen des Systems bedingt, sondern auch für eine (scheinbar) zweckfreie, der persönlichen Entfaltung des Menschen dienende Bildung. Im Zusammenhang damit unterstützt die Kirche die Bemühungen, allen Menschen auf der ganzen Welt gleiche Bil-

dungschancen zu bieten. Sie sollte das nicht nur durch Appelle an die verantwortlichen Stellen tun, sondern auch durch Erziehung der Menschen zum Bildungswillen, vor allem aber durch konkrete Einrichtung neuer Bildungsinstitutionen in Bedarfsgebieten (ländliche Bereiche, Arbeiterviertel in der Stadt). Sie sollte sich einsetzen für einen Ausbildungsgang, der nicht durch Klassenunterschiede geprägt ist und selbst wieder solche fördert.

Die Frage der kircheneigenen, sogenannten „konfessionellen“ Schulen muß noch eingehender untersucht werden. Es wäre zu klären, welche Rolle sie in einer künftigen Gesellschaft spielen könnten, da man allgemein kaum mehr behaupten kann, daß ihre Absolventen gläubiger werden oder bleiben als jene anderer Schulen.

Es bleibt auch die Frage, ob die Kirche in Anbetracht des ungeheuren Bedarfs an Lehr- einrichtungen in den Entwicklungsländern es sich weiterhin wird leisten können, gewaltige Beträge in diese Konfessionsschulen der Industrieländer zu stecken.

Die Kirche ist bereit, beim Suchen neuer Formen der Wissensvermittlung mitzuarbeiten. Sie begrüßt Versuche, in denen neue Weisen des Verhältnisses von Kindern und Eltern bzw. von Lernenden und Lehrenden erprobt werden. Dabei geht sie von der Erkenntnis aus, daß eine autoritäre, die Leistung zum obersten Prinzip erhebende Schulstruktur ungeeignet ist, schon allein deshalb, weil eine solche den Wunsch nach weiterführender oder ständiger Bildung nur selten zu wecken vermag. In Hinkunft wird ein dialogischer Charakter des Lernens anzustreben sein, der auch in den verschiedenen Bildungsvorgängen in der Kirche (Verkündigung, Liturgie) stärker ausgeprägt werden muß.

Vor allem aber anerkennt die Kirche (im Hinblick auf ihre grundsätzliche Aufgabe), daß die Bildung den Menschen befähigen und sensibilisieren kann, selbst Fragen nach der Transzendenz zu stellen oder zumindest die Möglichkeit und Relevanz von Fragestellungen zu bejahen, die über die materiellen, ökonomischen, technischen etc. Qualitäten hinausgehen. Nur durch geeignete Bildung ist es außerdem möglich, Sprach- und Kommuni-



kationsschwierigkeiten abzubauen, nicht zuletzt jene, die die christliche Verkündigung so erschweren.

Trotz dieser Bedeutung der Bildung für das Leben der Kirche wird man bei der Formulierung spezifisch christlicher Bildungsziele und -inhalte vorsichtig sein müssen. Die Vermischung des Christentums mit antiken, humanistischen, idealistischen oder bürgerlichen Vorstellungen, die in der Verkündigung und Religionspädagogik vielfach geschieht, erschwert vielen Menschen der Gegenwart den Weg zur oder das Leben in der Kirche und sollte abgebaut werden.

## Konflikt und Friede

Der Friede bildet zusammen und in Wechselwirkung mit Freiheit, Gerechtigkeit und brüderlicher Solidarität Fundament und Inbegriff jener Werte, Güter und Hoffnungen, die den Bestand und das Wohlergehen der Menschen fördern und das Leben lebenswert machen. Als eine der wesentlichsten Bedingungen für Leben und Zusammenleben der Menschen ist er zugleich eine der zentralsten Aufgaben der ganzen Menschheit. Voraussetzung für den Frieden ist die Überwindung von Krieg und Gewalt als Mittel zur Austragung und Lösung von Konflikten und Spannungen. Der Friede geschieht letztlich durch die fortschreitende Verwirklichung von Gerechtigkeit und Liebe im Zusammenleben der Völker, der gesellschaftlichen Gruppen und der einzelnen Menschen.

Das christliche Evangelium bedeutet gleicherweise Ankündigung und Verwirklichung des Friedens mit Gott, der uns „in Jesus mit sich versöhnt“ hat und der als Vater aller „über Gute und Böse regnen“ läßt, wie auch Aufruf und Verpflichtung zu unbedingter Versöhnungsbereitschaft und zur Tat des Friedens; denn Friede mit Gott und Liebe zu Gott sind nur möglich, in der immer neuen Versöhnung mit dem Bruder, im Frieden mit ihm und in der Liebe zu ihm. Als Menschen, die an den in Jesus der Welt und allen Menschen geschenkten Frieden glauben, müssen sich die Christen auf allen Gebieten und in allen Gruppen und Völkern entschieden für den Frieden einsetzen.

Voraussetzung für ein wirksames Eintreten

für den Frieden ist aber neben dieser unbedingten Friedens- und Versöhnungsbereitschaft die Kenntnis der vielfältigen Faktoren, die zu Spannungen, Auseinandersetzungen und Konflikten führen. Dazu bedarf es auch eingehender Forschungen über die Konflikte, ihre Ursachen sowie über die Möglichkeiten zu ihrer Behebung. Die Friedensforschung soll in Zusammenarbeit mit allen einschlägigen Wissenschaften die kollidierenden Interessen, die Vorurteile und die anderen Ursachen für latente und offene Konflikte, insbesondere deren Bedingtheit durch die konkurrenzierenden Systeme erforschen. Auf Grund dessen soll sie Lösungsvorschläge für deren Behebung und für die Entwicklung eines partiellen oder sogar eines universellen Friedens erarbeiten, der über den Zustand des Nicht-Krieges hinausführt. Ein naiver Pazifismus, der Spannungen gar nicht zur Kenntnis nimmt, sie verharmlost oder überdeckt, oder eine Friedenspropaganda, die die Friedensidee lediglich zur Durchsetzung der eigenen Machtinteressen benützt, gefährden den Frieden mehr, als sie ihn fördern. Hingegen entspricht ein Pazifismus, der sich entschieden darum bemüht, Konflikte nach Möglichkeit friedlich zu lösen, der Botschaft Jesu.

### *Wege zum Frieden*

Frieden verlangt gegenseitige Achtung und Anerkennung (statt Ressentiments), sachliche Verständigungsbereitschaft (statt Rechthaberei und Intoleranz), die Verwirklichung der Menschenrechte in allen Völkern und Staaten, partnerschaftliche Zusammenarbeit und den Austausch von wirtschaftlichen und kulturellen Gütern. Um einen weltweiten Frieden zu erreichen, ist neben einem allgemeinen Rüstungsstopp und einer wirksamen Abrüstung besonders vordringlich der Abbau der Ursachen der Spannungen, die sich aus den ungeheuren sozialen und wirtschaftlichen Unterschieden zwischen den reichen Industrieländern und den Ländern der Dritten Welt ergeben. Da sich Frieden zwischen den Völkern bisher zumeist nur im Rahmen und mit Hilfe einer anerkannten und mit der Möglichkeit von Sanktionen ausgestatteten Rechtsordnung entwickeln konnte, scheint auch der Friede als Fernziel eine föderativ zu bildende Weltordnung zu erfordern.



Friede ist Geschenk Gottes und muß zugleich immer neu und auf allen Ebenen getan werden. Daher muß die Kirche über die Verkündigung der Botschaft Jesu hinaus ihren Beitrag zum Frieden unter den Menschen darin sehen, daß sie selbst ein sichtbares Beispiel der Brüderlichkeit, Freiheit und Toleranz sowie der friedlichen Konfliktlösung gibt. Die Einübung und Verwirklichung des Friedens beginnt in den unmittelbar zwischenmenschlichen Beziehungen, in Familie und Nachbarschaft, in der Arbeitswelt, in den Freizeitbereichen, in den kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen usw. Der Friede bedarf aber auch eines besonderen Einsatzes vieler Menschen. Solche „Friedensdienste“ im weiteren Sinne sind alle jene Dienste, die auf einer der zwischenmenschlichen Ebenen Frieden und soziale Gerechtigkeit zu fördern bestrebt sind. Zu Friedensdiensten im engeren Sinn zählen alle Bemühungen, die mittelbar oder unmittelbar auf die Förderung und Verwirklichung des internationalen Friedens ausgerichtet sind, wie z. B. Entwicklungshelferdienste und andere internationale Sozialdienste, UNO-Einsatz, Katastrophendienste usw. Staat und Gesellschaft haben dafür zu sorgen, daß die verschiedenen Friedensdienste – im Rahmen einer umfassenden und effektiven Friedenspolitik – entsprechend den Bedürfnissen, Anforderungen und Aufgaben des eigenen Volkes und der gesamten Menschheit eingerichtet werden und erfolgreich wirken können.

## Freddy Holzbrecher

### Christen für den Sozialismus

Vom 21. bis 30. April fand in Santiago de Chile das „Erste Lateinamerikanische Treffen der ‚Christen für den Sozialismus‘“ statt mit über 400 Teilnehmern aus 28 Ländern Amerikas und Europas. Nicht zufällig trafen sich die Delegierten, die nach ihrer effektiven revolutionären Arbeit ausgewählt wurden, in der chilenischen Hauptstadt, wo zur selben Zeit auf der 3. Welthandelskonferenz die

Industrieländer nicht begreifen wollten, daß ihre Politik die Ursache für die Unterentwicklung der 3. Welt ist, und wo etwa ein Jahr vorher auf einer Tagung die chilenische „Gruppe der 80“ („Ochenta“) das Manifest zur „Mitarbeit der Christen am Aufbau des Sozialismus“ verfaßte und sich somit hinter die Regierung Allende stellte<sup>1</sup>. Die „Gruppe der 80“, die inzwischen stark angewachsen ist, besteht aus Priestern und Laien, die aktiv an der Bewußtseinsbildung der Marginalisierten in den Randgebieten der Städte arbeiten und ihre Hauptaufgabe darin sehen, den Sozialismus von innen, d. h. von der Basis her mit neuen Werten zu füllen, da „Sozialismus nicht nur eine neue Wirtschaftsstruktur bedeutet“ und es nicht allein um die Nationalisierung einiger Großbetriebe geht, sondern um die Änderung des Bewußtseins und der passiven, fatalistischen Mentalitätsstruktur der Bevölkerung, um das, was Ché Guevara den „neuen Menschen“ genannt hat.

Die internationale Tagung der „Christen für den Sozialismus“ zeigte, daß es ein Bedürfnis der einzelnen Bewegungen ist, zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht allein dazustehen, sondern aus dem „Austausch, der Analyse und der Vertiefung der Erfahrungen des tatsächlichen Engagements“ (Zentralthema) heraus sich internationaler Solidarität zu versichern. Nach außen sollte deutlich gemacht werden, daß der gemeinsame Kampf notwendig ist, besonders in „Parteien des Volkes“. Daß auf dem Treffen Katholiken wie Protestanten, Laien und Priester vertreten waren, von denen die Mehrheit mit Arbeitern, Bauern und Studenten zusammenarbeitet, scheint charakteristisch zu sein für diese Bewegung, die unabhängig von der Amtskirche entsteht, vor allem, daß „traditionelle (europäische) Probleme“, wie Zölibat, Konfessionen, Kultus etc., fast völlig in den Hintergrund treten zugunsten von Problemen und Aufgaben, die den Kern treffen. So heißt es im Schlußdokument der Tagung: „Die ökonomischen und sozialen Strukturen unserer lateinamerikanischen Länder sind gegründet auf Unterdrückung und Ungerechtigkeit, Kon-

<sup>1</sup> Deutsch in: Neues Forum, August/September 1971. Die gleiche Gruppe sah sich allerdings im Oktober 1972 auch zu einer Kritik an Allende wegen Machtmißbrauchs veranlaßt.



sequenz einer Situation des von großen Machtzentren abhängigen Kapitalismus. Im Innern eines jeden unserer Länder halten kleine Minderheiten und Diener des internationalen Kapitalismus durch alle nur möglichen Mittel eine Situation aufrecht, die zu ihrem eigenen Nutzen geschaffen wurde. Diese strukturelle Ungerechtigkeit ist Gewalt, offen und unmaskiert. Die Völker, die vom Imperialismus beherrscht werden, müssen sich zusammenschließen, um mit der Unterdrückungssituation zu brechen.“

Nun ist sicherlich der Einwand berechtigt, daß Lateinamerikaner eine besondere Neigung zu (verbalradikalen) Manifesten hätten, daß solche Theorien nur durch eine entsprechende Praxis zu legitimieren seien. Für Chile jedenfalls muß man festhalten – sicherlich aber nicht nur dort –, daß die „Gruppe der 80“ weniger redet als handelt. Der Kardinal von Santiago, der im November 1970 noch sagte: „Es gibt im Sozialismus mehr Werte des Evangeliums als im Kapitalismus“, hat jetzt den „80“ gedroht, sie sollen ihren Priesterrock an den Nagel hängen oder aufhören, „Politik zu machen“. Er übte scharfe Kritik am Generalsekretär der Bewegung, dem Jesuitenpater Gonzalo Arroyo. Da sich auch die Bischofskonferenz von der Bewegung distanzierte, geriet diese in eine starke Isolierung von der Amtskirche.

In einer solchen Situation sind z. B. ausländische Hilfsorganisationen wie auch jeder einzelne gezwungen, die eigene Position bzw. den Stellenwert der eigenen Arbeit innerhalb des schnell voranschreitenden Radikalisierungsprozesses zu bestimmen: es gilt Farbe zu bekennen, für welche der beiden Seiten man sich entscheidet. Manche haben noch nicht begriffen, daß eine echte Entwicklung politische Emanzipation bedeutet<sup>2</sup>.

