

N12<506410929 021

UB Tübingen

G. HIPP
Schreibwarenhandlung
Buchbinderei
UNTERHAUSEN/TEL 267

2 73/442
1 S 20341

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

4: 1973 ohne T.

Norbert Greinacher
Synode - und was dann?

● Schwerpunkt: Firmung - Sakrament der Mündigkeit

Günter Biemer
● Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirch

● Forum, mit Beiträgen von Adolf Exeler, Rudolf Gadient, Pa
Hastenteufel, Claus Herold, Hans Kuhn-Schädler, Emil J. Leng
ling, Paul Nordhues, Klemens Richter, Piet Schoonenberg, Pa
Weß und vom Dekanatskapitel Neunkirchen/Saar

Norbert Kunze
● Bericht über die Firmvorbereitung

Dieter Emeis
Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung

Wolfgang Nastainczyk
Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heut

Franz König
Freiheit und Glaube als Voraussetzungen der Theologie

Dietmar Mieth - Hubert Bour
Religiöse Erziehung - autoritär, antiautoritär oder autoritati

23. JAN. 1973

Grünewald Herder

ZA 1702

4. Jahrgang Heft 1 19

DIAKONIA

(früher: Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Vierter Jahrgang Jänner 1973 Heft 1

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

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

Chefredakteur Helmut Erharter

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

Inhalt

Norbert Greinacher, Synode – und was dann? 1

Dieter Emeis, Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung 4

Wolfgang Nastainczyk, Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heute 19

Günter Biemer, Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche 29

Forum: Firmung – Sakrament der Mündigkeit 38
Adolf Exeler (Erwachsenenfirmung – Stunde der Wahrheit 38), Rudolf Gadient (Firmung – wozu? 40), Paul Hastenteufel (. . . unter dem Scheffel hervorholen 42), Claus Herold (Pastorale Situation und Funktion der Firmung von heute 44), Hans Kuhn-Schädler (Befähigung zur Begegnungsfähigkeit 46), Emil J. Lengeling (Die Einheit der dreigestuften Initiation 46), Paul Nordhues (Das Sakrament der Firmung und die mündige Gemeinde 49), Klemens Richter (Firmung zwischen Taufe und Eucharistie 52), Piet Schoonenberg (Einheit von Taufe und Firmung 53), Paul Weß (Ratifikation der Entscheidung 55), Dekanatskapitel Neunkirchen/Saar (Thesen zum Sakrament der Firmung 57)

Norbert Kunze, Bericht über eine Firmvorbereitung 58

Franz König, Freiheit und Glaube als Voraussetzungen der Theologie 59

Dietmar Mieth – Hubert Bour, Religiöse Erziehung – autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung? 61

Heinz Schuster, Laisierung als „Gnade" für Unterwerfung 69

Buchbesprechung: Buße und Beichte. Publikation zum Einheitsgesangbuch 71

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 6,50, sfr. 7,–, S 39,–, Jahresabonnement DM 36,–, sfr. 39,–, S 216,–, Studentenabonnement DM 32,–, sfr. 34,–, S 192,–, Probeabonnement (3 Hefte) DM 13,50, sfr. 15,–, S 80,–. DM- und S-Preise einschließlich MWST., alle Preise zuzüglich Porto. Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages durch BSD Buch- und Schallplattendienst, D-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

4. Jahrgang Diakonia 1973

AUTORENVERZEICHNIS

Andreas Stefan, Kritischer Vergleich der kirchlichen Bußpraxis und der psychoanalytischen Methode 6/376

Bartsch Hartmut – Sieverding Klemens, Zur Neuordnung der Diözesangrenzen 2/108

– Zur Neugliederung der Bistümer in Nordrhein-Westfalen 3/193

Batka Hubert – Piesch Gertrud, Personalgemeinde und „Service-Station" . 4/265

Baudler Georg, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht 2/87

Biemer Günter, Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche 1/29

– Kirche und Sexualität 5/289

Blank Josef, Kirche – Gemeinde oder/und Institution? 4/235

Bommer Josef, Verkündigung als gesellschaftskritischer Vorgang 5/293

– Predigt zum Bettag: Kirche und Politik 5/333

Brien André, Für eine Anthropologie der Beziehung zu Gott 6/367

Bsteh Irmgard, Zur Suche junger Menschen nach Orientierungshilfen . . 4/283

Casalis Georges, Der Aufschrei der Menschheit verweist uns auf das Wort 3/176

Dekanatskapitel Neunkirchen/Saar, Thesen zum Sakrament der Firmung . . 1/57

Dengel Reinhold, Eine englisch sprechende Gemeinde in München . . 4/267

Emeis Dieter, Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung 1/4

– Die Gruppe in der Kirche 4/223

Erharter Helmut, Reformen – nicht Retuschen 2/73

– Otto Mauer in dankbarem Gedenken 6/361

Exeler Adolf, Erwachsenenfirmung – Stunde der Wahrheit 1/38

Floristán Casiano, Christliche Gemeinschaften in Spanien 4/268

Gadient Rudolf, Firmung – wozu? . . 1/40

Greinacher Norbert, Synode – und was dann? 1/1

– Kirche und Gesellschaft 2/131

Haarsma Frans, Analyse konservativer und progressiver Gruppen in der Kirche 3/148

Hastenteufel Paul, ... unter dem Scheffel hervorholen 1/42

Hepp Normann, Kirchliche Sozialarbeit (Diakonie) durch Gemeinden und spezialisierte Dienste 6/409

Herold Claus, Pastorale Situation und Funktion der Firmung von heute . . 1/44

– Bußgottesdienst für die Karwoche . 2/124

– Gedanken und Gebete für eine Jahresschlußandacht 6/401

Hübner Siegfried, Besinnung zum Fest der Epiphanie: „Auch die Heiden ..." 6/395

Jellouschek Hans, Freier leben. Modell einer österlichen Christus-Predigt (zu Mk 2, 23–3, 6) 2/98

Jilesen Martien, Die Erstkommunion in der Gedanken- und Erlebniswelt der Kinder 3/187

Kamphaus Franz, Vorbereitung einer (Schrift-)Predigt 3/170

– Ihr seid das Licht der Welt 3/173

Kassel Maria, Das Prinzip „Mitarbeit" . 5/350

Klostermann Ferdinand, Auseinandersetzung mit der Welt – aber wie? . 3/201

– Otto Mauer in dankbarem Gedenken 6/361

– Die Pastoralräte in römischer Sicht . 6/421

König Franz, Freiheit und Glaube als Voraussetzung der Theologie . . . 1/59

Konvent Bremen-Ost, Pastorale Praxis in einem Pfarrverband (II. Teil) . . 4/246

Kuhn-Schädler Hans, Befähigung zur Begegnungsfähigkeit 1/46

Kunze Norbert, Bericht über eine Firmvorbereitung 1/58

Lemhöfer Ludwig, Autonomes Arbeiten im Studium – am Beispiel eines Gruppenseminars 4/277

Lengeling Emil J., Die Einheit der dreigestuften Initiation 1/46

Lies Lothar, Jesus Christus – unüberbietbarer und definitiver Heilbringer . 3/162

Mauer Otto, Konfliktlösung durch Dialog 6/362
Mieth Dietmar – Bour Hubert, Religiöse Erziehung – autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung? 1/61
Müller Alois, Ist umsonst, was wir reden (und tun)? 3/145
Nastainczyk Wolfgang, Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heute 1/19
– Projektarbeit als pastorale Aufgabe und Chance 5/303
Nieten Franzwalter, Profitopolis und christliche Verantwortung für die Großstadt 2/117
– Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Profitopolis 4/256
Nordhues Paul, Das Sakrament der Firmung und die mündige Gemeinde . 1/49
Richard Winfried – Schuchart Alfred, Arbeit mit Gruppen in Gemeinden . 5/323
Richter Klemens, Firmung zwischen Taufe und Eucharistie 1/52
– Die sakramentale Heilssorge für die Kranken 5/309
Schäfer Alfons, Alter – Altern – Altenpastoral 3/182
– Gottesdienst in der heutigen Weltwirklichkeit 6/412
Schierse Franz Joseph, Kennzeichen gesunder und kranker Lehre 2/76
– Jesus Menschensohn – Herausforderung des Glaubens 4/280
Schmidt Paul, Wie verkündigen wir Maria heute? 6/388
Schoonenberg Piet, Einheit von Taufe und Firmung 1/53
Schuster Heinz, Laisierung als „Gnade" für Unterwerfung 1/69
Spieler Albert, Müssen Kinder beichten? 5/335
Stadelmann Adolf, Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei . 4/272
Stammkötter Wilhelm, Neue Mitarbeiter im pastoralen Dienst 5/328
Stenger Hermann – Zirker Leo, Beratung für kirchliche Berufe. Notizen zur Arbeit einer katholischen Beratungsstelle 6/403
Studiengemeinschaft St. Bonifatius, Erfahrungen aus unserer Ausbildungszeit in einer Pfarrgemeinde 3/191
Wessel Werenfried, „Wer mitmacht erlebt Gemeinde" 4/262
– Mitarbeiter gewinnen für den Gemeindedienst 5/319
Weß Paul, Ratifikation der Entscheidung 1/55
– Agape in der Kirche? Ein Erfahrungsbericht 4/274
Zerfaß Rolf, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? 5/339
Die Redaktion, Von der Pfarrei zur Gemeinde 4/217
Um die Gleichwertigkeit der Frau in Judentum und Christentum 3/205

SACHVERZEICHNIS

Altenpastoral
– Alter – Altern – Altenpastoral . . . 3/182
Anthropologie
– Für eine Anthropologie der Beziehung zu Gott 6/367
– Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht 2/87
Ausbildung
– Erfahrungen aus unserer Ausbildungszeit in einer Pfarrgemeinde 3/191
– Arbeit mit Gruppen in Gemeinden . 5/323
Autoritär und autoritativ
– Religiöse Erziehung – autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung? 1/61
Basisgemeinden
– Christliche Gemeinschaften in Spanien 4/268
Beratung
– Beratung für kirchliche Berufe. Notizen zur Arbeit einer katholischen Beratungsstelle 6/403
Bußgottesdienst und Bußpraxis
– Bußgottesdienst für die Karwoche . . 2/124
– Müssen Kinder beichten? 5/335
– Kritischer Vergleich der kirchlichen Bußpraxis und der psychoanalytischen Methode 6/376

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 1702

Diakonie
– Kirchliche Sozialarbeit (Diakonie) durch Gemeinden und spezialisierte Dienste 6/409
Dialog
– Konfliktlösung durch Dialog . . . 6/362
Diözesangrenzen
– Zur Neuordnung der Diözesangrenzen 2/108
– Zur Neugliederung der Bistümer in Nordrhein-Westfalen 3/193
Eingliederung
– Die Einheit der dreigestuften Initiation 1/46
– Firmung zwischen Taufe und Eucharistie 1/52
Epiphanie
– Besinnung zum Fest der Epiphanie: „Auch die Heiden ..." 6/395
Erneuerung der Kirche
– Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung 1/4
– Ist umsonst, was wir reden (und tun)? 3/145
Erstkommunoin
– Die Erstkommunion in der Gedanken- und Erlebniswelt der Kinder . 3/187
Erziehung
– Religiöse Erziehung – autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung? 1/61
Firmung
– Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche 1/29
– Forum: Firmung – Sakrament der Mündigkeit 1/38
– Bericht über eine Firmvorbereitung . 1/58
Frau
– Um die Gleichwertigkeit der Frau in Judentum und Christentum 3/205
Freiheit
– Freiheit und Glaube als Voraussetzung der Theologie 1/59
– Freier leben. Modell einer österlichen Christus-Predigt (zu Mk 2, 23–3, 6) 2/98
Gebet
– Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heute 1/19
Gemeinde (s. auch *Personalgemeinde, Gruppe* u. a.)
– Von der Pfarrei zur Gemeinde . . . 4/217
– Kirche – Gemeinde oder/und Institution? 4/235
– Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Profitopolis 4/256
Praxisberichte von W. Wessel, H. Batka – G. Piesch, R. Dengel, C. Floristan, A. Stadelmann, P. Weß . . 4/262
Gesellschaft, Gesellschaftskritik
– Kirche und Gesellschaft 2/131
– Profitopolis und christliche Verantwortung für die Großstadt 2/117
– Der Aufschrei der Menschheit verweist uns auf das Wort 3/176
– Auseinandersetzung mit der Welt – aber wie? 3/201
– Verkündigung als gesellschaftskritischer Vorgang 5/293
Gottesdienst
– Agape in der Kirche? Ein Erfahrungsbericht 4/274
– Gottesdienst in der heutigen Weltwirklichkeit 6/412
Großstadt
– Profitopolis und christliche Verantwortung für die Großstadt 2/117
Gruppe
– Analyse konservativer und progressiver Gruppen in der Kirche . . . 3/148
– Die Gruppe in der Kirche 4/223
Gruppenseminare
– Autonomes Arbeiten im Studium – am Beispiel eines Gruppenseminars . 4/277
Heil
– Jesus Christus – unüberbietbarer und definitiver Heilbringer 3/162
Herrschaft
– Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? 5/339
Institution
– Kirche – Gemeinde oder/und Institution? 4/235
Jesus Christus
– Jesus Christus – unüberbietbarer und definitiver Heilbringer 3/162
– Freier leben. Modell einer österlichen Christus-Predigt (zu Mk 2,23–3,6) . 2/98
– Jesus Menschensohn – Herausforderung des Glaubens 4/280
Judentum und Christentum
– Um die Gleichwertigkeit der Frau in Judentum und Christentum . . . 3/205

Jugend
– Zur Suche junger Menschen nach Orientierungshilfen 4/283
Kinderbeichte
– Müssen Kinder beichten? 5/335
Kirche
– Kirche – Gemeinde oder/und Institution? 4/235
Kirche und Welt (s. auch *Gesellschaft*)
– Auseinandersetzung mit der Welt – aber wie? 3/201
– Gottesdienst in der heutigen Weltwirklichkeit 6/412
Kirchliche Berufe
– Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei 4/272
– Neue Mitarbeiter im pastoralen Dienst 5/328
– Beratung für kirchliche Berufe. Notizen zur Arbeit einer katholischen Beratungsstelle 6/403
Kollegialität
– Das Prinzip „Mitarbeit" 5/350
Kommunikation
– Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? 5/339
Konflikt
– Konfliktlösung durch Dialog . . . 6/362
Krankenpastoral
– Die sakramentale Heilssorge für die Kranken 5/309
Laisierung
– Laisierung als „Gnade" für Unterwerfung 1/69
Maria
– Wie verkündigen wir Maria heute? . 6/388
Mitarbeit
– Das Prinzip „Mitarbeit" 5/350
– Mitarbeiter gewinnen für den Gemeindedienst 5/319
Nichtchristen
– Besinnung zum Fest der Epiphanie: „Auch die Heiden . . ." 6/395
Pastoralräte
– Die Pastoralräte in römischer Sicht . 6/421
Personalgemeinde
– Personalgemeinde und „Service-Station" 4/265
– Eine englisch sprechende Gemeinde in München 4/267
Pfarrverband
– Pastorale Praxis in einem Pfarrverband (II. Teil) 4/246
Politik
– Kirche und Politik 5/333
Predigt
– Vorbereitung einer (Schrift-)Predigt . 3/170
Profitopolis
– Profitopolis und christliche Verantwortung für die Großstadt 2/117
– Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Profitopolis 4/256
Projektarbeit
– Projektarbeit als pastorale Aufgabe und Chance 5/303
Psychoanalyse
– Kritischer Vergleich der kirchlichen Bußpraxis und der psychoanalytischen Methode 6/376
Reformen
– Reformen – nicht Retuschen . . . 2/73
Religionsunterricht
– Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht 2/87
Sakrament
– Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche 1/29
Sexualität
– Zur Suche junger Menschen nach Orientierungshilfen 4/283
– Kirche und Sexualität 5/289
Sozialarbeit
– Kirchliche Sozialarbeit (Diakonie) durch Gemeinden und spezialisierte Dienste 6/409
Synode
– Synode – und was dann? 1/1
Taufe
– Einheit von Taufe und Firmung . . 1/53
Teamarbeit
– Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei 4/272
Verkündigung
– Verkündigung als gesellschaftskritischer Vorgang 5/293
Wort
– Der Aufschrei der Menschheit verweist uns auf das Wort 3/176
Zeugnis
– Ihr seid das Licht der Welt 3/173

Leitartikel

Norbert Greinacher

Synode — und was dann?

In fünf Ländern in Mitteleuropa wurden bzw. werden nationale synodale Vorgänge durchgeführt. Das niederländische Pastoralkonzil fand von 1968—1970 in sechs Sessionen statt. In der Bundesrepublik Deutschland wurde die gemeinsame Synode der Bistümer am 3. Jänner 1971 eröffnet. Sie soll 1975 beendet sein. In der Deutschen Demokratischen Republik ist für März 1973 die erste Synodenvollversammlung vorgesehen. In der Schweiz fanden am 23. September 1972 die konstituierenden Sitzungen der getrennten Diözesansynoden statt. Diesen soll eine gesamtschweizerische Synodenversammlung folgen. Der österreichische synodale Vorgang soll im Frühjahr 1973 konstituiert werden und bis Herbst 1974 beendet sein.

Angesichts dieser verschiedenen synodalen Vorgänge in den genannten Ländern stellt sich die wichtige Frage: Bleiben diese synodalen Vorgänge mehr oder weniger punktuelle Ereignisse, oder sind sie der Anfang von permanenten nationalen Synoden, welche die Kirche ihres Landes repräsentieren und die anstehenden Probleme beraten und entscheiden? Die niederländische katholische Kirche hat beschlossen, als Fortsetzung des Pastoralkonzils einen permanenten nationalen Pastoralrat zu gründen. In der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sind ähnliche Überlegungen im Gange, vor allem auch deshalb, weil die von der gemeinsamen Synode zu behandelnden Themen — mit einigem Recht — stark reduziert wurden. Wichtige, von der Synode nicht behandelte Themen verlangen geradezu nach einem permanenten nationalen Pastoralrat auch in der Bundesrepublik Deutschland. Dabei zeichnen sich in der Bundesrepublik zwei Tendenzen ab. Die eine Richtung — vor allem durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken vertreten — möchte neben einem nationalen pastoralen Gremium ein Laiengremium, das vor allem die gesellschaftspolitischen Fragen behandeln soll. Dies wäre meiner Ansicht nach eine Zementierung einer historisch gewordenen, aber theologisch problematischen Aufgliederung der kirchlichen Probleme und der kirchlichen Strukturen. Die zweite Richtung innerhalb der gemeinsamen Synode tendiert deshalb auf so etwas wie einen permanenten nationalen Pastoralrat, wobei es dann den katholischen Organisationen und Verbänden unbenommen wäre, ihre schon bestehende Arbeitsgemeinschaft weiterzuführen.

Die Haltung der römischen Kurie gegenüber solchen Bestrebungen, permanente nationale synodale Vorgänge einzurichten, kommt klar in verschiedenen römischen Verlautbarungen zum Ausdruck. In einem Schreiben der Präfekten dreier römischer Kongregationen (*F. Seper*, Glaubenskongregation; *C. Confalonieri*, Bischofskongregation; *J. Wright*, Kleruskongregation) vom 21. Juli 1972 an die niederländische Bischofskonferenz wird betont, daß die Zeit für einen solchen nationalen Rat noch nicht reif sei und eine römische allgemeine Regelung abgewartet werden solle. Wie diese Regelung aussehen wird, kann man sich in etwa vorstellen, wenn man sich den Entwurf eines Dekretes „Über den Seelsorgerat und seine Beziehungen zum Priesterrat" vom 25. November 1970 anschaut[1]. Zwar bezieht sich dieser Entwurf auf die Ebene der Diözese. Aber es ist zu befürchten, daß eine römische Regelung für die nationale Ebene ähnlich aussehen wird. In der Sicht dieses Entwurfes hat der Seelsorgerat eine rein beratende Funktion. Es können in ihm nur Fragen behandelt werden, die der Bischof dem Rat vorlegt. Der Bischof ist in keiner Weise verpflichtet, entsprechenden Beschlüssen des Seelsorgerates Beachtung zu schenken. Wenn es der Bischof für richtig hält, braucht er den Seelsorgerat überhaupt nicht zu konstituieren. Der Seelsorgerat kann – immer nach diesem Entwurf – nicht verstanden werden als notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche. Die Mitglieder des Seelsorgerates üben keine repräsentative Funktion für die Diözese aus.

In dieselbe Richtung weisen auch die am 12. Mai 1972 in Kraft gesetzten „Normen für die Wahl der Kandidaten zum Bischofsamt in der lateinischen Kirche"[2], wonach die Diözesanräte als Gremien weder in das Informativ- noch in das eigentliche Ernennungsverfahren eingeschaltet werden.

Die katholischen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland legten der gemeinsamen Synode eine andere Konzeption zugrunde. In ihrem Hirtenbrief vom 1. März 1970 zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode schrieben sie: „Alle Dienste und Aufgaben in der Kirche sind aufeinander angewiesen. Kirchliche Einheit ist jedoch nicht das bloß äußere Ergebnis einer Mehrheitsmeinung. Die unersetzbare Aufgabe des kirchlichen Amtes und die unersetzbare Wirksamkeit der vielen anderen Charismen sollen gemeinsam zur Wirkung kommen. Gerade dies ist der Sinn der geplanten Synode. Wir werden als Bischöfe an ihr mit unserem Leitungsauftrag teilnehmen, wissen uns dabei aber zugleich als

1 Vgl. den Text in: Orientierung vom 15. 6. 1971.
2 Vgl. Herder-Korrespondenz 26 (1972) 266 ff und 419 f und Diakonia 3 (1972) 417 ff.

ZA 1702

Führende und Sprechende hineingestellt in das Gespräch der vielen Charismen und Dienste"[3]. Und zur Eröffnung der konstituierenden Vollversammlung der gemeinsamen Synode sagte Kardinal Döpfner am 3. Jänner 1971: „Die Synode ist eine Kirchenversammlung besonderer Art. In ihr wirken zusammen: die geistgegebene Vollmacht des Amtes und die geistgewirkten verschiedenartigen Charismen der vielen. Die Leitungsaufgabe der Bischöfe wird in der Synode keineswegs eingeebnet, sie tritt profiliert und deutlich zutage, aber sie vollzieht sich in gemeinsamer Beratung und Beschlußfassung mit den gewählten oder berufenen Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes. Das ist gerade kennzeichnend für das Selbstverständnis unserer Synode, daß die bischöfliche Vollmacht sich nicht nach den Beratungen der Synode realisiert, also die vorgelegten Ergebnisse annimmt, verändert oder ablehnt. Vielmehr soll der bischöfliche Leitungsdienst innerhalb der Synode, im Gespräch mit den Synodalen selbst – wenn ich so sagen darf – wahrgenommen werden. Das gemeinsame Hinhören auf den Auftrag Christi, das offene Ringen um gemeinsam angenommene Lösungen wird eine wesentliche Grundhaltung der Synode sein"[4].

Wenn dies richtig ist, dann kann die Synode nicht ein punktuelles Ereignis sein, sondern muß fortgesetzt werden in einem permanenten synodalen Vorgang. Hier wird sich aufs neue die Solidarität von Bischöfen, Priestern und Laien zu bewähren haben, um dies in und durch die Synode praktizierte Kirchenverständnis mit dem Ende der nationalen synodalen Vorgänge in den einzelnen Ländern nicht absterben zu lassen, sondern zu vertiefen und gemeinsam die Verantwortung für die Probleme der nationalen Kirchen wahrzunehmen. Darüber hinaus müßte sich auch eine Solidarität der Kirchen in den einzelnen Ländern untereinander herauskristallisieren.

Denn darüber dürfte doch kein Zweifel bestehen, welches Kirchenverständnis der Botschaft des Neuen Testamentes, den alten kirchlichen Traditionen und den Erfordernissen der heutigen gesellschaftlichen Situation mehr entspricht: der römische klerikale Zentralismus oder die synodale Konzeption, welche die Leitungsfunktion der Bischöfe anerkennt, sie aber integriert in die Teilnahme aller Glieder der Kirche an der Gesamtverantwortung für die Kirche unter selbstverständlicher Berücksichtigung der kirchlichen Einheit mit dem Bischof von Rom. An dieser Stelle wird sich zeigen, ob die Kirchenkonstitution des zweiten vatikanischen Konzils ernstgenommen wird oder nicht.

3 Synode 1 (1970) 12. 4 Synode 2 (1971) 9 f.

Artikel

Dieter Emeis

Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung

In den zehn Jahren seit dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils haben sich das Glaubensbewußtsein vieler Christen und das gesamte kirchliche Leben erheblich verändert. Die sachlich zumeist gutfundierten und zeitlich dringlichen Reformen haben aber auch Enttäuschungen mit sich gebracht, weil die einzelnen Gläubigen und kirchlichen Gemeinden nur ungenügend dafür motiviert waren. Die grundsätzliche Veränderungsbereitschaft in der Kirche darf nicht nur dekretiert werden, sondern es müssen die theologischen Gründe dafür einsichtig gemacht und die lernpsychologischen und didaktischen Aspekte berücksichtigt werden. red

Die kirchliche Erneuerung als Lernprozeß

Das II. Vatikanum sieht in der Erneuerung der Kirche vor allem ein Werk des Geistes. Dieser verjüngt und erneuert als ihr innerstes Lebensprinzip die Kirche[1]. Unter diesem ekklesiologischen Aspekt ist die Erneuerung der Kirche ein Glaubensgeheimnis, ein Geschehen, über das der Mensch nicht verfügen kann, das die Kirche vielmehr erbitten und geöffnet erwarten muß. Zugleich spricht das II. Vatikanum von der Erneuerung der Kirche wie von einer Aufgabe, die die Kirche auch aktiv anzugehen hat[2]. Die Kirche, die sowohl heilig als auch der Reinigung bedürftig ist, muß immerfort den Weg der Buße und Erneuerung gehen. Wenn diese Aufgabe im folgenden unter didaktischen Aspekten bedacht und so mit dem Begriff des Lernens in Verbindung gebracht wird, so ist zunächst zu verdeutlichen, welche Vorgänge hier – im Unterschied zum alltäglichen Sprachgebrauch – als Lernprozesse bezeichnet werden.

In den sonst recht unterschiedlichen Lerntheorien versteht man übereinstimmend unter einem Lernen eine relativ permanente Veränderung im Verhalten aufgrund vorausgegangener Erfahrungen[3]. Beim Lernen geht es also nicht nur, ja nicht einmal zuerst um Vorgänge des Kenntnis- oder Wissenserwerbes.. Alle Veränderungen in Verhalten, Einstellung und Umgang mit Mitmenschen, Problemen und Sachen gelten als Lernvorgänge, wobei der Neuerwerb einer Kenntnis nur begrenzt als Lernen angesehen wird, wenn sich die Kenntnis nicht in einer Verhaltensänderung auswirkt.

1 Siehe z. B. Lumen Gentium 7–9.
2 Siehe z. B. das Dekret über den Ökumenismus 4.
3 Vgl. *K. Foppa*, Stichwort „Lernen und Lerntheorien", in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, hrsg. von *J. Speck* und *G. Wehle*, Bd. II, München 1970, 37.

Veränderungen als Folge von Erfahrungen

Zweifellos geht es bei der kirchlichen Erneuerung um *Veränderungen*. Die Kirche muß und will sich verändern. Sie gesteht zu, daß sie so, wie sie gegenwärtig lebt, ihrem Auftrag nicht so entspricht, wie sie es sollte. Vorausgegangen sind dem Ruf nach kirchlicher Erneuerung *Erfahrungen*, näherhin Erfahrungen, die man ganz grob in zwei unterschiedlichen Kategorien zusammenfassen kann. Einmal macht die Kirche, die sich dem Anspruch des Evangeliums offen stellt, die Erfahrung, daß sie auch eine Kirche von Sündern und als solche der Umkehr bedürftig bleibt. Hier ist die Erfahrung der Kluft zwischen dem Wort, unter dem die Kirche steht, und ihrem faktischen Leben der Grund von Veränderungen. Eine andere Gruppe von Erfahrungen ergibt sich im Bezugsfeld zwischen Kirche und Welt. Die Kirche hat sich auf die Welt des Menschen zu beziehen und in diese hinein das Zeugnis des Wortes und des Lebens auszurichten. Hier macht die Kirche die Erfahrung, daß sie ihren Auftrag angesichts einer anders gewordenen und sich ständig weiter ändernden Welt mit ihren überkommenen Worten und Lebensformen nur sehr begrenzt erfüllen kann. Auch wenn es hier nicht um Umkehr im spirituellen Sinn geht, so sind doch Veränderungen erforderlich, um das Evangelium in die gegenwärtigen Chancen und Nöte der Menschenwelt hinein verständlich und wirksam zu machen. Beide Kategorien von Erfahrungen und Veränderungsprozessen werden sich in der Praxis vielfältig überschneiden, lassen sich aber theoretisch voneinander abheben. In jedem Falle kann die kirchliche Erneuerung als ein Vorgang angesehen werden, auf den die allgemeine Beschreibung menschlichen Lernens zutrifft. Dies aber führt zu der Vermutung, daß bei der kirchlichen Erneuerung didaktische Aspekte zu beachten sind und möglicherweise die Erfolglosigkeit mancher Bemühung u. a. im Übersehen dieser Aspekte ihren Grund hat.

Didaktisches Denken ist dadurch gekennzeichnet, daß es seine Zielvorstellungen für einen menschlichen Lernprozeß nicht nur von der für den jeweiligen Fachbereich zuständigen Fachwissenschaft — z. B. Germanistik, Politologie, Zoologie usw. — bezieht, sondern zusätzlich zwei Faktorengruppen mitberücksichtigt: 1. die allgemeinen Bedingungen menschlichen Lernens und 2. die anthropogenen und soziokulturellen Voraussetzungen in der konkreten Lernsituation. Ein Blick in die gegenwärtige Literatur zur Kirchenreform zeigt, wie stark die dort formulierten Ziele den Stempel der Fachwissenschaften — sei es Dogmatik, Liturgie, Exegese, Moraltheologie usw. — tragen, daneben aber nicht oder doch zuwenig gefragt wird, unter welchen Bedingungen

sich das Denken und Verhalten in den Gemeinden in Richtung dieser Ziele verändern kann, wie sich dabei die bisherige Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen oder die gemeinsame Situation in einem Dorf hindernd oder förderlich auswirken wird, welches kulturelle Niveau erforderlich ist, um ein Anliegen überhaupt zu begreifen, usw. Daß sich bei der Beachtung von Fragen dieser Art bedeutsame Hinweise für die pastorale Praxis gewinnen lassen, soll im folgenden an zwei didaktischen Elementen, und zwar an Fragen der Motivation und der Identität, exemplarisch gezeigt werden.

