

Rolf Zerfaß

Herrschaftsfreie Kommunikation - eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?

Die amtliche Predigt erreicht noch immer eine große Zahl von Menschen. Die Klagen der Gläubigen über die „schlechten Predigten“ sind aber überaus häufig: Die Predigt-Monologe gehen vielfach an den Fragestellungen, Anliegen und Problemen der Menschen vorbei und lassen Leben und Sterben, Wort und Werk Jesu Christi nicht zu einer frohmachenden, befreienden Botschaft werden. Dabei ist die Predigt den meisten Priestern ein echtes Anliegen; viele vertiefen sich in bibeltheologische und homiletische Literatur. Wenn das Ergebnis trotzdem für die Hörer der Predigt so unbefriedigend ist, müssen die Ursachen anderswo gesucht werden, etwa in der gesamten Kommunikationsstruktur kirchlicher Verkündigung und kirchlichen Lebens. Auf dem Hintergrund des Werkes von Habermas zeigt Zerfaß in der hier mit einigen Kürzungen abgedruckten Würzburger Antrittsvorlesung*, wie Struktur, Form und Inhalt der Verkündigung geändert und verbessert werden können und müssen.

Überblickt man das Bemühen um eine Erneuerung der kirchlichen Verkündigung in den letzten 50 Jahren, so lassen sich drei Anläufe unterscheiden.

Ein erster Anlauf in den dreißiger Jahren steht im Zeichen der Konzentration auf die Mitte der Botschaft. Das Stichwort dieser materialkerygmatischen Phase heißt Christozentrik¹. Den zweiten Impuls setzt in den fünfziger Jahren die Exegese: sie arbeitet der Verkündigung in die Hände wie keine andere theologische Disziplin, sie entwickelt eine biblische Theologie des Wortes, sie ermutigt schließlich dazu, die Ergebnisse und Methoden der Exegese nicht länger als Geheimwissenschaft der Fachleute zu behandeln, son-

* In erweiterter Form wird der Beitrag im Sammelwerk „Macht - Dienst - Herrschaft in Kirche und Gesellschaft“, hrsg. von W. Weber, Verlag Herder, Freiburg 1973, erscheinen.

¹ Bahnbrechend war J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936; vgl. K. Rahner, Art. Kerygmatische Theologie, in: LThK VI (1961) 126.

dern in der Verkündigung selbst offenzulegen². Die dritte und vorläufig letzte Phase beginnt in der Mitte der sechziger Jahre: über die Inhalte und den Schriftbezug der Verkündigung hinaus wendet sich das Interesse den konkreten Bedingungen heutiger kirchlicher Rede, dem gesellschaftlichen Kontext zu. Der Verkündigungsvorgang als Kommunikationsprozeß rückt in den Blick³. Diese Wendung des theologischen Interesses entspringt unmittelbar der beklemmenden Erfahrung, daß die amtliche Predigt mit ihren viermal 15 Minuten im Monat gegen das intensiv und vielfältig geführte Zeitgespräch der Gesellschaft nicht mehr aufkommt. Eine Lösung der Spannung zwischen theologischem Anspruch und kirchlicher Wirklichkeit scheint mit innertheologischen Begriffen und Argumenten allein nicht mehr möglich. So sieht sich die Praktische Theologie förmlich ins interdisziplinäre Gespräch gezwungen.

I. „Herrschaftsfreie Kommunikation“ nach Jürgen Habermas⁴

1. Grundthese:

Wo immer Menschen miteinander reden, ist solches Kommunikationsbemühen in vielfältiger Weise gestört, verzerrt, durch bewußte und unbewußte Zwänge, Abhängigkeiten und Machtverhältnisse gefährdet.

1. Unterschiedliche Kommunikationschancen

Weit mehr, als wir uns dies bewußt machen, ist kommunikativer Umgang durch gesellschaftliche Rollen geprägt. In der sozialen Wirklichkeit reden nicht Individuen mitein-

² Vgl. den Überblick bei V. Schurr, Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Vorgrimler und R. Van der Gucht, 4 Bde., Freiburg 1970, III, 371-435, bes. 385-408.

³ Vgl. Pastorale „Verkündigung“, Mainz 1970; Konfrontation - Massenmedien und kirchliche Verkündigung (Verkündigung 3), hrsg. v. W. Massa, Stuttgart 1972; H. D. Bastian, Kommunikation, Stuttgart 1972.

⁴ Einschlägig sind vor allem die nachstehenden Arbeiten, die wir im folgenden in der angegebenen Abkürzung zitieren: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt 1968 [zit.: Technik]; Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968; Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 120-159 [zit.: Hermeneutik]; Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas - N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 101-141 [zit.: Kompetenz]; Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuauflage Frankfurt 1971 [zit.: Theorie].

ander, sondern der Patient mit dem Arzt, der Politiker mit dem Publikum, der Pfarrer zur Gemeinde⁵. Die in diesen Rollen sichtbar werdende statusmäßige Verschiedenheit bedingt zugleich unterschiedliche Kommunikationschancen. Das ist einerseits unvermeidlich, wenn das menschliche Miteinander leben funktionieren soll: Wir teilen uns die Arbeit, und damit auch Sachkenntnis, Kompetenz, Zuständigkeit. Zugleich aber zahlen wir für diese Arbeitsteilung einen teuren Preis: In die etablierte Rollenstruktur schießen individuelle und schichtspezifische Interessen unbemerkt und ungestraft ein und dominieren den schwächeren Kommunikationspartner, d. h. sie nötigen ihn zur Übernahme einer ihm fremden, seinen eigenen Interessen zuwiderlaufenden Perspektive.

2. Sprachbarrieren

Aber nicht nur die Kommunikationsstruktur, auch die Sprache, in der wir miteinander sprechen, kann als Instrument der Herrschaft, der Disziplinierung und der Exkommunikation fungieren⁶.

In der Geschichte der kirchlichen Verkündigung sieht Eugen Biser das Phänomen der Sprachbarrierenbildung ein erstes Mal in der frühkirchlichen Gnosis gegeben. Denn dort „macht sich erstmals die Absicht geltend, ein durch Bildungsunterschiede entstandenes Gefälle im Gegensatz von zwei Sprachebenen, einer begrifflich-elitären und einer bildhaft-vulgären zu fixieren. Zweifellos verfolgte auch die Etablierung einer eigenen, den Laien unverständlichen Gelehrten- und Liturgiesprache einen ähnlich distanzierenden Zweck“⁷, und Männer wie Jan Hus, John Wyclif oder Thomas Müntzer prangern dies mit Leidenschaft an. Die Zugehörigkeit des Klerus zur Mittelschicht wirkt sich im sprachlichen Niveau des Gottesdienstes, der Predigt, der Bistumsblätter immerzu in doppelter Richtung als Sprachbarriere aus: sowohl gegenüber der Unterschicht als auch gegenüber den Intellektuellen⁸.

⁵ Vgl. R. Zerfaß, Das Predigtamt auf Gemeindeebene, in: TrThZ 78 (1969) 356–371.

⁶ Vgl. B. Badura, Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation, Stuttgart 1971.

⁷ E. Biser, Grenzen religiöser Kommunikation, in: Hochland 63 (1971) 533–551, hier 543.

⁸ Vgl. W. Weber, Erwägungen zur soziologischen Ortsbestimmung des Welpriesters in der modernen Industriegesellschaft, in: Jahrbuch für christliche Sozial-

3. Pseudokommunikation

Habermas selbst hat sich besonders eingehend mit der Analyse noch tiefersitzender Sprachstörungen beschäftigt, nämlich mit den Formen systematisch verzerrter Kommunikation, wie sie für das Individuum exemplarisch im Krankheitsbild des Neurotikers, für die Gesellschaft in der Pseudokommunikation ideologischer Sprachen greifbar wird.