Man wird also hierzulande auch umdenken müssen, sowohl hinsichtlich eines einseitigen Eigentumsbegriffes<sup>3</sup> als auch der Hilfe, die

man leistet, und besonders, wem man sie zukommen läßt. Zumindest seit dieser internationalen Tagung der „Christen – für den Sozialismus“ sollte klar sein, daß der Hauptfeind der Entwicklung jene Minderheit ist, deren Überleben von der Unterdrückung der Mehrheit abhängig ist.

## Norbert Scholl

### Was gilt (noch) als religiöse Erfahrung?

Gedanken zu dem Phänomen der Jesus-Bewegung

Ein Phänomen, das in den USA weite Kreise – vor allem der Jugend – erfaßt hat und auch in Europa bereits Schlagzeilen macht, ist die Jesus-Bewegung in ihren verschiedenen Gruppen. Die Psychologen und die Vertreter der Kirchen stehen vor einem Rätsel und warten mit detaillierten Stellungnahmen ab. Eignet sich hier ein echter religiöser Aufbruch? Ist der Geist Gottes am Werk, der sich außerhalb der institutionalisierten Form der Religion zu den Jugendlichen einen Zugang verschafft? Oder handelt es sich um einen vorübergehenden Rausch, um eine Modeerscheinung, der sich viele Jugendliche nur deshalb zuwenden, weil sie nach jedem Strohalm greifen, der ihnen einen Ausweg aus dem als sinnlos empfundenen Dasein zu versprechen scheint?

Vielleicht sollte man, bevor man sich in der einen oder anderen Richtung festlegt, sich erst einmal Gedanken machen darüber, was es eigentlich um das Phänomen „religiöse Erfahrung“ überhaupt ist. Denn damit haben wir es doch offensichtlich zu tun.

#### 1. „Religiöse“ Erfahrungen

A. Halder bezeichnet als religiöse Erfahrung „die Erfahrung jener Wirklichkeit (z. B. des bei R. Otto sog. Numinosen, des Heiligen, Göttlichen, Gottes), die, obgleich in und mit den äußeren, bedingten und deshalb vielfältigen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten sich zur Gegenwart bringt, den Menschen unbedingt, radikal ergreift und um-

<sup>2</sup> So konnten wir z. B. in Santiago im letzten Sommer erfahren, daß einem der aktivsten Mitglieder der „80“ die Hilfe einer großen deutschen katholischen Spendenorganisation gestrichen wurde, und zwar mit der Begründung, die Aktionen des Paters seien „zu politisch“. Ebenso wurden einem christdemokratischen „Volksbildungsinstitut“, das im Begriff war, den Transformationsprozeß zum Sozialismus mitzuvollziehen, die Mittel dieser Organisation gestrichen.

<sup>3</sup> Immerhin war etwa ein Drittel des Südens Chiles in der Hand deutscher Großgrundbesitzer.



gekehrt so diesen in die Gegenwart vor seinen Ursprung und den Sinn aller seiner Daseinsvollzüge ruft<sup>1</sup>. Die „äußeren, bedingten und deshalb vielfältigen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten“ können auf sehr verschiedenartige Weise ausgelöst werden, z. B. durch ein erschütterndes Erlebnis (Paul Claudel), einen Satz in einem Buch (Augustinus), ein Naturereignis (Martin Luther) u. a. m.

Nicht selten werden *Gefühle der Hochstimmung*, sog. „peak experiences“, als religiöse Erfahrungen ausgegeben. Es sind „existentielle Ereignisse, die sich auf den Gipfeln menschlicher Erfahrung erreichen lassen“<sup>2</sup>. Charakteristische Züge einer solchen Erfahrung sind (nach Maslow): sie werden leicht zu Zielen, die die Last des Alltags vergessen und die dafür aufgewandte Mühe lohnend erscheinen lassen. Sie können sogar den Wunsch wecken, im Genuß solchen Hochgefühls zu sterben, um damit diesen glücklichen Augenblick gleichsam zu verewigen. Der als Totalität, als Absolutes erfahrene Gegenstand wird mit Freude und Bewunderung, aber auch im Staunen, als ein mit aktiver Beteiligung empfangenes Geschenk „erlebt“ und mit einer Art demütiger Achtung als über jedes persönliche Verdienst hinausragend. Nicht selten zeigt sich die Wirkung solcher Erfahrungen im Abbau aggressiver Haltungen und in einer Steigerung der „Fähigkeit der Sympathie, der Liebenswürdigkeit und der Verzeihungsbereitschaft“<sup>3</sup>.

Der amerikanische Psychologe W. H. Clark berichtet (1964), daß ihm ähnliche Erfahrungen vermittelt wurden durch *Experimente mit halluzinogenen Drogen* (LSD), die er an sich selbst durchführte: „Obwohl meine Erfahrung inhaltlich nichts spezifisch Theologisches darstellt und mir keineswegs den Eindruck vermittelt hat, ich sei Gott begegnet, erschien sie mir doch aus vier Gründen als zutiefst religiöser Natur: 1. Ich war mit einem neuen, ultra-irdischen Bereich in Berührung gekommen, dessen Horizont in die Ewigkeit und ins Jenseits einmündete. – 2. Ich war

durch eine Art Umkehr hindurchgegangen, die mich gewandelt und mir dazu gedient hat, mich stärker zu integrieren. – 3. Ich habe ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Menschheitsgemeinschaft verspürt, das bedeutend tiefer ging als das, was ich jemals in meiner kirchlichen Gemeinschaft kennengelernt habe. – 4. Meine Fähigkeit, die Sprache der Religion zu erfassen und zu begreifen, was religiöse Mentalität ist *hat sich beträchtlich erweitert*“<sup>4</sup>.

Bei der *Beschreibung mystischer Phänomene* treten verblüffende, im Grunde aber zu erwartende Parallelen zu den eben geschilderten Wirkungen auf. So wird Mystik gekennzeichnet als „eine den ganzen Menschen ergreifende, als unmittelbar erfahrene Gemeinschaft mit Gott, wobei der Mystiker sich befreit fühlt aus der eigenen, als mühselig empfundenen Beschränktheit und der Unzulänglichkeit alles anderen“, als „höchstmögliche Erfahrung der allseitigen Beziehung des eigenen Seins zu dem wesenhaft Seienden“<sup>5</sup>.

#### *Ineinanderfließende Grenzen*

Die Ähnlichkeit der beschriebenen Wirkungen zwingt zum Nachdenken. Wenn man, wie K. Rahner es tut<sup>6</sup>, das „psychologische Wesen mystischer Erfahrungen“ dem „natürlichen Bereich“ zuordnet, dann kommt man an der Konsequenz nicht vorbei: mystische Erscheinungen sind (auch) psychosomatische Phänomene, bei deren Beurteilung und Qualifizierung jene Wissenschaftler ein gewichtiges Wort mitzusprechen haben, die den „natürlichen Bereich“ erforschen, die dafür kompetent sind. Der Theologe wird nicht umhinkönnen, sie zu Rate zu ziehen und auf ihr Urteil zu hören.

Wenn aber umgekehrt der Naturwissenschaftler Zustände diagnostiziert (etwa nach der Einnahme halluzinogener Drogen), deren Phänomenologie genau jenen entspricht, die der Theologe als „mystisch“ bezeichnet, so wird der Theologe sich herausgefordert fühlen müssen, intensiver über das „psychologische Wesen“ mystischer Zustände nachzudenken und gegebenenfalls seine Anschauungen

<sup>1</sup> LThK III 979.

<sup>2</sup> A. H. Maslow, *Towards a Psychology of Being*, New York 1962, 67–96; zit. nach: A. Godin, *Der Christ und die Psychologie*, in: H. Vorgrimler – R. v. Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Band 1, Freiburg 1969, 209 f.

<sup>3</sup> A. H. Maslow, a. a. O.

<sup>4</sup> W. H. Clark, *Religion and the Consciousness-Expanding Substances*, in: *Religion Ponders Sciences*, New York 1964, 3–16; zit. nach: A. Godin, a. a. O. 208.

<sup>5</sup> L. Reyppens, in: LThK VII 741.

<sup>6</sup> Ebd. 744.



zu korrigieren. Die jüngsten Forschungsergebnisse zeigen, daß die Grenzen der als „religiös“ eingestuften Erfahrungen ineinanderzufließen beginnen, gleich ob sie hervorgerufen werden durch „mystische Erlebnisse“, durch ekstatische Gefühle und Stimmungen (peak experiences) oder durch die Einnahme halluzinogener Drogen<sup>7</sup>. Was K. Thomas als Hauptmerkmale „religiöser“ Erlebnisse unter der Einwirkung halluzinogener Drogen nennt, kann auf weite Strecken auch als Beschreibung mystischer Erfahrungen gelten: „Erfahrungen besonders ernster und echter Reue und Buße. Vertiefung, Verstärkung, Intensivierung und Konkretisierung religiöser Empfindungen, wie Dankbarkeit, Ehrfurcht, Hingabe, Glaube, Liebe, Freude usw. Erfahrungen der Heiligkeit und Majestät Gottes. Erfahrungen von Gottes und Jesu Christi Nähe bis zum Schauen seines Gewandes, dem Hören seiner Worte und dem Spüren seiner Handauflegung. Vertiefung des Verständnisses für biblische Berichte und religiöse Probleme. Reales, konkretes Erleben abstrakter religiöser Werte. Ewigkeitserfahrungen – Aufhören des Zeitgefühls. Erfahrungen der Unendlichkeit – Schwinden aller Grenzen des Raumes und fester Lokalisierung. Erfahrungen der Ich-Auflösung. Erfahrungen des Aufgehens in Gott oder seinem Wesen (unio mystica). Offenbarungserlebnisse. Transzendente Erlebnisse jenseits logischer Kategorien, daher keine Möglichkeit, sie sprachlich zu erfassen und zu gestalten... Seelsorgerliche Erfahrungen: geistlicher Trost, Kraft und Weisung. Außerordentliche Vertiefung von allen religionspsychologischen Kategorien des Glaubenslebens: größere Eigenständigkeit, stärkere Intensität, vertiefte Reife. Ethische Aktivierung“<sup>8</sup>.

#### *Chemische und elektrische Vorgänge im Gehirn*

Die für den Theologen reichlich ernüchternd klingende, von K. Rahner bereits angedeu-

<sup>7</sup> Ähnlich W. T. Stace: „Wenn die phänomenologischen Beschreibungen der beiden Typen mystischer Erfahrung (mit und ohne Verwendung von Drogen) innerhalb der durch die Beobachtung selbst gesetzten Grenzen überhaupt keinen Unterschied zeigen, so kann man es nicht ablehnen, die einen wie die anderen als in authentischer Weise mystisch zu bezeichnen“ (Mysticism and Philosophy, Philadelphia 1960, 29 f; zit. nach: A. Godin, a. a. O. 208).

<sup>8</sup> K. Thomas, Die künstlich gesteuerte Seele, Stuttgart 1970, 164.

tete Konsequenz zieht K. Thomas: „Religiöse Erlebnisse sind untrennbar mit chemischen (und auch elektrischen) Vorgängen im Gehirn verbunden... Diese Aussage verlegt nicht das Wesen oder gar den Vorrang der Vorgänge des Denkens, des Gedächtnisses, der seelischen Leistungen, der Affekte usw. in den physiologischen Bereich, sondern behauptet nur die untrennbare Verbindung physischer und psychischer Vorgänge“<sup>9</sup>. Diese Feststellung macht erst mit der in der modernen Theologie immer wieder betonten Einheit des Menschen.

Allerdings muß auch hier hervorgehoben werden, daß religiöse Erlebnisse durch Halluzinogene nicht direkt erzeugt werden können, wenn nicht eine entsprechende Praedisposition vorhanden ist. „Ohne sonstigen Einfluß gelangen nur 40 Prozent der ‚Drogenverzehrer‘ zu religiösen Erfahrungen, bei gleichzeitigen Anregungen durch geistliche Worte oder Musik sind es 80 Prozent“<sup>10</sup>. Man wird freilich wiederum fragen müssen, ob bei den 40 Prozent Erziehung, Milieu oder irgendwelche vorangegangenen Erlebnisse, die sich nicht ohne weiteres feststellen lassen, eine beeinflussende Rolle spielen und ob der 80-prozentige „Erfolg“ nicht durch eine Art von Suggestion oder Assoziation zustande kommt.

#### *Gibt es Unterscheidungsmerkmale für die „Echtheit“ religiöser Erlebnisse?*

Angesichts dieses Tatbestandes kann die Frage nicht ausbleiben: Gibt es überhaupt noch mehr oder weniger eindeutige Unterscheidungsmerkmale zwischen „echten“ und „unechten“ religiösen Erfahrungen? Soll der Theologe im Sinne von W. T. Stace alle Drogenerfahrungen als „religiös“ oder gar „mystisch“ werten und auch als „echt“ qualifizieren? Soll er sie nur deswegen als „unecht“ einstufen, weil sie durch die Einnahme von Drogen herbeigeführt wurden? Soll er von vornherein die Echtheit jeder „religiösen“ Erfahrung in Frage stellen, weil er kaum genau bestimmen kann, welcher psychosomatische Hintergrund das Zustandekommen einer solchen Erfahrung entscheidend beeinflußt hat? Das

<sup>9</sup> Ebd. 176.

<sup>10</sup> Ebd. 176; ähnlich A. Godin, a. a. O. 208 f und D. H. Salman, Die Phantastika und die religiöse Erfahrung, in: Concilium V/11 (1969), 705.



hätte aber zur Konsequenz, daß er im nachhinein auch die von den Historikern überlieferten religiösen Erlebnisse und Erfahrungen wenn schon nicht total in Frage stellen, so doch immerhin mit äußerster Vorsicht und Skepsis behandeln müßte. Das Dilemma scheint perfekt zu sein.