I. Die Bedeutung der Motivation

1. Die Motivation als unabdingbare Voraussetzung des Lernens – Ungenügen und neue Bedürfnisse

Jeder Lernprozeß entsteht aus einer Bedürfnislage, einem Beweggrund[4]. Dem Lernen geht voraus das Erlebnis einer inneren Spannung, die Erfahrung, einem Problem mit den bisherigen Verhaltensmustern nicht mehr gewachsen zu sein, eine Entwicklung mit den bisher gewonnenen Einsichten nicht mehr mitvollziehen zu können oder einem Menschen mit der bisher ihm gegenüber eingenommenen Haltung nicht mehr gerecht zu werden[5]. Das Lernen kann von daher mit A. Mitscherlich als eine Suchbewegung verstanden werden. Sie geht hervor aus der Erfahrung einer Disharmonie zwischen dem eigenen Verhalten und der Realität, aus dem Erlebnis einer störenden Unangepaßtheit an die Welt, aus einem Konflikt zwischen der bisherigen psychischen Einstellung und einer neuen Situation. Eine für didaktische Gesichtspunkte aufmerksame Pastoral der kirchlichen Erneuerung muß sich in diesem Zusammenhang zunächst zwei Fragen stellen. Die erste betrifft die grundsätzliche Bereitschaft zu Veränderungen im Glaubensverständnis oder im kirchlichen Leben. Die andere Frage ist angesichts einer konkreten Reform zu stellen: Ob bei vorhandener grundsätzlicher Veränderungsbereitschaft auch eine Motivation vorhanden ist, sich auf die jeweilige Reformmaßnahme durch Umlernen oder Hinzulernen einzulassen.

2. Die Motivation grundsätzlicher Veränderungsbereitschaft in der Kirche

Zunächst zur grundsätzlichen Veränderungsbereitschaft in der Kirche. Diese kann auf verschiedene Weise blockiert sein. Im Bereich der Spiritualität kann es geschehen, daß man die bleibende Kluft zwischen dem Anspruch des Evangeliums und der Realität des kirchlichen Lebens nicht mehr sieht oder sich damit abfindet, z. B. durch eine Darstellung christlichen Lebens im Raster von Ge- und Verboten, die man durchaus beachten kann und die zu beachten genügen

4 Vgl. zum Gesamtkomplex der Motivation *H. Thomae* (Hrsg.), Handbuch der Psychologie in 12 Bdn., Bd. II: Allgemeine Psychologie: Motivation, Göttingen 1965.

5 Vgl. *W. Correl*, Lernpsychologie, Donauwörth ^{10}1970, 58; *H.-D. Bastian*, Theologie der Frage, München 1969, 49 f.

soll. Dauernde Veränderungsbereitschaft ist hier nur von einer Spiritualität zu erwarten, die sich des eschatologischen, uneinholbaren, aber dennoch verbindlichen Anspruchs des Evangeliums bewußt ist und so die Suchbewegung im Wachstum auf den „neuen" Menschen hin durchhält. Eine ähnliche Haltung ist nach W. Bless[6] für ein offenes Glaubensverständnis erforderlich. Meint der Mensch, die Wahrheiten des Glaubens in Formulierungen zu besitzen, so muß dies zu einer Erstarrung führen, die ein echtes Glaubens*leben* verhindert. In dieser Haltung gibt es kein Motiv zum Fragen und Suchen, sondern nur Motive zum Festhalten. Bless stellt demgegenüber pointiert heraus, daß die Kirche die Wahrheiten des Glaubens nicht besitzt, sondern glaubt. Dieses Glauben aber ist ein Weg, den jede Generation – im Anschluß an die vor ihr glaubenden Generationen und orientiert an ihren Aussagen – immer erst wieder gehen muß, und auf diesem Wege wächst die Kirche in ihre Wahrheiten hinein. Nur in einer solchen Haltung, in der der Glaubende die Geheimnisse des Heiles vor sich sieht und seine Glaubensgeschichte als ein Hineingehen in diese Geheimnisse versteht, können Motivationen zum Lernen im Glauben erkannt und wirksam werden. An diesen Beispielen wird unmittelbar einsichtig, daß das didaktische Element der Motivation auch theologische Dimensionen hat. Dies gilt auch für eine andere beobachtbare Gruppe von Lernbarrieren. Es gibt in Verbindung mit dem Bild von der Gründung der Kirche auf dem Felsen Petri Einstellungen, in denen auf sehr undifferenzierte Weise der Auftrag der Kirche eben darin gesehen wird, sich nicht zu ändern, sondern inmitten der vielfältigen Wandlungen unserer Geschichte die eine zuverlässige, stabile Größe zu bleiben, die sich morgen noch so darbietet wie gestern und heute. In die Nähe dieser Einstellung gehört der Stolz auf eine Kirche, die in Jahrhunderten denkt und, gestützt auf den in ihr wirksamen Geist, dem jeweiligen Zeitgeist entgegenzutreten hat. Oft ist diese Einstellung zudem verbunden mit der Vorstellung eines kirchlichen Lebens, das sich eben dadurch rein zu halten habe, daß es sich möglichst wenig auf die Welt und ihr Denken einläßt. Sehr banal wirken sich derartige Grundhaltungen etwa darin aus, daß auftretende Disharmonien zwischen der Kirche und ihrem geschichtlichen Lebensraum nur so verstanden werden, daß sich das allgemeine Denken und die allgemeinen Verhältnisse ändern müssen, keineswegs aber das kirchliche Denken und Leben[7].

Besitz des Glaubens oder Glaubensleben?

Die Kirche als einzige stabile Größe?

6 *W. Bless – D. Emeis*, Befreiender Glaube, Freiburg 1971, 31–37.

7 *J. Ratzinger* stellte in einer Vorlesung „Rückblick auf das Konzil" im Wintersemester 1965/66 deutlich heraus, daß der von der Person Johannes' XXIII. ausgehende Erneuerungsimpuls in der Freiheit dieses Papstes begründet war,

Bei all den damit nur angedeuteten Grundeinstellungen muß man nicht nur mit fehlenden positiven Motivationen, sondern darüber hinaus mit hartnäckig wirksamen negativen Motivationen gegenüber Veränderungen in der Kirche rechnen.

Kontinuum und Reform

Diese Haltungen sind darum so außerordentlich schwer aufzubrechen, weil sie sich auf die theologisch voll berechtigte und im II. Vatikanum hervorgehobene Aussage berufen können, daß die Reform der Kirche vor allem in einem Kontinuum gründet, in der Treue zu ihrem Herrn, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit[8]. Daß angesichts dieses Postulates Veränderungen im Glaubensverständnis und in den Lebensformen der Kirche nicht nur erlaubt, sondern auch geboten sein können, wird nur in einem für viele ungewohnten differenzierenden Denken einsichtig. Manche Gespräche mit Erwachsenen lassen erkennen, daß sie zwar in den letzten Jahren die eine oder andere Reformmaßnahme sich haben gefallen lassen, aber in ihrer Grundhaltung doch nicht für eine Kirchenreform motiviert sind. Daraus ergibt sich die positiv zu formulierende Forderung, an Einzelreformen die drei Grundhaltungen zu vermitteln, die für jede kirchliche Veränderungsbereitschaft fundamental sind:

1. Die Kirche bleibt der dauernden Umkehr bedürftig, weil sie auf dem Wege bleibt, das zu werden, was sie ist: der Leib Christi.

2. Die Kirche ist im Verhältnis zu ihren Wahrheiten eine glaubende Kirche, die ihre Tradition erst immer wieder einholen muß und im Hineingehen in die Geheimnisse des Heiles dem kommenden Herrn entgegengeht.

3. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, die in der Geschichte lebt, ihre Aufgaben in ihrer Zeit erst immer wieder erkennen und die dem Evangelium und ihrer Zeit entsprechende Lebensform erst immer wieder suchen muß.

Alle diese Elemente treffen sich in einem Verständnis des Glaubens als eines Prozesses, eines lebendigen Gehorsams, eines Suchens, das zwar auf ein Grundwort der Verheißung vertraut und das einmal gelegte Fundament nicht verläßt, aber eben in diesem Vertrauen und in dieser Gründung auf dem Wege ist. Für ein solches Grundverständnis des Glaubens sind Konflikte, Disharmonien, Erfahrungen der Unangepaßtheit usw. nicht Überraschungen, die es zu ver-

nicht am Mittelalter als Idealtypus kirchlicher Situation festzuhalten und von daher die folgende Neuzeit nur als Abfall und Zerfall zu deuten; Johannes XXIII. habe zu einer freudigen Bejahung von Gegenwart und Zukunft gefunden, und diese als Auftrag verstanden, die Augen offenzuhalten und sehen zu lernen, wie die göttliche Vorsehung noch immer in der Geschichte wirksam ist.

8 Siehe Dekret über den Ökumenismus 6.

drängen gilt, sondern Motivationen zum Lernen im Glauben.

3. Die Frage der Motivation angesichts konkreter Reformmaßnahmen

Auch bei grundsätzlicher kirchlicher Veränderungsbereitschaft muß bei der Einführung konkreter Reformen gefragt werden, ob die Gläubigen für die jeweils ihnen zugemutete Änderung ausreichend motiviert sind. Es muß geprüft werden, ob die Gläubigen die Spannung, die diese Reform zu lösen sucht, erfahren haben, so daß in ihnen der Wunsch lebendig sein kann, ihr Verhalten in der vorgeschlagenen Weise zu ändern. Dies ist keinesfalls selbstverständlich, weil viele Reformmaßnahmen auch heute nicht durch ein Bedürfnis in der Breite des Kirchenvolkes initiiert werden, sondern durch aktive Minderheiten. Diese sind es in der Regel, die sich aufgrund einer außerordentlichen Fragefähigkeit und durch oft nur von ihnen gemachte Erfahrungen eines Problems bewußt werden und auf entsprechende Problemlösungen drängen. Umgekehrt muß man überall dort, wo christliche Gemeinden die u. a. von van de Pol beschriebenen Verhaltensweisen der Konventionalität[9] zeigen,

Selbstverständlichkeit des Gewohnten (z. B. Erstkommunion)

damit rechnen, daß die Selbstverständlichkeit des Gewohnten die Erfahrung der Problematik dieses Gewohnten verhindert. Ein eklatantes Beispiel ist der gar nicht mehr so neue Versuch, die Form der Feierlichkeit bei der ersten Teilnahme der Kinder an der ganzen Feier der Eucharistie entschiedener auf die Bedürfnisse der Kinder auszurichten. Die um diese Reform vielerorts noch andauernden Kämpfe sind vor allem darum so schwer, weil vielen Eltern die Disharmonie zwischen den Intentionen der Einführung der Kinder in die Eucharistie und der Form des konventionellen Weißen Sonntags nicht bewußt ist. Es fehlt nicht nur die Motivation für Veränderungen, darüber hinaus ist die Konvention im entgegengesetzten Sinn, nämlich im Sinn des Festhaltens am Gewohnten wirksam. In solchen Situationen ist es unter didaktischem Aspekt verfehlt, auf eine Änderung zu drängen, ohne zunächst Motive zu vermitteln, die für eine Änderung aufgeschlossen machen.

Fehlende Erfahrungen und mangelndes Problembewußtsein

Ein anderes, sehr einfaches Beispiel mag zeigen, daß die manchen Änderungen vorausgehenden Erfahrungen vielen gar nicht ohne weiteres zugänglich sind. Zur Einführung der ökumenischen Fassung einiger liturgischer Texte führte das Bedürfnis, für das gemeinsame Gebet und Bekenntnis auch gemeinsame Formen zu haben. Diese Motivation darf aber nur bei einer kleinen Minderheit unserer Gemeinden vorausgesetzt werden, die in einer grundsätzlichen ökume-

[9] W. *H. van de Pol*, Das Ende des konventionellen Christentums, Freiburg 1967, 35–48. Vgl. auch *H.-D. Bastian*, a. a. O. Kap. V: Zur Hermeneutik der Frage: Die Macht der Gewohnheit, 67–89.

nischen Intention auch schon das Fehlen gemeinsamer Gebets- und Bekenntnisformen erfahren hat. Beispiele dieser Art ließen sich beliebig vermehren. Zusammenfassend ergibt sich aus der Bedeutung der Motivation für die Bereitschaft, eine bestimmte Änderung mitzuvollziehen, daß zunächst die Disharmonie, das Problem oder die Spannungen erkennbar gemacht werden müssen, die der konkreten Reform zugrunde liegen und die die Gläubigen sich entweder als eigene Erfahrung bewußtmachen oder als Erfahrung anderer vermitteln lassen können. Für die Motivation konkreter Reformmaßnahmen ist es immer optimal und gelegentlich sogar notwendig, die Gläubigen an der Problemwahrnehmung und bei der Suche nach möglichen Lösungen aktiv zu beteiligen.

4. Die Bedeutung der Erfolgsantizipation und der Erfolgserfahrung

Eine besondere Bedeutung für die Motivation hat die sogenannte Erfolgsantizipation. Jeder kann an sich selbst die Erfahrung machen, daß man sich umso bereitwilliger einem Lernen zuwendet, je intensiver der erwartete Erfolg dieses Lernens vorweggenommen wird. Lernpsychologisch wird daher die Motivation als Funktion der Erfolgsantizipation verstanden[10]. Correl spricht auch von dem Anspruchsniveau, das als einer unter anderen Faktoren den Motivationshorizont mitbedingt[11]. Wie stark nun jemand auf ein Lernen hin ansprechbar ist, hängt entscheidend von den bisherigen Lernerfahrungen ab. Es wird jeweils die Summe bisheriger Erfahrungen als Erwartung in die Zukunft projiziert. Erfolge lassen weitere Erfolge erwarten, während Mißerfolge die Resignation nahe legen. Um bei der didaktischen Begleitung von Lernprozessen das Anspruchsniveau nicht nur nicht zu verderben, sondern anzuheben, sind zwei Elemente zu beachten. Einmal muß der antizipierte Erfolg realistisch sein. Zum anderen muß der Erfolg erfahrbar, bewußt werden, um als Stimulans zu weiteren Schritten wirksam zu werden.

Daß auf beide Elemente bei der kirchlichen Erneuerung seit dem II. Vatikanum nicht ausreichend geachtet wurde, ist vermutlich u. a. ein Grund für die Ermüdungserscheinungen in einigen Bereichen des kirchlichen Lebens. Es dürfte unschwer zu belegen sein, daß manche Erfolgsantizipationen (z. B. hinsichtlich der Aktivierung der kirchlichen Basis für die Synode der Bistümer der BRD) einfach nicht realistisch angesetzt waren und entsprechende Enttäuschungen zur Folge haben mußten, die nun weitere Bemühungen hemmen. Dies gilt nicht zuletzt für die von

10 *W. Correl*, a. a. O. 74 f.
11 Ebd. 60.

manchen Priestern zunächst mit großem Elan intendierte Reform der Gemeinde als Subjekt kirchlichen Lebens. So war es sicher notwendig, daß O. Schreuder auf die utopischen Züge der brüderlichen Gemeinde als *des* pastoralen Gemeindemodells schlechthin hinwies und in diesem Zusammenhang grundsätzlich hervorhob, wie gefährlich, weil frustrierend unrealisierbare Zielvorstellungen sind[12]. Charakteristisch für eine neue, ernüchterte, aber nicht entmutigte Haltung ist der Titel, den Kugler seinen Überlegungen über die Chancen der Ortsgemeinde gab: Zwischen Resignation und Utopie[13]. Sowenig die Theorie auf utopische Vorstellungen verzichten kann, und zwar nicht zuletzt der Praxis wegen, die zu leicht in der Gefahr ist, sich im demnächst Erreichbaren oder gar schon Erreichten zu beruhigen, so sehr muß die pastorale Praxis — von der Utopie ständig stimuliert — Veränderungen auf Ziele hin in Schritten konzipieren, die möglich sind und bei denen auch Erfolgserlebnisse gemacht werden können. Wie verfehlt es — um nur noch ein Beispiel zu nennen — in einigen Gemeinden war, sich ohne geduldige, bescheidenere Schritte der Vorbereitung von Klerus und Gemeinden in eine manchmal überhastete Errichtung von Pfarrgemeinderäten zu stürzen, zeigen die leider nicht seltenen Enttäuschungen sowohl bei Priestern als auch bei Pfarrgemeinderäten. Hier sind wesentliche Erkenntnisse der allgemeinen Didaktik über Veränderungsprozesse und ihre Motivation in z. T. sträflicher Form unbeachtet geblieben.

Frustrationen durch unrealisierbare Zielvorstellungen

Überhastete Errichtung von Pfarrgemeinderäten

Doch auch dort, wo es zu Erfolgen im kirchlichen Um- und Hinzulernen kam — u. a. auch im Zusammenhang mit der Arbeit von Pfarrgemeinderäten —, werden diese dadurch oft nur begrenzt als Motive zu weiteren Schritten wirksam, weil die Erfolge nicht erfahrbar, nicht bewußt gemacht werden. Es gibt die weitverbreitete Haltung, nur nach vorne, nur auf weitere Ziele zu schauen und sich kaum einmal auch den Blick zurück zu gönnen, um so im Vergleich zwischen gestern und heute zu erkennen, daß die Rede von der gegenwärtigen Reform der Kirche eben nicht nur ein Gerede, sondern auch eine Tatsache ist und daß das Erreichte die Frucht einer früheren Veränderungsbereitschaft darstellt. Manche Gesprächsgruppen oder auch Pfarrgemeinderäte bringen sich dadurch um Erfolgschancen, daß man am Ende einer Sitzung oder einer Periode gemeinsamer Arbeit nicht zurückschaut, um den gemeinsam gegangenen Weg zu überblicken, eventuelle Erfolge zu entdecken und in

Erfolge und Fortschritte bewußt machen

12 *O. Schreuder — E. Walter — W. Kramny*, Gemeindereform — Prozeß an der Basis, Freiburg–Basel–Wien 1970, 24.
13 *G. Kugler*, Zwischen Resignation und Utopie. Die Chancen der Ortsgemeinde, Gütersloh 1971.

der Frage nach den Gründen für die sicher auch immer vorhandenen Mißerfolge auch diese noch für das künftige Lernen fruchtbar zu machen. So banal diese Hinweise erscheinen mögen, so ernst sind die allgemeinen Erfahrungen in Lerngruppen nicht nur von Kindern, sondern auch von Erwachsenen zu nehmen, daß viele nicht in der Lage sind, einen zurückgelegten Weg selbständig zu überschauen und sich Erfolge und Mißerfolge mit ihren Gründen bewußt zu machen. Daher wird der Didaktiker in der Pastoral aufmerksam sein müssen für Situationen, die, bewußtgemacht, Motive für die weiteren Bemühungen um die Erneuerung der Kirche enthalten.

II. Das Problem der Identität des Glaubenden und der Kontinuität des Glaubens

1. Die mit Veränderungsprozessen verbundene Identitätskrise

Ein weiteres für die Veränderungsbereitschaft wichtiges lernpsychologisches Element sei kurz genannt. Im Verlauf des sogenannten Sozialisations- und Enkulturationsprozesses erwirbt der Mensch seine Ich-Identität[14]. Wird nun das bisherige Ichbewußtsein beim Aufnehmen neuer Inhalte und durch das Vergleichen mit früheren Erfahrungen verändert, so kommt es dabei zu einer Krise des Selbstwertgefühles. Mit Lernprozessen dieser Art, in denen also starke emotionale Kräfte eine bedeutende, ja oft entscheidende Rolle spielen, haben wir es nicht selten bei der kirchlichen Erneuerung zu tun. Vermutlich wehren sich Menschen nicht selten darum gegen Veränderungen in der Kirche, weil sie sich vor der damit verbundenen Identitätskrise ängstigen. Die Krise des Selbstwertgefühles wird überall dort besonders tiefgreifend und schmerzlich sein und oft zu charakteristischen Abwehrreaktionen führen, wo die kirchliche Erneuerung den Christen als etwas ganz Neues zugemutet wird, ohne daß sie die Chance haben, in diesem Neuen ein auch bisher von ihnen verfolgtes berechtigtes Anliegen wiederzuerkennen. Werden damit noch diffamierende Verzerrungen der Tradition verbunden, um auf diesem Hintergrund das erstrebte Neue umso glanzvoller hervorzuheben, so wird man bei all denen, die auch ihr herkömmliches Glauben als echten Lebenswert erfahren haben, nicht erwarten dürfen, daß sie bereitwillig auf dieses Neue zugehen. Sie müßten nicht nur etwas verleugnen, was sie weder verleugnen wollen noch aufrichtigerweise verleugnen können; darüber hinaus brächten sie sich selbst in eine ihnen unangemessene Krise, insofern sie sich mit den nun herabgesetzten Werten identifiziert hatten.

Das Neue als bisher verfolgtes berechtigtes Anliegen – ohne Diffamierung der Tradition

Hier wird es unausweichlich, an die oben vorgenommene Differenzierung von Änderungen im Sinne der Umkehr

[14] Vgl. – auch zum Folgenden – *T. Brocher*, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1967, 38–40.

und von Änderungen im Sinne der Adaption an die gewandelte historische Situation zu erinnern und in diesem Zusammenhang auch die theologische Dimension der Identität mitzuberücksichtigen. Ist eine Änderung des Herkommens nicht darum notwendig, weil dieses Herkommen der Bekehrung bedürftig ist, sondern z. B. deshalb, weil es gestern zwar ein gültiger Ausdruck des kirchlichen Heilsdienstes war, in der heute gewandelten Situation diesen Dienst in dieser Form aber nicht mehr leistet, so kann es für die, die in dem Herkommen ihre Identität gefunden hatten, eine große Hilfe sein, wenn ihr Herkommen in seiner Christlichkeit anerkannt und die Kontinuität des Anliegens in der Reform sichtbar gemacht wird. Nun gibt es aber auch Haltungen und Einstellungen, die sich im Gegensatz zum Evangelium gebildet haben. Ein eklatantes Beispiel wäre das rassistische oder konfessionalistische Vorurteil einer Christengemeinde. Wo dies der Fall ist, ist die Kontinuität mit dem Herkommen aufzugeben. Zugleich aber wird das Leben einer Christengemeinde nur selten so dekadent sein, daß es in ihr nicht auch vom Geiste des Evangeliums Bewahrtes gibt, mit dem die Neuorientierung so verbunden werden kann, daß sie auch als Läuterung einer schon vorhandenen, bisher aber nicht ausreichend zur Wirkung gekommenen Intention sichtbar wird. Auf diese Weise kann auch das Herkommen motivierend für Änderungen wirksam werden. Voraussetzung ist allerdings, daß das christliche Identitätsbewußtsein für Wachstums- und Läuterungskrisen offen ist. Meint ein Christ oder eine christliche Gemeinschaft, das Christsein in einem Sinne geschafft zu haben, daß es nur noch gelte, daran festzuhalten, so wäre dies kein glaubendes, in der Übergabe an den Herrn sich entfaltendes Bewußtsein. Es hätte eine vermessene Identität mit seinem Ziel konstruiert. Andererseits aber sind Christen und christliche Gemeinschaften, die angefangen haben zu glauben, nicht nur berechtigt, sondern auch dazu berufen, diesen Anfang als durchhaltende Verheißung zu verstehen und gerade in diesem Kontinuum nach Impulsen für weiterführende und reinigende Veränderungen – u. a. auch im Identitätsbewußtsein – zu suchen. Für den Glaubenden, der sein Glauben als eine Geschichte mit dem lebendigen Gott versteht, sind Identitätskrisen nicht Katastrophen, denen man ausweichen muß, sondern Chancen zum Wachsen. Obwohl jede Krise auch ihre Gefahren in sich trägt, ist es lernpsychologisch verhängnisvoll und angesichts der Verheißung der bleibenden Nähe des Herrn kleinmütig, den Blick vornehmlich auf diese Gefahren zu fixieren, anstatt dem Evangelium entsprechende und zeitgemäße Veränderungen zu suchen.

2. Die soziale bzw. ekklesiale Dimension der Identität

Für die pastorale Begleitung von Veränderungen im Identitätsbewußtsein ist ein weiterer Hinweis aus dem Bereich der Gruppendynamik von großer Bedeutung. Wie sich die Ich-Identität durch die Aufnahme von Beziehungen zu anderen Personen und deren Verhalten bildet, so ist auch die Identitätskrise und deren Bewältigung grundsätzlich nicht als „einsames" Geschehen in einem beziehungslosen Einzelmenschen, sondern im Gegenteil als Krise der einmal aufgenommenen und geordneten, nun aber neu zu orientierenden Beziehungen eines Menschen zu anderen Menschen zu verstehen. Dies gilt auch für die Ich-Identität des Menschen als eines Glaubenden. Das Zum-Glauben-Kommen sowohl eines Heranwachsenden als auch eines Erwachsenen ist immer auch ein Prozeß der Partizipation an glaubenden Menschen. Dieses ekklesiale Element des Glaubens steckt auch in jeder Identitätskrise eines Menschen als Glaubenden, und zwar auf zwei unterschiedliche, in der Praxis allerdings oft miteinander verschränkte Weisen. Einmal kann sich das Glaubensverständnis der Christen durch individuelle Erfahrungen verändern, ohne daß in der Glaubensgemeinschaft, in der der Christ ursprünglich beheimatet ist, entsprechende Veränderungen vor sich gehen. Die Folge ist, daß der Glaubende in der Gemeinschaft nicht mehr die gewohnten Hilfen, Bestätigungen usw. findet und einer Rolle, die ihm möglicherweise in der Zugehörigkeitsgruppe bisher zukam, unsicher wird. Umgekehrt kann diese empfindliche Störung gemeindlicher Bezüge dadurch ausgelöst werden, daß sich in der Gemeinde etwas ändert, ohne daß der einzelne Christ an dem Prozeß ausreichend beteiligt war. Da einerseits die Bindung einzelner Christen an eine Gemeinde und damit deren Mitvollzug gemeindlicher Veränderungsprozesse sehr unterschiedlich ist und andererseits die Christen außer in gemeindlichen Bezügen noch in anderen, wiederum sehr variablen Beziehungsfeldern leben, die u. a. auch Einfluß auf ihr Selbstverständnis im Glauben haben, ist heute damit zu rechnen, daß sehr viele Erwachsene und vor allem auch Jugendliche ihre Bezüge zur Gemeinschaft des Glaubens auf vielfältige Weise wiederholt neuordnen müssen. Hier ist in der Pastoral noch viel aufmerksamer die Grundeinsicht der Gruppendynamik zu beachten, daß der Ausgang einer mit Lernprozessen verbundenen Identitätskrise davon abhängig ist, „in welcher Weise die neue Identität in der Zugehörigkeitsgruppe und in derem Verhältnis zu negativen oder positiven Bezugsgruppen (reference groups) begründet werden kann"[15]. Obwohl die Beziehungen innerhalb der Zugehörigkeitsgruppe (also

Auseinanderentwicklung zwischen dem einzelnen Christen und der Glaubensgemeinschaft

15 *T. Brocher, a. a. O.* 40.

in der Kirche bzw. Gemeinde) und das Außenverhältnis zu anderen Bezugsgruppen (andere Gruppen innerhalb der Kirche, andere Konfessionen, weltanschaulich oder politisch anders orientierte Gruppen) bei der Bildung der neuen Identität gemeinsam wirksam werden, ist es zum Aufbau eines theoretischen Bewußtseins doch sinnvoll, die Bedeutung dieser beiden Elemente getrennt hervorzuheben.

a) Zu den Beziehungen innerhalb der Zugehörigkeitsgruppe

Für die positive Überwindung von Krisen, in die der Christ als Glaubender gerät, ist es notwendig, daß er Gelegenheit findet, Beziehungen zu anderen Mitglaubenden aufzunehmen. Unter gruppendynamischem Aspekt ist die Chance zu sozialen Interaktionen erforderlich, weil der einzelne andere Personen braucht, um in Beziehung zu ihnen seine neue Identität zu finden. Hinzu kommt der Hinweis aus der Lernpsychologie, daß emotionale Spannungen beim Lernen in der Gruppe gemindert werden. Der einzelne wird in der Gemeinschaft freier, weil sie gleichsam die Last der Verantwortung in der Neuorientierung zum Teil mitträgt. Dieser von Festinger, Pepitone und Newcomb De-Individuation genannte Vorgang[16] kann ebenso wie die gruppendynamisch feststellbare Bedeutung interpersonaler Beziehungen für die Identitätsfindung in Verbindung gebracht werden mit der von der Theologie her vertrauten Aussage, daß es die sich im Gespräch aktualisierende Glaubensgemeinschaft ist, der die Verheißung des Herrn gilt, daß seine Wahrheit als Licht für das Leben des Menschen immer wieder aufleuchten wird. Daraus ergibt sich für die pastorale Praxis der kirchlichen Erneuerung, daß sie die Möglichkeit zu interpersonalen Kontakten in Gruppen anbieten muß. Es ist hier nicht möglich, auf eine Typologie kirchlicher Gruppenbildung oder auf das in diesem Zusammenhang besonders interessante Phänomen der sogenannten pastoralen Gesprächsgruppen in Holland einzugehen[17]. Es soll nur hervorgehoben werden, daß eine pastorale Praxis, die sich darauf beschränkt, die Gläubigen nur zur sonntäglichen Eucharistie in einer großen Gemeinde zu versammeln, von nicht mehr allgemein gegebenen Voraussetzungen ausgeht oder die „Leistungsfähigkeit" dieser Großversammlung überschätzt. Wir dürfen heute nicht voraussetzen, daß bei den Gläubigen nach der einmal in der Kindheit erfolgten Anpassung an die große Eucharistiegemeinde diese Beziehung ein für allemal aufgebaut ist und nur noch der sonntäglichen Aktuali-

Angebote von Gruppen schaffen

16 Siehe die referierende Darstellung bei *W. Correl*, a. a. O. 121 f.

17 Zu der Arbeit der pastoralen Gesprächsgruppen in den Niederlanden hat die Kommission „Glaube und Welt" der Europäischen Föderation für katholische Erwachsenenbildung eine kritische Würdigung vorgelegt, die auf eine Tagung 1970 in St. Pölten zurückgeht und seit dem 1. 2. 1972 als vervielfältigtes Manuskript zur Verfügung steht (Interessenten können sich wenden an Herrn Karl Hürten, D-44 Münster, Bischöfliches Seelsorgeamt).

sierung bedarf. Vielmehr muß diese Beziehung durch vielfältige Störungen hindurch immer wieder neu orientiert bzw. sogar neu aufgebaut werden.