Die traumatischen Kindheitsereignisse führen zu einer Verdrängung und Tabuisierung nicht nur der betroffenen Wirklichkeitsbereiche, sondern auch des zugehörigen, es symbolisierenden Sprachmaterials. „Die abgespaltenen Symbole und die abgewerteten Motive entfalten freilich ihre Gewalt über die Köpfe der Subjekte hinweg und erzwingen Substitut-Befriedigungen und Ersatzsymbolisierungen. Auf diese Weise verzerren sie den Text der alltäglichen Sprachspiele und machen sich als Störungen der eingelebten Interaktionen bemerkbar: durch Zwang und Lüge und durch die Unfähigkeit, den sozial verbindlich gemachten Erwartungen zu entsprechen“⁹. Was also als abweichendes Sprachverhalten des Neurotikers beobachtet und beschrieben werden kann, ist das Ergebnis eines Kompromisses zwischen verdrängten Wünschen infantiler Herkunft und gesellschaftlich auferlegten Verboten der Wunscherfüllung und ist Anzeichen einer spezifischen Selbstentfremdung des Subjekts: Es versteht sich selbst nicht mehr.

Nicht anders ist nach Habermas die spezifische Bewußtseins- und Sprachstörung von Gruppen zu erklären, die wir gewöhnlich als Ideologie bezeichnen. „Aus dem Alltagsleben wissen wir, daß Ideen oft genug dazu dienen, unseren Handlungen rechtfertigende Motive anstelle der wirklichen zu unterschieben. Was auf dieser Ebene Rationalisierung heißt, nennen wir auf der Ebene des kollektiven Handelns Ideologie. In beiden Fällen ist der manifeste Gehalt von Aussagen durch die unreflektierte Bindung... an Interessen verfälscht“¹⁰.

Jede Gruppe hat solche Interessen, denn sie

wissenschaften 9 (1968) 73–96, Y. Spiegel (Hrsg.), Kirche und Klassenbindung, Mainz – München 1973, W. Marhold, Die Kirche als Sozialisationsagent, in: Theologia Practica 8 (1973) 22–31.

⁹ Habermas, Erkenntnis 311 f.

¹⁰ Habermas, Technik 159 f.

bildet sich um bestimmte Zielwerte und bindet damit ihr eigenes Überleben an die Realisierung dieser Ziele. Sie investiert Energie, sichert ihre Zielwerte durch Institutionen, d. h. Konsensformeln, Gesetze (Grundgesetze, Basiserklärungen) und Rollenstrukturen, um sie auf diese Weise einer ständigen Infragestellung zu entziehen. Aber damit werden zugleich die faktischen Gewaltverhältnisse ebenso der Analyse und dem öffentlichen Bewußtsein entzogen¹¹, wie beim Neurotiker die unbewältigten Konflikte. Die Ideologie dient also dazu, „die Thematisierung gesellschaftlicher Fundamente zu verhindern“¹². Wo dergleichen dennoch versucht wird, müssen die auftauchenden Sprachregelungen liquidiert werden. Hartnäckiges Weiterfragen wird notfalls durch den Einsatz psychischer und physischer Zwangsmittel, durch Isolierung, Diffamierung und Exkommunikation des Außenseiters unterbunden. Die Geschichte der Menschheit und in ihr die Geschichte der Kirche ist voll von Zeugnissen ideologischen Sprachmißbrauchs: Eugen Biser nennt als frühes Beispiel für doktrinaire Sprachregelung im Raum der Kirche das Konzil von Nicäa, wo „im Interesse der angeblich bedrohten Reichseinheit Kompromißformeln erfunden werden, obwohl der Stand der theologischen Diskussion noch längst nicht reif war“; als Beispiel für die repressive Behandlung des Abweichlers durch die Kirchengesellschaft weist er auf die obligatorische Verunglimpfung der Vertreter der jeweils verurteilten Lehre in der Konzilsgeschichte von Ephesus 431 bis zur Antimodernisten-Enzyklika Pius X. 1907 hin¹³. In der Ketzerpolemik des Mittelalters sind es vor allem Tierbilder (Schwein, Fuchs, Eber, Wolf), die den Gegner figurativ abstempeln, um ihn moralisch zu disqualifizieren und damit

hassenswert zu machen¹⁴. In der Gegenwart ist es, wie Walter Magaß treffend beobachtet hat, die sprachliche Charakterisierung der geistigen Bewegung der Gegenwart, als „Verwirrung des Kirchenvolkes durch eine Unruhestifter“, also eine gewisse Chaos-, Flur-, Dammbuch-, Waldbrandmetaphorik, die im vorhinein mit sprachlichen Mitteln die „Abwehrkräfte des gesunden Kerns“ der Eigengruppe mobilisiert und gegen die Erörterung der eigenen Basiswerte und der um sie herum angesiedelten Machtverhältnisse immunisiert¹⁵.

2. Grundthese:

„Die Struktur der verzerrten Kommunikation ist kein Letztes; fundiert ist sie in der Logik unverzerrter sprachlicher Kommunikation“¹⁶.

Wo immer wir miteinander sprechen, und obgleich wir dies immer unter hinderlichen, die Verständigung erschwerenden Bedingungen tun, geht doch alles Sprechen letztlich auf Verständigung aus und unterstellt damit dem Partner immer schon die Fähigkeit und den Willen zur Verständigung, traut ihm zu, daß er bei geeigneter Nachfrage über sein Handeln Rechenschaft ablegen könnte, daß er sich erklären und seine Gründe zu nennen bereit sei. In jedem kommunikativen Umgang miteinander, sofern er Verständigung anzielt, liegt daher impliziert die Bereitschaft, gegebenenfalls die unmittelbare Interaktion zu suspendieren und zuvor Grundsatzfragen und Grundeinwände zu diskutieren, und zwar in einer Art, daß alle aktuellen Handlungszwänge und Geltungsansprüche außer Kraft gesetzt werden, außer dem einen Motiv kooperativer Bemühung und Verständigung¹⁷. Diese Art des Miteinanderredens im Stil eines zurückgenommenen, allein an der Verständigung interessierten Dialogs chancengleicher Partner, nennt Habermas die ideale Sprechsituation herrschafts-

¹¹ Habermas, Technik 72.

¹² Habermas, Technik 89. Wir müssen also davon ausgehen, „daß sich in der Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs nicht nur die Objektivität der Sprache überhaupt, sondern die Repressivität eines Gewaltverhältnisses durchsetzt, das die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt. Deshalb steht jeder Konsensus, in dem Sinnverstehen terminiert, grundsätzlich unter dem Verdacht, pseudo-kommunikativ erzwungen zu sein: die Alten nannten es Verblendung, wenn sich im Schein des falschen Verständigtseins Mißverständnis und Selbstmißverständnis ungerührt perpetuieren“ (Hermeneutik 153).

¹³ Biser, a. a. O. 543 ff.

¹⁴ H. Grundmann, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, in: Kultur- und Universalgeschichte, Leipzig – Berlin 1927, 91–107.

¹⁵ Vgl. W. Magaß, Die Sprache der Kirchen – Sprache der Herrschaft? in: *Communicatio Socialis* (1971) 323–333, hier 325 f. Bastian, a. a. O. 109; vgl. auch D. Baacke – O. Seydel, Sprache der Kirche – Zeichen der Angst? in: *Angst in der Kirche verstehen und überwinden*, hrsg. v. R. Bohren – N. Greinacher, Mainz – München 1972, 58–106.

¹⁶ Habermas, Theorie 23.

¹⁷ Habermas, Kompetenz 117; *ders.*, Theorie 25.

freier Kommunikation, sofern in ihr allein der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments herrscht¹⁸. Sie setzt eine elementare Symmetrie zwischen den Beteiligten voraus. Die Dialogrollen müssen prinzipiell austauschbar sein¹⁹.

Es ist selbstverständlich, daß herrschaftsfreie Kommunikation nirgends rein verwirklicht ist; sie ist aber deshalb nicht einfachhin ein Hirngespinnst, sondern etwas, wonach wir – das ist entscheidend –, so oft wir überhaupt in der Hoffnung auf Verständigung miteinander reden, in einer Art Vorgriff auslangen, etwas, das wir im Miteinanderreden deshalb anfanghaft auch schon realisieren und als eine letzte Norm, als letztes Regulativ menschlicher Kommunikation überhaupt setzen²⁰. Es ist ein Regulativ, das mit der idealen Sprechsituation im Grunde eine ideale Lebensform voraussetzt und vorwegnimmt, eine Weise des Zusammenlebens, in der zwanglose, universale Kommunikation möglich ist. „Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten. Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsensus bemißt, impliziert die des wahren Lebens“²¹.