D. H. Salman nennt als wichtigstes negatives Kriterium die geringe Nachwirkung und die kurze Dauer der Ergebnisse<sup>11</sup>; A. Godin konstatiert das Gegenteil: „Von 10 Versuchspersonen... berichteten fast alle von einer anhaltenden Wirkung auf ihr weiteres Leben“<sup>12</sup>. Von seiten des Theologen wäre dazu zu sagen, daß es auch „echte“ religiöse Erlebnisse geben kann, die (vorerst) ohne dauerhafte Wirkung bleiben. Nachhaltige Wirkung kann daher nicht als (einziges) Echtheitskriterium für religiöse Erfahrungen angesehen werden.

#### *Die Frage nach inneren Kriterien für die Echtheit*

Die Echtheit müßte wohl eher durch innere Kriterien sich erweisen lassen. Dazu bedürfte es einer Klärung, was „Religion“ eigentlich ist und wie sie sich legitim Ausdruck verschaffen kann. Es wird weiter darüber nachzudenken sein, welchen Grad von „Objektivität“ man erwarten kann und erwarten darf; ob sich „religiöse“ Erlebnisse und Erfahrungen überhaupt verobjektivieren lassen; ob beim Zustandekommen eines „religiösen“ Erlebnisses nicht mehr oder minder zu-fällige Gegebenheiten eine entscheidende Rolle spielen: Erziehung, Milieu, Wirkungsgeschichte, Situation u. a., deren Fehlen oder Andersartigkeit auch eine andere Qualifikation des Erlebnisses erbringen würde.

K. Thomas stellt von seiten des Naturwissenschaftlers weitere Fragen an den Theologen: „Welche Ähnlichkeit zeigen die Drogen mit den mystischen Erfahrungen der drei *Viae*, purgationis, illuminationis, unionis..., und welchen Beitrag leisten sie zu ihrem tieferen Verständnis?... Erlebnisse lassen sich nur in Worten mitteilen; andererseits sind Worte nicht fähig, den ‚Erlebnischarakter des Erlebnisses‘ wiederzugeben. Geschieht nicht Vergleichbares bei den Offen-

barungserlebnissen und der Schwierigkeit, ihren Inhalt in Worte zu fassen?... Die göttliche Transzendenz läßt sich nach vielen Definitionen der Dogmengeschichte ihrem Wesen nach nicht innerweltlich erfahren; so werden Mystiker oft der Häresie verdächtigt. Können die halluzinogenen Drogen Erlebnisbereiche erschließen, die sonst nur Mystikern nach jahrelangem Üben zugänglich werden? Liegt den religiösen Erlebnissen unter Drogeneinfluß eine bestimmte innerseelische Struktur zugrunde, die einen Menschen für religiöse Erfahrungen prädisponiert? Tragen diese religiösen Erlebnisse nur subjektiven Charakter ohne Allgemeingültigkeit?...“<sup>13</sup> Als Fazit bleibt wohl zunächst nur das eine: Man wird bei der Beurteilung der „Echtheit“ religiöser Erfahrungen und Erlebnisse in Zukunft sehr viel behutsamer und differenzierter vorgehen müssen.

#### 2. Das Phänomen der Jesus-Bewegung

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen und Feststellungen ließe sich nun eine Deutung des Phänomens der Jesus-Bewegung versuchen. Es wäre dann zu fragen, ob es sich hier um mystische Erscheinungen handelt, die eine echte Gotteserfahrung signalisieren, oder ob hier mit oder ohne Einnahme von Drogen erzeugte Zustände auftreten, die nur dadurch als „religiöse Erfahrung“ bezeichnet werden, weil die Umwelt (oder auch die bewußte und gesuchte Distanzierung von der Umwelt) diese Interpretation nahelegt.

Nicht uninteressant dürfte eine Begebenheit sein, die das amerikanische Magazin „Time“ von der Jesus-Bewegung an der Westküste der Vereinigten Staaten berichtet.

Der 26jährige Besitzer eines „Wellenreiter-Shop der Dämmerung“, Apostel der „Christlichen Wellenreiter“, erzählt, wie Jesus diesem Sport eine besondere Dimension verleiht: „Es ist wunderbar, wenn man mit Gott vereint ist, und einen guten Wellenritt erwischt, und während man auf den nächsten wartet, dankt man Gott für seine Güte und seine guten Wellen“<sup>14</sup>.

Diese Episode dürfte charakteristisch sein und genau das wiedergeben, was vorhin mit „Gefühlen der Hochstimmung“ (peak experien-

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> A. Godin, a. a. O. 207.

<sup>13</sup> K. Thomas, a. a. O. 152 f.

<sup>14</sup> Publik Nr. 26 (1971) 3.



ces) bezeichnet wurde. Wellenreiten vermittelt das Gefühl der Schwerelosigkeit, der Ent-rücktheit über die Last des Irdischen, des Ge-tragenseins, des Aufgehens in die unendliche Weite, der Berührung mit „einem neuen ul-tra-irdischen Bereich... dessen Horizont in die Ewigkeit und ins Jenseits einmündet“. Es wird hier die gleiche Erfahrung angespro-chen, die oben schon bei den Experimenten mit den Drogen zum Ausdruck kam. Es braucht daher gar nicht zu verwundern, wenn manche drogengeübten Mitglieder der Be-wegung Jesus als den „besten Trip“ bezeich-nen. Jene Stimmung, die sie durch die Ein-nahme von Drogen suchten (und fanden?), wird ihnen hier auf andere Weise vermittelt. Nur ist der „Stoff“ nicht mehr LSD oder Hasch oder Heroin sondern Jesus. Es ist immerhin auffällig und sollte nicht überse-hen werden, daß die Mehrzahl der Mitglie-der der Jesus-Bewegung drogen-süchtig oder in anderer Weise narkoman war.

Von einem Mitglied der Heidelberger Jesus-Bewegung, das 11 Jahre lang unter Drogen-einfluß stand und jetzt keine Drogen mehr einnimmt, wurde mir auf Anfrage bestätigt, daß die von Clark beschriebenen Erfahrun-gen exakt auch auf die mit „Jesus“ gemachten zutreffen<sup>15</sup>.

Eine derartige Übertragung kann man auch für den sexuellen Bereich annehmen. Sexua-lität kann in einen regelrechten Rauschzu-stand führen. Ist es daher verwunderlich, wenn Jugendliche, die vom Rausch der reli-giösen Erfahrung in der Jesus-Bewegung er-faßt sind und sich Pullis mit der Aufschrift „Jesus is my love“ (Jesus ist meine Liebe) anziehen, auf das Medium der Sexualität ver-zichten können? Was Maslow als Wirkung des Gefühls der Hochstimmung nennt: Fä-higkeit der Sympathie, der Liebenswürdig-keit und der Verzeihungsbereitschaft kann auch an den Mitgliedern der Jesus-Bewegung beobachtet werden: sie rufen den Polizisten von Chicago zu: „Polizei, wir lieben euch.“ Sie kleben an ihre Autos: „Lächle, Gott liebt dich.“ Sie rufen in die Versammlung: „Halleluja, ich liebe euch alle!“<sup>16</sup>

Ekstatische Zustände und Formen, wie sie

teilweise bei den Anhängern der Jesus-Bewe-gung beobachtet werden können, werden nicht selten stimuliert durch die Musik, den sogenannten Hard-Rock, der bestimmte Sätze und Leitmotive monoton immer und immer wiederholt.

Wenn man H. Graf glauben wollte, müßten solche Ekstasen sogar göttlichen Ursprungs sein, weil „eines der sichersten Kennzeichen gegenüber anderen Formen wie der natürli-chen oder der durch besondere Übungen und Drogen herbeigeführten Trancezustände eine immer selbstlosere Tugendübung und Näch-stenliebe ist“<sup>17</sup>. Und wer wollte bezweifeln, daß diese jungen Leute selbstlos sind und den Nächsten lieben?

#### *„Jesus“ als Reizwort für die Erzeugung eksta-tischer Zustände*

Es ist also durchaus die Frage berechtigt: ha-ben diese Jugendlichen mit „Jesus“ nicht nur ein Reizwort gefunden für die Erzeugung je-ner Zustände, die ihnen bisher andere Me-dien brachten (z. B. Drogen, Sex)? Ist „Jes-us“ nicht nur Sammelbegriff für die Erfah-rung des Hochgefühls, der „peak experience“? Und werden von der Psyche auf den Leib hin einwirkend hier nicht eben jene Zu-stände erreicht, die bei Drogen in umgekehr-ter Richtung – vom Leib auf die Psyche – bewirkt wurden? Auch die bei den Drogen genannten Gefahren (Verlassen der Welt, Kult, der sich auf ekstatische Erfahrungen selbst zentriert) treten bei der Jesus-Bewegung in Erscheinung.

Es läßt sich auch feststellen, daß fast alle jene Wirkungen (mit Ausnahme von Nr. 1) mit dem „Jesus-Trip“ zumindest von einigen Mitgliedern erzielt werden, die K. Thomas als Charakteristika bei der Einnahme halluzi-nogener Drogen aufstellt: „1. Die ‚optische Halluzinose‘, die Bildwahrnehmungen, 2. akustische Wahrnehmungen, 3. verändertes Zeit- und Raumerleben, 4. Störungen des Denkens, 5. Veränderungen der Stimmung und der Gemütsbewegungen, 6. Veränderungen des Bewußtseins, 7. abnorme Körperempfindungen, 8. vegetative Symptome, 9. die Wirkung... auf das Liebesleben“<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. K. Thomas, a. a. O. 177 und Anm. 23.

<sup>16</sup> Publik Nr. 26 und 27 (1971), 3; vgl.: Stern v. 7. 11. 71, 53 ff; Publik Nr. 40 (1971), 9.

<sup>17</sup> LThK III 791.

<sup>18</sup> K. Thomas, a. a. O. 145–148. Thomas betont, daß hier „weit übertriebene Vorstellungen verbreitet“ sind. Das Gegenteil ist der Fall: ein „gesteigertes erotisch



In der medizinischen Wissenschaft werden die psychosomatischen Wechselwirkungen seit langem untersucht. Es ist bekannt, daß ein und dasselbe Phänomen (z. B. Magengeschwüre, Herzinsuffizienzen, Asthma u. a.) teils seine Ursache im physiologischen Geschehen, teils im psychischen haben kann. Man kann daher auch die Frage stellen, ob nicht diese Tatsache hier in neuer Weise und unter anderen Vorzeichen eine Bestätigung findet: eine Wirkung wird teils durch Einnahme bewußtseinsverändernder Drogen, teils durch den „Jesus-Trip“ ausgelöst. Das gleiche Phänomen ist teils auf somatische, teils auf psychische Veranlassung zurückzuführen. A. Niedermeyer stellt den Grundsatz auf: „(Es) besteht für den katholischen Forscher die Pflicht, hier wie überall, zunächst nach einer natürlichen Erklärung zu suchen und zu trachten, mit dieser bis zur äußersten Grenze das Auslangen zu finden. Wir müssen bedenken, daß ‚unerforscht‘ nicht ‚unerforschlich‘ und noch lange nicht ‚übernatürlich‘ bedeutet. Es gibt noch viele Naturkräfte, die wir nicht kennen“<sup>19</sup>.

Danach würde bei dem Phänomen der Jesus-Bewegung das gelten, was oben für die Beurteilung und Wertung religiöser Erlebnisse festgestellt wurde: es sind hier nicht nur und nicht einmal zuerst die Theologen angefragt, sondern die Psychologen, Psychiater und Analytiker, kurz: jene, die sich mit derartigen psychosomatischen Grenzzuständen von naturwissenschaftlicher Seite her befassen und zu befassen haben. Bevor man von einem „Wunder“ oder „Gnadenerweis Gottes“, von einem „Zeichen der Hoffnung“ und „Erneuerung für unsere Zeit“ spricht<sup>20</sup>, sollte man überlegen, ob hier nicht eine Erscheinung vorliegt, die mit dem Reizwort „Jesus“ eben doch nur Halluzinationen, manische Euphorien oder Hysterien, naturmystische Ekstasen oder Wahnvorstellungen erzeugt.

Die Jesus-Bewegung stellt aber auch an die Theologen die Frage, ob sie nicht in ihren Aussagen und in ihren Urteilen über die My-

sexuelles Lusterleben (gehört) zu den Ausnahmen“, wohl aber „lassen sich jegliche Gemütsbewegungen unter dem Einfluß halluzinogener Drogen wesentlich intensivieren“ (147 f.). Gerade diese Intensivierung der Gemütsbewegung ist aber bei den Jesus-People zu beobachten.

<sup>19</sup> Compendium der Pastoralmedizin, Wien 1953, 367 f.

<sup>20</sup> Vgl. W. Kroll, Jesus kommt!, Wuppertal 1971.

stiker der Vergangenheit und – falls es solche gibt – der Gegenwart sehr viel vorsichtiger sein sollten. Es wäre immerhin denkbar, daß in einem anderen zeitgeschichtlichen Kontext und bei anderen kulturellen Voraussetzungen Mitglieder der Jesus-Bewegung die gleiche Verehrung erfahren hätten wie die Großen der italienischen und spanischen Mystik des Mittelalters. Es gibt z. B. heute schon eine Reihe von Stimmen, die von einer neuen Pfingstbewegung, von „Christus ante portas“ sprechen<sup>21</sup>.

Damit ist keineswegs die Möglichkeit übernatürlicher (Gottes-)Erfahrung überhaupt geleugnet oder in Frage gestellt. Es wird aber in Zukunft noch in weit stärkerem Maße von den Theologen das gefordert sein, was schon der 1. Johannesbrief empfiehlt: „Prüfet die Geister, ob sie von Gott stammen“ (1 Joh 4, 1).