Letzteres kann aber in der Regel nicht allein in der sonntäglichen Großversammlung mit ihren schwachen oder auch gar nicht realisierten sozialen Interaktionen geschehen. Vielmehr müssen die Voraussetzungen für die große eucharistische Versammlung der Gemeinschaft der Glaubenden am Sonntag in kleineren Gruppen auf vielfältige Weise immer erst wieder geschaffen werden. Nur in diesen kleineren Gruppen kann der einzelne Gläubige in der partiellen Identifikation mit anderen Glaubenden und durch sein Aufgenommenwerden durch diese anderen Glaubenden eine Identitätskrise im Glauben auf eine neue Identität als Glied der Glaubensgemeinschaft hin überwinden und so die Glaubensgemeinschaft erfahren, die er dann auch in der Eucharistie feiern kann.

b) Zu den Beziehungen zwischen der Zugehörigkeitsgruppe und negativen oder positiven Bezugsgruppen

Zweifellos hat sich in den Beziehungen der katholischen Kirche zu anderen positiven oder negativen Bezugsgruppen (z. B. politische Parteien, nichtkatholische Konfessionen oder auch im allgemeinen Verhältnis zur „Welt") in den vergangenen Jahren einiges verändert. Wenn dies tiefgreifende Konsequenzen für das Identitätsbewußtsein von Katholiken hat, so darum, weil zur Identifikation mit einer Zugehörigkeitsgruppe (in unserem Fall der katholischen Kirche) immer auch positive und negative Beziehungen zu anderen Gruppen hinzugehören. Kommt in diese Beziehungen Bewegung, so muß dies auf das bisherige Identitätsbewußtsein zurückwirken. Die Neuorientierung wird dabei nicht zuletzt darum so schwer, weil sie im intellektuellen Bereich ein oft nicht vorhandenes Differenzierungsvermögen voraussetzt und im emotionalen Bereich die Rücknahme von Aggressionen gegenüber negativen und von Sympathien gegenüber positiven Bezugsgruppen erfordert. Hinzu kommt die Tatsache, daß die Einheit der Zugehörigkeitsgruppe umso unproblematischer ist, je entschiedener diese Gruppe sich gegen andere Gruppen abgrenzt, daß aber auch umgekehrt Differenzen innerhalb der Zugehörigkeitsgruppe umso stärkere Sprengkraft erhalten, je schwächer der Zusammenhalt der Gruppe mit der Abwehr von außen drohender Gefahren motiviert wird. Was ergibt sich daraus für die didaktische Begleitung von Veränderungsprozessen im Verhältnis der Kirche zu anderen Gruppen? Zunächst: Beruhte eine negative Abgrenzung auf einer zwar grundsätzlich berechtigten, aber so maßlos überzeichneten Unterscheidung, daß dahinter ein ebenso oder sogar noch stärker begründbarer positiver Bezug zurücktrat, so ist die

Neuordnung der Beziehungen im positiven Sinn ohne eine gezielte Steigerung des Differenzierungsvermögens unmöglich. Wo es von der Sache her nicht begründbar ist, auf einmal nur noch das Verbindende und Gemeinsame mit der anderen Gruppe hervorzuheben, darf man auch unter didaktischen Rücksichten das bleibende Unterscheidende nicht einfach verschweigen, weil ohne dieses weder die Gruppe noch der einzelne als Glied in der Gruppe zur neuen Identität finden kann. Wenn die neue Identität auch nicht mehr gegen die andere Gruppe konstruiert werden darf, so doch im Unterschied zu dieser Gruppe, es sei denn, das die Gruppen Verbindende ist so stark und das sie Unterscheidende von so geringem Gewicht, daß eine Vereinigung zu einer gemeinsamen Gruppe intendiert wird. Um die bei solchen Prozessen erheblichen emotionalen Schwierigkeiten zu überwinden, reicht die Vermittlung intellektueller Einsichten nicht aus. Dazu ist es vielmehr erforderlich, daß personale Kontakte zwischen Gliedern der einen und der anderen Gruppe hergestellt werden. Was die Veränderung von bisher eindeutig positiven Beziehungen zu anderen Gruppen angeht (etwa zu einer politischen Partei), so ist hier im intellektuellen Bereich die Einsicht zu vermitteln, daß das, was uns als Kirche verbindet, nicht so eindeutig in seinen politischen, pädagogischen, wirtschaftlichen usw. Konsequenzen ist, daß das Miteinander im Glauben ein Gegenüber oder gar ein Gegeneinander in anderen, zumindest relativ autonomen Bereichen ausschließen würde. Wiederum aber ist auch hier die emotionale Komponente zu berücksichtigen, die z. B. durch personale Kontakte zu Gruppierungen beachtet werden kann, die mit der bisherigen positiven Bezugsgruppe konkurrierten und dadurch als negative Bezugsgruppen fungierten. Schließlich darf in diesem Zusammenhang das Phänomen innerkirchlicher Gruppenbildung nicht ungenannt bleiben. Nicht selten finden Christen heute eine neue christliche Identität in kirchlichen Zugehörigkeitsgruppen, die ihrerseits ihre Identität in negativen Bezügen zu anderen christlichen Gruppen konstruieren. Das hier auftauchende Problem des innerkirchlichen Ökumenismus kann wahrscheinlich gar nicht ernst genug genommen, im Zusammenhang dieses Themas aber nicht entfaltet werden. Hier sei nur auf zwei damit zusammenhängende didaktische Aufgaben hingewiesen. Zum einen: Will man künftig überhaupt eine Identität des katholischen Christen als katholischen Christen, so muß es möglich sein, unter Berücksichtigung der Hierarchie der Wahrheiten und der Hierarchie der kirchlichen Sendungsanliegen, wenn auch nicht ein für allemal, so doch immer wieder zu einem in

Wort und Tat verbindenden und verbindlichen Ausdruck für das Gemeinsame zu finden, mit dem sich die sonst durchaus sowohl sprachlich (und das heißt auch gedanklich) als auch in ihren Aktionsrichtungen unterschiedlichen Gruppen identifizieren können. Zum anderen: Es müssen Einstellungen und Fertigkeiten gelernt werden, um die unvermeidlichen innerkirchlichen Konflikte so auszutragen, daß es sowohl immer wieder zum Ausdruck des gemeinsamen Verbindenden kommen kann als auch die Variationsbreite des christlich Möglichen und Intendierten sichtbar wird. Daß wir hier für die uns nicht mehr einfach vorgegebene, sondern auch immer wieder zu erwerbende Einheit manches von der profanen Konfliktforschung in und zwischen Gruppen zu lernen haben, ist eine erfreulich sich ausbreitende Einsicht, der, so ist zu hoffen, die entsprechenden Verhaltensweisen folgen können.

III. Ausblick: Weitere Aufgaben einer Didaktik und Methodik der kirchlichen Erneuerung

Das Gesagte kann und will nicht den Anspruch erheben, schon eine umfassende Skizze einer Didaktik der kirchlichen Erneuerung darzustellen. Das hier Beabsichtigte ist erreicht, wenn an einigen Gesichtspunkten exemplarisch deutlich wurde, daß wir eine solche Didaktik brauchen. Diese muß außer weiteren Gesichtspunkten der allgemeinen Didaktik bzw. Lernpsychologie – z. B. den gruppendynamischen Aspekten der Identität oder der Bedeutung des Exemplarischen oder Fundamentalen – auch die anthropogenen und sozio-kulturellen Voraussetzungen konkreter Veränderungssituationen reflektieren. Darüber hinaus ist noch eine entsprechende Methodik der kirchlichen Erneuerung zu entwickeln, die kritisch darüber nachdenkt, welche Mittel und Wege der Pastoral für das Erreichen bestimmter Ziele effizient und ökonomisch sind. Dabei dürfte – außer der Fragwürdigkeit der gegenwärtig mit großem Aufwand produzierten und verteilten Papiere – sichtbar werden, daß es keine pastoralen Rezepte für alle Situationen, ja nicht einmal Modelle gibt, die ohne Einpassung in konkrete Voraussetzungen übernommen werden können. Erreicht werden kann und muß, daß die Mitarbeiter im pastoralen Dienst ein Sensorium für allgemeine und besondere Voraussetzungen und Verläufe menschlichen Lernens entwickeln und so in die Lage versetzt werden, ihre Seelsorge u. a. auch didaktisch zu konzipieren. Zwar ist die Reform der Kirche als Glaubensgeheimnis nicht so verfügbar und organisierbar wie z. B. Lernprozesse im Bereich der Sprecherziehung. Gleichwohl ist zu erwarten, daß sich bei der Beachtung didaktischer Gesichtspunkte die Bedingungen für die Wirksamkeit des Geistes in der Kirche heute verbessern lassen.

Wolfgang Nastainczyk

Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heute

Gebet gilt bis heute als einer der Grundvollzüge der Religion überhaupt und besonders des christlichen Glaubens und Lebens. Was aber dann, wenn auch gläubige Menschen nicht mehr beten können, wenn das Gebet immer mehr Menschen zum Problem wird und wenn ihnen eine ihrer Lebens- und Glaubenserfahrung entsprechende Gebetspraxis unmöglich erscheint? Der folgende Beitrag geht den Voraussetzungen, Problemen, Bedingungen und Möglichkeiten des Betens der einzelnen Menschen wie auch der Gruppen und der Kirche als ganzer nach und bietet praktische Hinweise zur Lösung mancher Probleme und Anregungen für neue, zeitgemäße Formen des Gebets. Der Beitrag ist eine gekürzte Fassung eines im März 1972 in mehreren Großstädten gehaltenen Referates[1]. *red*

Unter Gebet wird hier verstanden, was der herkömmliche Sprachgebrauch mit diesem Wort meint: menschliches Hören auf Gott oder Reden mit Gott unmittelbar, im Unterschied zu einem Verhalten oder Tun, das höchstens mittelbar auf Gott ausgerichtet ist, weil es primär mitmenschlich oder sachbezogen ist.

Wer redlich und unbefangen den gelebten Glauben, die bekundete Frömmigkeit einzelner Christen und christlicher Gemeinschaften betrachtet, kann schwerlich anders urteilen als der evangelische Religionspädagoge Gert Otto es 1968 getan hat: „Das Gebet ist problematisch geworden und hat als Ausdruck der Frömmigkeit und der Gottesbeziehung des Menschen seine Selbstverständlichkeit verloren. Das ist eine durch nichts zu überspielende Tatsache, und kein Versuch, einfach früher Gewesenes wiederherzustellen, wird sie aus der Welt schaffen. Denn das Ende des traditionellen Gebetes ist ja nur die Folge aus den Wandlungen der Theologie und des Glaubensverständnisses . . .“[2].

1 Einleitend wurde dabei festgestellt: „Es steht nicht gut um Dinge, die viel beredet werden – so besagt eine weitverbreitete Auffassung. Sie mag zutreffen. Noch gewisser ist aber, daß sich in tödlicher Gefahr befindet, was mit Schweigen übergangen wird, mit hilflosem oder verächtlichem Schweigen; denn worüber nahezu alle schweigen, das stirbt normalerweise eben den Tod des Randsiedlers oder den Tod des einst Großen, den Rufmord verfemt hat. Genau das scheint aber das augenblickliche Schicksal des Gebets zu sein, auch des christlichen Gebets.“

2 *G. Otto*, Kind und Gebet, in: *G. Otto – H. Stock* (Hrsg.), Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (Stallmann-Festschrift), Hamburg 1968, 108–113, hier 108; G. Otto zitiert im gleichen Abschnitt *Martin Walser*, der in seinem Roman „Halbzeit“ diese Situation charakterisiert: „Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten. Die feierliche Amtssprache der Kirche klang fremd. Kunstgewerbevokabular. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? Man kann sich nicht vorstellen, daß der Pfarrer erlebt hat, was er in der Predigt erzählt. 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.“ Vgl. auch *W. Huber*, Sprache des Betens in unserer Zeit, in: Diakonia 3 (1972), 38–46; *H. Pesch*, Sprechender Glaube, Mainz 1970, bes. 11–24.

Drei Fragen

Aus diesen Äußerungen ergeben sich näherhin drei Fragen:
1. Ist Gebet nicht Fiktion oder Projektion, Torheit oder Betrug, weil es sich an ein göttliches Gegenüber wendet, das nicht auszumachen ist und daher höchstwahrscheinlich nicht existiert?
2. Lenkt das Gebet den Menschen nicht von seinem eigentlichen Auftrag ab, von der Tat, die diese Welt zum Besseren verwandelt, vom Wort, das Mitmenschen nachdenklich macht und mitreißt, sowie von der Besinnung, in der der Mensch sich sammelt und ausrichtet zu neuer Tat?
3. Wenn es aber schon so etwas wie verantwortliches Gebet moderner Menschen gibt, wie sieht es aus, wie läßt es sich bewerkstelligen?
Diesen Fragen sei im folgenden in Form von kommentierten Thesen nachgegangen. Die erste These lautet:

1. Gebetsschwierigkeiten

Die Gebetsschwierigkeiten vieler Menschen der Gegenwart sind Folge der sich mit der menschlichen Daseinserfahrung wandelnden Glaubens- und Gotteserfahrung.

1.1 Mehr Beter als Gottgläubige?

Diese These setzt voraus, daß Gebetsschwierigkeiten weit verbreitet sind. Trifft das zu? Auf den ersten Blick nicht. Denn beispielsweise haben von jenen deutschen Katholiken, die sich an der – allerdings nicht repräsentativen – Umfrage für die Synode '72 beteiligt haben, 56,4 Prozent das persönliche Gebet als besonders hilfreich für Glauben und Leben als Christ bezeichnet[3]. Ähnlich hatten sich bei der Spiegel-Umfrage von 1967 „Was glauben die Deutschen?" 52 Prozent der praktizierenden Katholiken und 39 Prozent der Katholiken überhaupt, 44 Prozent der praktizierenden evangelischen Christen und 19 Prozent aller befragten Protestanten für das tägliche Gebet ausgesprochen[4]. Bei näherem Zusehen wirft aber schon die Statistik Licht auf Fragen und Probleme, die das Gebet heute begleiten. Nur ein Beispiel dafür: Während sich bei der „Spiegel-Umfrage" insgesamt 86 Prozent dazu bekennen zu beten, glauben nur 68 Prozent, daß es Gott gibt, und 64 Prozent, daß die Gebete der Menschen Gott erreichen[5]. Zudem zeigen beide Untersuchungen die Tendenz, daß Christen ihrem Glauben desto eher auf herkömmliche Weise Ausdruck verleihen, je älter und ungebildeter sie sind; je jünger sie sind und je höher ihr Bildungsstand ist, desto weniger können sie sich dazu verstehen.

1.2 Ist das Gebet entbehrlich?

Diese Tendenz scheint jenen großen Denkern mehr und mehr recht zu geben, die seit etwa 200 Jahren das Gebet

3 Umfrage. Einzelauswertung, in: Synode 1/1971, 37.
4 W. *Harenberg* (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? München – Mainz 1968, 61.
5 Ebd. 92.

allenfalls noch als Schutzmaßnahme des sich selbst entfremdeten und in der Welt ohnmächtigen Menschen gelten lassen wollen, die mit seiner Emanzipation entbehrlich und verschwinden wird. So erblickt Kant im Gebet den Wunsch, Gott als dem letzten Sinn der Welt gerecht zu werden. „Diesen Wunsch aber (sei es auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht jedermanns Pflicht sein." Feuerbach wertet das Gebet als den einfachsten Akt der Religion; das (ausdrückliche) Gebet ist „die Selbstteilung des Menschen in zwei Wesen – ein Gespräch des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen", sozusagen ein Dialog des faktischen Menschen mit dem, der er sein könnte und möchte, mit seinem Ideal, mit seinen Projektionen. Nietzsche hingegen brandmarkt im „Zarathustra" das Gebet als Schmach[6]. Im Licht solcher Äußerungen erscheinen Schwierigkeiten mit dem Gebet und Rückgang des Gebets gleichsam als Abschiedssinfonie zum Tod Gottes.

1.3 Lernt der „epimetheische Mensch" wieder beten?

Demgegenüber lassen sich in der Geschichte des Menschen mit seiner Welt bestimmte Grundgestalten ausmachen, Typen menschlicher Erfahrung und menschlichen Verhaltens überhaupt, die ihren Niederschlag nicht zuletzt in Gottesglauben und Gebet des Menschen finden. Diese Grundmuster menschlicher Daseinserfahrung und Daseinsdeutung arbeitet I. Illich in seinem neuesten Werk Deschooling Society[7] heraus. Die vier typischen Geistesstrukturen, die Illich in der menschlichen Geschichte erkennen zu können glaubt und die er vier mythischen Figuren – der großen Mutter Erde der Jäger und Sammler, dem delphischen Apollo der Ackerbauer und Viehzüchter, dem Prometheus, dem homo faber, und dem Epimetheus, dem Besinnlichen als dem Prototyp einer heute heraufkommenden Generation – zuordnet. Zu selbstherrlichem Atheismus fähig und geneigt werden erst Menschen des prometheischen Typs. Der homo faber, der seine Welt und sein Schicksal sich selbst verdankt, der „Vorsorgliche", wird sozusagen unausweichlich zum Empörer gegen die Götter und zu ihrem Leugner, zum ungeschlachten Antitheisten oder stolzen Atheisten. Vergänglichkeit und Hoffnung verbinden ihn aber doch wie seine Symbolfigur mit der Welt der Göt-

6 Alle Zitate nach: *H. Dee*, Gebet, in: *G. Otto* (Hrsg.), Praktisch theologisches Handbuch, Hamburg 1970, 179 f.
7 New York 1970, deutsch: Entschulung der Gesellschaft, München 1972; Illichs Gedanken werden hier wiedergegeben nach ihrer Darstellung bei: *H. v. Hentig*, Cuernavaca oder Alternativen zur Schule? Stuttgart – München 1971, 72 f.

ter. Der epimetheische Mensch hingegen kann wieder an sich selbst und seiner Kraft zweifeln, versteht demütig zu arbeiten und zu feiern und verläßt sich darauf, daß er selbst und sein Werk nicht sinnlos sind. Das Wort Gottes und das unbefangene Gebet sind ihm eher zu groß als zu erbärmlich. Es kann aber sehr wohl sein, daß ihn die Enttäuschung über sich selbst und das Staunen über die Möglichkeiten der Welt und des Menschen neben dem impliziten auch wieder das explizite Beten lehren, wenn er nur erst aus dem Schatten seines großen Bruders getreten ist.

1.4 Fazit: ein neues Glaubensbewußtsein sucht sich neue Ausdrucksformen des Gebets

So ist wenigstens nicht nachzuweisen, daß Gebet ausschließlich eine Funktion des menschlichen Ich und des menschlichen Wir darstellt, also eine Projektion ist. Die neuen Erfahrungen mit Welt und Leben, die Menschen in der Moderne machen, eröffnen die Chance, Glaubensverständnis und Glaubensverhalten zu erweitern. So kann auch Gebet vollständiger erfaßt und in größerer Vielfalt vollzogen werden.

Wer im Sinn dieses Fazits argumentiert, muß sich freilich wenigstens noch mit einer weiteren Anfrage an das Gebet auseinandersetzen. Dieser Kritik gilt die zweite These unserer Überlegungen:

2. Gebet und Aktion ergänzen einander

Gebet erscheint heute vielen als untätige Versenkung in das eigene Ich oder in eine Scheinwelt, als unsinniger Dank oder unfruchtbare Bitte und als Ausweichen vor dem Auftrag, die Welt zu ihrem Besseren zu verwandeln. Tatsächlich sind Gebet und Aktion aber keine Gegensätze.

2.1 Gebet als Flucht vor Verantwortung?

Sicher kann Gebet aus Feigheit oder Faulheit erwachsen, zu Feigheit und Faulheit führen. Wer „alle Sorge auf den Herrn" wirft, macht sich womöglich zu wenig Sorge und Mühe, wer „andächtig" die Zwiesprache zwischen Gott und seiner Seele pflegt, nimmt sich vielleicht zu wenig Zeit für die Hungrigen, Nackten oder Unfreien, in denen der Herr ihm begegnen möchte. Die Geschichte der christlichen Spiritualität ist auch die chronique scandaleuse übersehener und versäumter Gelegenheiten dazu, „das Angesicht der Erde zu erneuern". Und die Gefahr, im Gebet das Schicksal der Welt, ja selbst die eigne Situation sträflich zu vernachlässigen, liegt auch unserer Generation nahe.

2.2 Gebet als Bemühen um ein „ideales Ich"

Aber selbst wenn Gebet darin gipfelte, daß Menschen sich selbst suchen und finden, hätte es dann nicht Sinn? Wäre es dann nicht notwendiges Therapeuticum oder Prophylacticum, jedenfalls für viele? Sind nicht ein gewisser Selbstbesitz und ein bestimmtes Maß an Vertrauen geradezu Voraussetzungen des Engagements, Voraussetzungen, die viele nicht mitbringen und sich allenfalls mühsam erringen kön-

nen? Gehört zum „idealen Ich", um das doch wohl auch das mindeste Gebet noch bemüht ist, nicht auch das Streben nach ausgeglichenen Beziehungen und befriedigenden Situationen?

2.3 Gebet öffnet und verwandelt den Menschen

Aber christliches Beten drängt doch gebieterisch über die eigenen Wünsche und die selige Zweisamkeit mit Gott hinaus; es nimmt Maß am Beten Jesu Christi. So haben buchstäblich Gott und die Welt darin Platz, die Welt, wie sie jetzt ist und an sich sein sollte, die Welt, die auf uns wartet. Gebet von Christen ist zudem mindestens virtuell, sehr häufig aber auch aktuell, Beten unter anderen und mit anderen. Schon deshalb eignet ihm immer eine Offenheit. Wenn Christen im Geist ihres Herrn beten, rechnen sie wenigstens stillschweigend damit, daß sie selbst in Frage gestellt, aufgebrochen und verwandelt werden. „Die abwesenden Dinge" nennen, heißt ja doch, den Bann der seienden Dinge brechen; eine andere Ordnung der Dinge dringt in die bestehende ein[8]. Problembewußtsein aber ist stets provokativ. Es aktiviert prinzipiell, Gebet will Welt, um seine Effizienz zu erweisen, oder, in der Sprache christlich-spiritueller Erfahrung ausgedrückt: Gebet entsendet die Beter.

2.4 Das tätige Leben mit Gott abstimmen

Aber auch das Umgekehrte gilt, heute wohl mehr denn je: Tat und Verhalten sind für Menschen einer pluralen Welt nicht selbstverständlich, vielmehr oft Last, die wir zu verantworten fürchten. Werte und Normen und damit Ziele und Formen unseres Handelns sind unsicher, werden umstritten. Absprachen mit andern und Orientierung an nahen und fernen Vorbildern heben diese Not nicht auf. Viele redliche Christen verlangen zusätzlich danach, ihr tätiges Leben mit Gott abzustimmen. Sie sehen sich darauf angewiesen, es vorweg und im nachhinein unter Gottes Licht und Gottes Gericht zu stellen, um morgen einigermaßen getrost „antreten" zu können.

So gesehen kann und will selbst unsere Schuld und Schäbigkeit, die erkannte und erst recht die unbewußte, im Gebet „aufgearbeitet" werden. Unser Versagen in Wort und Tat kann geheilt werden, wenn wir nur zu beten wagen, so gut es uns eben möglich ist.

Nach diesen Überlegungen stellen sich nun die praktischen Fragen: Wie sieht verantwortliches Gebet heute aus? Was kann getan werden, was ist zu vermeiden, um das „wesentliche Gebet" (H. Bremond) zu fördern?

3. Wert und Last der Gebetstradition

Christen haben einerseits allen Anlaß, ihre Gebetstraditionen zu pflegen, weil ihnen darin bemerkenswerte Motive und Modelle christlicher Lebenserfahrung und Glaubens-

8 Vgl. *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, Neuwied – Berlin 1970, 87.

haltung vorliegen. Anderseits sind Christen gehalten, ihre Gebetstraditionen kritisch zu prüfen und weiterzuentwikkeln, weil sich Denken vor Gott und Reden mit Gott immer zeitgebundener Vorstellungen und Sprachspiele bedienen, die später unbefriedigend oder sogar mißverständlich werden können.

3.1 Der Erfahrungsschatz der Menschheit

Kein einzelner Mensch, keine Gruppe oder Generation von Menschen beginnt Leben und Denken neu. In uns allen wirken Erfahrungen und Hoffnungen der Menschen nach, die vor uns gelebt haben. Dabei ist es gleichgültig, ob wir uns diese Nachwirkungen mit C. G. Jung als kollektive Archetypen denken oder eher wie abrufbare, in einem Computer gespeicherte Daten. Das Leben einzelner Menschen und einer Generation reicht jedenfalls nicht aus, um alles neu zu entwickeln, was bisher an Wertvollem gedacht und praktiziert wurde. So bleiben auch Gebetsleben und Gebetslehre der Christen auf die Tradition verpflichtet, die ihre Vorfahren im Glauben entwickelt haben.

3.2 Gebet im Geist Jesu von Nazareth

Noch mehr spricht dafür aber ein theologischer Grund: Der christliche Glaube ist eine historische Religion. Er lebt aus der Überzeugung, daß in bestimmten Situationen ein für allemal das Schicksal der Welt beeinflußt worden ist – durch Gottes Wirken in der menschlichen Geschichte, vor allem durch Jesus von Nazareth. Die Art, in der Jesus von Gott, zu Gott und mit Gott spricht, ist deshalb ein Urdatum des christlichen Glaubens. Es ist unser Recht und unsere Pflicht, die neutestamentliche Botschaft zu „hinterfragen"; preisgeben, übergehen, vergessen können wir sie aber nicht, solange wir Christen sein wollen[9].

Gebetsverhalten und Gebetsverkündigung Jesu und des NT liegen aber auch der Gebetstradition der späteren Christen zugrunde. Mindestens dreierlei hat das christliche Gebet seit den Tagen Jesu von Nazareth bislang immer mehr oder weniger deutlich bestimmt: Christliches Gebet war auf ein göttliches Du ausgerichtet. Es umfaßte grundsätzlich den ganzen Menschen und seine Welt. Hören auf Gott, Dank an Gott und Bitte zu Gott waren die Hauptformen, in denen sich Gebet von Christen ausdrückte, ob es nun individuell oder gemeinschaftlich vollzogen wurde. Auch in Zukunft wird vermutlich vielen gläubigen Menschen genügen, was ihnen die überkommene Gebetspraxis vermitteln konnte. Sie werden sich einleben in Denken und Sprechen

9 Vgl. dazu *J. Sudbrack* (Hrsg.), Dienst am geistlichen Leben (Pastorale), Mainz 1971, 41 f; ders., Gebet, in: *K. Rahner – A. Darlap* (Hrsg.), Sacramentum Mundi, Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1968, 158–174; *H. Thielicke*, Und wenn Gott wäre . . ., Stuttgart ^{2}1971, 123–134; *K. Petzold* u. a. (Hrsg.), Gebet (rp-modelle Nr. 3, Arbeitsmaterial), Frankfurt – Berlin – München 1971, 4.

der Beter, die vor ihnen lebten, besonders wenn ihre Lebens- und Glaubenserfahrung denen ihrer Gewährsleute nahekommt – und das ist ja auch in unserer Welt, in der Steinzeit und Computerzeitalter mit allen Zwischenstationen koexistieren, sehr wohl möglich.

3.3 Gefahr der Entfremdung und des Mißverständnisses ...

Durch die Verwiesenheit auf die Gebetstradition kann aber außer acht geraten, daß jede Zeit und jeder einzelne im Gebet auch begrenzt sind. Alle Gebete von Menschen bis hin zu denen Jesu, bis hin zum Vaterunser, bleiben gebunden an bestimmte Vorstellungen und „Sprachspiele", die späteren Menschen unverständlich, ja mißverständlich werden können. Nicht einmal das Grundwort christlichen Betens ist vor diesem Verfall geschützt, wie wir aus unserer bangen Frage wissen: Gott – was heißt das? Gibt es ihn?

... aber das Wort „Gott" ist unentbehrlich

Wenn ja, wer ist er? Wie ist er? Das Wort Gott freilich werden wir keinesfalls entbehren können, so schwer es uns vielleicht augenblicklich von den Lippen geht. Das hat am überzeugendsten wohl der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber dargetan[10]. Anderes aber wird entbehrlich, ja gefährlich, was uns Gebete früherer Zeiten überliefern. Um wenigstens ein unverfängliches Beispiel für diese kühne Behauptung anzuführen: Jesus spricht, auch im Vaterunser, vom Reich, von der Königsherrschaft Gottes. Wird diese Bildrede auch noch der Generation des Jahres 2000 etwas Positives bedeuten, wenn „Reich" schon für die heutige ein fremder, ja ein belasteter Ausdruck ist?

3.4 Lebendige, kritische Überlieferung und Erneuerung

Wenigstens zweierlei ist daraufhin unbedingt erforderlich: Gebetsarten und Gebetsinhalte der Christen dürfen nicht unbedacht überliefert und „selbstredend" praktiziert werden. Vielmehr ist der Sinn für sie durch Erklärung und durch behutsamen Umgang immer neu zu wecken; vor allem aber sind überkommene Gebete immer neu zu „relativieren": Man muß sie zurückbeziehen auf die Glaubenserfahrungen (und die Offenbarungen Gottes), die ihnen zugrunde liegen und neu auslegen durch Glaubenserfahrungen der eben Anwesenden, die in ihrer Sprache laut werden, muß sie auf ihre Brauchbarkeit für heute erproben. Das ist insbesondere Aufgabe der Großkirche und der konkreten Gemeinde.

In der letzten These soll noch überlegt werden, was hinsichtlich des Gebets (mehr) dem einzelnen Christen zukommt und zusteht.

10 *M. Buber:* „Wir dürfen es (das Name und Anruf gewordene Wort Gott – W. N.) nicht preisgeben. Wie gut läßt es sich verstehen, daß manche vorschlagen, eine Zeitlang von den ‚letzten Dingen' zu schweigen, damit die mißbrauchten Worte erlöst werden! Aber so sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ‚Gott' nicht reinwaschen, und wir können es nicht ‚ganz machen'; aber wir können es, ‚befleckt' und ‚zerfetzt' wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge"; zit. nach Christ in der Gegenwart 24 (1972), 68; ähnlich: *H. Fries,* Abschied von Gott? (Herderbücherei, Band 413), Freiburg – Basel – Wien 1972, 119–122.

4. Neue Gebete für Menschen von heute

Das Gebet muß auch der Situation und den Kräften des betenden Menschen Rechnung tragen und seinem Glaubensbewußtsein entsprechen. Daher bedarf es einer breiten Skala verschiedener Gebetsinhalte, Gebetsformen und Gebetshilfen, auch vieler Vorformen und „Ersatzformen" des Gebetes. In dieser Hinsicht ist auch Neues zu entwerfen und zu erproben, das modernen Menschen gerechter wird als Früheres.

4.1 Notwendigkeit vielfältiger Formen

Nicht nur in der Geschichte der Menschheit lassen sich verschiedene Strukturen religiöser Erfahrung ausmachen, sondern auch im Verlauf der individuellen Entwicklung nimmt der Glaube an Gott unterschiedliche Formen an. Er äußert sich in den einzelnen Lebenssituationen bald vorwiegend in dieser, bald wieder eher in jener Form. Gebete und Gebetshilfen müssen daher den vielen verschiedenen menschlichen Situationen Rechnung tragen, die nicht ohne Gebet bleiben können, wenn Gebet wirklich ein Grundakt des menschlichen Lebens und Glaubens sein soll. Für diese lebensnahe Vielfalt von Gebeten zu sorgen, ist vor allem Sache der einzelnen Gläubigen und Gruppen und erst in zweiter Linie Sache der „amtlichen" Kirche.