Ansätze zu herrschaftsfreier Kommunikation

Daß wir dergleichen tatsächlich bereits anfanghaft realisieren, sucht Habermas an jenen Bereichen aufzuzeigen, in denen offensichtlich am Ausbau herrschaftsfreier Kommunikation gearbeitet wird. Einen ersten

¹⁸ Habermas, Technik 154. Zugegebenermaßen ist der Begriff mißverständlich. N. Luhmann glaubt, „Herrschaft“ sei „eine zu unbestimmte, für analytische ebenso wie für kritische Zwecke ungeeignete Kategorie“, die vor allem als „Einschüchterungsvokabel“ Verwendung finde, vgl. J. Habermas – N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 399 ff.

¹⁹ Jeder Gesprächsteilnehmer muß die Chance haben, alle die Sprechsituation selbst in der Tiefe strukturierenden Sprechakte zu wählen, d. h. konkret (1) Kommunikation überhaupt aufzunehmen bzw. zu beenden, (2) Deutungen, Behauptungen, Erklärungen, Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu widerlegen, (3) sich selbst auch als Person ins Spiel zu geben und damit die eigenen Intentionen transparent zu machen, und (4) chancengleich zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Rechenschaft abzulegen und Rechenschaft zu verlangen (Kompetenz 139 f).

²⁰ In einer Art Vorgriff – darin setzt sich Habermas von Hans Georg Gadamer ab, der ebenfalls davon ausgeht, daß allem menschlichen Mißverstehen „ein tragendes Einverständnis“ zugrunde liegt, der aber dieses Einverständnis als eine Konsensbereitschaft begreift, die sich aufgrund der Überlieferung, in der wir immer schon stehen, einspielt (vgl. Hermeneutik 151 ff).

²¹ Ebd. 154 f.

Spielraum dieser Art sieht er im Wissenschaftsbetrieb, soweit er sich darauf verständigt hat, daß wissenschaftlicher Fortschritt letzten Endes nur möglich ist, wenn jeder zu allen Informationen freien Zugang hat, wenn man sich nicht gegenseitig dominiert und wenn die Rationalität der Argumente das von allen akzeptierte entscheidende Kriterium bleibt²².

Ein solcher Raum herrschaftsfreien Dialogs ist für Habermas auch seit jeher die Philosophie, freilich soweit sie nicht allzu naiv die Mündigkeit des Menschen als gegeben betrachtet. „Erst wenn Philosophie im dialektischen Gang der Geschichte die Spuren der Gewalt entdeckt, die den immer wieder angestregten Dialog verzerrt und aus den Bahnen zwangloser Kommunikation herausgedrängt hat, treibt sie den Prozeß, dessen Stilllegung sie sonst legitimiert, voran: den Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit“²³.

Hierzu wären aber auch Phänomene wie die Politisierung des öffentlichen Bewußtseins zu rechnen, die wir vor der letzten Bundestagswahl in allen Städten der Bundesrepublik beobachten konnten²⁴.

Psychoanalyse und Ideologiekritik

Vorrangiger Ort gezielten Arbeitens an der Überwindung von Kommunikationssperren in zwangfreiem Dialog sind für Habermas schließlich Psychoanalyse und Ideologiekritik, sofern sie zu jener Selbstreflektion anleiten, die „das Subjekt aus der Abhängigkeit hypostasierter Gewalten“²⁵ löst.

Im Fall der Psychoanalyse geschieht dies dadurch, daß der Therapeut durch seine Zurückhaltung, seine Aufmerksamkeit, seine bedingungslos positive Zuwendung zunächst einmal ein „repressionsfreies Reservat“ schafft, „in dem für die Dauer der Kommunikation zwischen Arzt und Patient die Ernstsituation, also der Druck der gesellschaftlichen

²² Habermas, Theorie 32. Wissenschaft kann jedoch selbst zur Ideologie werden, wenn sie durch ein rein positivistisches Sprachverständnis und ein technologisches Bewußtsein einzig auf die Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt aus ist und das Interesse an einer auf Intersubjektivität gestützten Verständigung und an der Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation verletzt (Technik 91).

²³ Habermas, Technik 164; vgl. auch Theorie 31.

²⁴ Vgl. H. E. Bahrdt (Hrsg.), Politisierung des Alltags, Neuwied 1972.

²⁵ Habermas, Technik 159.

Sanktionen, so glaubhaft wie möglich außer Kraft gesetzt wird“²⁶. Es ist sodann Aufgabe des Arztes, „die im psychoanalytischen Gespräch gewonnenen bruchstückhaften Informationen so zusammenzusetzen, daß er die Lücken der Erinnerungen rekonstruieren und die Erfahrung der Reflexion, zu der der Patient zunächst unfähig ist, hypothetisch vorwegnehmen kann. Er macht Interpretationsvorschläge für eine Geschichte, die der Patient nicht erzählen kann“²⁷. In ihrer Geltung aber sind diese Interpretationen – und das unterscheidet sie von jeder anderen wissenschaftlichen Aussage – erst verbindlich, wenn sie von den „betroffenen Personen selber auf sich angewendet werden“²⁸. In solcher „methodisch ermöglichten und provozierten Selbstreflexion (fallen) am Ende Einsicht und Emanzipation von undurchschauten Abhängigkeiten... zusammen“²⁹. Wie die Psychoanalyse, so rechnet auch die Ideologiekritik damit, „daß die Information über Gesetzeszusammenhänge im Bewußtsein des Betroffenen selber einen Vorgang der Reflexion auslöst; dadurch kann die Stufe des unreflektierten Bewußtseins, die zu den Ausgangsbedingungen solcher Gesetze gehört, verändert werden“³⁰. Sache einer kritischen Sozialwissenschaft ist es daher, „zu prüfen, wann die theoretischen Aussagen invariante Gesetzmäßigkeiten des sozialen Handelns überhaupt und wann sie ideologisch festgefahrene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse erfassen“³¹. In diesem Sinn wird sie zur Kritik der Tradition. Sie hinterfragt „den faktisch eingespielten Konsensus, der die jeweils

²⁶ Habermas, Erkenntnis 306.

²⁷ Ebd. 318.

²⁸ Erkenntnis 318.

²⁹ Habermas, Theorie 17; Erkenntnis 286; vgl. auch H. J. Giegel, Reflexion und Emanzipation, in: Hermeneutik und Ideologie 244–282, hier 250.

³⁰ Habermas, Technik 159.

³¹ Ebd. „Dogmatische Anerkennung einer Überlieferung, und das bedeutet die Annahme des Wahrheitsanspruches der Tradition, kann . . . nur mit Erkenntnis gleichgesetzt werden, wenn in der Tradition Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit der Verständigung über Tradition gesichert wären . . . Die Erfahrung systematisch verzerrter Kommunikation widerstreitet dieser Voraussetzung. Permanenz gewinnt Gewalt ohnehin nur durch den objektiven Schein der Gewaltlosigkeit eines pseudokommunikativen Einverständnisses. Eine derart legitimierte Gewalt nennen wir mit Max Weber Autorität. Deshalb bedarf es des prinzipiellen Vorbehalts universaler und herrschaftsfreier Verständigung, um dogmatische Anerkennung von wahrem Konsens grundsätzlich zu unterscheiden“ [Hermeneutik 156 f].

geltenden Traditionen stützt im Hinblick auf die in die symbolischen Strukturen der Sprach- und Handlungssysteme unauffällig eingelassenen Machtbeziehungen. Die immunisierende Kraft von Ideologien, die Rechtfertigungsansprüche diskursiver Nachprüfung entziehen“³², wird auf diese Weise gebrochen. Wo man miteinander darüber nachdenkt, in welche gruppenspezifischen Interessen hinein man sozialisiert wurde, werden diese Interessen durch das Interesse, sie zu durchschauen, entmacht, entsteht Spielraum für Alternativen gegenüber dem herrschenden Bewußtsein, wird Emanzipation aus den vorgegebenen Verhaltensmustern möglich.