## Glosse

Horst Herrmann

### Die Neuordnung der Bischofswahl: eine weitere Surrogatlösung

Der Vatikan bescherte uns im Mai 1972 ein Dokument über die Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt in der lateinischen Kirche (die verschiedentlich gebrauchte Bezeichnung „Neuordnung der Bischofsernennungen“ ist irreführend, da sich der spezielle Ernennungsmodus gegenüber dem Gesetzbuch des Jahres 1917 nie geändert hat). Über die Modalitäten der Promulgation des neuen Gesetzes läßt sich streiten – meiner Meinung nach zeugt die Veröffentlichung im „Osservatore Romano“ (einem Blatt, das, wann immer es heikel zu werden droht, amtlich als nicht-amtlich ausgegeben wird) statt in dem nach

<sup>21</sup> Ebd.



c. 9 CIC offiziellen Organ, den Acta Apostolicae Sedis, von einem schlechten gesetzgeberischen Stil –, das Dokument selbst ist beachtenswert, zeigt es doch von neuem an vielen interessanten Details, woher in der gegenwärtigen kirchenpolitischen Situation der Wind weht.

Zunächst erscheint allerdings verwunderlich, daß die binnenkirchliche Regelung der Materie, vom Ansatz im Motuproprio „Ecclesiae sanctae“ (1966) einmal abgesehen, so lange auf sich warten ließ, zumal das Konzil selbst sich darauf beschränkt hatte, nach außen zu sprechen und die Partner, denen frühere Päpste ein vertragliches Mitspracherecht beim Vorgang der Kandidatenbenennung zugesichert hatten, zum einseitigen Verzicht auf ihre Rechte aufzufordern – freilich ohne nennenswerten Erfolg, wie das neue Dokument in Art. XV selber zugeben muß. Der geflissentliche Hinweis auf eine lange redaktionelle Vorarbeit, also auf ein vom gesetzgebungstechnischen Standpunkt aus an sich begrüßenswertes Faktum, überzeugt nicht so recht, da man gleichzeitig erfährt, daß nur 42 von 84 Bischofskonferenzen ein Interesse an der Mitarbeit haben erkennen lassen. Leichter fiel es einem da schon, eine solche Publikation zum derzeitigen kritischen Zeitpunkt (Vorgänge in den Niederlanden!) als gezielten Schlag aufzufassen.

Im einzelnen fallen die folgenden Bestimmungen auf:

a) Der Kreis der *Kandidaten* (Art. VI) ist gegenüber der bisherigen Regelung in c. 331 CIC anders gefaßt. An die Stelle der Kriterien des Codex (eheliche Abstammung, bestimmtes Lebens- und Weihealter, Promotion) treten nun „Aufgeschlossenheit und Sinn für soziale Fragen, Fähigkeit zum Dialog und zur Zusammenarbeit, Zeitoffenheit und Überparteilichkeit“. Geht man davon aus, daß nach c. 22 CIC die alte Regelung damit aufgehoben ist, so wird man etwa den Wegfall des Kriteriums der ehelichen Geburt begrüßen<sup>1</sup>, andererseits jedoch zu fragen haben, ob die neuen Erfordernisse ähnlich rechtsverbindlich bzw. im einzelnen nachzuweisen sind, wie es

die früheren waren, oder ob vielleicht an Dispensmöglichkeiten, etwa von der erforderlichen „Zeitoffenheit“, gedacht werden könne. Der Kirchenrechtler jedenfalls muß gegenüber derartig pauschalisierenden Kriterien in einem Gesetzestext Bedenken anmelden: sind sie ernst gemeint, so müssen sie mit allen rechtlichen Konsequenzen durchführbar sein, sind sie „pastorale“ Verbrämung, so haben sie in einem Gesetz nichts zu suchen.

b) Der Kreis der *Interventionsberechtigten* ist für das generelle Konsultationsverfahren wie für den konkreten Fall der Neubesetzung eines Bischofsstuhles säuberlich, aber vielleicht doch ein wenig zu verklausuliert, gekennzeichnet. Auffällig ist dabei jedoch die nur schlecht verborgene Tendenz, die „kanonisch errichteten Repräsentativorgane“ wie etwa den Priester-, Pastoral- und Diözesanrat als Gremien möglichst aus dem Vorschlagsverfahren herauszuhalten. Die dafür angegebene „ratio legis“, nämlich die Ausschaltung eines möglichen Kollektivdrucks (der öffentlichen Meinung?) auf den Gewissensentscheid des einzelnen Konsultationsberechtigten, hat vieles für sich, aber eben nicht alles. Andere Kriterien, zumal theologischer Art wie etwa die Überlegung, daß auch die Diözeseangemeinde des Gottesvolks ihre Glaubenserfahrung und die spezifischen Erfordernisse ihrer Gemeinschaft, der Ortskirche, mitbringen könnte und dies – nach einer gewiß nicht schlecht zu nennenden Theologie – auch müßte, finden keine Erwähnung. Die minutiöse Aufzählung des Wahlverfahrens und seiner Protokollierung im Stile einer Durchführungsvorschrift kann über diesen empfindlichen Mangel an Gespür für die wahre Situation nicht hinwegtäuschen. Daß selbst die Bischofskonferenzen dem gesetzgeberischen Trend zum kirchlichen Individualismus, vom „divide et impera“ wollen wir nicht reden, zum Opfer gefallen sind, sei in diesem Zusammenhang nur bescheiden am Rande vermerkt.

c) Um so stärker ist die Schlüsselfunktion des *Nuntius* (Art. IX, XII, XIII), der als Einzelperson leicht den ganzen Kreis der genannten Konsultationsberechtigten aufwiegen dürfte, gefestigt. Auf dem Hintergrund der Neu-

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. Herrmann, Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht, in: Kanonistische Studien und Texte, Bd. 26. Amsterdam 1971, 205 und 209 f.



ordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens (1967), die kaum Rücksicht genommen hatte auf die auch vom Vaticanum II geforderte Weiterentwicklung der Lehre von den Ortskirchen, kann das zwar kaum verwundern. Erstaunlich bleibt allerdings die Unverförmlichkeit, mit der man sich in einem kurialen Dokument von neuem über die damaligen mannigfachen Proteste von bischöflicher Seite hinwegsetzen kann. Daß der Nuntius neuerdings gar das „Recht“ verbrieft erhält, in sein Informativverfahren auch Laien einzubeziehen, wirkt gegenüber all dem nur noch erschreckend amüsan. Mehr nämlich als die in Art. XIV eingeschränkte „päpstliche Schweigepflicht“ werden sich diese Informanten nicht einhandeln können.

Ziehen wir kurz *Bilanz*: das neue Dokument spiegelt nur allzu getreulich die nachkonziliare Getto-Situation des kirchlichen Rechtes wider. Es erhebt theologische Ansprüche, beläßt in allem jedoch den harten kirchenrechtlichen Kern von ehemals. Statt wirkliche Neuansätze zu bieten, so etwa die Überlegung, wie eine echte Mitbestimmung der Ortskirchengemeinde praktisch zu verwirklichen wäre (durch gewählte Repräsentativorgane oder durch Plebiszit<sup>2</sup>), hat es den Kreis der früheren Theologie und Disziplin trotz seiner Ansprüche nicht durchbrochen. Wir wollen es mit Rücksicht auf den guten Willen seiner Väter nicht als „Alibireform“ bezeichnen, doch stellt es wohl ein neues Glied in der langen Kette kirchenrechtlicher Surrogatlösungen<sup>3</sup> dar, die uns seit langem angehängt werden und deren hauptsächlichstes Merkmal darin bestehen mag, daß sich bei ihnen eine Revision (nicht Reform!) der juristischen Oberflächenstruktur auf unveränderter theologischer Basis, wenn nicht gar unter völligem Verzicht auf diese, vollzieht.

<sup>2</sup> Die gegenwärtige Lösung der Bischofswahl, wie sie in einigen Ländern konkordatär geregelt ist, dürfte zwar im Hinblick auf die Verhältnisse in der Weltkirche manchen recht revolutionär anmuten, ist aber durchaus nicht so irreförmlich, wie sie gerne von betroffener Seite dargestellt wird, sondern immer noch durch das theologische Bessere ablösbar.

<sup>3</sup> Vgl. H. Herrmann, Muß die Reform am Kirchenrecht scheitern?, in: Orientierung 36 (1972), 196.

## Um die Mitte des Glaubens

Walter Kasper, Einführung in den Glauben, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972.

Diese Einführung geht auf eine im Rahmen eines Kontaktstudiums für Seelsorgepriester, Religionslehrer und Katecheten gehaltene Vorlesungsreihe zurück, d. h. sie setzt eine gewisse Vorbildung im Sinn der Kenntnis der heutigen Hauptprobleme der Theologie voraus. Diese Feststellung ist nicht als Kritik zu verstehen, sondern lediglich als Hinweis für den potentiellen Leserkreis dieses Buches. Sein Verfasser hat sich mit ihm das Ziel gesetzt, dem Wunsch seiner Hörer „nach Orientierung innerhalb der Umorientierung gegenwärtiger Theologie sowie nach einer stärkeren Verbindung von Theorie und Praxis“ zu entsprechen. Die Position, von der aus Kasper seinen Versuch unternimmt, sieht er selbst „zwischen den Fronten“ der Konservativen und der Progressiven, wobei sich die Frage erhebt, ob nicht auch das Motto „Zwischen den Zeiten“ durchaus noch Geltung hat. Kasper bekennt sich jedenfalls zur Differenzierung, zur Mitte als einem Spannungsfeld, „das die Extreme aushält und nur im Hinblick auf sie beschrieben werden kann“. Dementsprechend hat er kein harmlos-versöhnlerisches Buch geschrieben, sondern einen entscheidenden Beitrag zu einem Neuansatz der Theologie geleistet, der die Hoffungsdimension des Glaubens mit überzeugender Klarheit hervortreten läßt. Das Buch kann insbesondere auch für die Verkündigung und religiöse Erwachsenenbildung wertvollste Dienste leisten. – Kasper geht von der Situation des Glaubens heute aus, in der er die Kluft zwischen dem Glauben und der menschlichen Erfahrung für eines der schwersten Probleme gegenwärtiger Verkündigung und Theologie hält. Seine Beschreibung der Grundlagen der Neuzeit im allgemeinen und der Aufklärung im besonderen gehört zu dem Ausgewogensten, was mir bisher zu dieser



Thematik von theologischer Seite bekannt geworden ist. Überhaupt bestimmt die Verbindung von auf sorgfältiger Differenzierung beruhender Ausgewogenheit des Urteils mit intensivem Engagement den gesamten Charakter dieser „Einführung in den Glauben“. Sie ist an zentralen Stellen auch sprachlich eindrucksvoll. Dafür nur einige wenige Beispiele: „Gottes Wahrheit ist je größer als alle Aussagen, welche wir darüber machen. Deshalb können und müssen wir unterscheiden zwischen dem Grund des Glaubens und den jeweils geschichtlich bedingten Vorstellungen und Aussagen des Glaubens“ (65). „Glaube ist nur, wo ein Mensch sich auf die Wahrheit der Verkündigung von der Herrschaft Gottes einläßt, und nur, wo dies geschieht, da ist die Herrschaft Gottes konkret in der Geschichte angekommen“ (71). „Der Glaubensinhalt ist ein Ruf zur Entscheidung, sich die Sache Jesu, welche die Sache Gottes mit den Menschen ist, zu eigen zu machen“ (101). – Vor diesem Hintergrund ergibt sich sozusagen naturgemäß eine „Hierarchie der Wahrheiten“, in der die Leben-Jesu-Forschung ebenso wie die politische Theologie den ihr zukommenden, d. h. nicht den ersten Rang erhält. Gerade weil Kasper die Begegnung zwischen Geschichte und Theologie für deren derzeit größtes Problem hält und sich ihm mit allem gebotenen Ernst stellt, sind seine Aussagen über die Zukunftsgestalt des Glaubens jedenfalls „konkrete“ Utopien. Sie wird nach seiner Meinung von der Wiederentdeckung der eschatologischen Perspektive des christlichen Glaubens, von seiner Universalität und Katholizität bestimmt sein und vor allem: „Der christliche Glaube wird einfacher sein“ (167). Er wird statt in die Breite mehr in die Tiefe wachsen und bewußter aus einer alles umfassenden Mitte heraus leben. Schon jetzt aber gilt: „Wer glaubt, daß in Jesus Christus uns und allen Menschen Hoffnung erschlossen ist, und wer sich darauf einläßt, um sich in konkretem Einsatz zur Hoffnungsgestalt für andere zu machen, der ist ein Christ.“

*Erika Weinzierl, Salzburg*

*Adolf Exeler – Georg Scherer (Hrsg.), Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971.*

Das Buch kann nach seiner Zielsetzung als deutsches Gegenstück zum Holländischen Katechismus betrachtet werden, ohne jedoch noch irgend etwas von dem unbeliebten Geruch eines Katechismus an sich zu haben. Die Anlage mit alphabetisch angeordneten Artikeln sowie die Stichwortverweise innerhalb der Artikel und im Inhaltsverzeichnis geben dem Werk den Charakter eines Lexikons. Es will theologische Informationen vermitteln, ohne diese dem Leser von vornherein im Rahmen eines theologischen Systems darzubieten. Der Gefahr einer Atomisierung theologischer Informationen versucht das Buch durch die „Arbeitsvorschläge“ entgegenzusteuern, in denen die Artikel auf zwei Konzepte bezogen werden: auf das des Holländischen Katechismus und auf ein anthropologisches Konzept, das von heutigen Lebenssituationen und -erfahrungen ausgeht. In der Einführung machen die Herausgeber mit den Intentionen bekannt, geben hilfreiche Hinweise für den alternativen Gebrauch des Buches in Arbeitsgruppen und legen die Bedeutung und Aufgabe der theologischen Erwachsenenbildung dar, für die sich dieses Buch aus mehreren Gründen besonders eignet: 1. Die lexikonartige Anlage und die große Zahl der Autoren (etwa 30) zwingen zur kritischen Auseinandersetzung mit den vorgetragenen Überlegungen, die einen Teil der Pluralität gegenwärtiger Theologie widerspiegeln. 2. Durch den Ansatz bei der Erfahrungswelt der Menschen sehen die Leser ihre eigenen Fragen aufgenommen. 3. Die Darbietung der Materialien unter didaktischen Aspekten (Arbeitshilfen, Laiennähe der theologischen Sprache, Vermeidung von Weitschweifigkeit und Beschränkung der Stichworte mit Konzentration auf Wesentliches) erleichtert den Zugang zu den Ausführungen. – Brauchbar ist das Buch auch als Materialsammlung für den Religionsunterricht mit älteren Schülern sowie für Theologiestudenten in den Anfangssemestern, die mit seiner Hilfe einen ersten Durchblick durch die Problemzusammenhänge der gegenwärtigen Theologie gewinnen können. – Wer allerdings eindeutige Antworten auf aktuelle umstrittene Fragen des Glaubens, der kirchlichen Tradition oder der Ethik sucht, wird enttäuscht sein; denn die Artikel führen



mehr in die Problemlage ein, als daß sie handliche Lösungen im Direktverfahren bieten. Deshalb muß der Leser, der vielleicht noch gewohnt ist, vorgeformte Glaubens- und Verhaltensmuster zu übernehmen, im Umgang mit diesem Buch umdenken, ein Erfordernis, das sicher einem „denkenden Glauben“ (21) zugute kommt.