Nur wenige und knappe Hinweise darauf sind möglich, was in dieser Hinsicht wünschenswert ist:

4.2 Vertiefung des Glaubens

Um auch jenen, denen das Gebet als unbegründet oder sogar sinnlos erscheint, einen Zugang zum Beten zu eröffnen, sind zunächst die verschiedensten Kurzformeln, Grundvorstellungen, Konzentrationspunkte des Glaubens vorzulegen. So kann beispielsweise der Gruß mancher neuer „Jesusleute" heilsam provozieren, der naiv behauptet: „Jesus liebt dich!"

4.3 Eine Begegnung mit dem Gebet ermöglichen

Gebet ist vielen geradezu unbekannt, weil sie nie ernsthaft damit konfrontiert wurden. Für solche Menschen will Gebet als „Problem und Möglichkeit" vorgestellt werden. Junge CAJ-ler im Bistum Münster haben sich dazu etwas Beispielhaftes einfallen lassen: Sie haben jeden Monat ein Faltblatt mit sieben gut formulierten „5-Minuten-Gebeten" und eine Schallplatte mit einem Meditationsbild auf der Hülle, religiösen Chansons und Betrachtungstexten herausgebracht[11].

4.4 Verlorengegangene Gebetspraxis ersetzen

Andere Zeitgenossen haben überkommene Formen und Formeln vergessen, neue nie kennengelernt. Das überzeugende, das „ergreifende" Gebet könnte bei ihnen manches bewirken. „Induktive", „umgekehrte" Kreuzwege, die bei menschlichem Leid ansetzen und von daher auf die Passion des Herrn verweisen[12], und andere neue Gebetsformen können ihnen den Zugang zur Gebetspraxis erleichtern. In Seminaren von Brautleuten oder bei Gruppen von Eltern von

11 *K. Lenfers*, Erinnert Gott an seine Welt, in: Christ in der Gegenwart 23 (1971), 272.

12 Vgl. dazu *F. Huber*, Der umgekehrte Kreuzweg; ebd. 24 (1972), 65.

Täuflingen sollte daher das aktuelle, das möglichst treffende freie Beten seinen Platz haben, ebenso die schweigende Meditation aller für alle. In solchen Zusammenhängen wäre auch zu erkunden, ob nicht die alten Tagzeitenrhythmen des Gebets – morgens, mittags und abends – für moderne Menschen durch andere zu ergänzen oder sogar zu ersetzen sind, etwa durch das Wochenendgebet von Familien oder das Wochenanfangsgebet von Berufstätigen[13].

4.5 Gebete in Frageform und indirekter Art

Viele Menschen haben eine ernsthafte Scheu davor, Gott selbstverständlich als ein Du anzusprechen. Sie vermögen aber auch (noch) nicht, zu Jesus zu beten, weil sie ihn gefühlsmäßig (noch) nicht als Christus des Glaubens bejahen können. Ihre „Gebete" werden also beispielsweise in existentiellen Fragen bestehen, die sie sich oder anderen stellen. Sie werden sich besinnen wollen, auf sich selbst, auf ihr Leben mit seinen Entscheidungen, auf bestimmte Aufgaben, auf alles, was zum Leben von Menschen überhaupt gehört. Vielleicht werden sie aber auch einfach lauschen wollen, ob mehr ist als die Welt vergänglicher Eindrücke und Momente. Ihnen sind also allenfalls indirekte Formen, Vorformen des Gebets möglich. Einstweilen werden solche anfänglichen, solche vorchristlichen Formen des Gebets von Christen kaum gepflegt, nicht selten sogar scheel angesehen. Um so eifriger werden sie von Propheten östlicher Kulte vermittelt und in pfingstlichen Teestuben und psychedelischen drugstores praktiziert. Wer sich je auf dem Picadilly-Circus in London oder in München-Schwabing umgetan hat, kann bezeugen, daß dort wenigstens betrachtet, wenn nicht gezielt gebetet wird. Und einer der führenden deutschen Religionspädagogen, der als nahezu 70jähriger damit begonnen hat, die „natürliche", die allenfalls propädeutisch christliche Meditation zu kultivieren, hat ungeahnten Zulauf[14]. Mit den Augen, mit den Ohren, mit den tanzenden und sich wiegenden Gliedern zu beten[15] – das müssen wir im überkommenen Gebet eingehausten Christen freilich weithin erst lernen, wenn es sein muß von den Blumenkindern, die aus den Kreisen der Gammler und Fixer von gestern so merkwürdig rasch zu Jesus gefunden haben. Vielleicht fällt es dem Religionsunterricht in der Schule von morgen zu, der sich ja ohne Zweifel wesentlich nur im Vorfeld des christlichen Glaubens bewegen kann, auf solche religiösen Möglichkeiten aufmerksam zu machen und sie auch zu erproben. Aber auch in unseren Kirchen müßten

13 Vgl. dazu *J. Sudbrack*, a. a. O., 58–60.

14 Vgl. dazu *K. Tilmann*, Die Führung zur Meditation, Bd. I, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971, bes. 21–23; *G. Stachel*, Plädoyer für eine weltoffene „Sammlung", in: Diakonia / Der Seelsorger 2 (1971), 364–379.

15 Vgl. *G. Hansemann*, Können wir heute noch beten? Graz – Wien – Köln 1971, 75 f.

Räume dafür bereitstehen – „in den Kirchen", verstanden als Gemeinden wie als Gebäude.

4.6 Gebete für Revolutionäre?

Gebet halten insbesondere jene für unmöglich, die sich wie Prometheus als Titanen einschätzen, als Lichtbringer, als Revolutionäre der Zustände und Auffassungen. Sind sie alle unfähig zum Gebet? Oder leuchtet auch in ihrer Hoffnung und Tat noch etwas von dem auf, was christliches Gebet zutiefst ausmacht? Begegnen nicht auch diese Menschen auf ihre Weise dem Herrn? Wer Mt 25, 31–46 liest, kann kaum daran zweifeln. Der Herr, wie ihn Mt sieht, bezeugt ja darin, daß er in jedem Hilfsbedürftigen und Heillosen vor uns steht. Also doch wohl erst recht in Gruppen, Rassen und Regionen, die in schreiendem Unrecht leben. Auch politische „Nachtgebete" und ähnliche aktionistische Formen des Betens haben also Platz unter den Gebetsarten, die von Christen veranstaltet werden wollen, weil sie unter bestimmten Umständen Menschen zur Begegnung mit Gott führen können[16].

Als Fazit ergibt sich mithin: Christliches Gebet ist heute bei weitem noch nicht so ausgestaltet, wie es erforderlich wäre, damit Menschen ohne unnötige Schwierigkeiten, buchstäblich in allen „möglichen Formen" beten können.

5. Schluß

War es je anders, wird es je sehr viel anders sein? Es steht zu hoffen, man kann es bezweifeln. Aber auch wer die Armseligkeit christlichen Betens bemerkt, bei sich selbst, in seiner Umwelt und überhaupt, darf noch hoffen. Der Apostel glaubt und verkündet jedenfalls: „Der Geist (Gottes) wird unsere Schwäche hilfreich unterfangen. Wir wissen ja nicht, wie wir angemessen beten sollen. Der Geist aber wird für uns Fürsprache einlegen" (Röm 8,26 f).

Günter Biemer

Die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche

Der folgende Beitrag versteht sich als grundlegender und zugleich das Forum zusammenfassender Artikel zum Schwerpunkt „Firmung – Sakrament der Mündigkeit". Auch wenn sich zwei Forumsbeiträge für die alte Reihung der Initiationssakramente aus der Zeit der Erwachsenentaufe aussprechen, scheinen die vielfältigen theologischen, anthropologischen und pastoralen Aspekte, die in diesem Beitrag, im Forum wie auch in den nachfolgenden Berichten aus der Praxis geboten werden, die Formulierung unseres Schwerpunktthemas zu bestätigen. *red*

16 Vgl. zu den Voraussetzungen dafür: *H. Dee*, a. a. O. 184 f; *J. Sudbrack*, a. a. O., 53 f.

1. Kritische Anfragen

Eine Welle kritischer Äußerungen und konstruktiver Vorschläge von Pfarrern und Theologen, von Kapitelskonferenzen und Priesterräten geht über die pastorale Praxis der Firmung. Viele halten die *Firmanden* für zu jung, ihre Motivation häufig für mangelhaft, den Unterricht für unzulänglich und zu kurz. In Verbindung damit wird festgestellt, daß die in zu großen Abständen und meist werktags stattfindende Firmspendung dem Bewußtsein für dieses Sakrament und seiner Bedeutung in der *Gemeinde* keinen Ort gibt. Außerdem entsteht in diesem Kontext die Frage nach dem *Spender* aus der Tatsache, daß ganze Klassen und Altersjahrgänge zur Firmung gebracht wurden und nicht selten die Atmosphäre einer Massenveranstaltung herrschte. Das konnte nach der herkömmlichen Praxis gar nicht anders sein; denn der Bischof kann nicht jedes Jahr in jede Pfarrei kommen. Selbst ein intensiveres und extensiveres Engagement der Bischöfe hätte den Nachteil, daß die wesentlicheren Aufgaben des Lehr- und Leitungsamtes im Bistum dadurch beeinträchtigt würden.

In der fast unübersehbaren Literatur, die sich mit den Problemen der Firmung in jüngster Zeit befaßt, wird vor allem postuliert, daß die Bischöfe durch generell delegierte Firmspender entlastet werden (E. J. Lengeling, H. B. Meyer, R. Zerfaß u. a.). Außerdem erhofft eine Reihe von Theologen die Veränderung des bisherigen Zustands aus der Heraufsetzung des Firmalters (O. Betz, A. Exeler, A. Thome und andere).

Je schwieriger ein Problem, desto sorgfältiger muß es entfaltet werden, desto mehr Zeit und Raum braucht es. Das Problem der Firmpraxis ist schon lange verschleppt und eine Lösung im Sinne einer Einigung auch heute noch nicht in Sicht. Der methodisch gebotene Weg zur Lösung im Rahmen der Praktischen Theologie wäre die Aufarbeitung der Praxisfragen aus dem Wesen und der Funktion, aus der Theologie und Geschichte des Firmsakraments einerseits und aus der Situation der gegenwärtigen Gesellschaft bzw. den anthropologischen Komponenten der Firmung anderseits. Eine nur einigermaßen gründliche Darstellung sprengt den Rahmen eines Zeitschriftenbeitrags und erfordert eine monographische Abhandlung[1]. Hier sollen in Form von abgekürzten Hinweisen wesentliche Aspekte zur Lösung der anstehenden Fragen gegeben werden.

2. Die Rückfrage an die Geschichte

Was das Sakrament der Firmung heute ist, muß zunächst wohl aus seinem ursprünglichen Stellenwert verstanden

1 Darüber möchte ich in Kürze eine kleine Monographie über die Firmung als Sakrament der Eingliederung in die Kirche vorlegen (Freiburg–Würzburg 1973).

werden. Deshalb ist zurückzufragen dorthin, wo Firmung noch im umfassenden Prozeß der Initiation eingebunden war, wie ihn die Väterkirche praktiziert hat. Der erwachsene Taufbewerber erhielt im Katechumenat vor dem Empfang der Sakramente, ebenso im Besuch des Wortgottesdienstes und in mystagogischen Katechesen nach dem Empfang der Sakramente seine Glaubens- und Lebensunterweisung. Beim zentralen Fest der Christenheit nahm er in der Osternacht auf symbolische Weise an Tod und Auferwekkung des Herrn, in realer Weise an der Frucht der Erlösung des Christus teil: an seinem Leben, an seinem Geist, an der Mahlrunde der Brüder Christi. Die Taufe und die durch den Bischof gespendete Handauflegung und Salbung, sowie das Essen vom Leib Christi ließen ihn selbst Teil des Leibes Christi werden. Jede dieser drei Stufen der sakramentalen Initiation ist vom Geist gewirkt, durch den Christus seine Kirche schafft. Aber auch das Zum-Glauben-Finden und in Gottes Wort Unterwiesenwerden ist Tätigkeit des Geistes. Jeder einzelne und die ganze Kirche ist Geschöpf des Geistes (H. Küng).

Von diesem ganzheitlichen Ausgangspunkt her muß die Folgegeschichte verstanden werden, in der die Firmung sich als eigenes Sakrament herausstellt. In kurzen Zügen handelt es sich um folgende Vorgänge: Im Prozeß der Ausbreitung und des Wachstums der Kirche übernahmen in den einzelnen Ortsgemeinden Presbyter die *Vorsteherfunktionen* der Verkündigung, des Taufens, der Eucharistiefeier, wie sie bisher die Bischöfe innehatten. Die Spendung der nach der Taufe üblichen Salbung wurde in Ost- und Westkirche verschieden geregelt. In der *Ostkirche* ging sie in den Aufgabenbereich der Presbyter ein, wobei der Zusammenhang mit dem Vorsteher der Teilkirche (Bischof) durch das von ihm geweihte Chrisam (Myron) gewahrt blieb. In der *Westkirche* blieb die Spendung dieses Teilritus aus der sakramentalen Gesamtinitiation dem Bischof vorbehalten. So entstand durch historisch bedingte Ausgliederung ein neues „Teil"-Sakrament, dessen Bedeutung vom Ganzen her als Vollendung der Taufe und Bereitung für die Eucharistie, als Ausdrücklichmachung der Besiegeltheit und Gesalbtheit im Geiste Jesu Christi zu verstehen ist. In diesem Sinne ist auf den Konzilien von Riez 439 und Orange 442 auch erstmals von der confirmatio die Rede.

Die Pastoralgeschichte des Mittelalters scheint, auf einen Blick gesehen, damit zu kämpfen zu haben, daß aus dem ausgegliederten nicht ein vernachlässigtes Sakrament der Firmung wurde. Einerseits mußte der Empfang urgiert, anderseits vor mehrfachem Empfang gewarnt werden. Die Firm-

Alapa, eine damalige Zufügung zum Ritus, wird deshalb u. a. als Erinnerungsschlag gedeutet (A. Adam), womit die Bedeutungslosigkeit dieser Geste für die Gegenwart auch geklärt werden kann. – Seit die Firmung als getrennt zu spendendes Sakrament in Praxis kam, begann auch die teils pragmatische, teils theologisch fundierte Reflexion über einen sinnvollen Zeitpunkt im Leben der Empfänger. Vom 13. Jahrhundert an galt das 7. Lebensjahr als Mindestalter, d. h. die Zeit, in der – soziologisch gesehen – der Übergang des Kindes aus der Obhut der Mutter in die Welt der Erwachsenen angenommen wurde. Im 19. Jahrhundert war die Entwicklung so weit gediehen, daß Johann Baptist Hirscher, ebenso das Kölner Provinzialkonzil von 1860, die Firmung von Vierzehnjährigen anzielte, jene Zeit, in der sich der junge Mensch auf das Berufsleben vorbereitete und der „großen Christengesinnungen und Christentugenden" bedurfte[2].

Die Geschichte des Firmsakraments zeigt, vereinfacht gesehen, die Tendenz, das getrennt (von der Taufe) gespendete Sakrament, das die Ausdrücklichkeit der Geistverleihung (Salbung, Siegel) anzeigt, mit den anthropologischen Komponenten des Empfängers zu verbinden. Die Folge ist die wachsende Heraufsetzung des Firmalters.

3. Antworten aus der Theologie und ihre Problematik

Den verschiedenen Formen der Praxis in der Geschichte der Firmung entsprechen auch verschiedene theologische Deutungen. Man könnte versucht sein, mit der Deutung der Firmung dort anzusetzen, wo sie sich erstmalig als eigenständiges Sakrament zeigt. Wenn man also davon ausgeht und nur dies sagt, daß sie Vollendung der Taufe und immer in der Relation zu ihr zu verstehen ist, dann würde das bedeuten: Hier wird das Wirken des Geistes Gottes ausdrücklich gemacht. Damit ist aber die Frage nach der Selbstgabe des Geistes, nach seiner Bedeutung für das Wirken durch den einzelnen in der Kirche gestellt. Wiederum ist eine Vielzahl von Deutungen offen, handelt es sich doch um jenen Geist, der in der Geschichte das Heil wirkt, der insbesondere und endgültig in seiner ganzen Fülle durch Jesus von Nazareth zum Zug gekommen ist, der wie im Alten so auch im Neuen Bund prophetisch auf nicht faßbare Weise weht, wo er will, der aber zugleich in den verantwortlichen Amtsträgern der jungen Gemeinde von Jerusalem wirkt usw. Eine Reihe der hier genannten Formen des Wirkens, das wir vom Geist Gottes kennen, trifft auch für die Firmung zu. Die in diesem Sakrament gespendete Ausdrücklichkeit der Teilhabe am Heiligen Geist kann heilsgeschichtlich, christologisch, ekklesiologisch, prophetisch usw. gedeutet werden. Solchen

2 Vgl. *J. B. Hirscher*, Katechetik, Tübingen 31834, 575 f.

Deutungsansätzen entspricht die Vielzahl von Firmtheologien, die hier nicht weiter ausgeführt werden sollen[3].

Versuchen wir, die entscheidenden *theologischen Aussagen* über das Sakrament der Firmung namhaft zu machen, dann ist in erster Linie der *Glaube* zu nennen. Glaube wird dabei verstanden als Gabe (des Geistes) Gottes und als persönliche Entscheidung des Menschen in der Dimension dieses Geistes, wie sie von Jesus von Nazareth eröffnet wurde. Unter diesem Aspekt erscheint die Firmung als die Vollendung der Taufe, die ja in besonderer Weise als das sacramentum fidei in der Lehrtradition der Kirche bezeichnet wird. – Sodann geht es in der Firmung um die Verleihung des *Geistes Jesu Christi als Lebensprinzip*. Firmung befähigt, im Vertrauen auf diesen Geist an der Liebe und der Wahrheit teilzuhaben, die in der Kirche überliefert wird; durch Eintreten in diese *pneumatische Sukzession* als Glaubenszeuge an der Weiterüberlieferung aktiv mitzuwirken. – Schließlich ist damit auch *der ekklesiologische Bezug* von Firmung zum Vorschein gebracht: Firmung als Aufgabe am Weiterbau der Kirche Jesu Christi, an der Sendung dieser Kirche in unserer Gesellschaft, d. h. an der Fermentierung der Menschenwelt mit der Verheißung und Hoffnung auf Gott mitzuarbeiten.

Definitionsartig könnte man also sagen: Die Firmung ist das sakramentale Zeichen, durch das der Getaufte erstens ausdrücklich (durch Gottes sichtbar werdende, wirkende Zusage und das volle Engagement der Kirche) Anteil erhält am Geist Jesu Christi, durch das er deshalb zweitens berechtigt und verpflichtet ist, am Überlieferungsprozeß des Evangeliums in Glaube und Leben teilzunehmen, durch das er drittens Verantwortung und Mitsprache erhält zur Erbauung der Gemeinde und zur Ausführung ihrer Sendung in der Welt; dabei ist viertens grundlegend seine persönliche Glaubensentscheidung jetzt und je erforderlich und miteinbezogen.

4. Sakramente sind für die Menschen (anthropologische Komponente)

Sakramente sind Zeichen der Zuwendung Gottes zum Menschen und der Hingabe des Menschen an Gott. Und selbst die Zuwendung Gottes bezieht sich auf eine menschliche Komponente. Das macht der Ansatz von W. Kasper und K. Lehmann deutlich. In den Sakramenten wird „eine entscheidende menschliche Grundsituation gegenwärtig und darüber das deutende und wirkmächtige Wort vom Heil Gottes in Jesus Christus ausgesprochen"[4]. Geht man davon

[3] Vgl. z. B. *A. Benning*, Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firmsakraments, Kevelaer 1972; *M. Gwinnell*, Vom Sinn der Firmung, in: Theologie der Gegenwart 14 (1971) 14–19; *A. Hammann*, Le bapteme et la confirmation, Paris 1969; *P. Franzen*, Art. Firmung, in: Sacramentum Mundi II, Freiburg–Basel–Wien 1968, 34–45.

[4] *W. Kasper – K. Lehmann*, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz [2]1970, 78.

aus, daß der Eintritt des Menschen ins Leben und damit das ganze Leben durch die Taufe in die Perspektive und Wirklichkeit des Heils gebracht wird, dann stellt sich die Frage, welche menschliche Grundsituation sich mit dem sakramentalen Geschehen der Firmung verknüpft. — Die Taufe wird bei uns normalerweise als Kindertaufe gespendet. Ein Mitvollzug ist im Säuglingsalter noch nicht möglich. Das Einverständnis in die Neuschöpfung des Lebens, d. h. in die von Jesus Christus eingeleitete neue Sicht und Wirklichkeit des Daseins auf Gott hin, kann erst dann beginnen, wenn der Mensch selbst darüber in angemessener Weise nachzudenken imstande ist. Erst jetzt ist die geeignete Situation, der rechte Zeitpunkt für die Spendung der Firmung gegeben. Nun läßt sich im anthropologischen Bereich verwirklichen, was als theologisches Postulat aufgestellt ist und was jetzt einen neuen Sinn erhält: daß die Firmung die Vollendung der Taufe sei. So wird auch gültig, was das Zweite Vatikanische Konzil von den Gefirmten fordert: Sie sind „in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen" (Kirchenkonstitution Nr. 11).

5. Glauben und Lernen: Der didaktische Aspekt der Firmung

Die Sakramente sind, sollen sie nicht magisch entarten, unabdingbar mit Glauben verbunden. Glaube aber ist nicht nur eine Gabe Gottes (theologisch), sondern immer auch das Ergebnis von Umkehr und Erneuerung, von Einsicht und Erfahrung aus dem Umgang mit dem Evangelium, mit anderen Worten das *Ergebnis menschlichen Lernens.* — Auf vielfältige Weise wird dem Kind und Heranwachsenden durch Lernprozesse die Welt erschlossen, in der die Erwachsenen leben. Dieses Hineinwachsen in die bestehende Gesellschaft, vollzogen in Anpassung und Widerstand, nennt man *Sozialisation.* Im Rahmen christlicher Erziehung wird so das getaufte Kind bzw. der Jugendliche in die Kirche hineinsozialisiert durch Erlernen des Glaubens (Glaubensvollzug und Glaubensinhalte), der christlichen Lebenspraxis, des Gemeindelebens usw.

Sieht man Glauben einmal von dieser seiner menschlichen Komponente aus, dann hat das ganz bestimmte Konsequenzen. Die Sozialisation in den Glauben der Erwachsenengemeinde ergibt dann unter anthropologischem Aspekt eine ganz bestimmte Reihung des Sakramentenempfangs, die der Entfaltung der personalen und sozialen Potenz und den damit verbundenen Lernphasen des Glaubens entspricht. Dieser Gedanke kann näher ausgefaltet werden. Dem an den Lebensanfang vorgezogenen Sakrament der *Taufe* entspricht die nachfolgende Ersteinführung in das Glaubensleben (Primärsozialisation). Der im Lernprozeß entfalteten

sozialen Potenz, also Gemeinschaftsfähigkeit (am Ende der „frühen Kindheit", „Schulreife"), entspricht die Teilnahme an der *Eucharistie*-Gemeinde (in überschaubarer Gruppe). So wird der personalen Selbständigkeit in der Gesellschaft, die nach der Pubertät erreicht wird – stichwortartig charakterisiert durch Geschlechtsreife, Ichfindung, Auseinandersetzung mit internalisierten Normen, Aufbau des Lebensplans usw. –, die volle Selbstübernahme des Glaubens und der Kirchengliedschaft entsprechen, die wahre Zeugenschaft aus dem Geist Jesu Christi: das Sakrament der *Firmung*.

6. Firmpraxis

Die pastorale Praxis soll nicht nur an einer guten Theologie orientiert sein, sondern auch an den sozio-kulturellen Voraussetzungen, wie sie für einzelne Gemeinden und für einzelne Teile der Kirche bestehen. Eine einheitliche Firmpraxis ist deshalb zumindest aus zwei Gründen keine reale Zielvorstellung. Sowohl die Pluralität der Firmtheologien wie auch die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Milieus verweisen auf eine Vielzahl von möglichen Konzeptionen. Wichtig ist dabei jedoch, daß in einem bestimmten Einzugsbereich (Region, Diözese) gemeinsame Grundsätze gelten oder doch eine *gemeinsam abgesprochene Vielfalt* praktiziert wird. – Unter dieser Voraussetzung wird verständlich, daß im folgenden nicht eine umfassende Praxisbeschreibung der Firmung gegeben werden kann. Es werden einzelne Brennpunkte der Praxis konturiert.

6.1 Zur Diskussion um das Firmalter

Die grundlegende Alternative lautet: gemeinsame oder getrennte Spendung von Taufe und Firmung? Wer für die *gemeinsame Spendung* eintritt, hat gute Gründe für sich aus der Historie, aus dem theologisch eruierbaren Zusammenhang der Initiationssakramente und aus der unangefochten bestehenden Praxis der Ostkirche. – Konsequenz dieses Verfahrens ist die Wahrung der alten klassischen Reihenfolge der Initiationssakramente Taufe, Firmung, Eucharistie, was für die Jugendlichen- und Erwachsenentaufe jedenfalls richtig ist. Das heißt aber zugleich auch die Einführung der Säuglingsfirmung in Ergänzung der bei uns üblichen Säuglingstaufe. Die pädagogische Konsequenz: Beide Sakramente werden im Vollzug der Glaubenssozialisation der Kinder erfahrungslos vorausgesetzt und sind nach Sinn und Tragweite, nach Rechten und Pflichten zu entfalten.

Wer für eine von der Taufe *getrennte Firmspendung* eintritt – und selbst Lengeling hält sie theologisch für legitim –, handelt ebenfalls mit guten Gründen. Neben dem Ausweis der Pastoralgeschichte spricht dafür die Möglichkeit, die menschliche Komponente (opus operantis) in den sakramentalen Initiationsprozeß einzubringen. – Die Konsequenzen aus solcher Praxis machen eine Vorüberlegung not-

wendig. Denn wenn die beiden Sakramente schon getrennt gespendet werden, steht man vor der Frage, zu welchem Zeitpunkt die Firmung zu empfangen sei, vor der Frage nach dem *Firmalter*. Die theologisch normative Antwort richtet sich nach der klassischen Reihung der Initiationssakramente, nach der die Firmung *vor* der Eucharistie empfangen werden soll. Logisch konsequent führt die normative Auffassung zur Säuglingsfirmung zurück; denn nichts spricht für das Aufgeben der alten, bei der sakramentalen Eingliederung Erwachsener zu Recht beibehaltenen Reihenfolge der Initiationssakramente, außer anthropologischen Gründen. In der Tat lehrt die Geschichte, daß die einmal begonnene Trennung von Taufe und Firmung mit der einsetzenden Reflexion dieser Praxis die Aspekte einer gewissen Verstandes- und Willensreife des Firmanden sinnvollerweise zum Argument erhob.

Damit kommen wir zur zweiten Alternative. Die Firmung entweder zur Zeit des beginnenden Bewußtseins für Gemeinschaft und nähere Umwelt, *zu Beginn* der anni discretionis zu spenden oder *am Ende* des Reifungsprozesses, bei Eintritt der bürgerlichen Mündigkeit, der Berufsübernahme, Familiengründung usw. (vom 18. Lebensjahr an). Die Kinder bzw. Jugendlichen mitten in den Stürmen der Vorpubertät und Pubertät zu firmen, ist zwar die vorherrschende Praxis in deutschsprachigen Ländern, aber diese läßt sich weder pädagogisch noch theologisch ordentlich begründen; einer Anhebung des Firmalters etwa vom 12. auf das 14. Lebensjahr widersprechen zudem die negativen Ergebnisse, die aus dem Bereich der Konfirmanden dieses Alters bereits bekannt sind.

Es gibt im deutschsprachigen Bereich kaum Vertreter der Praktischen Theologie und der kirchlichen Praxis, die sich für eine Firmung zu Beginn der Schulzeit (Primarstufe) einsetzen, und zwar – unter dem Eindruck der anthropologischen Argumentationslinie des Firmsakraments – zu Recht. Hingegen sind Argumente und Voten für die Firmung junger Erwachsener immer häufiger und dichter.

Angesichts dieser Tendenz wird man zumindest zwei Postulate aufstellen können: erstens die *Freigabe des bisher fixierten Firmalters* in Verbindung mit der *Freiwilligkeit* der Teilnahme; zweitens die auf solcher Freiwilligkeit beruhende *Erprobung der Firmung junger Erwachsener*. – Natürlich bedarf eine solche Veränderung sorgfältiger Bereitung.

6.2 Gemeindebezug der Firmung

Bei aller Vielfalt der Auffassungen ist eindeutig, daß das Eingliederungssakrament der Firmung die Begabung mit dem Heiligen Geist (Gabe des Geistes) bezeichnet und die Verantwortung im Glauben, die daraus resultiert. Diese Ver-

antwortung hat nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Dimension. Der im Geist Jesu Christi Gefirmte soll Anteil nehmen am Aufbau der Gemeinde und an der Sendung der Kirche für die menschliche Gesellschaft. Die Verwirklichung wird sich in erster Linie auf die Gemeinde am Ort beziehen, in der der Gefirmte wohnt. Die Gemeinde soll zum Zeichen der Einheit und des Friedens unter den Menschen in diesem Wohnbezirk werden; daran soll sich der Gefirmte aktiv beteiligen. Die Sammlungsdynamik zu jenem Reich, in dem Gottes Wille sich durchsetzt, kann sich nur im Wirken des Geistes durch den einzelnen Christen auswirken. So wird die Ortsgemeinde zur „offenen Gemeinde".

Der *Sendung nach außen* entspricht die *Erbauung der Gemeinde von innen*. Unter den vielen Vollzügen, die diesem Ziel dienen, ist hier besonders auf den der Verantwortung hinzuweisen, die die Erwachsenengemeinde, die mündigen Christen, für die Kinder- und Jugendgemeinde hat. Die jungen Mitchristen sollen in Familie, Gruppen und Gemeindeveranstaltungen aus der kindgemäßen Teilhabe am Glauben der Erwachsenen zur Selbstübernahme der Glaubensentscheidung, zu einem eigenständigen Leben im Geiste Christi geführt werden.

Wenn Firmung mit dem Heiligen Geist zu tun hat und die Kirche Geschöpf dieses Geistes ist, dann muß man von diesem Sakrament sagen, daß es in eminenter Weise gemeindebezogen ist, gemeinde- und gesellschaftsbezogen. Dieser Bezug kann und soll sich darin verwirklichen, daß die *Firmspendung* nicht im Abseits, sondern in der Mitte des ortsgemeindlichen Lebens sich abspielt, und zweifellos ist diese Mitte die Versammlung der Gemeinde zum Gottesdienst am Herrentag, die sonntägliche Eucharistiefeier.