Politische Dimension – auch für die Theologie

Schließlich hat das utopisch-kritische Konzept herrschaftsfreier Kommunikation eine eminent politische Dimension: Habermas ist überzeugt – und die theologische Relevanz dieser These haben besonders J. B. Metz und H. Peukert unterstrichen³³ –, daß das Überleben der Menschheit nur mehr gesichert werden kann, wenn in Zukunft über die Zukunft in einer Sphäre herrschaftsfreier Kommunikation entschieden wird. Probleme wie die der Genmanipulation, einer weltweiten Friedenssicherung, die Auseinandersetzung mit den „Grenzen des Wachstums“³⁴, sind nicht mehr wissenschaftlich entscheidbar, weil sie den Horizont jeder Einzelwissenschaft übersteigen, sie dürfen am allerwenigsten den Technokraten überlassen bleiben. „Nicht, ob wir ein verfügbares oder zu entwickelndes Potential ausschöpfen, sondern ob wir dasjenige wählen, das wir zum Zwecke der Befriedung und der Befriedigung der Existenz wollen können, ist die Frage“³⁵. Der rein technologischen Zweckrationalität, wie sie von den gesellschaftlichen Subsystemen der Wirtschaft und Technik und der sie entwickelnden Wissenschaften vorangetrieben wird, muß also eine Rationalisierung anderer und höherer Art korrespondieren, nämlich die Verständigung über

³² Habermas, Theorie 19.

³³ Diskussion zur „politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert, Mainz – München 1969.

³⁴ D. und D. Meadows, E. Zahn, P. Milling, Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972.

³⁵ Habermas, Technik 99.

die Zielvorstellungen, Normen und Interessen, die den institutionellen Rahmen der Gesamtgesellschaft bilden. „Rationalität auf der Ebene des institutionellen Rahmens kann sich nur im Medium der sprachlich vermittelten Interaktion selber, nämlich durch eine Entschränkung der Kommunikation, vollziehen. Die öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierten Grundsätzen und Normen...“³⁶ ist das einzige Medium, in dem auf Dauer eine Kontrolle darüber möglich sein wird, wie es weitergeht; sie ist der einzige Weg, auf dem das emanzipatorische Gattungsinteresse, d. h. das Interesse der Menschheit an Selbstbestimmung, auf die Dauer gesichert werden kann. In diesem Sinn ist die Entgrenzung zwangsfreier Kommunikation eine Frage des Überlebens.

II. Verkündigung als herrschaftsfreie Kommunikation?

Und nun die Frage: Wie nimmt sich die Verkündigung der Kirche auf diesem Hintergrund aus? Ist zwangsfreie, herrschaftsfreie Kommunikation auch im Rahmen kirchlicher Verkündigung möglich oder nicht?

Die Frage ist geeignet, uns in die Verlegenheit der Schriftgelehrten zu bringen, von denen das Evangelium erzählt, daß sie mit sich zu Rate gingen und im voraus die Konsequenzen ihrer Antwort überdachten. Sagen wir: Ja, das ist möglich; wo bleibt dann das Amt, die Sendung, die unaufhebbare Differenz zwischen Verkündiger und Hörer, Kerygma und Glaubensgehorsam? Sagen wir: Nein, dies kommt aus den und den theologischen Gründen im Raum der Kirche nicht in Frage, so haben wir den Eindruck, daß wir uns selbst das Urteil sprechen. Denn dann erscheint Verkündigung zwangsläufig als eine Spielform von Indoktrination, als ideologische Festlegung des Menschen auf bestimmte Gruppeninteressen, als Pseudokommunikation, die den wahren Interessen des einzelnen und der Menschheitsgattung in einer besonders perfiden Weise entgegenarbeitet, nämlich im Namen Gottes selbst.

³⁶ Habermas, Technik 98; Erkenntnis 344; vgl. auch P. Siller, Emanzipation als Globalziel schulischer Erziehung . . . , in: KatBl 96 (1971) 641–652.

Ich möchte eine Antwort in 4 Thesen versuchen, deren erste sich auf den Modus unseres Vorgehens bezieht, die zweite auf den Befund des Neuen Testaments, die dritte auf die Verkündigungsgeschichte und die vierte auf die gegenwärtige pastorale Praxis.

1. These:

Gegen die Möglichkeit herrschaftsfreier Kommunikation in der Verkündigung der Kirche kann nicht global vom Begriff der Verkündigung her Einspruch erhoben werden.

Ich traue einem so globalen, sich allseitiger Hochschätzung erfreuenden Begriff³⁷ theologisch nicht mehr, weil ich mich zu lange mit dem Streit um Laienpredigt im Mittelalter beschäftigt habe, in dem gleichfalls versucht wurde, die Möglichkeit unkonventioneller neuer Verkündigungsformen a priori durch den kirchen-offiziellen Begriff der praedication zu bestreiten. Und da wird eben – aus dem historischen Abstand von heute – deutlich, was den Vertretern der Kirche damals zu erkennen unmöglich war: wie sehr nämlich ihre Vorstellung von dem, was Predigt sei und zu sein habe, trotz aller verbalen Berufung auf die Heilige Schrift an der herrschenden Predigtpraxis der Kirche des Mittelalters orientiert war, d. h. an jener Struktur von Öffentlichkeit und Autorität, wie sie für eine Feudalgesellschaft kennzeichnend sind, an dem Kommunikationsmuster, das sich in der Kirchengesellschaft des Mittelalters auf der Basis einer pfründenmäßig exakt abgezielten Seelsorgsorganisation eingespielt hat³⁸.

Dasselbe scheint mir beim Begriff der Verkündigung heute der Fall zu sein: Exegeten, Dogmatiker und praktische Theologen verwenden ihn – die einen, weil er die Verbindlichkeit des neutestamentlichen Kerygmas, die andern, weil er die existentielle Dimension des Glaubens, wieder andere, weil er den missionarischen Charakter oder die Bindung der Botschaft an den Amtsträger zum Ausdruck bringt. Dabei wird meistens übersehen, daß er zwischen dem allen in her-

³⁷ Zum Begriff der Verkündigung vgl. V. Schurr, a. a. O., und H. Jacobs, Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie, Essen 1969.

³⁸ R. Zerfuß, Der Streit um die Laienpredigt, Freiburg 1973.

vorragender Weise unreflektierten Elementen gegenwärtiger Predigtpraxis Unterschlupf bietet, wie z. B. der Vorstellung, daß Verkündigung immer etwas Feierliches sein müsse, oder daß sie ihren eigentlichen Ort im Gemeindegottesdienst habe.

Deshalb, meine ich, kann unsere Frage nicht in einer solchen globalen Manier, sondern nur durch Einzelanalyse entschieden werden, indem wir z. B. fragen, ob sich die Verkündigung Jesu als herrschaftsfreie Kommunikation begreifen lasse.

2. These:

Die Verkündigung Jesu läßt für das Konzept herrschaftsfreier Kommunikation nicht nur Raum, sondern man gewinnt den Eindruck, daß die Sache, um die es Jesus geht³⁹, gar nicht anders als in herrschaftsfreier Kommunikation vermittelt werden könne.

Jesus hat als ein von keiner amtlichen Seite her legitimierter Jude einen Schülerkreis gebildet, der ihn als seinen Rabbi verehrte, und er hat sich als ein solcher Wanderrabbi im Kontext des normalen bäuerlichen und städtischen, politischen und religiösen Lebens geäußert, er hat sich gestritten, auf Fragen geantwortet, seinerseits Anlässe im Verhalten seiner Umgebung aufgegriffen und provokativ zur Diskussion gestellt. Obwohl er sich als der vom Vater gesandte Offenbarer eines letzten verbindlichen Gottes-Willens versteht, kommt in seinem Verkündigungsstil radikal jene Symmetrie der Partner zur Geltung, die wir als strukturelle Voraussetzung herrschaftsfreier Kommunikation erkannt haben: die prinzipielle Chancengleichheit, zu reden, Begründungen zu fordern, Widerspruch anzumelden, aus dem Gespräch auszustiegen.