Das Buch enthält alle für die gegenwärtige Diskussion wichtigen theologischen Stichworte. Auch nimmt es die für die Theologie heute unerläßliche Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften auf. Über die Einordnung nicht ausgeführter Stichworte unter eine andere Thematik im Inhaltsverzeichnis läßt sich in manchen Fällen allerdings streiten; so wenn der Begriff „Schuld“ nur unter dem biblisch-kirchlichen Begriff „Sünde/Umkehr“ behandelt wird, wenn für „Glück“ und „Heil“ nur auf sehr viele verschiedenartige Stichworte verwiesen ist, oder wenn „Kultur“ der „Freizeit“ zugewiesen wird. – Die theologische Information repräsentiert durchgängig den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand. Dabei werden teilweise sehr gute Einführungen in Problemstellungen und Aufrisse möglicher Problemlösungen gegeben; als Beispiele seien erwähnt die Artikel „Kirchenordnung“, „Theologie“, „Mythos“, „Erlösung/Kreuz“, der theologische Teil des Artikels „Ethik“. Bisweilen wäre allerdings eine mutigere Übersetzung in einen heute eventuell möglichen Verstehenshorizont erwünscht. Nur zwei Beispiele: Der ausgezeichnet informierende Artikel über „Die Auferweckung Jesu“ fällt in seinem letzten Abschnitt „Bedeutung“ wieder ganz in die traditionelle Begrifflichkeit zurück, die für viele Leser wahrscheinlich keinen Lebenswert mehr besitzt. Unbefriedigend bleiben unter demselben Aspekt auch die Ausführungen zu dem für den christlichen Glauben heute vielleicht wichtigsten Thema „Gott“. Als positives Gegenbeispiel kann der Artikel „Erlösung/Kreuz“ gelten, der den Ansatz bei der Erfahrung des Menschen konsequent durchhält, dadurch ein neues Verständnis der Begriffe „Erlösung“, „Kreuz“, „Exodus“ ermöglicht, ohne deren traditionellen Gehalt aufzugeben. – Insgesamt verdient es das Buch, eine weite Verbreitung als kritisch benutztes Arbeitsmittel zu finden.

Maria Kassel, Münster

Roman Bleistein, Kurzformel des Glaubens, Bd. I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik, Bd. II: Texte, Echter-Verlag, Würzburg 1971.

Wo Kurzformeln des Glaubens gesucht und erarbeitet werden, ist dieser Glaube vermutlich zu lang und breit getreten und zerredet worden; wo es Kurzformeln des Glaubens braucht, steht das Bedürfnis nach Konzentration und Programmatik, nach sachgemäßer Einfachheit und präziser wie eingängiger Formulierung im Hintergrund. Beides kennzeichnet, nicht zufällig, in besonderer Weise die Lage christlicher Theologie und Kirche, die in einer pluralen Welt genötigt sind, ihre eigene innere Pluralität als wesentlich und folgenreich anzuerkennen. Indem sie dem Ideal monolithischer Uniformität und eindimensionaler Orthodoxie abschwören, geraten sie freilich in den „Wirbel der Erfahrung“: je offener das Meer, desto wichtiger sind Landkarte und Kompaß; je offener und pluraler Kirche und Theologie, desto mehr bedürfen sie der Orientierungspunkte und Leuchtmarken, um die Vielfalt des Christlichen zu gewichten und zu unterscheiden; ginge „die Mitte“ des Glaubens verloren, geriete das gesamte Koordinatensystem ins Schwanken, so verlöre das Christentum nicht nur seine Identität und notwendige Entschiedenheit, sondern auch das Recht, seinen Glauben als befreiend und rettend zu empfehlen. In diesem Kontext erscheint die Suche nach Kurzformeln des Glaubens als notwendiger Beitrag zur „Unterscheidung des Christlichen“ – weder um die plurale Vielfalt restriktiv zu beschneiden noch um die Wahrheit der Überlieferung zu verkürzen, sondern um, der „Hierarchie der Wahrheiten“ entsprechend, den Glauben so gesammelt und verdichtet auszusagen, daß er als inspirierender Impuls verstanden und gelebt werden kann. (Daß bei solchen Sammlungs- und Konzentrierungsversuchen Mißverständnisse und Fehlurteile unterlaufen – aus Kurzformeln können „Kurzschlußformeln“ werden –, sagt nichts gegen ihr Recht und ihre Notwendigkeit.) – Bleistein stellt die Bedeutung und Problematik der Kurzformeln des Glaubens fundiert und übersichtlich dar und dürfte dem Seelsorger besonders dadurch dienen,



daß er das gesamte Textmaterial gut gegliedert bereitstellt (Bd. II) und Ansätze zu seiner Auswertung in Unterricht und Seelsorge vorschlägt, die jeder Christ und jede Gemeinde ergänzen und konkretisieren können (und müssen). *Gotthard Fuchs, Münster*

*Hans Urs v. Balthasar*, Klarstellungen zur Prüfung der Geister, Herder-Bücherei Bd. 393, Freiburg 1971.

In 26 kleinen Abhandlungen werden Fragen, die heute viel Unsicherheit ausbreiten, in theologischer Klarheit dargelegt, die dem interessierten Leser Orientierung und Sicherheit anbieten: Fragen um den personalen Gott, Stellenrang der Kontemplation, Christus, Kirche, Fragen der Autorität und Mitverantwortung, um Papst und Priester u. a. Sie schließen ab mit dem bekannten Artikel: Warum bleibe ich in der Kirche? Sicherlich begegnen uns diese Fragen auch bei anderen Theologen in Darlegungen mit anderen Ausdrucksformen, die vielleicht manchem besser einleuchten. Man braucht etwas Geduld und Zeit, wird aber dankbar für die dargelegten theologischen Schritte sein, wenn uns in der Praxis die Fragen selber bedrängen. Wer durch geduldiges Nachdenken die Fragen auf sich wirken läßt, wird viel Hilfe für die Verkündigung erfahren und die heutigen theologischen und spirituellen Neuerscheinungen kritischer lesen. Priester wie auch gebildete und interessierte Laien werden für die kleine, aber wertvolle Gabe dankbar sein.

*Alfons Thienel, Dornbirn*

und ein kluger Liberaler, der sich – persönlich engagiert – „mit der Wiederentdeckung der Transzendenz als einer Möglichkeit für die Theologie heute“ auseinandersetzt. Als Soziologe analysiert er die derzeitige Krise der Religion, die nach den Naturwissenschaften und der Geschichte die Soziologie und im besonderen die Wissenssoziologie bewirkt haben, ohne den leisesten Versuch einer Beschönigung. Er kommt daher zu dem Ergebnis, daß Transzendenz als sinnhafte Wirklichkeit nur mehr Sache einer *kognitiven Minderheit* ist und auch bleiben wird. Unter „kognitiver Minderheit“ versteht Berger eine Gruppe, „die sich um einen vom Üblichen abweichenden ‚Wissensbestand‘ gebildet hat bzw. bildet.“ Als liberaler Christ fordert Berger jedoch die Theologen, die er vor modernistischer Anpassung an gängige Schlagwörter und Tendenzen der Gegenwart warnt, auf, „sich in der empirisch gegebenen Situation des Menschen nach etwas umzusehen, das man *Zeichen der Transzendenz* nennen könnte“. Solche Zeichen – gleichsam Gerüchte von Engeln! – sind für Berger die tröstende Gebärde der Mutter, das Spiel, die Verdammung des Bösen, wie es sich z. B. in den Taten eines Adolf Eichmann manifestiert hat, und der Humor. Es liegt in der Natur seiner Problemstellung, daß der erste Teil von Bergers Ausführungen stringenter ist als der zweite. Dennoch ist auch in ihm vieles – und keineswegs nur für Theologen – sehr bedenkenswert. *Erika Weinzierl, Salzburg*

## Neue Moral der Christen

*Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971 (1).

*Heribert Gauly*, Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972 (2).

*Philipp Schmitz*, Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfindung einer „Neuen Moral“ (Frankfurter theologische Studien Bd. 8), Josef Knecht-Verlag, Frankfurt 1972 (3).

## Zeichen der Transzendenz

*Peter L. Berger*, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. Main 1970.

Im Fall des vorliegenden, äußerst interessanten Buches sind Angaben zur Person des Autors unerlässlich, weil sie Ausgangspunkt, Methodik und Ergebnis seiner Darlegung bestimmen: Peter Berger ist ein sich der Schule Max Webers verpflichtet wissender Soziologe



(1) Der Titel wirkt provozierend wie das ganze Buch. Zwei Jahre vor Erscheinen des Buches hatte A. Auer, Moraltheologe in Tübingen, zehn prononcierte Thesen über die Findung sittlicher Weisungen veröffentlicht, die fragen ließen, ob das genuin Katholisch-christliche und vor allem das Lehramt darin voll zu ihrem Recht kämen. Die damals angekündigte ausführliche Explikation erfolgt in dieser Veröffentlichung. Im Gefolge einzelner Tendenzen seiner früheren Veröffentlichungen plädiert Auer mit einer Fülle von Referaten, Zitaten und Zusammenfassungen aktueller theologischer Literatur dafür, daß die Sittlichkeit in einem sachlichen Ja zu den in den einzelnen Bereichen der Welt zu entdeckenden Gesetzmäßigkeiten besteht. Die Autonomie der Weltwirklichkeiten soll nach Auer, rational erfaßt und im geschichtlichen Kontext interpretiert, zur Bestimmung des sittlichen Handelns führen. Ausführlich wird die Aufnahme des „Weltethos“ in das Alte wie das Neue Testament aufgezeigt und in Modellen vorgeführt, wie außerchristliche Ethiken in das christliche Denken adaptiert wurden.

Bei allen manchmal verklusulierend wirkenden sprachlichen Eigenarten, die mit der Übernahme von Gedankenführungen aus aktuellen theologischen Bemühungen eingebracht werden, ermangelt es in den beiden ersten Kapiteln nicht an deutlichen, manchmal zugespitzten Thesen, die gespannt auf die Antwort warten lassen, was aus urständig Christlichem und vom Kirchlichen Lehramt her zu diesem beschworenen „Weltethos“ beizutragen ist. Vielleicht nicht ganz so griffig, doch ohne Zögern werden im dritten Kapitel Schöpfung, Inkarnation (damit auch kirchliche Struktur des christlichen Ethos) und endzeitliche Ausrichtung genannt, die neue Motivationen und Ausrichtungen zur weltlich geforderten Sachlichkeit bringen. Damit nähert sich die Gedankenführung wieder jenen Theologien, von denen man stellenweise den Autor weit entfernt glaubte. — Ein Buch, das spannend angelegt ist, die Wirklichkeit und die Geschichte bejaht und in Einzelfragen beunruhigen kann. Ob nun derjenige, der die Ausführungen kritisch liest, nicht vielleicht weiter argumentieren möchte, oder nicht lieber doch von einer Dialektik zwi-

schen Weltethos und christlicher Botschaft sprechen möchte? Ob er die von Auer so stark betonte „Rationalität“ als Mittel, weltethische Weisungen zu finden, vielleicht doch als eine zu schmale Basis für personales sittliches Verhalten beurteilt? Videant lectores!

(2) Mit dieser Arbeit legt der Mainzer Pastoraltheologe seine 1969 gefertigte Habilitationsschrift vor. Sie behandelt „die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie“. Der Verfasser untersucht die Sündenlehre der Zeit vom Tridentinum bis ca. 1700 mit der Absicht, Hilfen zur Lösung gegenwärtiger Probleme zu gewinnen, gemäß dem bei Thomas von Aquin geäußerten Programm: „Man muß die Ansicht der Alten, wer immer sie auch seien, hören. Das hat einen doppelten Nutzen: erstens gewinnen wir eine Stütze in dem, was sie Richtiges sagten, und zweitens vermeiden wir, was sie irrig dargelegt haben“ (De anima I, 2). Gaulty äußert einleitend die Ansicht, daß in den 150 Jahren nach dem Konzil von Trient ein Verständnis der christlichen Sittlichkeit erarbeitet worden ist, das heute noch Nachwirkungen zeigt, die wohl nicht immer die Mitte des Christlichen treffen. Der erste Teil der Arbeit informiert zügig über die Voraussetzungen der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde. Der zweite Teil läßt mit einer sicheren Auswahl nach Themen, Schulen und repräsentativen Autoren die Lehre der nachtridentinischen Moraltheologen über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde sichtbar werden. Die sich bekämpfenden „Rigoristen“ und „Laxisten“ kommen in Zitaten zu Wort und werden nach den Gründen ihrer Lehren befragt, wobei deutlich wird, daß beide Parteien teils erschreckend wenig biblisch und personal dachten, dafür aber juristisch-äußerliche Denkmodelle der Schuldhaftung anwendeten und in rationalistisch-kasuistischer Denkweise sowohl die psychologischen Daten im Leben des einzelnen übersahen, wie sie auch den psycho-sozialen Kontext doch nicht werten konnten. — Die „kritische Würdigung und pastoralen Konsequenzen“ des dritten



Teils weisen in großen Zügen darauf hin, aus welchen neuen Ansätzen in biblischer und dogmatischer Theologie, in der Philosophie und den Humanwissenschaften neu zu schöpfen ist, sowohl in der Lehre wie in der Verkündigung über die Sünde. Der intensiven Forschung des Verfassers in der Geschichte der Moraltheologie ist zu wünschen, daß sie zu einem weiten Stimulans für die Erforschung der Grunddaten personalen und sittlichen Handelns wird.