6.3 Zur Firmkatechese

Die Einführung des Freiwilligkeitsprinzips macht eine altersgemäße Werbung bzw. Motivation der Adressaten nötig. In der Verbindung mit dem Gemeindeprinzip wird die Vorbereitung der potentiellen Firmanden zu einer Aufgabe, die von den Trägern der Kirchengemeinde und in ihrem Bereich zu übernehmen und durchzuführen ist. Firmkurs bzw. Firmkatechese darf sich nicht mit schulischem Religionsunterricht begnügen. Vielmehr sollen sich interessierte und geeignete Christen der Erwachsenengemeinde unter Anleitung von Theologen und Pädagogen zu einem *Leitungsteam* für die Durchführung von Firmkursen zusammenfinden. Ihre Aufgabe ist es, das Glaubensgespräch der Erwachsenengemeinde mit den Heranwachsenden zu führen und sie dabei in gesprächsfähigen Gruppen auf den Empfang des Firmsakramentes vorzubereiten.

Ziel der Firmkatechese

Das *Ziel der Firmkatechese* ist die Befähigung zu verantwortlichem Leben im Geist Jesu Christi, der Gottes Volk leitet; zugleich die Erkenntnis, daß diese Befähigung und Begabung im Sakrament der Firmung ausdrücklich gemacht wird. – Diese Zielformulierung geht davon aus, daß die wesentlichen Elemente der Firmung die Verleihung des Heiligen Geistes (spezifische Ausdrücklichkeit in Ergänzung und Vollendung der Taufe), die volle Eingliederung in das Gottesvolk der Gefirmten (mündiges Engagement) und der von diesem Geist gestärkte Glaube zu persönlicher Verantwortung sind.

Um das genannte Ziel zu erreichen, ist ein längerer Weg zurückzulegen. Die Etappen dieses Weges können als Teilziele bezeichnet werden. In welcher Reihenfolge sie beim Gespräch und im Lernprozeß des Firmkurses erreicht werden, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, die hier nicht ausgefaltet werden kann. Aber in sachlogischer Reihung lassen sich diese *Teilziele* nennen:

Teilziele

(1) Erkennen, daß das Handeln der Menschen ihre geistige Haltung ausweist (Geist).

Den Zusammenhang verstehen zwischen dem Wirken des Geistes Gottes in Jesus, durch die Apostel und durch die Kirche der Gegenwart.

Erfassen, daß der Geist, durch den man in der Taufe Glied der Kirche geworden ist, den einzelnen Christen in der Firmung zu einem mündigen Glaubensleben befähigen will.

(2) Bewußtwerden, daß der Empfang des Firmsakraments die Entscheidung für ein Leben nach dem Geist Jesu Christi einschließt.

Sich bewußtmachen, welche Konsequenzen diese Entscheidung für ein selbstverantwortliches (Glaubens-)Leben im persönlichen und gesellschaftlichen Bereich hat.

(3) Den Zusammenhang erfassen zwischen dem Wirken des Geistes in seiner Kirche und durch ihre einzelnen Mitglieder.

Erkennen, daß das Sakrament der Firmung ein Zeichen ist für die Mitverantwortung und Mitarbeit in der Kirche.

Die Erkenntnisse über den Zusammenhang von Firmung und Gemeinde anwenden auf die Teilnahme des Gefirmten an der Sendung der Kirche in der Gesellschaft.

Die Firmandengruppe ist eine Substruktur der Gemeinde. Sie besteht aus Freiwilligen, Glaubenden bzw. den Glauben Lernenden, die im Namen Jesu beisammen sein wollen (Mt 18,20), die sich in das Geführtwerden durch seinen Geist einüben, miteinander beten und durch ihr Ziel auf die Mitarbeit in der Ortsgemeinde hingeordnet sind.

Forum

Firmung - Sakrament der Mündigkeit

Die Praxis des Firmsakraments hat sich nach Ort und Zeit in der Kirchengeschichte häufig gewandelt. Die verschiedenen Theologien der Firmung können als theoretische Reaktion auf sich ändernde Praxen gedeutet werden.
Insbesondere das kontroverse Firmalter spiegelt heute die Vielfalt der Auffassungen: von der Säuglingsfirmung der Ostkirchen über die Firmung in der mittleren Kindheit (7 bis 10 Jahre in romanischen Ländern) bis zur Firmung in der reifen Kindheit und in der Vorpubertät (z. B. BRD) und zur (vorgeschlagenen) Firmung junger Erwachsener (nicht vor dem 16. Lebensjahr).
Um die Frage klären zu helfen, welche pastorale bzw. pastoraltheologische Funktion (Bedeutung) die Firmung heute haben soll und kann – und wie diese am besten verwirklicht wird –, hat die Redaktion eine Reihe von Bischöfen und Pfarrern, Dogmatikern und Katechetikern, engagierten und fernstehenden Männern und Frauen um eine Stellungnahme gebeten. Trotz mancher Absagen kam ein umfangreiches Forum zustande, von dem wir hoffen, daß es zur Klärung offener Fragen beiträgt. Die Stellungnahmen werden, trotz einiger Wiederholungen, unverändert abgedruckt.
Die folgenden Fragen wurden, nach eingehender Diskussion auf einer Redaktionskonferenz, von Prof. Biemer – dem Leiter der Faszikelkommission für den Pastorale-Band über die Eingliederung in die Kirche (Mainz 1972) – formuliert. Sie wollen als Entfaltung der einen Frage verstanden werden. red

Die Einzelfragen

1. Wenn Sakramente als Zeichen der Vermittlung des in Jesus Christus endgültig eröffneten Heils und als Ausdruck des Glaubens verstanden werden, läßt sich sagen, in welch spezifischer Weise gerade durch die Firmung das Heil vermittelt wird (donum speciale confirmationis)?
2. Lassen sich aus der Theologie des Firmsakraments pastorale Konsequenzen ableiten, z. B. über Voraussetzungen, Eigenschaften und Alter der Adressaten?
3. Welche der vier Altersstufen (Firmung des Säuglings, Firmung zur Zeit der mittleren Kindheit, zur Zeit der reifen Kindheit bzw. Vorpubertät, Firmung des jungen Erwachsenen) halten Sie aus anthropologischer, soziologischer und pastoraler Sicht für den Empfang des Firmsakraments am geeignetsten – und wie begründen Sie diese Entscheidung?
4. Falls Sie an der gegenwärtigen Praxis der Firmspendung kritische Aussetzungen zu machen haben: Wie lauten sie, und welche Verbesserungen würden Sie vorschlagen?
5. Was halten Sie von der neuerdings gegebenen Möglichkeit, wonach der Bischof Presbyter zur Spendenhilfe bei seiner Firmspendung ermächtigen darf?
6. Welche Kriterien können Sie für die Gestalt(ung) der Firmfeier entsprechend der von Ihnen genannten Altersstufe (Frage 3) angeben?

Adolf Exeler

Erwachsenenfirmung - Stunde der Wahrheit

Da die gestellten Fragen untereinander eng verzahnt sind, möchte ich sie im Zusammenhang – und wegen des knappen Raumes – nur in Auswahl behandeln. Die Sakramente sind, wie die erste Frage bereits sagt, nicht nur Zeichen der Heilsvermittlung, sondern zugleich auch Ausdruck des Glaubens. Bei allen Überlegungen zur angemessenen Gestalt dieses Zeichens bzw. Ausdrucks darf man davon ausgehen, daß Taufe und Firmung sehr eng zusammengehören: Man kann geradezu von zwei Teilen eines größeren sakramentalen Geschehens sprechen. Dies darf zwar nicht so verstanden werden, als würde die Taufe erst durch die Firmung gültig. Aber es ist angebracht, danach zu streben, den engen Zusammenhang und auch die Unterscheidung von Taufe und Firmung pastoral möglichst weitgehend fruchtbar zu machen. Generell läßt sich sagen: Was bei dem einen Sakrament aus verschiedenen Umständen nicht

genügend zum Ausdruck gebracht werden kann, könnte dadurch bei dem anderen Sakrament um so kräftiger unterstrichen werden, damit das Ganze unverkürzt und echt hervortreten kann. Konkret heißt dies: Bei der Säuglingstaufe kann zwar sehr deutlich die zuvorkommende Liebe Gottes und der soziale Zusammenhang des Glaubens zum Ausdruck kommen, nicht aber der unvertretbare Glaubensakt des einzelnen. Genau dieses sehr persönliche Ja des Menschen zur Zuwendung Gottes zu uns in Jesus und das entscheidende Ja zur kirchlichen Gemeinschaft und mit ihr zusammen das Ja zum Engagement dieser Kirche für die einzelnen Menschen und Menschengruppen sowie für die gesamte Gesellschaft käme dann – auch als verkündigendes Zeichen – zum Ausdruck, wenn die Firmung erst dem jungen Erwachsenen, also etwa vom 18. Lebensjahr an, gespendet würde.

Will man die genannten Aspekte der Firmung nicht eigens zum Ausdruck bringen, so sollte man die Firmung gleich im Zusammenhang mit der Taufe spenden. Alle Kompromisse in bezug auf das Alter der Empfänger – zwischen Säuglingsfirmung und Erwachsenenfirmung – scheinen mir von der (verständlichen) pastoralen Sorge diktiert zu sein, auch tatsächlich alle Getauften zum Sakrament der Firmung hinzuführen. Man sollte sich aber fragen, ob nicht etwas anderes sehr viel wichtiger wäre als die Sorge um zahlenmäßige Vollständigkeit, nämlich die Sorge um die anthropologische Echtheit des Empfangens und die Sorge um die Glaubwürdigkeit der Kirche nach innen und außen. Ähnlich wie man für die Ablegung der Ordensgelübde – mit Recht – ein Mindestalter festsetzt, sollte man dies auch für die Firmung tun.

Der Entschluß zur *Erwachsenenfirmung* könnte für die Kirche zur *Stunde der Wahrheit* werden: In welchem Maße ist es ihr gelungen, die als Säuglinge Getauften so mit ihrem Leben und Wirken vertraut zu machen, daß diese als Erwachsene in völlig freier Entscheidung sich ausdrücklich für sie engagieren? Fürchten wir uns vor einer solchen „Stunde der Wahrheit"? Wer meint, sie käme einem Offenbarungseid gleich, sollte sich fragen, ob er noch an die vom Geist gewirkte Lebendigkeit und Anziehungskraft der Kirche glaubt. Auch wenn nur ein Bruchteil der als Säuglinge Getauften bereit wäre, die Firmung zu empfangen, dürfte dies bei den anderen durchaus noch nicht einem stillschweigenden Kirchenaustritt gleichgesetzt werden; die Einladung zum Empfang der Firmung bliebe bis zum Lebensende offen. Eine gewisse „Dezimierung" der Getauften beim Empfang der Firmung könnte man auch deshalb in Kauf nehmen, weil man nicht behaupten kann, daß die Firmung dieselbe Heilsbedeutung habe wie die Taufe. Darum wäre es unsinnig, bei nichtgefirmten Erwachsenen von „Halbinitiierten" zu sprechen. Für die kirchliche Eheschließung und erst recht für die Krankensalbung dürfte der Empfang der Firmung nicht als unabdingbare (wenn auch als dringend zu wünschende) Voraussetzung hingestellt werden. Anders ist dies bei Ämtern in der Gemeinde: für die Zugehörigkeit zum Pfarrgemeinderat, für das Amt des Lektors, des Kommunionspenders, des Predigers usw. sollte der Empfang der Firmung unabdingbare Voraussetzung sein.

Spender

Was den Spender anbetrifft, so sollte man in jedem Fall darauf drängen, daß die Firmung von (evtl. besonders zu benennenden) Priestern gespendet werden darf. Solche Priester sollten eine besondere Fähigkeit im Umgang mit jungen Erwachsenen haben und darum für ihr Amt nur jeweils auf bestimmte Zeit ernannt werden. Den Einsatz von Weihbischöfen (Amerikaner übersetzen gern: „whybishop?") halte ich für eine ekklesiologisch und pastoral bedenkliche Farce: Sie sind keine wirklichen Bischöfe, weil sie keine Diözese haben, und sie sind meistens keine wirklichen Seelsorger, weil sie zuviel mit repräsentativen Aufgaben oder mit Verwaltungsarbeit zu tun haben. (Hoffentlich ziehe ich mit dieser Bemerkung nicht den Zorn aller Weihbischöfe auf mich!) Ihr Einsatz bedeutet eine Entwertung des Bischofsamtes. Die neuerdings festzustellende Vermehrung der Zahl der Weihbischöfe in einigen Diözesen läßt den Verdacht aufkommen, als ob es hier nicht zuletzt um eine Vermehrung der Stimmenzahl in der Bischofskonferenz und in ähnlichen Gremien ginge. Der Einsatz von Weihbischöfen ließe sich m. E. nur dann rechtfertigen, wenn sie eine Zwischenstufe

wären auf dem Wege zur Unterteilung der jetzigen, im allgemeinen viel zu großen Bistümer und zur Entwicklung eines gesunden Metropolitansystems.

Firmfeier

Wichtiger als die Gestaltung der Firmfeier ist die Gestaltung der Vorbereitung. Wo man auf die Firmung junger Erwachsener hinarbeitet, sollten zügig verschiedene Modelle, die sich im Bereich der theologischen Erwachsenenbildung bewährt haben, auf ihre besondere Eignung für die Firmvorbereitung geprüft werden. Es wäre auch denkbar, daß man in derselben Gemeinde jährlich oder auch nur alle drei Jahre – ohne jede Diskriminierung – zwei verschiedene Möglichkeiten anbietet: einen Minimalkurs, bestehend etwa aus fünf Ausspracheabenden und einen Intensivkurs. Beim Intensivkurs könnte das Ineinander von Einzellektüre, Plenum und Gruppe, von Reflexion und Aktion, von Einführung in die praxis pietatis und sozialem Engagement vollauf zur Geltung kommen.

Rudolf Gadient

Firmung - wozu?

Von der Sache her ist die Firmung das Sakrament der Geistsendung („Durch das Sakrament der Firmung empfangen die in der Taufe Wiedergeborenen die unaussprechliche Gabe, den Heiligen Geist selbst." Apost. Konstitution Papst Pauls VI. über das Sakrament der Firmung).

Vom Wort her heißt firmen festmachen, bestärken. „Firmon" wurde schon in althochdeutscher Zeit von firmare entlehnt. Also muß man die Firmung als Festigung (der Zugehörigkeit zur Kirche) verstanden haben, was durch eine (erneute?) Geistsendung geschah.

Firmung heute? Nicht nur sind die Bischöfe durch die Firmreisen überlastet, auch die Katecheten sind vielfach überfordert. Sie haben Mühe, für dieses Sakrament das nötige Verständnis aufzubringen und darum auch beim Firmling zu wecken. Der um den Glauben bemühte Christ hat viel Sinn für den Heiligen Geist, der „vom Vater und vom Sohne ausgeht", der weht, wo und wann er will, der „ein freies Geschenk Gottes" ist (Apg 8, 20), aber er hat gerade darum wenig oder kein Verständnis für das Sakrament der Firmung, welches auf spezifische Weise den Geist und damit das Heil! (vgl. Fragestellung) vermitteln soll. Dem heutigen (wieder: um den Glauben bemühten) Menschen ist ein „Verwalten" des Heiligen Geistes zuwider, auch wenn es sich nur um *eine*, wenn auch besondere Mitteilung des Heiligen Geistes handelt. Um welche besonders? fragt sich der heutige Mensch nämlich sogleich. – Um die Taufe zu vollenden, um der plenitudo divinae filiationis teilhaftig zu werden, sagen ihm die Theologen. Da wird man heute sogleich weiterfragen, ob es denn eine unvollendete Taufe gebe. Wenn man dann zur Antwort erhält, an sich nicht, und die Firmgnade sei grundsätzlich dieselbe wie bei der Taufe, so wird man erst recht stutzig. Man könnte nun noch etliche Distinktionen der Theologen anführen, doch dem theologisch nicht verschulten Laien genügt der neutestamentliche Befund, wonach der Geist mit der Taufe vermittelt wird, aber nicht nur durch diese (vgl. Apg 10, 44 ff). Verschiedene Stellen des NT zeigen, daß Geistsendung frei oder aufgrund von Glauben erfolgte. Dies alles weist nochmals auf Gottes freies Geschenk hin, das dem sich Öffnenden aber immer da ist, denn Gottes Gnade (Geist) ist uns schon immer vorangegangen, umgibt und stärkt uns. Theologische Unterscheidungen, wonach wir durch die Taufe *Glieder* der Kirche, durch die Firmung *vollkommenere* Glieder der Kirche und durch die Eucharistie *ganze* Glieder der Kirche werden(so nach der Apost. Konstitution Papst Pauls VI. über das Sakrament der Firmung), sind nicht nur institutionsabgeneigten, sondern allein schon ehrlich empfindenden Menschen unverständlich. Sie widersprechen einem sauberen Sprachempfinden. Wenn wir in der Taufe die Gotteskindschaft erhalten und Glieder der Kirche werden, dann ist damit der Heilige Geist auch eingeschlossen, ganz abgesehen davon, daß der Taufritus außer der Taufformel noch speziell eine Geistsendung kennt. Die Initiationstheologie der Ostkirche ist diesbezüglich nicht nur einfacher, sondern auch logischer. Sie kennt keine von der Taufe ge-

trennte Firmung. Wer getauft wird, empfängt auch den Heiligen Geist. Und wer getauft ist, kann darum auch bereits das eucharistische Brot empfangen (Säuglingskommunion), denn der Getaufte gehört schon ganz zum Leibe Christi.

Auf das Sakrament verzichten?

Wenn wir ehrlich sein wollen, verzichten wir auf das „Sakrament der Firmung", denn das Gemeinte ist mit der Taufe mitgegeben. Taufe ohne Geistsendung wäre keine richtige Taufe. (Das ist wohl auch der Sinn von Agp 8, 14 ff.) Es kann darum auch keine „Vollendung der Taufe" in späteren Jahren geben. Zwar muß, was seinsmäßig zusammengehört, nicht auch zeitlich zusammengehören. Aber man kann die Geistsendung von der Taufe gar nicht loslösen.

Auch eine „kirchliche Sendung" (Sendung in die Welt) ist nicht an das Sakrament der Firmung gebunden. Der Getaufte empfängt immer auch schon diese Sendung. Ebenso braucht es für die persönliche Entscheidung zum Christsein (die „Ratifizierung der Taufe", „Firmung als Sakrament der Mündigkeit") nicht den sakramentalen Ritus der Firmung.

Die persönliche Entscheidung zum Christsein kann man nur schwer fixieren. Der einzelne muß sie im Leben immer wieder von neuem treffen. Es ist aber durchaus möglich, daß Menschen beim Eintritt ins Erwachsenenalter oder erst im Erwachsenenalter bewußt vor der Gemeinde ihren Glauben und ihren Glaubensauftrag „bekräftigen" (firmare) und ihr (geistbedingtes) Charisma in den Dienst der Kirche und der Welt stellen möchten. Dem einzelnen müßte diese „Firmung" freigestellt sein. Die Bekräftigung würde nicht gespendet, sondern entgegengenommen, und zwar vom Gemeindeleiter (Pfarrer), wobei dieser (und die versammelte Gemeinde) mit fürbittendem Gebet und sinnfälligen Zeichen, welche die gegenseitige Betroffenheit zum Ausdruck bringen (Handschlag, Handauflegung, Friedenskuß), diese Bekräftigung entgegennimmt. Gelegentlich wird auch einmal der Bischof an dieser Feier teilnehmen, was aber zur Unterstreichung der Beziehung zur Gesamtkirche nicht notwendig ist, denn die lebendige Gemeinde müßte immer eine missionarische Gemeinde sein und kann die Beziehungen zur Gesamtkirche heute auf andere Weisen sinnvoller verwirklichen (Solidaritätsakte!).

Eine solche Bekräftigung ist sicher mit besonderen Gnaden (Gaben) des Hl. Geistes verbunden. Ob man sie als Sakrament bezeichnet, berührt den heutigen Menschen nicht sonderlich, ja er ist undurchsichtigen theologischen Chiffren gegenüber eher skeptisch, denn er hat ja die Antwort auf die Katechismusfrage „Was ist ein Sakrament?" nicht mehr so präsent wie sein Vater oder Großvater oder höchstens noch als Lern- oder Leer-, aber nicht mehr als sinnfüllende Lehrformel.

Was aber die Geistvermittlung betrifft, muß noch etwas Entscheidendes gesagt werden. Der Geist weht zwar, wo er will, aber bedient sich doch immer wieder der Menschen. Die Kirche, die herausgerufene Schar der Gläubigen, die „Sammlung des Gottesvolkes", wird immer wieder als Ursakrament bezeichnet. In dieser Kirche erlebt der einzelne Gottes Gnade. Wie die Aufnahme eines Menschen in die Tischgemeinschaft besonders im Orient – bei uns leider immer weniger – die Gewährung von Frieden, Vertrauen, Bruderschaft und Vergebung bedeutet, so verwirklicht das eucharistische Mahl (bei dem übrigens wie beim Sakrament der Firmung die Epiklese einen wesentlichen Teil darstellt) Kirche auf besondere Weise. Hier müssen „die Früchte des Geistes" reifen. Indem wir von diesem Mahl weggehen, müssen wir zu Vermittlern des Geistes werden. Dies geschieht vor allem in der Liebe. Wenn wir nämlich einen Menschen lieben, wecken wir ihn zur Fülle dessen, was er ist, d. h. wir bringen Gottes Geist, der in ihm ist, zur Entfaltung. Was können wir Besseres tun, als die Menschen ebenfalls für die Liebe, das ist Gottes Geist, zu öffnen?

Den Geist nicht auslöschen

Wir können aber nicht nur den Geist spenden, wir haben auch die tragische Möglichkeit, den Geist zu löschen, zu töten. Wir tun es immer wieder durch unsere Herzenshärte, durch Lieblosigkeit, durch Rechthaberei, durch unchristliches Moralisieren. Wir haben die christliche „Möglichkeitsform" (Adolf Holl) noch immer nicht erkannt, und wir versperren dem Heiligen Geist viele Wirkmöglichkeiten, indem wir glimmende

Dochte löschen. Die tägliche Geistspendung erscheint mir wichtiger als eine einmalige Firmung unter recht unsicheren Vorzeichen.
Die Abschaffung der „Firmung" mag mindestens psychologisch als unklug erscheinen. Die „Volkskirche" wird sie nicht so rasch preisgeben. Im Interesse der Wahrhaftigkeit und im Zuge des Aufbaues von „Gemeindekirchen" wird es gut sein, sich auf das Wesentliche der Geistsendung und Geistvermittlung zu besinnen, damit bei einer stillen Versickerung der „Firmung" nicht auch der Heilige Geist aus dem Bewußtsein verschwindet (wie ähnlich mit dem leisen Verschwinden der Beichte auch der Geist der Buße zu verkümmern droht).

Paul Hastenteufel

. . . unter dem Scheffel hervorholen

„Wer gut zu beten weiß, der weiß auch gut zu leben." Ein greiser Bischof schrieb uns diesen Satz gegen Kriegsende ins Gedächtnis und dem zehnjährigen Ministranten noch eigens auf ein Heiligenbildchen. Von der Pfarrersköchin wußten wir, daß es zum Festessen die landesübliche Markklößchensuppe gab. Bischof und Backenstreich – eine Firmung als Tagesordnungspunkt der Pfarrvisitation im Vierjahresturnus. Am Abend wurde der gütige alte Mann mit der Mitra schon wieder anderswo begrüßt . . .
Wenn man an der Kindertaufe als Regelfall festhält, ergibt sich für die (erste) Sakramentenspendung während der Kindheit die Reihenfolge: Taufe – Eucharistie – Buße. Diese Ordnung ist sakramental-theologisch und pädagogisch-anthropologisch kaum ernsthaft anfechtbar. Ehe und Priesterweihe sind dagegen eindeutige Erwachsenensakramente; das in ihnen ergreifbare Heil bezieht sich auf jahrzehntelange spezifische Lebensprojektion. Nimmt man die Krankensalbung als ein Heilmittel des Notfalls, das in jedem Alter gespendet werden kann, so bleibt lediglich der Standort der Firmung unbestimmt.
Die Theologie des Firmsakraments steht derzeit im Widerstreit zur Firmpraxis, oder besser: zu der hinter der Praxis versteckten „Erfassungs"-Ideologie. Diese kristallisiert sich in dem bedenklichen Satz: „Wenn wir sie jetzt nicht kriegen, kriegen wir sie nie mehr!" Ehrlicher ausgedrückt: Der Druck, den die Kirche vielerorts immer noch auf die Schule ausübt, indem sie Un- oder Halbgläubige als wirkliche Christen abstempelt, soll in Pauschalfirmungen ebenso seine Bestätigung finden wie die Illusion, daß alle gefirmten Kinder und Vorpubertierenden (oder auch nur deren Mehrzahl) zur Mündigkeit im Glauben finden würden.

Kurzfristige Veränderungen

Gerade weil die Firmung bislang weitgehend noch ein bischöfliches Monopol ist, sollte es relativ leicht sein, die (meines Erachtens unerläßlichen) Veränderungen innerhalb weniger Jahre durchzuführen:
1. Sakramental- und pastoraltheologisch ist die Firmung eindeutig ein Heilsmittel der Mündigkeit. Es gliedert den Christen nicht erst in die Gemeinde der Gläubigen ein, sondern bestätigt ihn als Mit-Glied, d. h. als einen Menschen, der weiß, was, wie und warum er glaubt, und der seinen Glauben im Leben realisiert. Wenn auch Wörter wie „Anfechtung" und „Versuchung" heute verständlicherweise nicht hoch im Kurs stehen, so ist doch gerade dem seiner vielfältigen Bedrohung wieder inne werdenden „modernen" Menschen klar zu machen, daß die im Glauben an Christus zu erreichende Lebenshöhe keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Wagnis ist, das der Förderung und des Schutzes durch den Heiligen Geist bedarf, wobei ich an diesen Geist als konkrete göttliche Kraft bereits glauben muß, bevor ich ab der Firmung in besonderer Weise mit ihm leben kann.
2. In der (zunächst noch auf dem Reißbrett befindlichen) Endphase steht die Firmung zwischen Kindes- und Erwachsenenalter. Sie ist das der Adoleszenz am meisten entsprechende Sakrament. Einerseits setzt sie Glaubenswissen und Glaubensentscheidung, andererseits aber Schutz- und Hilfsbedürftigkeit voraus. Beide Pole kulminieren in der Lebensphase, die mit „seelischer Pubertät" oder „Vor-Erwachsenenalter" umschrieben wird und letztlich die aktuelle Personwerdung oder das Ersterlebnis voller Mündigkeit meint.

Diese Phase ist in den anzusprechenden Gruppen nicht auf den Tag genau festzusetzen. Potentiell läßt sich volle Mündigkeit im Glauben frühestens mit der zum Glauben notwendigen Entscheidungsfähigkeit feststellen. Diese ist, analog zur beruflichen, politischen oder ehelichen Mündigkeit, kaum vor dem 18. Lebensjahr zu erwarten. Die biblisch begründete, heute aber meist in öffentlichem Halbdunkel praktizierte Erwachsenenfirmung würde genauso zu einer Selbstverständlichkeit wie die sakramental bestätigte Glaubensentscheidung der jungen Erwachsenen.

3. Die Frage des Firmalters hängt eng mit der Gestaltung der Firmfeier und mit der Person des Ausspenders zusammen; nicht zuletzt aber auch mit der Erfahrung, die der junge Mensch, dem das Sakrament geschenkt werden soll, an diesem Tag, aber auch in der Vor- und Nachbereitung macht. Schon heute ist der Firmtag derart säkularisiert, daß die Gefahr eines Abrutschens ins Folkloristische kaum mehr gegeben ist. Nicht verloren gehen sollte dagegen das Erlebnis der Erfülltheit und des Ernstgenommenwerdens durch Gemeinde und Umwelt. Reminiszenzen an herkömmliche Initiationsriten, auch an Karl Valentins „Firmling" (und seine Leibschmerzen) sind insoweit unschädlich, ja legitim, wie die Firmung zu einem Sakrament des Lebens, das heißt: des Alltags gestaltet wird.

4. Konsequenzen für die Spendung des Firmsakraments: Die jungen Menschen melden sich freiwillig und unterziehen sich in einem kleinen theologischen Kurs einer informativen Vorbereitung, die gemeinsame religiöse Meditationen oder liturgische Feiern nicht ausschließen muß. Diese Vorbereitung geschieht im Rahmen der außerschulischen Gemeindeseelsorge oder Jugendpastoral. Von der Massenfirmung ist abzugehen. Das Firmsakrament wird einem kleinen Kreis während einer von den zu Firmenden weitgehend mitgestalteten Eucharistiefeier vor der Gemeinde gespendet, etwa im Rahmen einer Abendmesse. Eine möglichst zwanglose Feier mit den Freunden, Angehörigen und Geistlichen sollte sich anschließen. Gruppendynamisch relevante Bindungen, die sich während der Firmvorbereitung angebahnt haben, sollten von der Jugendpastoral (beispielsweise im Clubsystem) auch nachher gefördert werden.

5. Die Zahl der zu Firmenden wird stark abnehmen, die Zahl der Firmungen jedoch ansteigen. Es wäre ideal, wenn der Diözesanbischof seine Gemeinden oder Seelsorgeregionen mehrmals im Jahr besuchen und dabei auch Firmungen abhalten könnte. Zeitlich und energielich ist dies jedoch unmöglich. Ob die in einigen Diözesen eingesetzten Regionalbischöfe einen merklich engeren Kontakt zu den Unterzentren bekommen, muß sich erst herausstellen. Die Delegation der Firmgewalt an Presbyter ist zu begrüßen; eine Trennung in „Firmpriester" und „Nicht-Firmpriester" widerspräche jedoch der angestrebten Kollegialität. Deshalb sollten die Bischöfe grundsätzlich alle Bezirksvorsteher oder sogar alle Gemeindevorsteher ermächtigen, im Rahmen einiger (über)diözesan verbindlicher „Essentials" den Firmakt nach örtlichen Bedürfnissen selbst zu gestalten.

6. Übergangsregelungen sind schon allein aus Gründen der Vereinheitlichung der Firmpraxis und des unterlegten theologischen Verständnisses unerläßlich. Das Firmalter sollte allmählich heraufgesetzt und die Gemeinschaft der zu Firmenden im Einzelfall verkleinert werden. Zugleich sind Maßnahmen der außerschulischen Firmvorbereitung zu planen (und überregional zu fördern), weil die Anmeldung zur Firmung ein mindestens ebenso frei vollzogener Akt werden muß wie für andere etwa die Abmeldung vom Religionsunterricht. Ausspendungs- und Meßformulare für Firmfeiern können auf das jeweils erreichte Alter zugeschnitten und experimentell erprobt werden.