Eine genauere Analyse der Verkündigungssprache Jesu führt noch einen Schritt weiter. Wenn die inhaltliche Mitte der Verkündigung Jesu in der Ansage der kommenden Gottesherrschaft besteht, so kann man sich theoretisch ja viele Möglichkeiten einer sprachlichen Vermittlung dieser Botschaft denken. Warum aber sagt dann die Schrift:

³⁹ Aus der Fülle der neueren Jesusliteratur vgl. zu seinem Verkündigungsstil insbesondere E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966; H. Braun, *Jesus*, Stuttgart – Berlin 1969; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen 1968.

„Und er sprach in Gleichnissen zum Volk, und ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen“? Diesen Eindruck der frühen Gemeinden hat die Forschung umfassend bestätigt: Die Gleichnisse, d. h. von Jesus selbst erdachte fiktive Erzählungen, sind die Sprachform, in denen die Botschaft Jesu am dichtesten greifbar wird⁴⁰. Jesus erzählt Gleichnisse, d. h. Geschichten, die ganz bestimmte, im Milieu des Alltags passierende Vorgänge schildern, wie die Anwerbung von Weinbergarbeitern oder das Wiederfinden eines verlorenen Geldstücks – Vorgänge, in deren Verlauf aber die handelnden Personen mit einemmal überraschend und doch sehr sympathisch anders reagieren als man es erwartet. Der Hörer, der im Zuhören Zeit hatte, sich mit den Figuren der Geschichte zu identifizieren, sieht sich plötzlich in einer Alternative zu dem, was er immer schon lebt. Indem Jesus erzählt, erschließt er dem Hörer eine Wirklichkeit, eine Handlungsmöglichkeit, die er bisher nicht sah, erweitert er die Bewußtseinslage und den Entscheidungsspielraum seiner Hörer, ohne ihnen damit in irgendeiner Weise die Entscheidung, die sie selbst nun treffen müssen, abzunehmen. Nimmt man nun den äußeren Handlungsrahmen hinzu, in dem jedenfalls in den meisten Fällen die Gleichnisse erzählt werden, nämlich die Konfliktsituation, die Jesus durch sein unkonventionelles Verhalten hervorgerufen hat, so wird deutlich, daß der Freiheitsraum, die Alternative, die das Gleichnis aufschließt, den Freiheitsraum meint, den Jesus selbst durch sein Verhalten bereits praktiziert, weil er überzeugt ist, daß nun von Gott her die große Wende angebrochen ist, die Zeit, in der der Mensch nicht mehr länger durch Gesetz und Überlieferung auf die herrschenden Verhältnisse festgelegt ist, sondern dadurch freigegeben wird, daß Gott herrscht. Das Wesen der Gottesherrschaft besteht geradezu „in der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Herrscher und Beherrschten, somit in der Aufhebung von Herrschaft überhaupt“⁴¹. Der Raum der Gottesherrschaft als

⁴⁰ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube*, Tübingen 1970; D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu*, München 1970.

⁴¹ W. Pannenberg, *Geschichtstatsachen und christliche Ethik*, in: *Diskussion zur „politischen Theologie“*, hrsg. v. H. Peukert, Mainz – München 1969, 231–246, 238 f.; ders., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971.

die große Alternative zu allem Bisherigen kann ja nicht so gedacht werden, daß nun nur andere Schriftgelehrte und andere Pharisäer auftreten, sich andere Quasten an die Gewänder machen und den Menschen andere Lasten aufbinden, daß sie sich aber wiederum an die Straßenecken stellen und weiterhin gnädige Herren nennen lassen. Vielmehr sagt Jesus zu denen, die zu ihm gehören: „Bei euch soll das nicht so sein, sondern der Größte unter euch sei der Letzte und der Diener aller“ (Mk 10, 43), d. h.: Wo Gott herrscht, da herrscht niemand mehr, da entsteht ein herrschaftsfreier Raum, in dem man einander annimmt, einander vergibt, in dem einer des anderen Last trägt, in dem man miteinander Feste feiert und sich freut, ein Raum also, in dem all das möglich wird, was sich im Umkreis Jesu selbst bereits zeichenhaft ereignet⁴². Weil die Verkündigung der Gottesherrschaft selbst ein Freispruch ist⁴³, darum ist der mit dieser Verkündigung Betraute einer, der die Menschen frei macht, und zwar schon auf die Art und Weise, wie er sich ihnen kommunikativ zuwendet. Das ist der Grund, weshalb die Gleichnisse, die diesen Raum zu beschreiben versuchen und ihn zu betreten einladen, jene emanzipatorische Energie entbinden, die auch im Begriff herrschaftsfreier Kommunikation anvisiert wird. An Jesu Verkündigung wird deutlich, daß herrschaftsfreie Kommunikation weit mehr meint als den Diskussionsstil eines Oberseminars, daß sie vielmehr etwas mit dem „wahren Leben“ zu tun hat.

3. These:

Auch in der Geschichte der im engeren Sinn des Wortes kirchlichen Verkündigung wird herrschaftsfreie Kommunikation als utopisch-kritischer Maßstab der Verkündigung allen Überfremdungstendenzen zum Trotz durchgehalten.

Man könnte dies sprachanalytisch, etwa an der Tradition des sermo humilis von Augu-

stinus bis Newman, aufzeigen⁴⁴. Ich will hier nur einige Beispiele kritischer Korrektur der Verkündigungserrolle, des Verkündigungssamtes anführen. Als sich im Jahre 268 Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, einen „hohen Thron“ bauen läßt, wird dies noch

⁴² Vgl. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, 25 ff; *Magaf*, a. a. O. 324 f, und *ders.*, *Markt und Mauer, Modelle der Kirche von gestern*, in: E. Bahr – P. Cornehl (Hrsg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Hamburg 1970, 44–87. Gegen die klassische rhetorische Tradition, die die Stilebenen nach dem Redegegenstand auswählt, also den erhabenen Stil der Tragödie, das Genus grande, für die Götter und den Kaiser reserviert sehen möchte, setzt er sich für das genus submissum als Verkündigungssprache ein, d. h. für die Sprache des Alltags und der Komödie, obwohl „wir immer von hohen und erhabenen Dingen reden“. Aber dieses genus submissum taugt noch am ehesten, die Botschaft von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes zu vermitteln, die im Christus humilis erschienen ist. So rechtfertigt Augustinus das für die lateinische Spätantike und das ganze Frühmittelalter verbindliche Kommunikationsmuster des sermo humilis (*De doctrina christiana* 18, 35–19, 39).