(3) Das erklärte Ziel dieser Arbeit ist es, „nach Elementen zu suchen, mit deren Hilfe die sittliche Norm vorgestellt und formuliert werden kann“ (Vorwort). Der Verfasser sucht darum das Gespräch mit drei weithin bekanntgewordenen Vertretern der „New Morality“: J. Fletcher mit „Situation Ethics“; H. Cox mit „The Secular City“ und J. A. T. Robinson mit „Christian Morals“. Es ist äußerst instruktiv, diese Autoren unter dem Aspekt, wie sie die induktive Normfassung in der Moral leisten wollen, dargestellt zu sehen. Danach, und anhand der vielfältigen Kritik, vornehmlich aus angelsächsischem Raum, der Schmitz sich anschließt, wird man dem ehrlichen Betroffensein der Autoren von der Schwierigkeit ethischer Normenfindung weithin Respekt zollen müssen; ihrem emphatischen Journalismus, der so deutlich dargelegt wird, Rechnung tragend, wird man für die tiefer lotende Diskussion hier nur die eine oder andere geglückte Formulierung erwarten können. Schmitz läßt sich durch Fletcher, Cox und Robinson anregen, zum Schluß kurz das ethische „Modell“, das dem Subjekt der Handlung und der Situation gerecht wird, neu als Hilfe für die Formulierung der sittlichen Norm vorzuschlagen. Vielleicht wird Schmitz aufgrund dieser intensiven Begegnung mit seinen Autoren, die Neues fordern, einmal darstellen können, wie in etwa formal und inhaltlich eine Moraltheologie aussehen müßte, welche auf die formulierte Betroffenheit wahre und helfende Antworten geben kann. *Hans Kramer, Münster*

*Albert van Gansewinkel*, Katholische Sexualmoral im Wandel (Kritische Texte 6), Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971.

Der Pastoraltheologe der Steyler Missionsgesellschaft versucht aus der Perspektive der Moraltheologie „den Wegen der Meister“, der alten wie der neueren, nachzugehen. Er zeigt zunächst die grundsätzliche Wandelbarkeit sittlicher Normen auf, indem er die Begriffe Gesetz, Natur, Naturgesetz, Sittengesetz erläutert. Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: „1. Positive sittliche Normen sind wandelbar, wenn es genügende Gründe dafür gibt. Beispiel: Der Sonntagspflicht kann man auch am Samstag genügen. 2. Einzelvorschriften sittlicher Normen sind wandelbar, wenn sich die Erkenntnisse der Naturgesetze, auf denen sie fußen, wandeln und verbessern. Beispiele: Erziehungsmethoden, Ehescheidung, Empfängnisverhütung, Fragen des Wehrdienstes, Fragen des Gottesdienstes usw. 3. Sittliche Naturgesetze sind nicht wandelbar, wenn sie eindeutig aus sicher erkannten Naturgesetzen abgeleitet werden und wenn es um die großen Forderungen geht, die z. B. Mord, Diebstahl, Ehebruch, Neid und Haß verbieten. Diese großen ‚Ober-Normen‘ bleiben jedoch immer offen für ein neues Überprüfen und besseres Erkennen“ (27). Im zweiten Teil seiner Schrift diskutiert van Gansewinkel drei zentrale Thesen der katholischen Sexualethik. In der scholastischen Terminologie und Denkweise ausgebildete Pfarrer werden dankbar sein für Ausführungen, die ihnen aus der Perspektive traditioneller Moraltheologie den Anschluß an aktuelle sexualpädagogische Fragestellungen erschließen, auch wenn nicht alle Antworten befriedigen. *Hans D. Walz, Konstanz*

*John T. Noonan, jr.*, Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht (Walberger Studien, Theologische Reihe Bd. 6), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1969.

Professor Noonan von der Notre Dame Universität (USA), seinerzeit Mitglied der päpstlichen Kommission für Ehe und Geburtenregelung, trägt mit seiner hervorragenden Analyse sehr zum Verständnis der geschichtlichen Entwicklung des Problems der Empfängnisverhütung innerhalb der katholischen Kirche bei. Ausgehend von den antiken gei-



stigen Strömungen, vor allem der Stoa, werden die Aussagen der Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes nach dem jetzigen exegetischen Verständnis durchleuchtet. Das Christentum stand seit seinen frühesten Anfängen in einer harten Auseinandersetzung mit dem zügellosen Heidentum und mit den sich über allen Geboten erhabenen dünkenden Irrlehren der Gnosis und des Manichäismus, die zwar nicht den Geschlechtsverkehr, aber die Zeugung von Kindern energisch ablehnten. Der Kampf Augustins gegen den Manichäismus und die Irrlehre des Pelagius wird im Kontext der damaligen geistigen Strömungen dargestellt. In den Bußbüchern der irischschottischen Mönche werden Mord, Abtreibung, Empfängnisverhütung durch Tränke und Coitus interruptus in einem Atemzuge mit hohen Kirchenstrafen belegt. Abaelard war der erste Theologe, der den ehelichen Verkehr auch als ein Heilmittel gegen die Begierlichkeit ansah. Obskur erscheinen uns heute alle Mittel und Methoden der Empfängnisverhütung des Hochmittelalters, die z. T. aus der antiken und arabischen Medizin übernommen wurden. Obwohl Martin Le Maistre, Professor an der Pariser Universität, der Verbindung zwischen Zeugungszweck und dem erlaubten Geschlechtsverkehr ein Ende bereitere, nahmen die kirchlichen Sanktionen gegen Empfängnisverhütung bis in unsere Zeit herauf an Schärfe zu (Casti connubii). Das christliche Volk hat sich aber im weitesten Ausmaß für die Geburtenkontrolle entschieden. Schließlich wird das Ringen um eine neue kirchliche Ehelehre vor dem und während des Konzils dargestellt und bis zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ weitergeführt. Das wertvollste Ergebnis dieser imposanten geschichtlichen Untersuchung ist die Erkenntnis, daß die kirchliche Lehre immer im Kontext der gesamten kulturgeschichtlichen Entwicklung gesehen werden muß. Damit ergibt sich aber von selbst die Hinwendung zu einer dynamisch-evolutiven Lehrentwicklung in der Kirche. Das Buch eignet sich nicht nur für den Fachtheologen und Moralisten, sondern auch für Ärzte, Erzieher, Psychologen und Eheberater als ein ausgezeichnete Führer zu einem tieferen Verständnis katholischer Ehelehre.

Karl Gastgeber, Graz

## Mehr Politik als Gebet

Dorothee Sölle – Fulbert Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln, Bd. 2. Texte – Analysen – Kritik, Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971.

Der im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises „*Politisches Nachtgebet*“ herausgegebene Band enthält sechs der etwa 20 Nachtgebete, die vom April 1969 bis zum Januar 1971 in Köln veranstaltet worden sind. „Der Arbeitskreis ist durch einige Phasen der Entmutigung, der Hilflosigkeit, der Abspaltung gegangen, die ihn nicht aus der Selbstreflexion entließen. In diesem Band wollen wir Rechenschaft ablegen über diesen Prozeß . . .“ (Vorwort, S. 7). Die Themen der sechs Nachtgebete sind: die Bundestagswahlen von 1969, die Stadtplanung, das Leiden vor allem der körperlich und geistig Behinderten, die Abhängigkeit der Schüler und Lehrlinge, die politische Situation Indonesiens und die Auseinandersetzung zwischen der Katholischen Studentengemeinde von Köln und der kirchlichen Behörde. – Der zweite Teil des Bandes, in dem theologische, politische, gruppendynamische und praktische Fragen zur Sprache kommen, vermittelt einen Eindruck von den Auseinandersetzungen, die innerhalb und außerhalb des Arbeitskreises um das Politische Nachtgebet geführt werden. Überlegungen zur Funktion der religiösen Sprache im Politischen Nachtgebet und ein Nachwort beschließen das Buch.

Für den Seelsorger stellt sich die Frage, ob die vorliegenden Politischen Nachtgebete gelungenen Versuche eines zeitgemäßen Gottesdienstes sind. Da in ihnen kaum ausdrücklich gebetet, dafür aber um so mehr handfeste Politik im Sinne einer antikapitalistischen und sozialistischen Gesellschaftsordnung getrieben wird, muß diese Frage wohl verneinen, wer mit dem II. Vatikanum der Ansicht ist, daß sich die Kirche grundsätzlich von einer politischen Gemeinschaft unterscheidet (vgl. *Gaudium et spes* 76). Es soll hier nicht bestritten werden, daß in den Nachtgebeten gebetet wird, gibt es doch in der Heiligen Schrift gute Vorbilder dafür, daß die Schreie und Tränen der Gequälten nicht



ungehört bleiben. Auffallend ist allerdings, daß – wenn man von einem einzigen Vater-unser absieht – in keinem Gebet eine Bitte für die für menschliches Elend Verantwortlichen ausgesprochen wird. Es muß hier zu bedenken gegeben werden, daß die Gemeinschaft der Gläubigen zerstört wird, wenn politische Konflikte im Raum der Kirche ausgetragen werden und wenn anderen Gruppen von Christen ausdrücklich abgesprochen wird, „in christlicher Verantwortung für unsere Gesellschaft zu arbeiten“ (25). Neben dieser „Exkommunikation von links“ stimmt traurig, mit welcher fraglosen Selbstverständlichkeit die kompliziertesten Probleme unserer Zeit auf den Gegensatz von Ausgebeuteten und Ausbeutern, von Unterdrückten und Herrschenden, von guten Sozialisten und bösen Kapitalisten reduziert werden. Das Heil für den Menschen wird also weniger von der übernatürlichen Kraft eines erträumten Sozialismus (vgl. 100 f) erwartet, in dessen Namen wohl (?) *verbindlich* „informiert, analysiert und praktiziert wird“ (vgl. 228; kursiv nicht im Original). Es gehört zu den „Selbstverständlichkeiten“ des Arbeitskreises, daß das Ziel des Gebetes nicht ist, „Gott zu dienen, sondern Gott zu brauchen für die wahren Hoffnungen des Menschen“.

*Christoph Casetti, Münster*

## Profilierung der Diakonie

*Hans Christoph von Hase – Ansgar Heuer – Paul Philippi (Hrsg.), Solidarität + Spiritualität = Diakonie. Gottesdienst als Menschen-dienst, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971.*

*Richard Völkl, Dienende Kirche – Kirche der Liebe, Seelsorge-Verlag, Freiburg 1969.*

Die Gleichung des Titels mit ihren drei Stichworten markiert ein verwirrend weites Feld theologischer und kirchlicher Überlegung und Praxis, innerhalb dessen sich 28, meist evangelische, Autoren zu verschiedenen Themen äußern. Unter fünf Themengruppen (Die Theologie des Dienens, Die Problematik einer christlichen Sozialarbeit, Diakonische Spiritualität, Die heilende Gemeinschaft, Der Stil

einer dienenden Kirche) lose verbunden, erscheinen Beiträge von Freunden, Schülern und Mitarbeitern des Diakoniewissenschaftlichen Institutes der Universität Heidelberg, dessen Direktor, Prof. *Krimm*, mit dem vorliegenden Band geehrt wird. Das Buch bringt eine Fülle von guten Anregungen und Überlegungen, macht dem Leser aber eine Orientierung schwer (trotz der Register!): Es fehlt Methode, es fehlt – wie so oft bei Festschriften und Sammelwerken – der rote Faden, der die einzelnen Themen deutlich verknüpft, vieles scheint eher zufällig hinzugekommen, mit höchst unterschiedlichem Niveau und Interesse, manches wirkt überflüssig und zerstreud. Weniger wäre mehr gewesen – gerade weil das Leitthema so wichtig scheint. Hervorzuheben sind die Beiträge von *H. Schröer*, *v. Hase* und *B. Buschbeck*, die über Möglichkeit und Notwendigkeit des Betens nachdenken und sich dabei u. a. auf Calvin und Bonhoeffer ausführlich beziehen. Originell die Zusammenstellung von *W. Erl*, der „die Sprache der Jugend und ihre Bedeutung für das Gemeindeleben“ bedenkt.

Durch eine systematisierende Darstellung der thematischen Aussagen des II. Vatikanums – z. T. ergänzt durch biblische Texte – versucht Völkl, „*caritas*“ und „*diakonia*“ als Selbstvollzug der Kirche zu verdeutlichen“ (7). Das könnte für die Arbeit in den Gemeinden vor allem dann ein Dienst sein, wenn die Texte des Konzils historisch-kritisch erschlossen und mit der Situation der Kirche in der modernen Industriegesellschaft und deren Dienstleistungsgewerbe konfrontiert würden. Stattdessen bleibt Völkl bei einer, methodisch kaum reflektierten, Paraphrase konziliarer Äußerungen, die sprachlich wie inhaltlich als binnenchristlich bezeichnet werden muß. Dem interessierten Christen dürfte sich das so zentrale Thema aktueller und treffsicherer erschließen, wenn er zu den historisch-kritischen Konzilskommentaren greift (etwa dem im LThK) und wenn er sich von einer moderneren Ekklesiologie leiten läßt. Erst in diesem Kontext können die mißbrauchten und abgenutzten Worte „*Liebe*“ und „*Dienst*“ ihr Schwergewicht und Profil wiedergewinnen.

*Gotthard Fuchs, Münster*



## Differenzierung der Pastoral

*Joseph Laloux*, Seelsorge und Soziologie. Eine praktische Einführung in die Gemeindegarbeit, Rex-Verlag, Luzern – München 1969.