Auf jeden Fall muß sich die Kirche daran gewöhnen, mit nichtgefirmten Katholiken zu leben, die ihre Kirchensteuer zahlen und womöglich partiell am Gemeindeleben teilnehmen. Auch ihnen wird man die Sakramente und die kirchliche Trauung nicht verwehren können. Die Firmung muß ohne Diskriminierung von der Adoleszenz ab in jedem Alter möglich sein. Ihre „Anziehungskraft" ist derzeit gering. Sie kann nur in dem Maß wachsen, wie der theologisch-anthropologische Reichtum des Firmsakraments in unsere Zeit hinein projiziert wird. Dazu gehört nicht nur eine attraktive Firmfeier, sondern – in der Vor- und Nachbereitung – auch die Schulung der selbständig-kritischen Welt-

fähigkeit des jungen Menschen. Wer die Firmung als Sakrament der Mündigkeit akzeptiert, muß sich auch zum Anwalt der Emanzipationsprozesse machen, die zur Mündigkeit führen.

Claus Herold

Pastorale Situation und Funktion der Firmung von heute

1. Glaubensentscheidung und Gruppe

Die von uns beibehaltene Praxis der Kindertaufe als Initiationssakrament fordert die später nachzuholende eigenständige Entscheidung zum Glauben durch den mündig gewordenen jungen Christen. Diese bewußte Entscheidung, etwa im Jugendalter, setzt einen Sozialisationsprozeß des einzelnen Getauften in und mit seiner christlichen Gemeinde voraus. Durch die Mithilfe, das vorgelebte Beispiel der eigenen Familie, der Eltern und der Geschwister und darüber hinaus in der ständig veranschaulichten und miterlebten Praxis anderer erwachsener Christen in der Ortsgemeinde wird der in der Taufe eingeleitete Prozeß weitergeführt und begünstigt.

Bei Ausfall dieser Assistenz in der familiären Primärgruppe oder den anderen kirchlichen Bezugsgruppen mit christlicher Lebensorientierung und Anleitung zum Glauben kann es nach unseren Erfahrungen kaum zur personalen Entfaltung und vollen Verwirklichung der einem Kind in der Taufe zugesprochenen Anfangsgnade kommen. Es ist die immer wieder gemachte Erfahrung, besonders der Diaspora, die den Seelsorger zu solch negativer Einschätzung bestimmt. Diaspora versteht sich dabei im Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen unserer Industriezeit (z. B. Urbanisierung und Säkularisierung) und der spezifischen Situation des Christwerdens und Christbleibens in einem sozialistischen Staat mit geschlossenem ideologischem Bildungssystem (atheistische Weltanschauung).

2. Die Diasporasituation führt zur „Selektion"

Kirche in der so beschriebenen Diaspora ist nicht mehr „Kirche der Kinder", wenngleich in der Übergangsperiode sich auch hierzulande noch zahlreiche volkskirchliche Denkmodelle beobachten und entsprechende Praktiken feststellen lassen.

Wir müssen zunächst davon ausgehen, daß eine immer größer werdende Zahl von Kindern in unseren Städten und auch auf dem Lande nicht mehr getauft werden, deren Eltern (zumindest ein Elternteil) noch vor einer Generation katholisch getauft wurden. Von den aus vielerlei Rücksichten (vielleicht nur noch aus der auf die lebenden Großeltern) getauften Kindern erhalten wiederum manche keinerlei religiöse Unterweisung = Anleitung zum Glauben in ihrem Elternhaus und werden aus Gleichgültigkeit oder Ängstlichkeit der Erwachsenen später nicht zum Religionsunterricht in der Pfarrgemeinde angemeldet. Von den für die ersten Schuljahre noch relativ starken Religionsunterrichtsgruppen bleiben nach der Erstkommunion (im 2. oder 3. Schuljahr) und nach erfolgter Hinführung zum Bußsakrament erfahrungsgemäß weitere Kinder auf der Strecke. Neben dem zu allen Zeiten typischen, phasenspezifischen Desinteresse in der vorpubertären Entwicklung kommen mit zunehmendem Alter weitere Verhinderungsgründe hinzu: zusätzliche schulische und gesellschaftliche Anforderungen der Kinder; wenn nicht durch die Ganztagsschule, dann in jedem Fall durch die zahlreichen Freizeitaktivitäten, Sportveranstaltungen, Pionier-Nachmittage, Jugendweihe-Vorbereitungsstunden u. a. m.

Für manche Seelsorger bleibt das allmähliche Fernbleiben übrigens die unausgesprochene und oft nicht eingestandene Motivation, warum sie das Firmalter „möglichst früh" ansetzen möchten, damit „möglichst viele" der noch erfaßten Kinder dieses Sakrament empfangen könnten. Firmung wird hier in einer eindeutig falschen Weise zur kirchlichen Entlassungsfeier degradiert, d. h. der Pfarrer und in diesem Fall zur Erhöhung der Feierlichkeit sogar der Bischof geben zu dem beabsichtigten und bevorstehenden Abschied vom Leben mit der Kirche auch noch ihren Segen. Das sollte künftig eine von uns nicht mehr verantwortete Praxis sein.

Wir verstehen und deuten die Firmung als „Befestigung" der Taufgnade, welche im Innenraum einer Christengemeinde die Gemeinschaft der Glaubenden (besonderer Bezug

zur Eucharistie!) intendiert und „extra muros" das dem einzelnen und seiner Gruppe dadurch erst mögliche Zeugnis des Glaubens in Werken der Liebe, Zeichen der Hoffnung und Aktionen der Solidarität vor, für und mit allen Menschen abverlangt.

3. Glauben in atheistischer Gesellschaft

Der von uns inzwischen praktizierten Firmung im Jugendalter, 14–16 Jahre, ist, wie angedeutet, eine mehrfache „Selektion" vorausgegangen. Der junge Christ in der 8., 9. bzw. 10. Klasse einer allgemeinbildenden polytechnischen Oberschule der DDR weiß im Normalfall, warum und wie er ein Glaubender geworden und geblieben ist. Er hat seine Erfahrungen gemacht – mancher Junge und manches Mädchen machen sie täglich –, was das für ihn heißt, aber auch für „die anderen" (Mitschüler, Sportfreunde, Lehrer, Vorgesetzte) bedeutet, daß er zur Kirche geht, d. h. zu einer konkreten Gemeinde an diesem Ort gehört und sich zu dieser Minderheit immer wieder und ausdrücklich bekennt. Diese Vorentscheidung wurde ihm im Laufe der Jahre immer wieder (auch schmerzlich) bewußt und er hat sie, vielleicht weniger durch Worte als durch sein Verhalten, bestätigen und einlösen müssen.

Das ist die Weichenstellung für seinen weiteren Lebensweg; es sei, daß er jetzt noch zwei Jahre die erweiterte Oberschule bis zum Abitur besuchen wird oder aber als Lehrling in einen sozialistischen Produktionsbetrieb zur Facharbeiterausbildung geht. In beiden Fällen wird der 16jährige spätestens jetzt, zumal auf dem Lande, sein Elternhaus und die Heimatgemeinde verlassen und in ein Schulinternat oder das Lehrlingswohnheim einziehen. Daran wird sich für ihn auch in den nächsten Jahren nichts ändern, wenn die nachfolgenden Stationen für ihn die Volksarmeekaserne, das Studentenwohnheim oder ein Ledigenheim sein werden. – Auf dieses Leben soll der junge Christ vorbereitet werden. Sein Weg mit der Kirche darf jetzt und auch später nicht in einer Sackgasse enden.

4. Praxis: Rekapitulation und Orientierungshilfe

So hat die Vorbereitungszeit auf die Spendung und den Empfang der Firmung den doppelten Aspekt: Rekapitulation des bisher Dagewesenen im Leben dieses jungen Christen, d. h. Reflexion seiner Welterfahrungen vom „Standpunkt" des christlichen Glaubens aus *und* weitere Orientierungshilfen, Wegmarkierungen vom Evangelium her auf Zukunft hin.

Dementsprechend sahen die Stationen dieser Vorbereitungszeit in unserer Gemeinde so aus (Berichtsjahr 1971):

Ende Oktober Firmungstermin des Bischofs. Ein halbes Jahr zuvor der

1. Auftakt mit einem *Gemeindeabend,* zu dem die Eltern und die Jugendlichen nicht nur durch Kanzelvermeldung, sondern durch einen persönlichen Einführungsbrief des Pfarrers eingeladen werden.

2. Danach zuerst *Hausbesuche* bei allen der Einladung Ferngebliebenen. Dabei im Einzelgespräch Herausfordern und Hinführen zu einer klaren Entscheidung für oder gegen Teilnahme an der Firmung bzw. am Leben mit der Glaubensgemeinde.

Später Familienbesuch des Pfarrers bei allen anderen Firmlingen.

3. Von Pfingsten bis zur Sommerferienpause Angebot eines *Glaubensseminars* (4 Vorträge) und mehrerer *Sonntagspredigten* zur Problemorientierung und Glaubensvertiefung der Gesamtgemeinde.

4. Nach den Sommerferien werden die nunmehr namentlich ermittelten und gemeldeten Firmlinge zwischen 14 und 16 Jahren (41 Jugendliche) in zwei *Seminargruppen* zusammengefaßt und auf die überschaubare Zeit von sechs Wochen hin mit je einer Doppelstunde (17–19 Uhr) angesprochen.

Gleichzeitig bereitet sich eine dritte Gruppe erwachsener Firmanwärter (z. T. verheiratete Männer und Frauen im Alter von 19 bis 30 Jahren) an je einem Abend der Woche auf den Sakramentenempfang vor.

5. Abschluß der „Glaubensschule" für die jugendlichen Teilnehmer ist zwei Wochen vor dem Firmtermin ein *Einkehrtag* mit Information und Meditation am Vormittag und Tanztee am Nachmittag.

6. Am Vorabend der Firmung halten wir einen *Bußgottesdienst,* an dem alle 47 Firmlinge ohne Ausnahme und auch fast alle Eltern und Paten teilnehmen; insgesamt 240 Erwachsene.

7. Im Anschluß an die abendliche *Firmung* durch den Bischof, die in den Rahmen eines modern gestalteten, audivisuellen Jugendgottesdienstes einbezogen ist, bleiben Bischof, Firmlinge, Eltern und Paten sowie die Gemeindeseelsorger und Nachbarpfarrer zur zweistündigen *„Agape"* im Gemeindesaal beisammen.

Hans Kuhn-Schädler

Befähigung zur Begegnungsfähigkeit

Die Auseinandersetzung über die Firmung scheint mir zum großen Teil ein Opfer unserer modernen Denkart zu sein. Wie so vieles möchte man auch dieses sakramentale Geschehen in Griff bekommen, den Sinn des Ereignisses klar ausgedeutet wissen und es genau an einen festen Platz im Leben des einzelnen und der Kirche einordnen. Die Sprache der Bibel und die Praxis der Urkirche lassen aber diesen engen, perfektionierten Schematismus nicht zu.

Ich glaube, daß man bei der Firmung oft das Wesentliche, die *Begegnung* zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen, außer acht läßt. Eine Begegnung vermag man aber nicht zu analysieren. Das Entscheidende in ihr ist immer unfaßbar und kann am allerwenigsten mit dem Verstand durchdrungen werden.

Was wir zu dieser Begegnung beitragen können, ist, *den Firmling begegnungsfähig zu machen.* Es täuschen sich alle, die dabei meinen, für den Empfang des Firmsakramentes seien nur jene bereit und würdig, die über möglichst viel Wissen (theologisches Begreifen) verfügen, als ob Verstand, Geist und Heiliger Geist dasselbe wären. Aus Erfahrungen mit Kindern heilpädagogischer Schulen und Hilfsklassen könnte ich Gegenteiliges beweisen. Gerade jene Kinder, bei denen die emotiven Kräfte überwiegen, sind ansprechbarer für die unerschöpfliche und sich kraftvoll aussagende Symbolsprache, derer sich der biblische Schriftsteller bedienen muß, um nicht Wirklichkeiten einzuengen. Ich verstehe nicht, wenn es immer wieder vorkommt, daß geistig behinderte oder auch weniger intelligente Kinder nicht zum Firmsakrament zugelassen werden, als ob nicht gerade in ihnen der Heilige Geist wirkungsvoll sein könnte.

Wenn wir die Begegnungsfähigkeit als wichtiges Kriterium für den Empfang des Firmsakramentes annehmen, glaube ich, daß das Alter der mittleren Kindheit (10–11 Jahre) dazu am geeignetsten ist. In diesem Alter des sogenannten gläubigen und tätigen Christen ist die Firmung vom Kind aus gesehen problemlos. Es macht dieses Geschehen mit, ohne sich in Konfliktsituationen gedrängt zu sehen, wie dies vor allem in der Frühpubertät und später geschieht. Ich finde es grausam, wenn ein Pubertierender, der in religiösen Konflikten und Unlustgefühlen lebt, seine Religiosität bekenntnishaft äußern muß. Auch später ist mancher reife Christ nicht imstande, einen religiösen Exhibitionismus mitzumachen.

Soviel sollten wir endlich von der Theologie her wissen, daß sich die Firmung nicht am Firmtag ereignet, sondern immer dann, wenn der einzelne sein inneres Ja zur Kraft und zum Wirken des Heiligen Geistes sagt. Vielleicht kann dann die Begegnung im stillen viel tiefer und ehrlicher geschehen und wird nicht durch Äußerlichkeiten verunmöglicht, wie es ja nicht anders sein kann, als bei diesen oft marathonhaften, langatmigen Firmspendungen.

Emil J. Lengeling

Die Einheit der dreigestuften Initiation

I. Theologische Berechtigung der westlichen Praxis?

Es ist richtig, daß die verschiedenen Theologien der Firmung als theoretische Reaktion auf sich ändernde Praxen gedeutet werden können. Doch ist sehr ernst nach der theologischen Berechtigung der verschiedenen Praxen zu fragen. Auch gilt der obige Satz nur für die Entwicklung im Westen.

1. Nur im Westen, genauer gesagt, zunächst nur im römischen Metropolitanbezirk und in der Provence, ist es seit dem 5. Jahrhundert

infolge *mangelnder Anpassung* (Delegation nur der Taufe und des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier an die Presbyter) an *geänderte Verhältnisse* (Entstehung der Landpfarreien und -vikarien) zu einer unglücklichen Praxis gekommen. Die bischöfliche Reservation der Firmspendung führte dazu, daß im Mittelalter in manchen Räumen überhaupt nicht gefirmt wurde, ehe man seit dem 13. Jahrhundert Weihbischöfe ordinierte (was die Theologie des Bischofsamtes nur verdunkeln konnte). Die Reservation führt sodann – sehr allmählich und bis heute nicht überall (vgl. unten II 3) – zu einer größeren zeitlichen Trennung der Firmung von der Taufe. Zunächst kam es bei großen Diözesen (wie nördlich der Alpen) und der sich daraus ergebenden Seltenheit der bischöflichen Visitation zu einer Streuung der Spendung vom ersten bis etwa fünften Jahr der Getauften (so noch im 19. Jahrhundert im Bistum Brixen), dann (zuerst auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1280) zur Forderung eines Minimums an Glaubenswissen (was praktisch zur Spendung im Alter von etwa 7–12 Jahren führte), seit der Aufklärung zur Spendung zum Abschluß der Katechese – so der Zeitansatz der Konfirmation, den die evangelischen Kirchen heute aus theologischen und pastoralen Gründen aufgeben wollen –, schließlich zum postulierten Zeitansatz von etwa 18 Jahren oder neuerdings vor der Trauung oder vor der Taufe des ersten Kindes.

2. Die verschiedenen *spezifisch westlichen Firmtheorien*, einschließlich des für die Ostkirchen unerträglichen Theologumenons, die Firmung sei (im Unterschied zur Taufe) nicht de necessitate medii und daher auch nicht notwendige Voraussetzung für die übrigen Sakramente, sind sämtlich Versuche, eine abwegige Praxis bzw. die unterbliebene Spendung nachträglich zu rechtfertigen, angefangen von der Lehre des Semipelagianers Faustus von Riez (Stärkung zum sittlichen Kampf), die in den pseudo-isidorischen Fälschungen dem Papst Miltiades zugeschrieben und so über Scholastiker und Kanonisten in die Dokumente des Lehramts nud in die Katechismen geriet, über die heute unbesehen von katholischen Theologen übernommene reformatorische Deutung als Ratifikation der Taufe bis zu den vielfachen Theorien der letzten Jahrzehnte. Soweit sie einen richtigen Kern enthalten (vgl. auch unten II 3), übersteigern sie das angenommene Firmspezificum auf Kosten der Taufe.

3. *Vom Neuen Testament und der alten*, in den Ostkirchen bis heute treu bewahrten *Überlieferung her* ist festzustellen, daß zur christlichen Initiation neben dem Wasserbad und der ersten abschließenden Eucharistie auch Salbung, Siegelung (heute überall miteinander kombiniert) und – nur in einigen Kirchen – Handauflegung gehören. Diese drei Riten bezeichnen Wirkungen der Initiation, die durch das Zeichen Wasserbad allein noch nicht deutlich werden: Salbung als Teilhabe an dem Gesalbten (Christus): 2 Kor 1, 21 f; vgl. 1 Joh 2, 20.27; Siegelung durch den Geist: 2 Kor 1, 21 f; Eph 1, 13 f; 4, 30; Handauflegung als Zeichen der Herabkunft des Geistes, vor der Taufe: Apg 9, 17 f (Saulus), gleich nach der Taufe: Apg 19, 5 f; von ihr getrennt: Apg 8, 14–17. Die verschiedenen Zeichen[1] berechtigen aber nicht zu einer Aufspaltung der Initiation in zwei völlig getrennte Stufen des Christwerdens, insbesondere nicht zu der Theorie von der Ratifikation der Taufe im Kindesalter durch den „mündigen" Christen.

4. Die Kirchenkonstitution des *Zweiten Vatikanums* hat – da sie ja auch für die Ostkirchen gültig sein will – das Spezificum der Firmung mit Recht nur komparativisch zur Taufe ausgedrückt (Art. 11): vollkommenere Verbindung mit der Kirche, Ausstattung mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes, strengere Verpflichtung zum Glaubenszeugnis. Der Entwurf zum Grundgesetz der Kirche hat in der vierten Fassung zur konziliaren Formulierung nur hinzugefügt, die Firmung verleihe einen Charakter (can. 68). Dasselbe gilt von der Apostolischen Konstitution Pauls VI. zur Neuordnung des Firmritus. Sie hat überdies dem konziliaren Text den Satz vorausgestellt, der Firmling empfange den Heiligen Geist selbst.

5. Die fundamentale Einheit der Initiationsstufen wird nicht nur von den Ostkirchen festgehalten, sondern auch im Bericht der Faith and Order-Kommission des *Ökumeni-*

[1] Ob in den zitierten Stellen Salbung und Siegelung bereits als Riten zu verstehen sind, ist unter den Exegeten umstritten, sofern sie sich die Frage überhaupt stellen.

schen Weltrates der Kirchen eindringlich betont[2]. Wie wenig die Firmung Ratifikation der Taufe sein kann, ergibt sich besonders deutlich aus ihrer Stellung *vor (!)* der Taufe im syrischen Raum, dem ältesten Bereich der Kirche, bis mindestens ins 6. Jahrhundert (vgl. auch die Geisterfüllung *vor* dem Wasserbad Apg 2, 2–4.41; 9, 17 f; 10, 44.48). Noch heute konnotiert die präbaptismale Salbung der Ostkirchen jene Wirkungen, die im Westen der Firmsalbung, im römischen Ritus auch der postbaptismalen Salbung zugesprochen werden.

6. Die Bestrebungen zu einer späten Firmung setzen voraus, daß man viele Jahre vorher die Eucharistie empfangen kann. Die vor allem seit der Durchsetzung der rechtzeitigen Erstkommunion in unseren Gebieten eingetretene faktische – aber wie andere Mißbräuche revidierbare – Umkehrung der ausnahmslos in allen Zeugnissen festgehaltenen theologisch begründeten Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie würde grundsätzlich sanktioniert. Das aber wäre eine ökumenisch unverantwortliche Wende, und das im Zeitalter des Ökumenismus! Aus theologischen Gründen halten nicht nur die Kirchen des Ostens, sondern auch die der Reformation daran fest, daß die Firmung (in jüngeren anglikanischen Ritualien wenigstens das *votum confirmationis)* bzw. Konfirmation Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl ist.

7. Die späte Firmung führt unweigerlich zu einem sakramental fixierten Schisma zwischen *Voll- und Halbchristen* (Aktivisten und Mitläufern), wobei sich letztere – sicher die große Mehrzahl – ex supposito durch freie und bewußte Verweigerung der vollen Initiation als solche deklarieren und deklassieren.

8. So wichtig es ist, gegenüber einem falschen Verständnis vom opus operatum das opus operantis, insbesondere den Glauben, zu betonen, so ist es ebenso dringlich, die Wahrheit von der *zuvorkommenden Gnade Gottes* nicht aus den Augen zu verlieren. „Letztlich ist es nicht entscheidend, wann und mit welchem Verständnis wir dieses Sakrament empfangen haben. Entscheidend ist vielmehr, ob wir als Gefirmte irgendwann endlich in unserem Leben merken, was da objektiv geschehen ist und was wir subjektiv zu vollziehen haben"[3]. Wie bei allen nur einmal zu empfangenden Sakramenten kann und soll auch bei der Firmung die Gnadengabe „erneuert" werden, die wir empfangen haben (vgl. 2 Tim 1, 6). Die Firmung darf nicht dazu mißbraucht werden, dem „Ärgernis" der Säuglingstaufe zu entkommen. Sie ist auch nicht Belohnung für schon bewährte Reife.

II. Konsequenzen für die heutige Praxis

1. Aus der Theologie der Firmung heraus kann für sie nicht mehr an *Voraussetzungen* gefordert werden als für die Taufe. Wenn man die Säuglingstaufe für legitim hält, kann man die Säuglingsfirmung nicht ablehnen, erst recht nicht die kanonische Norm der westlichen Kirche: Aufschub „bis etwa sieben Jahre", frühere Spendung bei Todesgefahr oder aus anderen wichtigen Gründen[4].

Im Gefolge des heute nicht selten erforderlichen Taufaufschubs wird es jedoch in naher Zukunft auch zur (sofort anschließenden) Firmung im Schulalter oder später kommen.

2. Anthropologische, soziologische und pastorale Aspekte berechtigen nicht zu einer Umfunktionierung der Firmung unter Mißachtung ihrer – von den Daten der Schrift, der alten Überlieferung her und in ökumenischer Verantwortung zu gewinnenden – wirklichen Theologie. Die genannten Aspekte haben ihre Bedeutung für die Vorbereitung der gesamten Initiation der nicht als Säuglinge Getauften je nach dem Alter (Schulzeit, Jugend usw.).

3. Für die im Säuglingsalter Getauften ist, solange die westliche Kirche nicht zur an sich wünschenswerten Übernahme der konsequenten ostkirchlichen Praxis reif ist (eine Praxis, die bis in die Gegenwart auch in weiten Gebieten des Westens: Sizilien, Spanien, Portugal, Süd- und Mittelamerika, galt oder gilt, und die seit 1971 in der anglikanischen Episkopalkirche der USA probeweise möglich ist), die bisher gültige Norm theologisch nicht ohne Sinn: *Analogie zur Geistsalbung Christi* bei der Inkarnation und bei seiner Jordantaufe vor dem Beginn der apostolischen Tätigkeit; Sendung des Geistes auf die Kirche im Paschamysterium und zu Pfingsten. Ein Altersansatz von etwa 5–7 Jahren ist aber

2 Studia Liturgica 8 (1971 f) 81–97.

3 K. *Rahner*, Schriften zur Theologie VII, 345.

4 CIC, can. 788; Dekret der Sakramentenkongregation Spiritus Sancti munera vom 14. 9. 1946; Ordo Confirmationis vom 22. 8. 1971, Praenot. 11.

auch anthropologisch durchaus sinnvoll, da der junge Mensch mit der Einschulung (demnächst früher als heute) den Übergang aus dem familiären Bereich in die „Öffentlichkeit" vollzieht.

4. Der neue *Ordo Confirmationis* versucht einen Teil der Mißstände zu beseitigen. Der grundlegende Mangel der „Massenfirmung" bleibt jedoch in mittleren und großen Bistümern bestehen, weil die vom „Consilium" zur Durchführung der Liturgiekonstitution fast einstimmig beschlossene Delegation der Spendung an den örtlichen Gemeindeleiter (Pfarrer) von den mit der Frage befaßten römischen Kongregationen bei der regulären Firmung der im Säuglingsalter Getauften nicht akzeptiert wurde, während gleichzeitig das bisher schon bestehende Recht (und die entsprechende Pflicht) von Presbytern, in bestimmten Fällen zu firmen, als facultas de iure ausgedehnt wurde auf die Initiation von Erwachsenen und von Kindern im Schulalter sowie auf die Aufnahme von Getauften in die volle Gemeinschaft der Kirche.

Das Argument aus Apg 8 (Samaria), das in der römischen Kirche – im Kampf gegen die auch im Westen (in Mailand bis zum Ende des Mittelalters) normale Firmung durch Presbyter – seit Innozenz I. üblich war, ist theologisch nicht stichhaltig, da der taufende Philipp entweder Diakon oder jedenfalls kein (relativ) selbständiger Gemeindeleiter war. Daher nennen die Kirchenkonstitution (Art. 26) und der Entwurf zum Grundgesetz (can. 68, § 2) die Bischöfe nicht mehr *ministri ordinarii* (CIC, can. 782, § 1), sondern *originarii*. Nur die Presbyterfirmung ermöglicht die rechtzeitige Spendung, erleichtert eine gemeindegerechte Feier und eröffnet dem Bischof pastoral fruchtbarere Begegnungen mit den Gemeinden, etwa durch die Übernahme der sonntäglichen Eucharistiefeier.

5. Die *Konzelebration* will zwar die „Massenfirmung" erträglicher machen. Sie ist dennoch *bedauerlich*. Denn die Erfüllung der Forderung: Firmung durch die Pfarrer und die dadurch ermöglichte Spendung wenigstens einmal jährlich (zu Pfingsten) werden durch die Konzelebration erschwert und vielleicht noch lange verzögert.

6. Für die *mit der Taufe verbundene Firmung* und Erstkommunion von Kindern im Schulalter und von Erwachsenen genügen – nach Anpassung durch die Bischofskonferenz – die pastoralen Richtlinien und die Riten des Katechumenats und der einzelnen Sakramente im Ordo Initiationis christianae adultorum vom 6. 1. 1972. Für die Firmung und Erstkommunion von Erwachsenen, die als Kinder getauft wurden, und ihre Vorbereitung wären die dort gegebenen Richtlinien (Kap. IV) entsprechend auszubauen. Für die Firmung der früher Getauften zu Beginn des Schulalters bedürfte es keiner besonderen Anpassung des neuen Ritus. Nur ihre Vorbereitung müßte sich energisch von der bisherigen intellektualistischen Überfrachtung der Firmkatechese abkehren.

Paul Nordhues

Das Sakrament der Firmung und die mündige Gemeinde

Schon früher einmal hatte „Diakonia" ein Forumsgespräch um den rechten Zeitpunkt der Firmungsspendung angeregt[1]. Die damals eingesandten Antworten wiesen ein breites Spektrum auf. Inzwischen hat sich die Diskussion ausgeweitet, wie die Gespräche, die jetzt zur Vorbereitung auf die Firmung geführt werden, erkennen lassen. Man hofft, daß die Firmung den mündigen Menschen erwecken werde, der fähig und bereit ist, am Aufbau der mündigen Gemeinde mitzuarbeiten. Wohl in diesem Interesse fragt „Diakonia" erneut nach der „pastoralen bzw. pastoraltheologischen Funktion der Firmung" Ich begrüße diese Initiative und verbinde meinen Beitrag über „das Verhältnis von Firmung und mündiger Gemeinde" mit dem Wunsch, daß wir einer tragfähigen Lösung näherkommen.

1. Skizzen zum Begriff „mündig"

„Mündig" ist ein Begriff, der pastoral programmiert, aber keineswegs ausreichend geklärt ist. Die Auskunft über seine reale Bedeutung steht noch aus.

a) Philosophisch ist „mündig" ein Abkömmling von „Emanzipation" und „Autonomie", vom Verlangen nach Befreiung und Selbst-

1 Diakonia 1 (1966) 285–291.

bestimmung[2]. Der Mensch sieht sich an den Platz versetzt, wo er sein eigener Herr, der verantwortliche Verwalter aller Belange seines Lebens, incl. seines Glaubens, sein will. Mit „Emanzipation" hat das mündige Selbst- und Lebensverständnis das Reflexive und Aktive gemeinsam. Die Reflexion hält den Menschen ständig an, daß er wissen müsse, wer er ist, daß er werden bzw. sein müsse, wer er sein kann. Die Aktion, zunächst von außen her durch Verhältnisse, Vorgänge und Bewegungen der Umwelt veranlaßt, geht letztlich aus der Selbstbestimmung hervor. Von ihr hängt es ab, ob der Mensch wirklich mündig ist. Sieht er nicht auf die Relationen, fordert er Rechte, ohne Pflichten anzunehmen, dann wird sein Anspruch fragwürdig.

Wir müssen überlegen, ob es angeht, mit dem Terminus „mündig" christliches Leben, das im Glauben gründet, eindeutig zu qualifizieren. Was gibt den Ausschlag: Intelligenz- und Bildungsgrad, Initiative und Tatkraft, oder die Erfahrung von Glaube und Gewissensentscheidung, die durch die Gaben des Heiligen Geistes ermöglicht werden? Noch immer entzieht sich der Begriff „mündig" jeder Definition; er unterliegt einer Fülle von Anwendungsformeln und bleibt auf die ad-hoc-Erklärung angewiesen[3].

b) „Mündig" ist ein determiniertes Kriterium von gesetzlicher Relevanz. Auch hier mahnen die Erwartungen zur Vorsicht. Zwei Hinweise mögen genügen.

Das zivile Recht erklärt jetzt den 21jährigen, später wohl den 18jährigen, als mündig[4]. Der Volljährige wird als Rechts- und Handlungsfähiger apostrophiert und gegebenenfalls zur Rechenschaft gezogen. Das kirchliche Recht paßt sich dem bürgerlichen an, wenn es öffentliche Interessen regelt, aber es schützt mit eigenem Gesetz die individuelle Freiheit und Zuständigkeit des Jugendlichen, sobald persönliche Entscheidungen auf dem Spiele stehen, z. B. die Wahl des Lebensberufs, der Eintritt ins Noviziat, die Ordensprofeß, die gültige Frühehe usw.[5] Trotz aller Bedenken gegen solche Anordnungen darf nicht übersehen werden, daß die Reifegrenze auch nach unten flexibel ist.