Wie der sermo humilis noch unter den Bedingungen einer hochmittelalterlichen Massenveranstaltung dem utopischen Maßstab herrschaftsfreier Kommunikation gerecht zu werden versucht, läßt sich an einer Predigt Bertholds von Regensburg exemplifizieren. Es geht um die Krankensalbung, Berthold hat erklärt, weshalb dieses Sakrament uns zum Heil gegeben worden ist. Das Beispiel zeigt, wie er die Hörer ernst nimmt, zum Mitdenken bewegt, wie er ihre Einwände aufarbeitet und, wo er sie nicht ausräumen kann, stehen läßt: „Darum sollt ihr es nicht lassen, ihr sollt das heilige Öl empfangen, wann ihr zum Tode neigt; denn es ist euch ohne Maßen nütze, ihr sterbet er geneset. So ihr euch bewahren wollt, so heißet euch ölen. – Ja, Bruder Berthold! Ich fürchte aber zwei Dinge oder mehr daran. Ich höre sagen, sobald ich mich heiß ölen, dürfe ich nimmermehr bei meinem Gemahle liegen. Darum lasse ich es, solange ich es nur kann. – Sieh! das ist eine rechte Lüge und eine Ketzerei. Du sollst bei deinem Gemahle liegen, wie der Ehe Recht ist, jetzt wie zuvor, in Gottes Namen, ohne Sünde. – Bruder Berthold! Ich fürchte aber noch zwei. – Was fürchtest du denn noch? – Da höre ich sagen, ich dürfte kein Fleisch mehr essen und dürfe kein Mensch mehr auf Leilachen (Leintuch) liegen, darauf man mich geölt hat, und ich dürfe nimmermehr auf die Erde treten (sakralistisches Mißverständnis der gesalbten Füße). – Das ist allesamt gelogen. Du darfst Fleisch essen wie zuvor, liegen und schlafen auf dem Leilachen wie zuvor, wenn man es gewaschen; tritt auf die Erde barfuß und beschuhet, ohne Sünde. – Bruder Berthold! Ich fürchte noch eins, darum es gar mancher Mensch läßt. – Nun, was fürchtest du noch? – Da will der Pfarrer drei Schillinge haben und etwan von einem Reichen mehr und von jedem Siechen, danach er Vermögen hat. Er will durchaus niemanden ölen, wenn man ihn nicht dinge kann. (Drei Schillinge waren der Realwert für ein Schwein; in den Städten, wo die Priester in Kollegiatstiften lebten, war es im Mittelalter vielfach üblich, die Krankensalbung in Konzelebration zu feiern; natürlich hielten anschließend alle die Hand auf.) – Da sollst du ihn fleißig bitten, daß er unbedingt öle, und woll er das nicht tun, so sollst du es fleißig hin zu Gott begehren mit rechter Andacht, und sollst lieber ohne Ölung sterben; denn dinst du mit ihm, das wäre ihm eine große Hauptstunde. Darum sollst du eher ohne Ölung sterben“ (Die Predigten des Franziskaners Berthold v. Regensburg, hrsg. v. F. Göbel, Regensburg 1906, 280 ff). Das ist herrschaftsfreie Kommunikation unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Mittelalters; denn hier wird nicht indoktriniert, sondern mittelalterliches Stadtproletariat, Analphabeten werden durch Reflexion zur Freiheit eines Christenmenschen hingeführt.

⁴² Vgl. K. Schäfer, *Jesu „indirekte“ und „praktische“ Rede von Gott*, in: *Concilium* 8 (1972) 424–428; ferner das Arbeitspapier „Rückfrage nach der Sache Jesu“, in: *In Sachen Synode*, hrsg. v. N. Greinacher, K. Lang, P. Scheuermann, Düsseldorf 1970, 150–169.

⁴³ Vgl. G. Biemer – P. Siller, *Grundfragen der praktischen Theologie*, Mainz 1971, 14.

von einer ganzen Bischofsversammlung als illegitime Übernahme unchristlicher staatlicher Hoheitssymbole verurteilt. Hundert Jahre später, als die Kathedra, der alte Tribunensessel in der Mitte der Apsis hoch über dem Kirchenvolk längst zum Statussymbol bischöflicher Autorität geworden ist, weigert sich immerhin Martin von Tours (+ 367) noch hartnäckig, dort Platz zu nehmen. Sein Biograph sagte: „Niemand benützte er die Kathedra. Niemand sah man ihn in der Kirche sitzen, wie ich neulich einen sitzen sah: auf einem hohen Podest und erhabenen Sessel wie auf einer königlichen Tribüne: für den habe ich mich geschämt! Martin sah man nur auf einem Schemel sitzen, wie ihn Bauernknechte benützen“, also auf einem Dreibeiner⁴⁵. Augustin hat sich auf die Kathedra gesetzt, ja sogar eine Theologie der Kathedra entwickelt, aber das geschieht in der Auseinandersetzung mit den Donatisten; in der Predigt selbst ist er immer wieder bemüht, seine Sprecherposition zu reflektieren und theologisch zu relativieren. Er versteht sich als Mitschüler seiner Hörer in der Schule des einzigen Lehrers Christus. Er betrachtet sie als Mitbischöfe und als Mitarbeiter, läßt sie als Richter über sich gelten⁴⁶.

Nehmen wir zwei weitere Beispiele aus dem 13. Jahrhundert: Dominikus schreibt seinen Ordensbrüdern vor, Christus zu Fuß zu predigen, weil die Katharer den päpstlichen

⁴⁵ Eusebius, Hist. eccl. 7, 30, 9; Dial 2, 1, 3 (CSEL 1, 180 f).

⁴⁶ Vgl. F. Schnitzler, Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus, Freiburg 1968, 134–141.

Daß es sich dabei nicht nur um eine Anbiederungsstrategie handelt, zeigt Augustins kleines Buch über die Prinzipien des Taufgesprächs. Hier beschwört er einen jungen Diakon, der sich an ihn gewandt hat, die Taufbewerber, die zum größeren Teil Analphabeten sind und aus recht zwicheligen Motiven kommen, doch ja als Gesprächspartner ernstzunehmen und nicht von obenherab zu behandeln. Je mehr er sich auf sie einstelle und sie liebgewinne, um so mehr werde er durch das Gespräch mit ihnen selber die Botschaft neu entdecken: das Lehrer-Schüler-Verhältnis werde umschlagen, der Gebende erfahre sich als der Beschenkte: „Wenn sich nämlich unsere Hörer davon betroffen sein lassen, daß wir sprechen, und wir uns davon berühren lassen, daß sie uns zuhören, wohnen wir gewissermaßen ineinander. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gewissermaßen in uns sprechen, und wir auf geheimnisvolle Weise in ihnen lernen, was wir lehren.“ (De catechicandis rudibus 12, 17; vgl. R. Zerfuß, Die Last des Taufgesprächs, in: Zeichen des Glaubens, B. Fischer zum 60. Geburtstag, hrsg. v. H. Auf der Maur und B. Kleinheyer, Einsiedeln 1972, 219–232). Hier ist die elementare Symmetrie der Gesprächspartner, die nach Habermas die herrschaftsfreie Kommunikation auszeichnet, als die überraschende Glaubenserfahrung des Verkündigers beschrieben. Vgl. auch Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, 15.39.47.

Prälaten, die mit großem Troß zu ihrer Bekehrung anrücken, den Vorwurf machen: die predigen Christus vom Pferd herab!⁴⁷ Weil Dominikus sieht, daß man das eben nicht kann, will er die elementare Symmetrie im Kommunikationsvorgang in der Verkündigung wieder herstellen, nicht trotz, sondern wegen der Sendung, die der Prediger des Evangeliums empfangen hat. Gewiß ist auch Franz von Assisi überzeugt, daß man zur Predigt gesandt sein müsse; aber wie die Erzählung seiner Berufung es schildert, versteht er darunter nicht eine kirchenrechtliche Sendung durch den Papst, sondern den Anruf, den die Verlesung des Sendungsberichts Mt 10 an ihn richtet. Längst bevor er sich zu Papst Innozenz begibt, um sich seine Berufung bestätigen zu lassen, sendet er wie vor ihm Waldes unter Berufung auf Mt 10, 1 ff, seine Brüder zur Predigt aus. Und angesichts der Tendenzen im Orden, noch zu seinen Lebzeiten die urfranziskanische charismatische Verkündigungsform, die sich freiwillig von der Zulassung durch den Ortsbischof abhängig gemacht hatte, durch eine universal geltende päpstliche Predigtvollmacht abzulösen, legt er in seinem Testament fest: „Ich befehle allen Brüdern im strengen Gehorsam: sie sollen, wo immer sie sein mögen, nicht wagen, sich irgendein Ermächtigungsschreiben aus Rom zu erbitten, weder sie selbst noch durch irgendeinen Vermittler, weder für eine Kirche noch für ein Wohnhaus, noch unter dem Vorwand der Predigt oder ihrer Sicherheit. Sondern wo man sie nicht aufnimmt, dort mögen sie, wie das Evangelium sagt, in ein anderes Land fliehen und dort die Umkehr üben, und Gott preisen“⁴⁸. Hier weiß noch einer, daß Vollmacht des Wortes mehr ist als kirchenrechtliche Autorisation; ja, daß rechtliche Bevollmächtigung durchaus geistliche Ohnmacht beschleunigen kann. So wird uns erzählt, daß die Brüder Franziskus bedrängen: „Vater, siehst du denn nicht, daß uns manche Bischöfe einfach nicht predigen lassen wollen, so daß wir viele Tage müßig herumstehen müssen, bis wir zum Volk sprechen dürfen? Es wäre doch viel besser, wenn du erreichen könntest, daß die Brüder vom

⁴⁷ Vgl. A. Borst, Die Katharer, Stuttgart 1953, 117, Anm. 211.