A. M. J. M. van de Spijker, Befragte Gemeinde. Das christliche Leben in der katholischen Pfarrgemeinde Rapperswil, Katholisches Pfarramt, Rapperswil 1970.

*Yorick Spiegel* (Hrsg.), Pfarrer ohne Orts-gemeinde. Berichte, Analysen und Beratung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1970.

Ogleich in der vorbereitenden Kommission für das Schema 13, Kirche und Welt, sich noch eine starke Gruppe dagegen ausgesprochen hatte, an den Beginn des Dokuments eine soziologische Situationsanalyse zu stellen, ist die Bedeutung der Soziologie für das pastorale Handeln der Kirche heute kaum mehr in Frage gestellt. Dennoch kann die Verbreitung geeigneten soziologischen Wissens unter kirchlichen Entscheidungsträgern als defizient gelten. – Das Handbuch von Laloux kann derartiges Wissen vermitteln. Nach soziologischer Methode werden die gesellschaftlichen Realitäten beschrieben: der Einzug der modernen Technik, die Umwandlung sozialer Strukturen sowie der Kulturwandel. Das soziologische Begriffsinstrumentarium und ein Abriß der Religionssoziologie werden auf die Seelsorge angewandt: Mission, Stadt- und Landseelsorge, Verkündigung, religiöse Praxis, Rolle von Laien und Klerikern, Pfarrei sowie Gemeinschaftsseelsorge. Dem aufgeschlossenen kirchlichen Entscheidungsträger vermag dieses Buch dazu zu verhelfen, auch in den Zeichen der Zeit den Anspruch Gottes besser zu erkennen und den kirchlichen Dienst in größerer Solidarität mit den Menschen und ihrer Welt auszuüben. Zugleich könnte es den einen oder anderen Seelsorger aufmuntern, mit Hilfe einer empirischen Bestandsaufnahme die Situation seiner Gemeinde besser kennen zu lernen. Dafür liegt in der Veröffentlichung von van de Spijker ein gutes Vorbild vor. Mit Hilfe eines interessanten Fragebogens hat der Verfasser die Einstellungen und Verhaltensweisen seiner Stadtpfarre erforscht und nach einer

gelungenen pastoraltheologischen Deutung konkrete Folgerungen gezogen.

Aufmerksamkeit verdient auch der Sammelband Pfarrer ohne Ortsgemeinde. Er analysiert die vielfältigen und zunehmenden Formen kategorialer bzw. großräumiger Seelsorge: Die jeweils eigenen Probleme der im evangelischen Raum sogenannten „Sonderpfarrämter“ kommen zur Sprache, jene des Jugendpfarrers, des Berufsschulpfarrers, des Studienleiters an Predigerseminaren und Evangelischen Akademien, des Pfarrers in Krankenhäusern, beim Militär, in Fernsehen und Rundfunk, jenen in der Öffentlichkeitsarbeit, im Ausland usw. Allein dieser Katalog läßt die wachsende Bedeutung der über- bzw. außerpfarrlichen Seelsorge erkennen.

*Paul M. Zulehner*, Wien – München

## Geschichte und Praxis des Religionsunterrichts

*Ansgar Philipps*, Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Verlag Herder, Wien 1971.

Die Kenntnis der Geschichte des Religionsunterrichts ist zum Verständnis der gegenwärtigen Lage unerlässlich. Die vorliegende Arbeit des Düsseldorfer Religionslehrers leistet dazu einen ersten, bedeutsamen Beitrag. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts hat sich (an den protestantischen Universitäten) die Kirchengeschichte von der Universalhistorie losgelöst und zu einem selbständigen Gegenstandsbereich entwickelt. Weitere Stationen: kirchengeschichtliche Erzählungen des (katholischen) Katechismus von Claude Fleury († 1723); in beiden Konfessionen vor allem apologetisch-konfessionelle Zielsetzung, daneben Lebensbeschreibungen von Heiligen, um die Tugendlehren des Christentums zu veranschaulichen; erst in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts Kirchengeschichte um der Geschichte und nicht um der Apologetik oder um der Ethik willen. Der Drang nach Vollständigkeit führte zu gekürzter Ausgabe der akademischen Kirchengeschichte und nicht so



sehr zu einem dem Verständnis der jugendlichen angepaßten Einführen in die Geschichte der Kirche. — Nach diesem mit umfangreichem Material belegten Werdegang des Kirchengeschichtsunterrichts wagt Philipps einen „Ausblick auf den künftigen katholischen Kirchengeschichtsunterricht“ (387–459). Er setzt sich für einen zeitgemäßen Religionsunterricht ein und ringt um eine zufriedenstellende Begründung für die Kirchengeschichte. Sein Ansatz zu einem theologisch vertieften Verständnis der Kirchengeschichte und damit auch des Kirchengeschichtsunterrichts geht vom Verständnis der Kirche als Volk Gottes aus, wobei der geschichtliche und soziologische Aspekt betont wird. Die Geschichte der Kirche hat nach der — wohl etwas zu optimistischen — Auffassung des Verfassers eine so große Spannweite, daß sie gleichermaßen den gläubigen Schüler anspricht und ihm das Verständnis für die Eingliederung in das Gottesvolk erleichtert, als auch dem nichtgläubenden das Verständnis für die christlich-abendländische Tradition ermöglicht, in die er hineingeboren ist.

*Franz Padinger, Salzburg*

*Klaus Dessecker — Gerhard Martin — Klaus Meyer zu Uprup, Religionspädagogische Projektforschung, Calwer Verlag, Stuttgart — Kösel-Verlag, München 1970.*

Religionspädagogische Projektforschung — sowohl dieser zunächst wenig anschauliche Titel als auch die von der Informationstheorie und anderen modernen Wissenschaften abhängige Sprache der Autoren mag viele Leser zunächst abschrecken. Wer sich allerdings die Mühe macht, sich konsequent durch das Buch hindurchzulesen, wird allmählich von Stoff und Darstellung gepackt und um einiges Wissen reicher entlassen.

Die Idee einer Religionspädagogischen Projektforschung entstand Ende der 60er Jahre bei einigen evangelischen Religionslehrern in Württemberg (heute gehören auch Mitarbeiter anderer Konfessionen und anderer Länder dazu) und war als Selbsthilfe der Praktiker gedacht. Ein Planungsteam koordinierte die Arbeit einzelner Projektgruppen und arbeitete ein Schema aus, das der gegenseitigen Verständigung unter den Teams dienen sollte.

Das Planungsteam übernahm weitgehend die Begrifflichkeit des Heidelberger Didaktikers Ernst Meyer; auf diese Weise wurde es möglich, Unterrichtsmodelle auszutauschen und von Kollegen testen oder verwerten zu lassen. Das Besondere an der Projektgruppenarbeit war und ist es, daß sie eben nicht nur Materialien für den Unterricht zur Verfügung stellt, sondern eigentliche Unterrichtsmodellentwürfe (UME) ausarbeitet. Dazu gehört neben der Materialsammlung auch eine wissenschaftlich verantwortete Darstellung des behandelten Themas sowie eine genaue Verlaufsplanung des Unterrichts mit Angabe der Lösungssituation (= Sozialformen des Unterrichts) und der einzusetzenden Medien. An dieser Stelle setzte die Kritik der Praktiker ein: sie fühlten sich durch die detaillierten Vorschläge reglementiert. Die Kritik ist psychologisch verständlich, wenn auch nicht berechtigt: nicht nur, weil der Modellentwurf nach dem Baukastensystem gebaut ist und die Teile auswechselbar sind, sondern auch, weil das Modell mehrere Alternativentwürfe vorsieht. Außer der wissenschaftlichen Absicherung sowie Erfahrungsberichten über die bisher geleistete Arbeit enthält der hier zu besprechende Band den UME „Die Aggression im Leben des Christen“. An diesem Beispiel wird dem Leser exemplarisch gezeigt, wie die drei Komponenten des schulischen Unterrichts — Bedürfnisse der Schüler, Anforderungen der Gesellschaft, Ansprüche der Fachwissenschaften — miteinander in Beziehung gebracht werden können. Der UME enthält 1. Informationen für den Lehrer, die das Problemfeld Aggression von den Fachwissenschaften (z. B. Verhaltensforschung, Psychologie) und von der Theologie (z. B. Bergpredigt) her erschließen, 2. eine ausführliche Bibliographie zum Thema, 3. alle im Verlauf des Unterrichts gebrauchten Medien (Texte, Raster, graphische Darstellungen, Schallplatten), 4. die genaue Beschreibung des Unterrichtsverlaufs (sachlogische und didaktische Kette). — Dieser bis in die Einzelheiten ausgefeilte Modellentwurf wurde vor allem im Raum Baden-Württemberg bereits mehrfach erprobt und von den Religionslehrern wegen seiner relativ leichten Umsetzbarkeit in die Schulpraxis sehr gelobt.

*Ingrid Maisch, Merzhausen*



*Lothar Knecht*, Katechetische Leitblätter. Praktische Modelle für Unterrichtsgespräch und Gruppenarbeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971.

Der Unterrichtserfolg wird wesentlich von der primären Motivation der Schüler bestimmt. Deshalb sind arbeitsteiliger Unterricht und Gruppenarbeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In den vorliegenden „Katechetischen Leitblättern“ werden aus dieser theoretischen Einsicht praktische Konsequenzen gezogen und konkrete Unterrichtsmodelle angeboten. Das Werk ist daher vorbehaltlos zu begrüßen, zumal die Modelle sich sehr gut für Übertragung auf andere Themen und zur Modifizierung der jeweiligen Unterrichtssituation eignen. Knecht beginnt mit einer eingehenden Einführung in den Gebrauch des vorgelegten Materials. Der vorgeschlagene Umfang des Einsatzes der verschiedenen Unterrichtsmethoden (30% Gruppenarbeit – 40% Unterrichtsgespräch – 30% herkömmliche Unterrichtsverfahren) darf als realistisch angesehen werden. Am Anfang einer Unterrichtseinheit soll den Schülern ein „Leitblatt“ in die Hand gegeben werden, aus dem die Zielstellung der Unterrichtseinheit und der geplante Arbeitsverlauf deutlich werden. Einzelne Arbeitsanweisungen sind allerdings zweideutig, der Situation der Schüler wenig angemessen oder schlicht unausführbar (vgl. S. 19 „Empfinde die Spannung, die sich entladen muß!“). Die Arbeitsgruppen ermöglichen eine optimale innere Differenzierung nach Leistungsfähigkeit und Interessenlage des einzelnen Schülers. Auch für den Bericht der Arbeitsgruppen vor der ganzen Klasse werden eingehende Ratschläge geboten. Einen großen Umfang nehmen Unterrichtsmodelle im Rahmen der fortlaufenden Lektüre des Markusevangeliums ein. Im Hinblick auf die Motivation der Schüler dürfte der hier vorgeschlagene Weg, immer direkt vom Schrifttext auszugehen und allein die Schrift zu Wort kommen zu lassen, allerdings problematisch sein. Solcher Bibelunterricht verschlechtert die Motivation der Schüler; auch biblische Themen sollte man vom problemorientierten Einstieg aus angehen. Das hier vorgelegte Material bietet freilich auch dafür wertvolle Hilfen. Uneingeschränkt empfohlen

werden können die Modelle, die unter dem Stichwort: „Die Welt, in der wir leben“ zusammengefaßt sind. *Albert Deittert*, Münster

## Religiöse Erziehungsziele

*Rudolf Schmitt*, Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? (Aus der Reihe „Studien zur Erziehungswissenschaft“ Bd. 7), Verlag Julius Beltz, Weinheim – Berlin – Basel 1971.

*Eva Petrik*, Mit meinen Kindern einen neuen Weg. Religiöse Erziehung im Schulkindalter, Fährmann-Verlag, Wien 1970.

*Gottfried Hierzenberger*, Das Glaubensgespräch mit jungen Erwachsenen, Arbeitshilfen für Katechese und Jugendpastoral, Don Bosco Verlag, München 1970.

Die Studie von Schmitt kann als eine echte Bereicherung auf dem Sektor der religiösen Erziehung angesehen werden, wobei die Konsequenzen, die aus dieser Studie zu ziehen sind, durchaus auch für andere Erziehungsbereiche relevant sind. Bei allem wissenschaftlichen Niveau gut verständlich und griffig geschrieben und damit jedem an der Thematik des Buches interessierten Leser zugänglich. – Im Mittelpunkt der Arbeit steht die Forderung nach einer „Erfolgskontrolle“ im Bereich der religiösen Erziehungsarbeit; für den Autor ist dies „die einzig angemessene Antwort auf alle Mißerfolgsklagen“ (2) ratloser Seelsorger, enttäuschter Eltern und Jugendführer. Um dies zu ermöglichen, stellt sich der Autor die Frage, was wir mit unserer religiösen Erziehung erreichen wollen.

Der Autor entwickelt auf der Grundlage religiöser, pädagogischer und lernpsychologischer Theorien und Erkenntnisse siebzehn Kriterien, mit denen religiöse Erziehungsziele analysiert und beurteilt werden können. Auf der Grundlage dieser Kriterien analysiert er im zweiten Teil seines Buches einige der heute üblichen Erziehungsziele im religiösen Erziehungsbereich und stellt fest, daß es in der religiösen Erziehung heute noch viel zu häufig verallgemeinernde, mystifizierte und abstrakte Ziele gibt, mit denen der junge Mensch nur wenig anzufangen weiß.

Abschließend weist der Autor darauf hin,



„daß – theologisch gesehen – letztlich der Erfolg der religiösen Erziehung nicht in der Hand des Menschen liegt“. Mit seiner interessanten Studie hat er gleichzeitig auch bewiesen, daß wir Menschen zu diesem Erfolg ein erhebliches Maß beitragen können.