Sodann sei an das deutsche Gesetz über die religiöse Kindererziehung (15. 7. 1921) erinnert. Die konkreten Bestimmungen als bekannt vorausgesetzt[6], wird man zugeben müssen, daß dieses Gesetz zumindest eine Frühreifeerklärung zugunsten der Religions- und Gewissensfreiheit vorsieht. Wir wissen um die Konsequenzen. Der Prozeß kirchlicher Selbstentbindung schreitet bestürzend voran. Die Glaubens-, Gewissens- und Lebenskrisen sind um Jahre vorgezogen. Die Kinder vom 9.–14. Lebensjahr verdienen im Ringen um ihr Mündigwerden das hilfreichste Vertrauen. Es ist nicht nur das Sexualerleben, sondern mehr noch das Milieuerlebnis, näherhin die Erfahrung der Abwesenheit des Glaubens und der Liebe im häuslichen Kreis, das bei ihnen die unansprechbare Frühreife erzeugt. Man denke auch an die an Kinder gerichtete Aufforderung, der Kirche und Religion zu entsagen und die Abmeldung vom Religionsunterricht zu vollziehen, um sogenannte Mündigkeit zu beweisen und zu praktizieren.

c) Die Soziologie hat, soweit ich das beurteilen kann, den Begriff „mündig" als erklärt vorausgesetzt. Sie operiert mit ihm, ohne exakt zu differenzieren. Sie befragt den Menschen nach seinem Urteil über Sozialgebilde (Familie, Gruppe, Verband, Kirche, Gemeinde, Schule, Betrieb, Großstadt, Partei etc.). Die Bestandsaufnahmen sind insofern gültig, als sie die Mängel des Bestehenden offenlegen. Man sieht Tendenzen der Entwicklung und möchte Aktivitäten fördern. Es soll keine Entwertung der Ergebnisse sein, wenn ich bezweifle, daß die Zwischenstadien zwischen dem Alten und Neuen genügend bedacht werden. Die Realitäten entdecken heißt doch die Relativitäten verstehen. Ein gutes Beispiel hierfür liefert die Erwachsenenbildung. Wer sich mit ihr befaßt hat, weiß, daß der Begriff „Mündigkeit" kein Fixum setzt, sondern einen Prozeß anzeigt und daß das Bemerkenswerteste dieses Prozesses das „life-long-learning" auf jeder Altersstufe ist, daß deshalb

2 Vgl. *A. Gehring*, Emanzipation, in: Concilium 8 (1972) 375–379.

3 Die Feststellung gilt für „mündig" wie für „Emanzipation. Vgl. *A. Gehring*, a. a. O. 375.

4 „Mündig" = althochd. „Munt" bedeutet „Gewalt" und hängt mit „manus" zusammen. Vgl. Handbuch der Sozialerziehung III, 130 (Freiburg 1964).

5 Vgl. *Mausbach-Ermecke*, Katholische Moraltheologie III (Münster 1961) 77.

6 Vgl. Artikel „Religiöse Erziehung", in: Staatslexikon IV, 844 (Freiburg 1961) und LThK VIII, 1211 (Freiburg 1963).

das Mündigsein nicht als „Normalform" des Menschseins postuliert werden kann[7].

Mit diesen Hinweisen möchte ich die von „Diakonia" gestellte 2. und 3. Frage beantworten. Ich bin davon überzeugt, daß hinsichtlich des Firmalters die bisherige Praxis (7.–14. Lebensjahr) richtig ist, und zwar nicht aus Gründen der Taktik (der Erreichbarkeit), sondern der pastoralen Verantwortung, die auf dem theologischen Verständnis der Firmung als Sakrament der intensiveren Geisteinwohnung basiert.

2. *Ekklesiologische Überlegungen zur „mündigen Gemeinde"*

„Mündige Gemeinde" ist eine Zielvorstellung, ein Leitbild, ein Auftrag. Die Bewegungen der Zeit fordern sowohl den einzelnen wie die Sozialgebilde heraus, ihre Existenz zu entfalten, und zwar im Verständnis der Solidarität wie der Subsidiarität. Damit ist angezeigt, daß „mündige Gemeinde" weder von einem Abstractum abgeleitet werden kann, noch daß sie die Summe oder Addition, geschweige das Kollektiv elitärer Menschen sei[8], noch daß sie eine bloße Vision wäre. Andererseits können wir legitim immer nur von einer potentiellen Mündigkeit der einzelnen sprechen; und das sollte im Urteil über die Gemeinde nicht unterschlagen werden. – Selbst die bestens informierte Demokratie kann nicht damit rechnen, daß alle das gleiche gut verstehen oder das gleiche gleichermaßen verantworten. Mündigkeit läßt sich konstitutionell nicht vorprägen[9]. Sie ist Gabe und Aufgabe.

Hier erkennen wir die besondere Bedeutung der Firmung im Blick auf die Kirche. Leben und Wirken der Kirche bestehen in der Einheit und *auf die Einheit hin*. Im Sakrament der Firmung empfängt der Christ die Gabe von oben, durch die er besiegelt und gestärkt wird, Zeugnis zu geben für seine Zugehörigkeit zu Christus und zur Gemeinde Christi. Desgleichen wird er bestärkt, christliches Handeln und „Mündigsein" in der Mitfeier der Eucharistie und in der Verwirklichung der caritativen Brudergemeinschaft zu bestätigen. All diese Dienste sind auch schon dem Kinde möglich, sie müssen ihm nur dem Alter entsprechend erläutert werden, und zwar immer wieder, nicht nur bei der Firmvorbereitung. Die Beziehung der Firmung zur Einheit bestimmt den Eigencharakter der „mündigen" Gemeinde, wobei unter „Einheit" die Gemeinschaft im Heiligen Geist, die nun bewußt werdende Verbindung mit der Hierarchie und allen Gläubigen und die jetzt aktiv erlebte Opfer- und Dienstgemeinschaft verstanden wird. Bei der Kürze der Stellungnahme ist es nicht möglich, dieses Bild der Kirche ins volle Licht zu setzen. Ich beschränke mich auf einige Andeutungen[10].

a) Theologisch (trinitarisch) ist die Kirche der vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist gestiftete Bund mit der Menschheit. Gott, der Souverän des Bundes, beruft, rechtfertigt und versöhnt; er beschließt, sendet und bewirkt, was er zum Heile will. Die „mündige" Gemeinde richtet also ihren Blick zuerst nach oben, um zu verstehen, was sie sein und tun soll.

b) Christologisch betrachtet sich die Gemeinde als Leib Christi, dessen Haupt und Herr der Verherrlichte ist. Sie lebt und handelt „mündig", wenn sie in ihm bleibt, so, wie er ihr dazu sein Wort gegeben hat, d. h. wenn sie ihre Einheit wahrt und vertieft.

c) Pneumatologisch lebt die Kirche ihr eigenes Glaubensmysterium. Sie bezeugt die Wirklichkeit, daß der Geist, der alles und in allen wirkt, ihr Menschliches heiligt und ermächtigt, auf daß der Horizont des mitmenschlichen Lebens, so lang wie breit, erfaßt und für das Heil erschlossen werde. Die Einführung in die volle Wahrheit, in das Christus-Eigene, in das Vollalter Christi schließt die Einübung des Christlichen ein. „Mündig" ist die Gemeinde, die, kraft des Glaubens und der Sakramente, wirkt und wirkend alle ihre Ämter und Dienste vor Gott und Mensch so versteht, daß das Leben ihrer eigenen Mitglieder erhellt und vom Geiste Christi geprägt wird und dadurch die Mitmenschen zur wahren Lebensbejahung gerufen werden. Durch die Firmung sollen die jungen Glieder der

7 Vgl. Handbuch der Sozialerziehung II, 372 (Freiburg 1964).

8 *B. Bro*, Der Mensch und die Sakramente. In: Concilium 4 (1968) 20.

9 Vgl. *H. Thielicke*, Theologische Ethik II/2, 2471 ff (Tübingen 1958).

10 Näheres in meinem Aufsatz „Überlegungen zum Sakrament der Firmung, in: Theologie und Glaube 58 (1968) 281–297.

Gemeinde besonders befähigt werden, zum „Vollmaß des Alters Christi" zu gelangen und die diakonische Kirche darzustellen.
Mithin dürften die 1., 4. und 6. Frage der „Diakonia" beantwortet sein. Ich sehe die Notwendigkeit nicht nur der Reform der Firmpraxis, sondern des gesamten kirchlichen Tuns. Ich verstehe die Pastoration als Vollzug des kirchlichen Lebens und wünsche, daß alle daran beteiligt sind. – Warum steht die Gemeinde dem Geistwirken und dem Sakrament der Firmung so fern? Weil ihr die bezeichneten Gegebenheiten und Aufträge nicht bewußt sind.

3. *Zur Intention des Spenders und des Empfängers*

Die Überlegungen zum Verhältnis „Firmung und mündige Gemeinde" zwingen zum Nachdenken über die Intention der Firmung. Irgendwie läuft die gesamte Kritik auf diese Frage hinaus. Um klar zu sehen, sollten wir das Spezificum der Intention bei jedem Sakrament erwägen, wenngleich es für den Spender insgesamt genügt, das zu vollziehen, was die Kirche beabsichtigt. Neuerdings versucht man eine Erklärung vom Empfänger aus. Die Intention des Empfängers gehe gewissermaßen der des Spenders voraus und nehme sie in den „Griff", sobald sich dieser bereit erklärt, für ihn den Ritus zu vollziehen[11]. Folgen wir dieser Auffassung, dann ergeben sich neue Perspektiven für die Spendung der Firmung durch die Hand des Bischofs. Recht verstanden, würde die Gemeinde der Apostel vergegenwärtigt, die Ortskirche bestätigt, der priesterliche Charakter der Gemeinde belebt und nicht zuletzt im jungen Christen, der sich für das Leben rüstet, das Rüstzeug zur Zeugenschaft, zum liturgischen und caritativen Dienst gegeben bzw. vermehrt.
Dazu allerdings bedarf es der Verbundenheit zwischen Bischof, Priestern und Gemeinde. Zwischen Bitten und Kommen, Kommen und Willkommensein entscheidet sich die Intention des Glaubens an die Einheit. Ich sehe aus diesen Gründen nach wie vor den Diözesanbischof als den Spender der Firmung an. Zugleich anerkenne ich die Notwendigkeit der Aufgliederung unserer großen Diözesen in Bischofsvikarien und teile dieses als meine Antwort auf die 5. Frage der „Diakonia" mit. Erschöpfend können die 6 Fragen auf dem vorgegebenen Raum nicht beantwortet werden.

[11] *J. M. Tillard*, Bulletin zur Intention des Spenders und des Empfängers. In: Concilium 4 (1968) 56.

Klemens Richter

Firmung zwischen Taufe und Eucharistie

1. Die kontroverse Diskussion über die *pastoraltheologische Bedeutung der Firmung* ist nicht zuletzt darin begründet, daß eine eindeutige Aussage darüber, in welch spezifischer Weise gerade durch die Firmung das Heil vermittelt wird, nicht leicht zu finden ist. Als sicher kann gelten:
Die ökumenische Reihenfolge der Initiationssakramente ist seit apostolischer Zeit (Ausnahme altes Syrien: „Firmung" vor Taufe) Taufe – Firmung – Eucharistie (so alle liturgischen Quellen, Konzilien einschl. II. Vatikanum).
Nur der Gefirmte scheint voll eucharistiefähig. Die Abfolge Taufe – Firmung – Eucharistie ist daher bis heute nicht nur Lehre des Westens, sondern auch Praxis aller Ostkirchen und der Protestanten.
Eine Umkehrung in Taufe – Eucharistie – Firmung (so Vorlage „Firmpastoral" der Synode in der BRD) widerspricht dem Wunsch der Ökumene, was nicht unbeachtet bleiben darf.
Die verschiedenen westlichen Firmtheologien sind seit ihren Wurzeln im 5. Jh. sämtlich nachträgliche Ideologisierung einer falschen Praxis, die im Gegensatz zum Osten versäumt hat, die Folgerungen aus dem Entstehen der Pfarreien zu ziehen und dem Presbyter nicht nur die Taufe, sondern auch die Firmung zu übertragen.
Die häufige Umkehrung der Abfolge der Initiation seit dem Mittelalter lag daran, daß der Bischof ohne Weihe blieb oder nicht firmen wollte. Zur faktischen Umkehrung in Erstkommunion – Firmung kam es seit der Forderung nach frühzeitiger Kommunion dort, wo der Bischof nicht jährlich firmen konnte (z. B. im deutschen Raum).
Der neue Ordo Confirmationis von 1971 hält

an der ursprünglichen Abfolge fest, rechnet aber mit der Praxis, daß Firmlinge schon die erste Eucharistie empfangen haben.
Für Erwachsene und Kinder im Schulalter stellt der neue Ritus die alte Ordnung wieder her, indem dem taufenden Priester ipso iure Firmvollmacht erteilt wird.
2. Insofern Firmtheologie nicht lediglich Untermauerung einer bewußt gewollten Praxis ist (womit sie Ideologieverdacht auf sich lüde), kann für pastorale Konsequenzen bezüglich des Adressaten (Voraussetzungen, Alter, Eigenschaften) kaum mehr gelten als für den Täufling.
3. Die *theologisch ideale Lösung* scheint mir die Übernahme der östlichen rituellen Einheit der Initiation: wer getauft wird, wird sogleich gefirmt, ganz unabhängig vom Alter! Das ist gegenwärtig aber kaum denkbar. Wenn die Firmung nicht als Ratifikation des Glaubens und der Taufe verstanden wird (dafür gibt es in der Schrift keinen Ansatz; die Ratifikation des Glaubens kann nicht nur *einmal*, punktuell erfolgen, sondern ist durch Tauf- und Firmgedächtnis Ostern – Pfingsten stets zu wiederholen), ist ein sinnvoller anthropologischer Ansatzpunkt der Übergang aus der privaten Sphäre der Familie in den öffentlichen Bereich, etwa bei der Einschulung.
Die Firmung kann dann als pfarrliches Ereignis gesehen werden. Der Akzent liegt dann auf dem, was an der Gemeinde geschieht. Die geistgewirkte „Wir-haftigkeit" der Kirche würde in der Firmung besonders deutlich gemacht.
Jedes spätere Firmalter würde die Initiationsabfolge durchbrechen und erhebliche pastorale Probleme mit sich bringen (was geschieht z. B. bei der Eheschließung, wenn im schwierigen Alter zwischen 15 und 20 keine Firmung erfolgte? Soll sie nachgeholt werden?) An die Betroffenen, die irgendwann die Firmung „verweigert" haben, müßte gedacht werden. Von daher ist zu bezweifeln, daß andere anthropologische Argumente durchschlagend sind.
4. Das *Skandalon der Massenfirmungen* besteht in der großen Zahl der Firmlinge und der häufig zu beobachtenden Abwesenheit der Gemeinde (ungünstige Spendezeiten am Werktag) wie der Unsitte der Sammelpaten etc. Eine Abhilfe ist nur durch die Beauftragung der Presbyter (Pfarrer, Dechanten etc.) mit der Firmspendung zu erreichen. Das wäre auch Voraussetzung für eine rechtzeitige Firmung vor der Erstkommunion, die jährlich mindestens einmal, etwa am Pfingstfest, durchgeführt werden könnte. Die Presbyterfirmung ist theologisch problemlos und nachkonziliar auch im römischen Ritus ermöglicht. – Der Bischof würde dadurch zu fruchtbaren Begegnungen mit seiner Gemeinde (Sonntagseucharistie) befreit.
5. Die Konzelebration von Bischof und Priestern bei der Firmspendung beseitigt nicht das Übel, sondern versucht lediglich die Symptome zu bessern. Sie ist daher eher ein Hindernis auf dem Wege zu einer notwendigen vollen Lösung.
6. Vgl. das zu 3 Gesagte. Je nach dem Alter des Firmlings müßte die Feier gestaltet sein (z. B. liturgische Texte). Selbst wenn für ein Alter zwischen 5 und 7 als „normal" plädiert wird, ist abzusehen, daß durch Taufaufschub etc. alle möglichen Altersstufen betroffen sein können. Hier müßte eine Vielfalt von Texten und Möglichkeiten geschaffen werden (Ansätze dafür bietet der Ordo Initiationis christianae adultorum, der leider noch immer nicht in einer deutschen Ausgabe vorliegt). Wie bei der Erstkommunion müßte die Vorbereitung bei den Eltern liegen, wobei auch an eine Vorbereitung der Eltern, ähnlich wie bei der Taufe, zu denken ist. Klar ist bei dieser Konzeption, daß eine persönliche Übernahme der Taufzusage angesichts der in diesem Alter nur anfanghaft bestehenden Entscheidungsmöglichkeit kaum denkbar ist.
Überlegt werden sollte, ob eine Verbindung von Firmung und Erstkommunion in einer Feier nicht möglich ist. Eine Überladung mit Zeichen wäre nicht zu fürchten, wenn die Firmung nahezu selbstverständlich in die Eucharistiefeier und den Empfang der Kommunion übergeht.

Piet Schoonenberg

Einheit von Taufe und Firmung

1. Die ganze Geschichte des Sakramentes der Firmung ist wohl durch seine Beziehung zur Taufe bestimmt. Was wir heute Taufe und

Firmung nennen (es ist die Frage, ob „Taufe" in früheren Texten nicht öfters beide Sakramente andeutet), bildet eine Einheit als christliche Initiation oder als Aufnahme und glaubender Eintritt in die Kirche als aus Christi Geist lebende Gemeinschaft. Wo der Ritus der Handauflegung oder Salbung von der Wassertaufe getrennt gespendet wird, scheint das entweder auf die besondere Bedeutung des Ereignisses (so Apg 8, 14: weil gerade das nicht-jüdische „Samaria das Wort Gottes aufgenommen habe") oder auf die später auftretende Unmöglichkeit zurückzuführen zu sein, daß der Bischof allen Gemeindegliedern (besonders den Kindern) die Taufe spendet.

2. Ist das unter 1. Gesagte historisch belegt, dann sind alle theologischen Versuche, eine spezielle Firmgnade aufzuzeigen, nur als nachherige Rechtfertigungen der getrennten Firmung zu schätzen. Diese theologischen Versuche haben deshalb nicht mehr Wert, als die praktische Trennung von Taufe und Firmung selbst hat. Das bedeutet, daß die spezielle Firmgnade immer nur einen Aspekt der Taufgnade darstellt. Es ist möglich, daß verschiedene Zeitalter dabei verschiedene Aspekte hervorheben, obwohl sie wohl alle faktisch auf das „confirmare" oder „perficere" der Taufe[1] zurückzuführen sind. Die Darstellung der Firmung als „Sakrament der Erwachsenheit" ist zu sehr von der Praxis der Kindertaufe bestimmt und birgt die Gefahr in sich, diese Praxis und die in der Sakramententheologie versteckt anwesende Auffassung von der Taufe als Kindertaufe zu stabilisieren. Für die heutige Theologie und Verkündigung scheint es angebracht zu sein, die Firmung mit dem pneumatischen Aspekt der Taufe zu verbinden und sie als Geistspendung zu interpretieren. Das hat mehrere Gründe: a) Es entspricht am meisten der Schrift und der Hauptlinie der Tradition. b) Es entspricht dem heutigen Bedürfnis der Kirche, wieder eine Kirche im Heiligen Geist zu werden (gerade weil die *einseitige* Betonung des Amtes und der hierarchischen Führung sich heute sichtbar rächt). c) Es entspricht schließlich auch der stärker geistbezogenen Strömung in der Kirche. Ich meine die Pfingstbewegung, die nicht nur gemacht worden ist und die sich erneut auch innerhalb der katholischen Kirche gestaltet, zumal in den USA (dort vom Episkopat positiv bewertet) und in Kanada.

3. Was über die Firmgnade gesagt wurde, gilt auch für den Firmcharakter. Auch dieser ist ein Aspekt des Taufcharakters. Beide sakramentalen Charaktere oder besser das eine Merkmal der christlichen Initiation, sind „unzerstörbar" (indelebiles), d. h. sie dauern auf Lebzeiten. Das folgt nicht aus der Qualität des Charakters als solchen, sondern des Sakramentes, dessen Charakter er ist. Der sakramentale Charakter ist nämlich ein Situiertsein durch die Tatsache, daß man ein bestimmtes Sakrament empfangen hat (so daß etwas Analoges aus *allen* Sakramenten resultiert, vgl. die Theorie über den „ornatus animae"). Dieses Situiertsein ist eine soziale, nicht eine „psychische" Wirklichkeit, weshalb die Frage nach dem „Sitz" des sakramentalen Charakters („in substantia animae", „in intellectu practico" etc.) bedeutungslos ist: die ganze Person ist durch das Sakrament situiert. Ob der Charakter der Priesterweihe unzerstörbar ist oder nicht, hängt deshalb von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ab, das Priesteramt in einer bestimmten Epoche als zeitliche Aufgabe auf sich zu nehmen[2]. Dagegen ist die christliche Initiation durch Taufe und Firmung, oder einfach: das Christ-Werden, ein Lebensprojekt, was objektivierend in der Formel ausgedrückt wird: Taufe und Firmung prägen einen unzerstörbaren Charakter ein.

4. Es ist zu empfehlen, heute bei der Spendung der Firmung mit der Einheit von Taufe und Firmung zu rechnen und einen Ritus zu entwerfen, in dem die Elemente beider synthetisiert (und nicht nur von außen her addiert) werden. Ein solcher Initiationsritus ist besonders sinnvoll, wenn ein Erwachsener in die Kirche aufgenommen wird. Er wird in dem Maß sinnvoller werden, als das kulturelle Verhältnis zwischen den Generationen überhaupt den Eintritt in die Kirche in der späteren Jugendzeit oder im erwachsenen Alter empfiehlt[3]. Bei der Kindertaufe emp-

[1] Konzil von Elvira: DS 121.

[2] Vgl. *P. Schoonenberg*, Einige Überlegungen über das Weihesakrament, besonders über dessen sakramentales Merkmal, in: Der Priester in einer säkularisierten Welt, Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern, Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe, II/1 und 2 (Februar 1968) 51–53.

[3] Vgl. *P. Schoonenberg*, Theologische Fragen zur Kindertaufe, in: *W. Kasper* (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970, 108–128.

fiehlt sich pastoral eine spätere Bestätigung, zur Zeit nämlich, zu der man zu einer Entscheidung und deshalb zu einem actus graviter moralis, zu einer „Lebens-Tat" (und deshalb auch zu einer „Tod-Sünde") fähig ist[4]. In bezug auf die Firmung kann eine solche „Erneuerung der Taufe" auf zweifache Weise gestaltet werden: a) Man kann das Kleinkind nur taufen und die spätere Erneuerung mit der Firmung verknüpfen. b) Man kann auch dem Kleinkind sowohl die Taufe als auch die Firmung spenden (in Synthese!) und später eine Erneuerung *beider* Sakramente gestalten. Diese zweite Lösung hat für sich, daß sie die beiden Sakramente als Initiation betont, die erste Lösung setzt wenigstens für eines dieser Sakramente einen reiferen Empfänger voraus. Vielleicht verschiebt sich auch die Erstkommunion auf ein späteres Alter. In diesem Fall kann die Firmung *vor* der Erstkommunion die Initiation durch die Kindertaufe ergänzen.

5. Die Frage nach dem Spender der Firmung scheint mir nicht uniform beantwortbar zu sein. Auf jeden Fall wird, wo sich die Vereinigung von Taufe und Firmung empfiehlt, der Spender derselbe sein. Im allgemeinen wird die Frage, ob Bischof oder Priester (Pfarrer), je anders beantwortet werden, nachdem der Bischof den ihm anvertrauten Gläubigen ferner steht (in größeren Diözesen) oder ihnen (örtlich oder charismatisch) näher ist.

6. Weil die Pfingstbewegung (eventuell in einer gereifteren Form) sich als eine reale Möglichkeit kirchlicher und christlicher Erneuerung darbietet, muß theologisch und pastoral die „Geisttaufe" beurteilt und ihre Beziehung zur Taufe und Firmung untersucht werden. Ich sehe viele Gründe, diese Geisttaufe als charismatischen Durchbruch der Gnade positiv zu werten (ich sehe auch Gefahren und halte das Zungenreden nicht für wesentlich). In der katholischen Pfingstbewegung in den Vereinigten Staaten wird „the Baptism of the Spirit" oder „in the Spirit" meist als eine Erneuerung, Er-Innerung und Vertiefung der Tauf- und Firmgnade aufgefaßt („a deepened experience of the Holy Spirit"). Aber auch umgekehrt kann das Sakrament der Firmung (sogar inklusive der Taufe: vgl. Apg 10, 44–48) als eine offizielle kirchliche Anerkennung, Bestätigung und deshalb auch Bekräftigung der Geisttaufe gesehen werden.

4 Vgl. *P. Fransen*, Erwägungen über das Firmalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 84 (1962) 401–426; *P. Schoonenberg*, Sünde – Sakrament – Jugendalter, in: Einübung des Glaubens. Klemens Tilmann zum 60. Geburtstag, Würzburg 1964, 104–111.

Paul Weß

Ratifikation der Entscheidung

1. Wir gehen in unserer Pfarrgemeinde von einem Sakramentenverständnis aus, nach dem die Sakramente nicht die Gnade Gottes erst bewirken (Gott kommt mit seiner Liebe uns immer zuvor – Joh 3, 16), sondern das gottgeschenkte Heil dem Menschen innerhalb und außerhalb der Gemeinde so sichtbar machen, daß er es zeichenhaft erkennen und in Freiheit annehmen kann. (Vgl. K. Rahner[1]: „Das sakramentale Zeichen ist Ursache der Gnade, insofern sich die Gnade gibt, indem sie sich anzeigt.") Dementsprechend wird es der Situation des einzelnen und der Gemeinde gemäß mehrere solche Zeichen geben müssen, in denen jeweils dieses neue Leben aus dem Glauben so deutlich angeboten wird, daß jeder dadurch in eine Entscheidung gestellt wird bzw. diese gerade durch den Empfang dieses Sakraments ratifizieren kann.

Das gilt bereits von der Taufe als Aufnahme eines Menschen in die Glaubensgemeinschaft, welche natürlich ihr Leben aus dem Glauben gestalten muß, damit der Neugetaufte nicht nur in eine Kartei eingetragen wird (als neuer Kirchenbeitragszahlender etwa), sondern an der Liebe der anderen die Liebe Gottes ablesen kann. Die Kindertaufe muß dabei – auch wenn sie weiterhin am häufigsten gespendet werden sollte – als Grenzfall betrachtet werden, der nur dann berechtigt ist, wenn die verantwortlichen Erzieher sie mitvollziehen, d. h. dadurch bewußt das Kind nicht bloß als ihren „Liebling" oder als „das Produkt ihrer ehelichen Liebe" bzw. als „Stammhalter" annehmen, sondern als „Kind Gottes", dem sie deshalb von Anfang an in einer Weise begegnen, die der Würde dieses Menschen entspricht. Dadurch schaffen sie schon dem Kleinkind (vgl. die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie) eine Atmosphäre, die ihm eine

1 Kirche und Sakramente, Freiburg 1960, 36.

spätere positive Glaubensentscheidung erleichtert (Wachsen des Vertrauens, der Eigenpersönlichkeit usw.).
Während die Taufe auch beim Erwachsenen die Feier des Aufgenommen-Werdens in die Glaubensgemeinschaft ist, ist die Firmung die sichtbare Übertragung der vollen Mitverantwortung in der Gemeinde, die ihr Leben aus dem Glauben an das Wirken des Geistes Gottes gestaltet, an ein neues oder bisher noch unmündiges Glied. Diesem Gläubigen wird durch dieses Sakrament das Angebot gemacht, seine Kräfte und Talente in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, indem er seine Fähigkeiten in Freiheit dem Einsatz derer hinzufügt, die „zuerst die Herrschaft Gottes suchen", also am Aufbau und an der Aufgabe der Glaubensgemeinschaft mitarbeitet. Seine Talente werden so im Glauben entfaltet – zu Charismen – und erhalten einen endgültigen Sinn, sie dienen der gottgewollten Vollendung der Welt (allgemeines Priestertum). Damit ist die Firmung heilswirksam für den Empfänger, für die Gemeinde, in der er lebt, und für die Umwelt, in die die betreffende Gemeinde hineinwirkt.
2. Die Firmung setzt also die bewußte eigene Glaubensentscheidung voraus (genau so, wie etwa der Empfang des Bußsakramentes die Reue voraussetzt), in der niemand durch andere vertreten werden kann. Sie kann daher dem Erwachsenen theoretisch gleich nach der Taufe gespendet werden, bedeutet aber für den als Kind getauften Gläubigen gerade die kirchliche Mündigerklärung, in der die persönliche Glaubensentscheidung ratifiziert wird. Deshalb ist außer dem Glauben selbst die wichtigste Voraussetzung das entsprechende Alter, in dem eine solche Entscheidung überhaupt getroffen werden kann. Als Maßstab könnte jenes Alter gelten, in welchem eine Heirat in den jeweiligen Gebieten gültig möglich ist. Jedenfalls muß es praktisch ausgeschlossen sein, daß jemand nur durch Abhängigkeit von anderen zur Firmung kommt.
Damit der einzelne eine solche Glaubensentscheidung treffen und die Kirche diese durch das Sakrament bestätigen kann, muß er in einer Gemeinde mitleben. Dort muß er auf seine nötigen Eigenschaften ähnlich geprüft werden wie bisher die Kandidaten des besonderen Priestertums (praktisch waren die Amtspriester bisher auch die einzigen gefirmten Gläubigen, die von der Kirche als mündig angesehen wurden[2]). Zu diesen Voraussetzungen gehören sicher Zuverlässigkeit, Fähigkeit zur Zusammenarbeit usw.
3. Aus den angeführten Überlegungen halten wir die Altersstufe des jungen Erwachsenen für die geeignetste zum Empfang des Firmsakramentes. Selbstverständlich auch jedes spätere Alter, in dem jemand seine Glaubensentscheidung trifft.
4. Die Kritik an der bisherigen Praxis ergibt sich ebenfalls daraus: Aus einem unrichtigen Sakramentenverständnis kam es zu einem Spenden der Firmung, das fast einem „Nachwerfen" gleichkam. Zu geringes Alter, kein Überprüfen der Voraussetzungen, ungenügende Vorbereitung, keine praktischen Konsequenzen im Leben des Gefirmten durch Übernahme einer Aufgabe usw. Die entscheidende Verbesserung dürfte nicht nur in Äußerlichkeiten bestehen (das höhere Alter ist allein noch keine Abhilfe), sondern im Schaffen besserer Voraussetzungen: vor allem durch die Bildung von Gemeinden mündiger Gläubiger, die als solche eine Aufgabe in der Gemeinde und in der Welt übernehmen.
5. Weil aus diesen Gründen der Ort der Firmung die Gemeinde sein soll, wäre es nur zu begrüßen, wenn der zuständige Priester im Namen der Gemeinde und im Namen der Kirche (weil ja die Firmung für alle Gemeinden gültig sein soll) die Firmung spenden dürfte. Dem Bischof sollte jenes Zeichen vorbehalten sein, das über die einzelne Gemeinde wesentlich hinausgeht: die Weihe des Priesters, dem als Verbindungsglied zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche von dieser das Vertrauen ausgesprochen werden muß[3].
6. Die äußeren Formen einer solchen Firmfeier müßten sich aus dem Leben solcher Gemeinden wohl erst entwickeln. Sie ergeben sich dann von selbst. Wesentlich wäre es, daß die Gefirmten als solche der jeweiligen Gemeinde bekannt sind und daß alle wissen, welche Aufgaben sie übernehmen, für die sie den anderen verantwortlich sind. Denn sie sind eben nicht nur Helfer des Priesters, sondern tragende Glieder der Gemeinde.