⁴⁸ Testamentum 8.

Papst ein Predigtprivileg erhalten – zum Heil der Seelen.“ Franziskus antwortet: „Ihr wollt kleine Brüder sein und kennt doch nicht den Willen Gottes und hindert mich daran, die ganze Welt umzuwandeln in der Weise, wie Gott es will. Denn ich will durch Demut und Ehrfurcht zunächst die Prälaten zur Umkehr führen, und wenn sie unser heiliges Leben und unsere Ehrfurcht sehen, werden sie euch von selbst bitten zu predigen und das Volk zu bekehren. Das ist viel besser für euch als die Privilegien, die euch nur überheblich machen. Ich für meine Person will nur dies Privileg von Gott: keinerlei menschliches Privileg zu besitzen außer dem, daß ich allen Ehrfurcht erweise durch den Gehorsam gegen die heilige Regel und sie alle durch mein Beispiel mehr als durch mein Wort zur Umkehr führe“⁴⁹.

Was sich in den Kreisen der Deutschen Mystik, in der devotio moderna, in der ursprünglichen Gestalt der ignatianischen Exerzitien, im Oratorium Philipp Neris, in der katholischen Aufklärung, im Pietismus mit seinem erst heute wieder gewürdigten Engagement für die unteren sozialen Schichten, zu denen die Reformation nicht durchzudringen vermocht hatte – was sich in diesen Basisgemeinschaften an Alternativen zum autoritativen offiziellen Verkündigungsstil entwickelt hat, das war Verkündigung des Evangeliums, auch wenn in kaum einer Geschichte der Predigt davon etwas zu lesen steht: Verkündigung auf der Basis gelebter Brüderlichkeit, im Zeichen herrschaftsfreier Kommunikation.

4. These:

Wenn die Botschaft des Evangeliums wirklich auf die Freiheit der Kinder Gottes aus ist und deshalb im Grunde nur in einer Sphäre zwangsfreier Kommunikation vermittelt werden kann, ist es legitim und wichtig, in der Praxis der Verkündigung diesem Kriterium zu entsprechen, auch wenn auf der theoretischen Ebene noch nicht alle Schwierigkeiten ausgeräumt sind.

Wer weiß, daß die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Kritischer Theorie noch kaum begonnen hat, wird Verständnis dafür

haben, daß auch am Ende dieser Überlegungen das Fragezeichen hinter der Überschrift stehen bleibt. Ich bin vorerst zufrieden, wenn deutlich geworden ist, daß die Frage, die ich formuliert habe, heute an die Kirche und an die Theologie gestellt wird, und zwar an die Theologie im Ganzen⁵⁰. Der praktische Theologe allein kann sie nicht lösen. Er kann höchstens noch darauf hinweisen, daß die Lösung schwerlich auf der theoretischen Ebene allein gefunden werden wird, weil, wie wir ganz zu Anfang sagten, ja auch die Frage selbst keine theoretische ist, sondern in der belastenden Erfahrung gestörter Verkündigungspraxis ihren Ursprung hat. Deshalb soll in dieser letzten These nur mehr angedeutet werden, wie von der Praxis her, im Wagnis herrschaftsfreier Kommunikation an der theoretischen Klärung mitgearbeitet werden kann⁵¹.

a) Verkündigung als Dienst an eigenverantwortlicher Daseinsbewältigung und als Artikulation des Glaubenszeugnisses in der Gemeinde

Herrschaftsfreie Kommunikation als utopisch-kritisches Kriterium deckt die Grenzen der

⁵⁰ Vgl. besonders J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968; J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, München – Mainz 1968; T. Rendtorff – H. E. Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil und R. Weth, Mainz 1969; für die Praktische Theologie vgl. B. Püschke, Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: Theologia Practica 6 (1971) 1–13; N. Mette – H. Brüning, Die Funktion der Praktischen Theologie in der theologischen Ausbildung, in: Diakonia/Der Seelsorger (1970) 161–171; R. Spaemann, Die Utopie der Herrschaftsfreiheit, in: Merkur 26 (1972) 735–752, 1266–1278.

⁵¹ Wenn der Nachweis gelungen ist und weiterer Überprüfung standhält, daß herrschaftsfreie Kommunikation im Rahmen christlicher Verkündigung nicht bloß auch vorkommt, sondern eine Voraussetzung ihrer Vermittlung darstellt, muß gefragt werden, wieweit Habermas als Erbe einer genuin christlichen Überlieferung zu gelten hat, wie weit sein Konzept inhaltlich im Grunde erst von der Theologie her gefüllt werden kann. „Das formale Postulat einer Einschränkung herrschaftsfreier Kommunikation“ – sagt Pius Siller im Anschluß an J. B. Metz – „bleibt von sich aus noch richtungslos . . . Wenn mit herrschaftsfreier Kommunikation nicht nur ein pluralistisches Nebeneinander, sondern ein solidarischer Weg zu Besserem gewiesen ist, muß dann nicht von der Hoffnung auf eine absolute Zukunft geredet werden?“, wie das die Verkündigung unter Berufung auf Jesus von Nazareth tut. Sie „ermöglicht eine umfassende Kontrasterfahrung und deshalb kritische Negation von Projekten und Konzeptionen eines glatten, eindimensionalen Fortschritts, der den Menschen der technischen Produktivkraft opfert. Deshalb reizt sie die Einbildungskraft und die planerische Rationalität zu utopischen alternativen Entwürfen. Sie ist eine mobilisierende Kraft, sie birgt eine emanzipatorische Energie, die in gleicher Weise die Zwänge des Bestehenden wie die eines eindimensionalen Fortschritts sprengt“ (Siller, a. a. O. 650).

⁴⁹ Speculum perfectionis (redactio I) c. 44.

überlieferten Verkündigungsformen auf und lädt zur Suche nach neuen Vermittlungsformen ein. Die monologische Kommunikationsstruktur der amtlichen Predigt kann nicht ohne weiteres und weiterhin als der adäquate oder einzig gültige Ausdruck der Unverfügbarkeit des Offenbarungswortes betrachtet werden⁵², sondern es scheint angemessener, die monologische Kommunikationsform der Predigt zunächst einmal (recht pragmatisch) als die für Versammlungen einer gewissen Größenordnung optimale Vermittlungsweise zu betrachten und zu behandeln. Amtliche Beauftragung zur Verkündigung darf sich nicht gradlinig in ein Redemonopol des Pfarrers umsetzen. Wenn nämlich die Verkündigung auf die Befreiung des Hörers zu eigenverantwortlicher Daseinsbewältigung aus dem Glauben zielt, muß sie zugleich wollen, daß der Glaubende sich und seine Erfahrung auch sprachlich artikulieren kann. Und sie muß solcher Artikulation des Glaubenszeugnisses in der Gemeinde Raum schaffen⁵³. Was Adolf Exeler für den Bereich der theologischen Erwachsenenbildung hier in den letzten Jahren angestoßen hat⁵⁴ und was in Familienkreisen und Kerngruppen in Bewegung gekommen ist, beginnt heute in der Gestalt gemeinsam verantworteter Gottesdienste in den traditionellen Raum kirchlicher Verkündigung zurückzuwirken – ein Hauptanliegen der Synodenvorlage zur Beteiligung der Laien an der Verkündigung auf Gemeindeebene⁵⁵. Nur eine in dieser Weise in ein umfassendes brüderliches Gespräch eingebettete amtliche Verkündigung – so könnte man

zusammenfassen – hat auf Dauer die Chance, bei der Sache des Evangeliums zu bleiben.