Ausgehend von der Prämisse, daß die Familie primärer Erziehungsfaktor ist, gibt E. Petrik in dem vorliegenden Bändchen lebensnahe Anregungen und Hilfen für die religiöse Unterweisung der Kinder im Schulalter. In neun Kapiteln behandelt die Autorin – selbst Mutter mehrerer Kinder – Themen wie „In der Familie fällt die Entscheidung“, „Natürliche Voraussetzungen für die Entfaltung der Religiosität im Kinde“ und die „Entfaltung des kindlichen Gewissens“. Sie greift in ihren Ausführungen auf Kinderaussagen zurück. Dadurch werden alle jene, die in der religiösen Erziehung tätig sind, aufgefordert, Inhalte und Methoden der religiösen Erziehungspraxis auf das eigene Vorbild hin kritisch zu überprüfen. Man kann der Autorin nur zustimmen, daß es in der religiösen Erziehung weniger auf die Perfektion, als auf die eigene Glaubwürdigkeit ankommt.

Mit dem vorliegenden Bändchen hat sich der Verfasser die mühsame und schwierige Aufgabe gestellt, Glaubenslehren und Glaubensinhalte in eine Sprache zu übersetzen, die es dem jungen Menschen ermöglicht, sich im Denken und Handeln mit dem Verkündeten zu identifizieren. Der Autor greift offen „zentrale Glaubenthemen“ auf: Christliches Gottesverständnis – Christliches Weltverständnis – Christliches Selbstverständnis; dabei spart er nicht mit Kritik, zeigt aber auch mögliche Konsequenzen auf, die aus seinen Überlegungen zu ziehen sind. Manchmal könnte beim Lesen der Eindruck entstehen, der Autor akzeptiere gar keine „unumstößlichen Glaubensinhalte“; aber dieser Eindruck trügt, er ist vielmehr ein Beweis für die Offenheit, mit der Hierzenberger an die Themen herangeht. Texte von D. Sölle, Teilhard de Chardin, R. Guardini u. a. liegen den ausgewählten Themen zugrunde; moderne Gebete – etwa von M. Quoist und H. Oosterhuis – schließen die einzelnen Themen ab. Diese sind auch geeignet für Wortgottesdienste mit jungen Erwachsenen. – G. Hierzenberger läßt manche

Fragen offen, aber das wollte und konnte der Verfasser sicher auch nicht anders; ganz bestimmt ist ihm aber mit seiner Studie der Versuch gelungen, durch das Glaubensgespräch der „Gottese Erfahrung“, dem „tätigen Glauben“ und der „Dauerreflexion“ einen Schritt näherzukommen.

*Volker Frings, Neuß/Rhein*

*Gérard Bonnet, Warum ich gehe. Das Dokument eines Priesters, der sein Amt verläßt und heiratet, Rex-Verlag, Luzern – München 1970.*

Wer eine sachliche Klärung der historischen, theologischen und kirchenrechtlichen Fragen sucht, die sich unter den Stichworten Zölibat, Amtsniederlegung, Laisierung und ähnlichen stellen, wird durch das Buch von Bonnet kaum neue Einsichten gewinnen. Das Buch gehört zu einer noch seltenen biographischen Literatur, die ein interessiertes und wohlwollendes Verstehen der Motive, Wertungen und Entscheidungen von aus ihrem Amt geschiedenen Priestern ermöglicht. Das persönliche „Dokument“ von Bonnet enthält über das individuell Biographische hinaus einige repräsentative Aussagen, die zu einer gerechteren Einschätzung der Amtsniederlegung helfen können. Streckenweise mutet das Buch wie ein Rechtfertigungsversuch an, der ein nicht ganz freies Gewissen mit Begründungen, Bekenntnissen und Beschwörungen beschwichtigen will. Aber der Leser hat kein Recht, hier Urteile zu fällen. Man muß dem Autor zugute halten, daß er inmitten einer wenig aufgeklärten, illiberalen und immobilen Umwelt, dem kleinbürgerlichen katholischen Milieu, durch Unterstellungen, Brückierungen und Diffamierungen in seinem Selbstwertbewußtsein nicht unangetastet blieb. Der Kern von Bonnets Selbstaussagen ist der immer wiederkehrende Gedanke von der Treue zu sich selbst. Die Psychoanalyse, der er sich jahrelang als Priester unterzogen hatte, legte anscheinend die wirklichen Bedürfnisse, Strebungen, Möglichkeiten seines Ichs so frei, daß damit die Ausübung des priesterlichen Amtes in der überlieferten Form mit seinem Rollenzwang, seiner Moralität und Gesetzmäßigkeit nicht mehr ohne Unehr-



lichkeit zur Deckung gebracht werden konnte. So blieb nur die Amtsniederlegung. Merkwürdig ist an dem Buch das dauernde Bemühen, die Psychoanalyse als legitimes Verfahren hinzustellen. Leider erfährt man zu wenig Konkretes aus dieser Analyse selbst.

*Hans Joachim Türk, Koblenz*

## Erneuerung des Gemeindegesanges

*Helmut Hucke – Erhard Quack – Karlheinz Schmidhüs (Hrsg.)*, Neues Psalmenbuch. Einstimmige Kantorenausgabe für den Gottesdienst, Christophorus-Verlag, Freiburg 1970 (1).

*Friedrich Samuel Rothenberg – Georg Thurmair (Hrsg.)*, Singe, Christenheit. Liederbuch für das gemeinsame Gotteslob, Christophorus-Verlag, Freiburg – Verlag Ernst Kaufmann, Lahr/Schwarzwald 1969 (2).

*Konrad Musalek*, Das Lied in der Katechese, Wiener Dom-Verlag, Wien 1969 (3).

*Helmut Leeb*, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert), Verlag Herder, Wien 1970 (4).

(1) Für jeden Kantor, Chor- und Scholaleiter einer Gemeinde ist diese Ausgabe des Neuen Psalmenbuches unentbehrlich. Sie enthält alle im liturgischen Bereich verwendbaren Psalmen, Cantica und Hymnen mit den dazugehörigen Antiphonen und Hallelujah-Rufen. Ausführliche, übersichtliche Verwendungstafeln machen es dem Benutzer dieses Buches leicht, die entsprechenden Gesänge für den jeweiligen Gottesdienst – ob Eucharistiefeier oder Wortgottesdienst – zusammenzustellen. Noten- und Schriftbild sind übersichtlich und gut gegliedert, so daß die Benutzung dieses Buches im Gottesdienst dem Sänger keinerlei Schwierigkeiten bereitet.

(2) Das handliche Liederbuch von Rothenberg und Thurmair ist gedacht für das gemeinsame Gotteslob evangelischer und katholischer Christen. Es wird seinen Weg in die Gemeinden finden, die die ökumenische Begegnung suchen. Darüber hinaus ist es allen Tagungsstätten zu empfehlen. Die sinnvoll gegliederte Liedersammlung umfaßt nicht nur traditionelles Liedgut, das textlich so über-

arbeitet wurde, daß man es heute mitsingen kann, ohne rot werden zu müssen, sondern auch einen großen Anteil zeitgenössischer Lieder. Diese sind vom Text her meist sehr ordentlich, von Melodik und Rhythmik her nicht immer leicht nachsingbar oder eingängig.

(3) Das Buch von Musalek will eine praktische Hilfe für den Katecheten sein. Für die von der Gemeinde getragene Katechese – in Seelsorgestunden, bei der Vorbereitung der Erstkommunikanten und auch in Gruppenstunden für Kinder bis zu 11 Jahren – kann es eine Hilfe sein. Im schulischen Religionsunterricht wird das Lied nicht den Platz einnehmen, den ihm der Autor einräumt. Teile des Buches sind für den Katecheten belanglos, wie der historische Überblick über die Kirchenmusik oder einige Abschnitte aus der Entwicklungspsychologie. Vergeblich aber sucht man die Auseinandersetzung mit dem Liedgut, das täglich auf die Kinder einwirkt: Schlager, Popmusik, Chanson, Musical etc. – Wen das Pathos des Autors nicht stört, und wer über einige fragwürdige theologische Argumentationen hinwegsieht, der kann aus dem Teil für die Gemeindekatechese einigen Nutzen ziehen.

(4) Leeb befaßt sich mit dem in georgischer Übersetzung erhaltenen Lektionar der Jerusalemer Gemeinde, das ein wichtiges Bindeglied darstellt zwischen den ursprünglichen und einfachen gottesdienstlichen Gesangsformen der ersten Jahrhunderte und der bereits sehr kunstvoll ausgestalteten byzantinischen Liturgie. Alle fünf im Georgischen Lektionar aufgezeichneten Gemeindegottesdienste – Messe, Morgen- und Abendgottesdienst, Vigil und anamnetische Gottesdienste – werden behandelt. Die in den einzelnen Gottesdiensten vorkommenden Gesänge werden der Reihe nach interpretiert: Nach der Erklärung des entsprechenden Begriffs in philologischer und historischer Sicht werden Struktur und Funktion des Gesanges und sein Text erörtert. – Leeb's sorgfältige Arbeit bietet uns einen guten Rückblick in die liturgische Praxis der Jerusalemer Gemeinde vor der Jahrtausendwende, aber auch manche Anregungen für moderne liturgische Gesangstexte.

*Johannes Scholz, Münster*



# Büchereinlauf

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

- Margarete Andina – Rinaldo Andina, Das Mädchen vor der Berufswahl, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Flamborg Verlag, Zürich 1972
- Heribert Arens, Die Predigt als Lernprozeß, Kösel-Verlag, München 1972
- Hugo Aufderbeck, Das gemeinsame Werk. Das Zusammenwirken von Bischof, Priester und Gemeinde, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1972
- Hansjörg auf der Maur – Bruno Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972
- Georges Bastin, Wörterbuch der Sexualpsychologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972
- Befragte Ordensmänner. Die Ergebnisse der Schweizer Ordensmännerbefragung von 1971 in linearer Auszählung; Befragte Priester. Die Ergebnisse der Schweizer Priesterbefragung in linearer Auszählung, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1972
- Roman Bleistein, Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Echter Verlag, Würzburg 1972
- 75 Jahre Deutscher Caritasverband, hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 1972
- Don Bosco Kalender 1973, Provinzialat der Salesianer Don Bosco, Wien 1972
- Claus D. Eck – Annina Imboden-Henzi, Erfülltes Alter durch reicheres Erleben, Lambertus-Verlag, Freiburg 1972
- Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Jean Gondonneau, Freiheit in der Ehe, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Flamborg Verlag, Zürich 1972
- Herbert Haag, Gott und Mensch in den Psalmen, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Bernhard Häring, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972

- Georg Hansemann, Das Wort Gottes im Leben des Christen, Reihe X, Verlag, Styria, Graz – Wien – Köln 1972
- Jan Rainer Hermanns, Kennst Du Jesus? Sozialreport über Jesus-Leute in Deutschland, Kösel-Verlag, München 1972
- Günter Höver, Da riecht's nach Jesuitenpulver, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972
- Tim F. van der Laan, Gymnastik im Alter, Lambertus-Verlag, Freiburg 1972
- Friederike Lenzeder, Personale Reife und Klosterleben, Wiener Dom-Verlag, Wien 1972
- Cerd J. Maurer, Zur Feier der Kindertaufe, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1972
- Joep M. A. Munnichs – Han F. J. Janmaat, Vom Umgang mit älteren Menschen im Heim, Lambertus-Verlag, Freiburg 1972
- Marc Oraison, Berufsfindung und Berufung, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972
- PriesterTEAM Wien-Machstraße, Wie die Erstkommunion in der Pfarre vorbereiten? Mit Beichtvorbereitung; 2., erweiterte Auflage, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972
- Karl Rahner, Schriften zur Theologie 10, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Karl Rahner – Otto Semmelroth, Theologische Akademie 9, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972
- Josef Ratzinger, Fragen nach Gott, Verlag Herder, Freiburg 1972
- Dietmar Rost – Joseph Machalke, Gottesdienste mit Kindern, Lahn-Verlag, Limburg 1972
- Ambrosius Karl Ruf, Sünde – was ist das? Kösel Verlag, München 1972
- Philipp Schmitz, Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Ernst Schnydrig, Warum, warum bist du nicht Susja gewesen? Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972
- Karlheinz Sorger, Gleichnisse im Unterricht, Verlag Hans Driewer, Essen 1972
- Heinrich Spaemann, Wege ins Beten, Kösel Verlag, München 1972
- Klaus Spichtig, Mittelschüler und kirchliche Bindung, Verlag Herbert Lang & Cie AG, Bern 1970
- Walter Thüsing – Karl Rahner, Christologie (Quaestio disputata), Verlag Herder, Freiburg 1972
- Dieter Tröndle, Was tun im Pfarrgemeinderat? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1972
- Hans Waldenfels, Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Christoph Wolfensberger-Haessig, Wider die „Aufklärung“, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Flamborg Verlag, Zürich 1972

## Anmerkungen und Hinweise

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

Wilhelm Thüsing ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Universität Münster.

Heinrich Pompey ist Dipl.-Psychologe und Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Würzburg.

Günter Biemer ist ord. Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Walter Regges war Botschaftsrat der Deutschen Botschaft in Chile.

Norbert Scholl ist Dozent für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

Horst Herrmann ist Professor für Kirchenrecht an der Universität Münster.

Berichtigung: Im Beitrag von G. Siefert in Heft 5 ist im Umbruch ein zum Verständnis wichtiger Satzteil ausgefallen. Wir bitten, dies zu entschuldigen und S. 330, 2. Spalte, Zeile 21, folgendes nachzutragen: . . . häufig in Kraft. Denkt aber der verunsicherte Städter überhaupt nicht an den Tod, nur weil er . . . erinnert?







3. AUG. 1974 873

14. NOV. 1974

27. AUG. 1975

31. 10. 75

5. NOV. 1975

10. NOV. 1975

-9. FEB. 1976

25. 2. 76

1. JULI 1976

11. MAZ 1977

27. JUNI 1977

11. März 1980

2. Dez. 1980

30. 01. 82

8. JULI 1982

9. JULI 1982



1693