b) Sensibilisierung für Kommunikationsprozesse

Alle, die sich ausdrücklich in den Dienst am Evangelium stellen wollen, müssen mit sehr viel mehr Ernsthaftigkeit und personellem Aufwand für Kommunikationsprozesse sensibilisiert, zu authentischer, zwangsfreier Kommunikation kompetent gemacht werden. Das gruppendynamische Laboratorium, das medienpädagogische Training, das pastoralpsychologische Klinikum, wie es seit den dreißiger Jahren mit überwältigendem Erfolg in den Vereinigten Staaten praktiziert wird, vermitteln nicht nur kommunikative Techniken, sondern entbinden in beglückender Weise geistliche Energien und neue Freude am Beruf des Verkündigers. Es sind verlässliche Wege, auf denen einem rigiden Mißbrauch des Verkündigungsamtes vorgebeugt und eine neue, für den Menschen der Gegenwart glaubwürdige Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags ermöglicht wird⁵⁶.

c) Keine ideologische Indoktrination, sondern Öffnung zum Menschen

Weiter: Von einem theologisch verstandenen Kriterium herrschaftsfreier Kommunikation her lassen sich verlässliche und praktikable Indikatoren dafür entwickeln, was jedenfalls keine Verkündigung des Evangeliums ist. Verkündigung als befreiendes Wort muß die Menschen öffnen. Wenn also die Leute nach der Predigt enger und engherziger geworden sind, als sie es vorher waren, war das keine Verkündigung des Evangeliums. Darin wird sich die Predigt immer von ideologischer Indoktrination unterscheiden müssen. Jede Ideologie legt den Menschen fest, blockt seine Aufmerksamkeit ab. Die Verkündigung des Evangeliums aber „führt ins Weite“ wie die Schrift sagt, weckt auf, macht den Menschen fähig, mehr Welt wahrzunehmen. Hier gilt das Wort, das Je-

⁵² In dieser Richtung läuft ein guter Teil der Einwände gegen die Vorlage der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bistümer, die eine „Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ empfiehlt, vgl. etwa L. Scheffczyk, Die Predigt der Laien und die Verkündigung des Priesters, in: Bayrisches Klerusblatt (1973), Heft 1, und P. J. Cordes, Predigtvollmacht ohne Ordination?, in: Catholica 27 (1973) 1–12.

⁵³ Vgl. R. Zerfaß, Die Verkündiger, in: Pastoral „Verkündigung“, Mainz 1970, 39–59; ders., Predigtmonopol – Predigtmonolog, in: Diakonia 3 (1968) 257–266; ders., Predigt und Gemeinde, in: Gemeinde des Herrn, 83. Deutscher Katholikentag, Paderborn 1970, 400–423.

⁵⁴ Vgl. die Zusammenfassung bei A. Exeler – D. Emeis, Reflektierter Glaube, Freiburg 1970, B. Dreher – K. Lang, Theologische Erwachsenenbildung, Graz 1969; D. Emeis, Lernprozesse im Glauben, Freiburg 1970.

⁵⁵ Vgl. D. Trautwein, Gottesdienst als Lernprozeß, Gelnhausen – München 1972; Y. Spiegel (Hrsg.), Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes, Stuttgart 1972. Vgl. SYNODE, Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 2-72-3 ff; 5-72-9 ff.

⁵⁶ Vgl. D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, München 1969; H. Faber – E. van der Schoot, Praktikum des seelsorglichen Gesprächs, Göttingen 1970; W. Zylstra, Seelsorge-Training, München – Mainz 1971; H. J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, München – Mainz 1971; W. Becher (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung, Frankfurt 1972.

sus zur Unterscheidung zwischen den wahren und den falschen Propheten an die Hand gibt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,15). Wenn die Predigt oder die Katechese oder die Volksmission langweilig und bedrückend sind, weil an den Bedürfnissen und Problemen der Menschen vorbeigepredigt wird, kann das keine Verkündigung des Evangeliums sein, auch wenn alles sehr orthodox geklungen hat. Denn dann wurden die Menschen im Stich gelassen, sie wurden in ihren Verlegenheiten nicht ernst genommen, und darum wurde nicht das Werk Jesu fortgesetzt, sondern nur sein guter Name mißbraucht (vgl. Mt 7,22).

d) Engagement für Freiheitschancen in der Gesellschaft

Schließlich: Wer in der Verkündigung der Freiheit des Evangeliums Raum gibt, auf der Kanzel und im Beichtstuhl, im Umgang mit Erwachsenen und mit Kindern, der beginnt wie von selbst auch daran zu arbeiten, daß in der Gesellschaft überhaupt die Freiheitschancen wachsen. Freiheit ist unteilbar. Sie ist nur ganz oder überhaupt nicht zu haben. Sie ist nicht in der Verkündigung aufrechtzuerhalten, wenn sie nicht auch in der kirchlichen Presse oder in der Verwaltung und in den kollegialen Gremien der Kirche zu ihrem Recht kommt⁵⁷. Und sie ist von der Kirche noch nicht begriffen, solange sie von ihr nicht auch aktiv und ernsthaft für die Gesellschaft gewollt und erkämpft wird⁵⁸. In dieser Weise gewagte und praktizierte Freiheit wird definitiv einsichtig machen, daß kirchliche Verkündigung und herrschaftsfreie Kommunikation zusammengehören.

⁵⁷ Zu dieser zentralen Einsicht des II. Vatikanums vgl. die Kommentare bei Chr. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit, 3 Bde., München 1967; L. Hoffmann, Auswege aus der Sackgasse, München 1971; N. Greinacher, Herrschaftsfreie Gemeinde, in: Concilium 7 (1971) 181–190; J. Renny, Öffentlichkeit der Information. Ein Mittel zur Überwindung der Ungleichheit im Dialog?, ebd. 190–195; J. Diez-Alegria, Manipulation und Freiheit in der Kirche: ebd. 343–347.

⁵⁸ Vgl. Eine freie Kirche für eine freie Welt, hrsg. v. M. Raske, K. Schäfer, N. Wetzel, Düsseldorf 1969; K. Rahner, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München 1970; Impulse zur Freiheit. Initiativen der Solidaritätsgruppen, hrsg. v. G. Saltin, Düsseldorf 1971.

Maria Kassel

Das Prinzip „Mitarbeit“

Erfahrungen mit der Beratertätigkeit
in bischöflichen Kommissionen

In allen deutschsprachigen Ländern werden im Rahmen der synodalen Bemühungen um eine zeitgemäße Gestalt der Kirche und ihrer Dienste auch Strukturen gesucht, die eine größtmögliche Effizienz und beispielhafte Partnerschaftlichkeit der kirchlichen Leitungs- und Beratungsgremien auch auf nationaler Ebene ermöglichen sollen. Offenbar ist das Unbehagen über die gegenwärtigen Strukturen weit verbreitet. Im folgenden Beitrag berichtet eine ehemalige Beraterin einer Kommission der deutschen Bischofskonferenz über ihre Erfahrungen. Die offene, konstruktive Kritik an der gegenwärtigen Situation mag mithelfen, manche Mängel und Fehler abzubauen und durch Wege partnerschaftlicher Zusammenarbeit zu ersetzen, wie sie gerade die Mitarbeiter verschiedener Synodenkommissionen in den deutschsprachigen Ländern auch jetzt schon erfahren konnten.

red

1. Die gegenwärtige Praxis in der BRD

Viele der gegenwärtigen Schwierigkeiten bei der Arbeit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, vornehmlich in der Kooperation zwischen Bischöfen und übrigen Synodalen, sind kein neuartiges kirchliches Phänomen. Ähnliche Erscheinungen gibt es schon seit langem in den der Öffentlichkeit kaum bekannten Kommissionen der Bischofskonferenzen. In diesen arbeiten Bischöfe als Mitglieder mit für einige Jahre berufenen nicht-bischöflichen Beratern, Priestern und Laien, zusammen. Diese Kommissionen haben insofern eine wichtige Funktion, als sie die Vorbereitungsarbeit für die Beschlüsse der Bischofskonferenzen leisten, und zwar in Form von Materialbeschaffung, Bereitstellung von argumentativen Entscheidungs-