2 Vgl. Priesterteam Wien-Machstraße, Unser Priesterbild, Graz 1971, 55. – 3 Vgl. ebd. 46 ff.

Dekanatskapitel Neunkirchen/Saar

Thesen zum Sakrament der Firmung

Die folgenden (gekürzt wiedergegebenen) Thesen sollten dazu dienen, dem Gespräch über die Firmung in einer Phase gegensätzlicher Meinungen weitere Impulse zu geben*.

Ausgangspunkt der Überlegungen zur Firmpraxis ist die Tatsache, daß Kinder im herkömmlichen Firmalter zu etwa 25% in den Gemeinden am Gottesdienst teilnehmen, während 98% sich firmen lassen. Die Verfasser des Papiers finden es unerträglich, wie sehr der Anspruch des Sakramentes (von dem Versprechen der Kinder her) und die „Wirklichkeit des Lebens der Kinder" auseinanderklaffen. Vor allem wird beklagt, wie wenig in der herkömmlichen Praxis berücksichtigt wird, daß Jugendliche gegenüber einem überlieferten Gottesbild und Begriffen wie Heil, Gnade und Erlösung hilflos sind. Es könne doch wohl davon ausgegangen werden, daß Geistvermittlung nicht an eine rituelle Handlung gebunden sei, so daß es unverständlich erschiene, für die Firmung einen Zeitpunkt zu urgieren, wo die Voraussetzungen so ungünstig seien.

Aus anthropologischer Sicht des Firmsakramentes geben die Verfasser des Papiers zu bedenken: Initiation könne nicht als abgeschlossen gelten mit dem Empfang der Eucharistie, da der Mensch zum Abschluß der Initiation doch wohl mündig sein müsse. Ohne eine schematische Grenze anlegen zu wollen, biete sich darum zunächst das Alter an, in dem auch im bürgerlichen Bereich dem Menschen volle Verantwortung für sein Tun zugebilligt werde. „Am Beginn des Lebens steht die von den Eltern verantwortete Initiation. Am Beginn des selbstverantworteten Lebens steht die Initiation durch die Firmung, die zugleich eine personale Ratifizierung dessen bedeutet, was die Eltern getan haben. Hier hätte die Firmung als ‚Sakrament der Vollendung' ihren Sinn."

Zum „Zeichen der Firmung" wird gesagt: Die bisherige Form der Spendung habe ihre Sinnhaftigkeit verloren. „Zu der Handauflegung mit der Bitte um Sendung des Geistes könnte der Handschlag als Zeichen der Verpflichtung, der Verbindung und Zugehörigkeit treten. Er sollte die Bindung an die Gemeinde und den Dienst an ihr verdeutlichen."

Inhalt der Verpflichtung könnte sein:
Ich verpflichte mich im Vertrauen auf Gott, im Geiste Jesu Christi zu leben,
Zeugnis von ihm zu geben in dieser Welt,
den Brüdern und Schwestern verbunden zu bleiben und mich der Gemeinde nach Kräften zur Verfügung zu stellen für den Dienst in der Welt.
In einer Urkunde sollte die Verpflichtung festgehalten werden.

Zur *Vorbereitung* auf den Empfang des Firmsakramentes schlagen die Verfasser vor:
Nachdem die Jugendlichen Abstand von der Schule gewonnen und ihre ersten echten Lebenserfahrungen gemacht haben, könnte in Seminaren die Vorbereitung erfolgen: ein Grundkurs – „Einführung in die Glaubenswelt der Erwachsenen" – sollte für alle verpflichtend sein;
dazu könnten „Aufbaukurse" wahlweise hinzukommen: Praxis der Gemeindearbeit, Lebens- und Berufssituation, Ehevorbereitungskurse.

In einem *Erfahrungsbericht* wird festgestellt:
Zu den Elterngesprächen in der Vorbereitungszeit kamen etwa 45%, zu den Gesprächsabenden der Jugendlichen rund 65% der Eingeladenen. Bis zu 15% entschieden sich dann noch gegen die Firmung.
Zur Form der Firmung äußerten sich viele Jugendliche distanziert, insbesondere zu Stab und Mitra des Bischofs, zum Knien der Jugendlichen vor dem Bischof und zur zu weltfernen Predigt.
Die Gemeinden haben den vorgeschlagenen Weg durchwegs positiv aufgenommen. Die Zielvorstellung, in der Regel erst 18jährige zur Firmung einzuladen, wurde vom Dekanat festgehalten.

* Im Jahre 1970 sollte mit einem Bischofsbesuch in Neunkirchen/Saar auch die Firmung gespendet werden, massenweise, in der herkömmlichen Form. Der Stadtkatholikenausschuß wandte sich gegen die herkömmliche Art der Firmspendung und wollte die Firmung mehr als „Angebot" verstanden wissen; es sollte keine „schematische Altersgrenze" festgesetzt werden. Trotz seines Einspruchs erfolgte die Festlegung eines Firmtermines für Dezember 1970. Erst das Dekanatskapitel hatte mit seinem Einspruch Erfolg. Ein neuer, zu kurzfristig angesetzter Termin konnte nochmals verschoben werden. Dafür mußte das Dekanat folgendem Kompromiß zustimmen: im Jahre 1972 wurden Schülerinnen und Schüler der 9. und 10. Klassen (Schulentlassene) vor den großen Sommerferien gefirmt.

Norbert Kunze

Bericht über eine Firmvorbereitung

Hl.-Geist-Gemeinde in Reutlingen

Der Firmung waren Grundsatzdiskussionen über die theologische Bedeutung der Firmung selbst und insbesondere über die Frage des Firmalters vorausgegangen[1]. Die Religionslehrer in Reutlingen diskutierten über eine koordinierte schulische Firmvorbereitung.

Ein vorzeitiges Ende fanden diese Überlegungen durch die Festsetzung des Firmtermins von seiten des bischöflichen Ordinariats. Neben der kurzfristigen Festlegung (8 Wochen bis zum Firmtermin) des Firmtages wurde die Frage nach dem Firmalter mit einem Hinweis auf die zu firmenden Schulklassen (Klasse 7 und 8) entschieden.

Unter Berücksichtigung der von den Religionslehrern auf Stadtebene angenommenen Arbeitsgrundlage[2] versuchte ein Firmvorbereitungsteam der Hl. Geist-Gemeinde, bestehend aus einer Jugendleiterin, einer Katechetin, einer Heimerzieherin, einem Diplomtheologen und dem Pfarrer, ein gemeindebezogenes Ziel sowie Thema und Form für eine außerschulische Firmvorbereitung zu finden. Man einigte sich darauf, die Firmung unter das „Motto" (Lehr- und Lernziel) „Die Jugendlichen werden auf den Geist hin gefirmt, der in unserer Gemeinde lebt" zu stellen. Damit war auch das Ziel der Firmvorbereitung vorgegeben: Vorstellung der eigenen Pfarrei, ihrer Dimensionen und Aufgabenbereiche, Vorstellung anderer Pfarreien, Einführung in ein verantwortliches Teilnehmen am Gemeindeleben.

Die Entscheidung über die Teilnahme an der Firmung wurde den Jugendlichen anheimgestellt. Die Gemeinde sollte in dieses „Gemeindefest" und seine Vorbereitung durch gezielte Predigtthemen und Predigtgespräche einbezogen werden.

Das Firmvorbereitungsteam versandte an die in Frage kommenden Jugendlichen ein Einladungsschreiben zur Firmung. In diesem wurden sie gebeten, diese Einladung entweder durch ein persönliches Schreiben zu beantworten und den beigelegten Anmeldevorschlag ausgefüllt einzusenden. Die Firmwilligen wurden zu einem ersten Treffen mit dem Firmvorbereitungsteam eingeladen. Den Brief beantworteten 95% der Jugendlichen positiv, und die gleiche Anzahl erschien auch zum ersten Treffen.

In dieser ersten Zusammenkunft stellte sich das Vorbereitungsteam vor, informierte über das Lehr- und Lernziel, unter das die Vorbereitung zur Firmung gestellt war, und schlug 7 Arbeitskreise vor: Pfarrgemeinderat, Tauffeier, Franziskusheim (= Kindertagheim/Kindergarten), Reutlinger Pfarreien, Sozialer Arbeitskreis (= Förderschule), Altenrunde, Kinderrunde. In den von Mitgliedern des Firmvorbereitungsteams geleiteten Gruppen wurde ein Programm entwickelt, gemäß dem sich die Jugendlichen mit ihren Leitern wöchentlich bis zur Firmfeier treffen sollten. Die einzelnen Firmlinge übernahmen in ihren Arbeitskreisen kleine Verantwortungsbereiche, über die sie am Schluß einen kurzen Bericht anzufertigen hatten. Diese Berichte wurden in der letzten Woche in den einzelnen Gruppen besprochen und für jede Gruppe zusammengefaßt. – Organisatorische Fragen der Firmfeier wurden gemeinsam besprochen.

Gestaltung des Firmgottesdienstes

Der Gestaltung des Firmgottesdienstes lag die Überlegung zugrunde, daß dieser Gottesdienst eine Feier der Gemeinde für die Firmlinge sein soll, in dem sich die Firmlinge aber auch der Gemeinde vorstellen: Vertreter der einzelnen Arbeitskreise berichteten zu Beginn des Gottesdienstes (nach der Begrüßung durch den Weihbischof) über ihre Tätigkeit in den einzelnen Verantwortungsbereichen in der Pfarrei[3]; zugleich wurde die Gottesdienstge-

1 Unter anderem diente dafür W. Kasper's dogmatisches Gutachten zur Frage des Firmalters als theoretische Unterlage.

2 Arbeitsblätter für den Firmunterricht, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970.

3 Die Berichte hatten etwa folgenden Inhalt:
Wir haben in unserem Arbeitskreis verschiedene Pfarreien besucht und mit den Pfarrern und dem Dekan gesprochen. Jeder hatte seine Probleme – neben der Seelsorge Kirchenbau, Renovierungen, Schulden, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung usw. Alle Pfarrer klagen über Zeitmangel. Es fehlen Mitarbeiter und Leute, die Verantwortung übernehmen. Es gibt viel Gleichgültigkeit in unseren Gemeinden.

Unsere Arbeitsgruppe hat in der monatlichen *Kinderrunde* mitgeholfen. Etwa 50 Kinder im Alter zwischen 6 und 10 Jahren kamen an diesem Nachmittag ins Gemeindezentrum, um zusammen mit anderen Kindern zu spielen, zu malen oder etwas zu basteln. Es ist uns aufgefallen, daß die Kinder z. B. durch gemeinsames

meinde zu einer Besinnung über ihre Verantwortung geführt. Vor dem Credo lud ein Mädchen nach ihrem Kurzbericht über den Arbeitskreis „Tauffeier" alle Anwesenden zum gemeinsamen Glaubensbekenntnis ein. Musikalisch wurde dieser Firmgottesdienst mit modernen rhythmischen Liedern gestaltet und von einer Studentenkapelle begleitet.

Weiterarbeit nach der Firmung

Es war Wunsch und Absicht des Firmteams, den Gefirmten auch nach der Firmung weitere Möglichkeiten zur Gemeindeintegration anzubieten. Die Gefirmten wurden deshalb einige Wochen nach der Firmfeier wieder zu einem gemeinsamen Treffen eingeladen, an dem ihnen einige Betätigungsfelder eröffnet und eine Jugendarbeit angeboten werden sollte. Einige junge Erwachsene der Gemeinde (vornehmlich Lehrer) hatten ihre Mitarbeit zugesagt. Der Einladung folgte etwa die Hälfte der Gefirmten. Eine Meinungsumfrage unter ihnen ergab ein besonderes Interesse an geselligen Bastelgruppen, einige äußerten den Wunsch, frühere Arbeitskreise fortzusetzen.

Kritik und Anregung

Das Thema der Firmung und der Versuch, die Firmvorbereitung betont gemeindebezogen zu gestalten, wie auch der Firmgottesdienst erwiesen sich als gut. Die Arbeit in den einzelnen Arbeitskreisen war interessant und kann sicherlich für spätere Anlässe noch weiter ausgebaut werden.

Hingegen erwies sich die kurzfristige Festlegung des Firmtermins für die außerschulische Firmvorbereitung als sehr fragwürdig.

Die Grundsatzdiskussionen über die theologische Bedeutung der Firmung im Hinblick auf eine Gemeinde waren zu einem unbefriedigenden Abschluß gekommen. Die Firmvorbereitung konnte nicht auf die Familien der Jugendlichen ausgedehnt werden. Die Arbeitskreise standen unter Zeitdruck. Auch die Gemeindevorbereitung war nicht befriedigend.

Der Versuch der Koordinierung der schulischen und außerschulischen Firmvorbereitung gelang nur in Ausnahmen; für die Mehrzahl der Jugendlichen war die außerschulische Firmvorbereitung die einzige. Funktion und Rolle des Bischofs vor den Firmlingen und der Gemeinde müßten noch geklärt werden. Der Versuch, die Firmlinge auch nach der Firmfeier anzusprechen, erwies sich als sehr schwierig. Eine Gemeinde ist selten eine klar profilierte und für die Öffentlichkeit ersichtlich strukturierte Gemeinschaft; Integrationsprozesse sind daher zwar wünschenswert, gehen aber doch leicht an der Realität vorbei. Vielfach ist der Pfarrer für diese Integrationsbestrebungen der einzige „Aufhänger", was ihn persönlich, zeitlich und sachlich überfordert.

Trotzdem bleibt die Aufgabe, an Integrationsfeldern für Jugendliche zu arbeiten und sie in bestehende Gemeinden einzuführen. In diese Richtung verweist auch die Situation des schulischen Religionsunterrichts.

Spielen lernen, aufeinander Rücksicht zu nehmen. Es wird ihnen auch klar, daß sie nicht immer der erste sein können. – Vorbereitet und durchgeführt wurde dieser Nachmittag von 8 Frauen unserer Gemeinde. Man sollte so einen Treffpunkt auch für die 12–14-jährigen Jugendlichen ermöglichen, aber es fehlen die notwendigen Mitarbeiter für diese Aufgabe in unserer Gemeinde.

Meine Gruppe hat in der *Altenrunde* geholfen. Wir haben Kaffee und Kuchen ausgeteilt und Geschirr gespült. Die älteren Leute sind froh, wenn sie einander treffen und sich miteinander unterhalten können. Es gibt in unserer Gemeinde noch viele alte Menschen, die allein sind und auf ein Gespräch warten. Man sollte ihnen auch im Haushalt und beim Einkauf helfen. Ein Ausflug wäre ihnen eine liebe Abwechslung.

Wir haben mit unserer Gruppe das *Altersheim* und das Pflegeheim besucht. Die alten Leute haben sich über unseren Besuch sehr gefreut. Es ist nicht schön, wenn man keine Verwandten mehr hat und sich nicht mehr allein helfen kann. Warum werden die älteren Leute nicht öfters besucht, und warum wird ihnen so wenig geholfen?

Dokumentation

Franz König

Freiheit und Glaube als Voraussetzungen der Theologie

Am 9. November 1972 wurden im Rahmen der 350-Jahrfeier der Gründung der Paris-Lodron-Universität in Salzburg mehrere Persönlichkeiten – darunter Kardinal König und Prof. Jungmann – mit einem Ehrendoktorat

ausgezeichnet. Kardinal König, seinerzeit selbst Professor an der Salzburger Theologischen Fakultät, hielt namens der Geehrten die Dankansprache. Nach den Dankesworten trug er die nachfolgenden Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Theologie vor. Seine Ausführungen über die Freiheit als äußere Voraussetzung und den Glauben als innere Voraussetzung für die Theologie sind nicht nur für diese, sondern z. B. auch für die Bemühungen einer pastoraltheologischen Zeitschrift von grundlegender Bedeutung, weshalb wir sie – mit Zustimmung von Kardinal König – wörtlich wiedergeben. *red*

Man hat die Universitäten oft die Seismographen der geistigen Bewegungen genannt. Sie müssen, wenn sie mitten im Leben stehen, wenn sie die Verbindung zur Welt nicht verlieren wollen, zuerst und am empfindlichsten die Veränderungen in der geistigen Tektonik spüren und verzeichnen, weil sich hier geistige Erschütterungen am spürbarsten auswirken.

Davon sind die theologischen Fakultäten nicht ausgenommen. Ja, gerade die theologischen Fakultäten stehen heute in einem besonderen Spannungsverhältnis und sind darum mancher Kritik und mancher Verdächtigung ausgesetzt, sind Gegenstand mancher berechtigter und manch unberechtigter Sorge. Die allgemeine Unruhe hat auch die theologischen Fakultäten ergriffen. Was sind sie, was wollen sie sein? Sind sie Stätten der Forschung oder Hüterin einer Tradition? Sollen sie auf neuen Wegen nach neuen Erkenntnissen suchen, oder sollen sie das Überkommene bloß weitergeben? Gibt es bei den theologischen Fakultäten eine besondere Grenze in der freien wissenschaftlichen Forschung, und wo liegt sie? Manche fürchten in einem gelegentlichen mahnenden Wort der Kirche schon eine Beschränkung der akademischen Arbeit und Forschung, für andere wieder sind die theologischen Fakultäten Brutstätten neuer Häresien, geistige Infektionsherde, von der die Unsicherheit, die Unruhe, die Verunsicherung und die Auflösung des Glaubens ausgeht.

Aufgabe einer Universität ist die freie Forschung, die freie Lehre. Wenn eine theologische Fakultät im Rahmen einer Universität einen Sinn haben soll, dann kann und darf sie sich nicht der allgemeinen Zielsetzung der Universität verschließen. Wenn die Theologie Wissenschaft sein will – und nur als solche hat sie Existenzberechtigung an einer Universität –, dann gelten auch für sie die allgemeinen Voraussetzungen wissenschaftlicher und akademischer Tätigkeit. Wenn sie aber eine Wissenschaft ist, dann wird sie auch die Grenzen der Wissenschaft erkennen, was für die Theologie in einem besonderen Sinne gilt, sofern sie die Offenbarung und den Glauben der Kirche als Voraussetzung besitzt. Das Risiko der politischen Freiheit ist ihr Mißbrauch. Das Risiko der freien Forschung ist der Irrtum. Wir sind heute weit entfernt von der Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts. Mit der Wissenschaft lassen sich nicht alle Probleme des Lebens lösen. Die Wissenschaft selbst ist nicht unfehlbar. Neue Erkenntnisse heben oft alte wieder auf. Eine Tabuisierung, eine Verabsolutierung wissenschaftlicher Teilerkenntnisse wäre der Tod jeder Wissenschaft. Das gilt auch für die Theologie. Jede neue Erkenntnis ist ein Schritt in Neuland. Er kann aber auch ein Schritt in die Irre sein. Das muß gerade die theologische Wissenschaft wissen. Nun wäre es aber vollkommen falsch, den Schritt ins Neuland nicht zu wagen, weil damit das Risiko des Irrtums mit eingeschlossen ist. Aber die Relativität wissenschaftlicher Erkenntnisse und Ausblicke muß gerade in der Theologie immer bewußt bleiben. Die Theologie soll keine Geheimwissenschaft sein, aber gerade sie verträgt am wenigsten eine vorschnelle journalistische Aufmachung und Verbreitung, eine dem Boulevard angepaßte Verflachung und Vergröberung ihrer Versuche, ihres tastenden Mühens nach neuen Wegen und nach neuen Ausblicken auf der Suche nach letzten Ursprüngen und dem letzten Sinn menschlichen Lebens, in der Ausdeutung der christlichen Offenbarung. Ein sich progressiv gebender Verbalismus und Journalismus, ein bloß verbaler Progressismus hat dem wahren Fortschritt theologischer Erkenntnis vielleicht mehr geschadet als echte Reaktion. Wir glauben heute nicht mehr an eine voraussetzungslose Wissenschaft. Jede Wissenschaft hat ihre Voraussetzung, baut auf auf gewissen Grund-

lagen und Grunderkenntnissen. Die Voraussetzung der Theologie ist die christliche Offenbarung, der Glaube und das kirchliche Lehramt. Theologie, die sich vom Glauben loslöst, vom Glauben absieht, den Glauben leugnet, mag Soziologie, eine vergleichende Wissenschaft, mag vieles sein, sie ist aber keine Theologie mehr. Die Theologie soll den Glauben erklären, ihn besser verstehen lassen, unnötiges und manchmal verfälschendes Beiwerk ausräumen, aber sie kann den Glauben nicht ersetzen. Sie kann auch den Glauben nicht widerlegen. Der Glaube ist keine tiefere und keine höhere, sondern eine vollkommen andere Dimension der Erkenntnis, des Zugangs zur Wahrheit. Der Glaube kann die Wissenschaft, die Wissenschaft aber den Glauben nicht überflüssig machen.

Die Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ist der Glaube im Rahmen der Tradition der kirchlichen Lehre. Hier müssen die Grenzen allerdings weit gesteckt werden. Kirchliche Lehre muß nicht immer die herrschende kirchliche *Lehrmeinung* – wobei die Unterscheidung zwischen Lehre und Lehrmeinung zu beachten ist – sein. Niemand soll verunsichert, soll verdächtigt, niemand soll verfolgt werden, weil seine Meinung – wenn sie nicht im Gegensatz zu den Grundwahrheiten des Glaubens selber steht, wenn er sie nicht absolut setzt – vielleicht in Konflikt mit der sogenannten herrschenden Lehrmeinung gerät. Er kann sich dabei auf die Gesellschaft großer Theologen und großer Heiliger berufen, die auch in Gegensatz zur herrschenden kirchlichen Meinung ihrer Zeit gerieten und später zu Lehrern der Kirche und zu Heiligen wurden.

Er kann aber auch im Irrtum sein. Der Irrtum ist das Risiko der Freiheit. Die Theologie ist keine Wärmestube für müde Geister, die Theologie ist eine gefährliche Wissenschaft. Sich ihr zu verschreiben, bedarf es den Mut freier Männer, einen Mut aber, der sein Korrelat nicht im Übermut, sondern in der Demut hat. Die Theologie darf man nicht aussperren von der Zukunft der Kirche, sie ist eine ihrer Voraussetzungen – nicht die einzige, aber eine notwendige. Ihre äußere Voraussetzung ist die Freiheit, ihre innere der Glaube. Ihr Weg wird nicht leicht sein, aber welcher Weg ist heute leicht? Auch von der theologischen Wissenschaft gilt das Wort: Wenn das Samenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es vielfältige Frucht.

Dietmar Mieth - Hubert Bour

Religiöse Erziehung - autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung?

Ist religiöse Erziehung ihrem Wesen nach autoritär? Manche Züge am traditionellen Autoritätsverständnis legen es nahe, diese Frage mit ja zu beantworten. Oder ist religiöse Erziehung antiautoritär, da sie falsche Herrschaftsstrukturen abbauen helfen muß? Durch diese vielfältigen Fragen und Probleme hindurch führen uns die beiden Verfasser zum Ergebnis, daß christliche Erziehung weder autoritär noch antiautoritär – außer im Sinn einer entschiedenen Ablehnung aller autoritären Züge in Familie, Schule, Kirche, Gesellschaft usw. –, sondern „autoritativ" zu sein hat: Wo das Grundmuster „Autorität" anthropologisch hinterfragt und immer wieder auf die Botschaft Jesu Christi zurückbezogen wird, sind „autoritative" Strukturen Grundbestandteil der Glaubensvermittlung und religiösen Erziehung. red

1. Zum Verständnis von Autorität

Nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (auctoritas – auctor) ist Autorität „das Vermögen einer Person – auf Grund ihrer durch größere Sachkenntnis und längere Erfahrung begründeten besseren Einsicht und geistigen Überlegenheit –, auf das Denken und Handeln einer anderen Person einen so entscheidenden Einfluß auszuüben, daß diese sich dem Einfluß der Autoritätsperson nicht infolge von Ausübung irgendeines Zwanges, sondern völlig freiwillig unterstellt und ihre Ansicht akzeptiert"[1]. Auctoritas im ursprünglichen Sinne entsteht also aus der sachlichen

1 *G. Friedrich*, Das Problem der Autorität im Neuen Testament, in: *G. Krems* und *R. Mumm* (Hrsg.), Autorität in der Krise, Regensburg – Göttingen 1970, 13.

Überlegenheit einer Person. Auctoritas wird zur potestas, Personmacht zur Amtsmacht, wenn der Person ein Amt anvertraut wird, das sie über ihre persönliche Überlegenheit hinaus noch mit Macht ausstattet. Ganz allgemein könnte man unter Autorität ein Führungs-Nachfolgeverhältnis zwischen Personen oder Gruppen verstehen[2].

Die meisten Autoren unterscheiden zwischen einer positiven und einer negativen Ausformung des Autoritätsverhältnisses. Positiv meint eine rational begründete Leitungsfunktion, die dem gemeinschaftlichen Interesse entspricht, im Gegensatz zu irrationalem Hinnehmen von Gegebenheiten und Verzicht auf autonome Planung und Gestaltung[3]. Das Adjektiv „autoritär" bedeutet im folgenden die negative und das Adjektiv „autoritativ" die positive Qualifikation. Wir verstehen dies als Vorschlag zur Sprachregelung in einer begrifflich oft verworrenen Situation.

Das Wort „Autorität" kommt im Neuen Testament nicht vor. Die bestehenden „Autoritäten" werden vom Neuen Testament in ihre Schranken gewiesen. Sie werden daran erinnert, daß sie nicht autonom sind, sondern einen Herrn haben, dem sie Verantwortung schulden[4]. Der Begriff „auctoritas" wurde von Tertullian in die kirchliche Sprache aufgenommen und auf Gott bezogen[5]. Für die christliche Tradition war es dann weiterhin klar, daß Gott die Autorität schlechthin und daß alle Autorität auf Erden nur eine abgeleitete ist.

2 Dieses Verhältnis kann auf unterschiedliche Weise zustande kommen. Helmut Schelsky unterscheidet zwischen „natürlicher" und „abstrakter Autorität". Natürliche Autorität entsteht in Intimgruppen, z. B. in der Familie; sie entsteht spontan, ist Ausdruck der Gruppe selbst und steht ihr nicht als Fremdinstanz gegenüber; sie wird auch nicht als solche empfunden. Diese natürliche Autorität ist charakterisiert durch das Begriffspaar Fürsorge – Vertrauen. Durch Befehl – Gehorsam ist dagegen die Autorität in der Gesellschaft gekennzeichnet, die „abstrakte Autorität", die sich nur auf einzelne Funktionsabläufe bezieht und als von außen auferlegt empfunden wird. Erst diese Autorität schaffe Distanz zwischen Führenden und Geführten. Vgl. *H. Schelsky*, Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, Stuttgart 31955, 314 bis 335.

3 So unterscheidet z. B. Erich Fromm zwischen rationaler Autorität, die ihren Ursprung in einer Kompetenz hat, deren Anerkennung davon abhängt, wie sie ihre Aufgabe erfüllt, und irrationaler Autorität, die nur in der Macht begründet ist, keine Kritik duldet und zu dem Verhältnis von totaler Überordnung und unterwürfiger Hingabe führt. Vgl. *E. Fromm*, Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart – Konstanz 1954, 22.

4 Vgl. *G. Friedrich*, a. a. O.

5 Vgl. ebd. 15.

Gegen diese christliche Autoritätsvorstellung, deren Konsequenzen z. B. im Mittelalter hier unbesprochen bleiben müssen, proklamiert das aufgeklärte Bürgertum der Neuzeit die Autorität der menschlichen Vernunft. Das selbstverantwortliche Individuum wird Maßstab seiner selbst. Seine Freiheit gilt als hergestellt durch das Freisein von Bindungen an eine höhere Macht oder an die Tradition. Gegen dieses Freiheitspathos der Neuzeit richtet sich die Kritik von Karl Marx und der an ihm orientierten Autoren. Sie weisen darauf hin, daß das freie Individuum eine Illusion ist, das nur nicht in seiner Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen gesehen wird. Denn aus Arbeitsteilung wird Ausbeutung, aus einem rational begründeten, allgemein anerkannten Autoritätsverhältnis entsteht Despotie auf der einen, Entfremdung auf der anderen Seite[6]. Die bestehenden Verhältnisse werden durch die kulturellen Institutionen reproduziert (Kirche, Schule, Literatur), insbesondere aber durch die Familie. Gesellschaftliche und familiäre Autorität verhalten sich wie Spiegelbilder.

2. *Wandel der Autoritätsstruktur*

Das Phänomen Autorität tritt in allen gesellschaftlichen Bereichen auf: Eltern üben sie ihren Kindern gegenüber aus, Lehrer gegenüber ihren Schülern, Unternehmer gegenüber Arbeitnehmern, Funktionäre in Kirche und Staat gegenüber Gläubigen und Bürgern. Aber nicht nur Personen, auch anonyme Mächte können Autorität ausüben: Tradition, Konvention, ökonomische Verhältnisse etc. Alle diese „Autoritäten" beanspruchen, den Menschen zu fördern und ihn auf Grund ihres Wissens und Könnens seiner Selbstverwirklichung näher zu bringen, als er selbst es vermag. Dieser Anspruch begegnet heute scharfer Kritik, da er der Selbstbestimmung des Menschen zuwiderzulaufen scheint. Diesen Widerspruch versteht Willy Strzelewicz als einen Wandlungsprozeß der Autoritätsstruktur, der mit der Entwicklung der Industriegesellschaft zusammenhängt[7]. Die „Herr-

6 Vgl. *M. Horkheimer*, Autorität und Familie, in: Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt 1970, 196.

7 Vgl. *W. Strzelewicz*, Herrschaft ohne Zwang, in: *G. Hartfiel*, Die autoritäre Gesellschaft, Köln – Opladen 21970 (Reihe Kritik, Bd. 1).

schaftsautorität" ist nach ihm gekennzeichnet durch eine Graduierung der Mündigkeit zwischen der führenden und der geführten Schicht. Zwischen beiden besteht eine scharfe Distanz, die sich in der Monopolisierung der Führungspositionen ausdrückt. Kritik, Kontrolle und mögliche Aufkündbarkeit des Verhältnisses fehlen. Konflikte können nicht offen ausgetragen werden. Die aus der Frustration entstehenden Aggressionen müssen nach unten oder außen abgeleitet werden. Zu dieser Struktur gehört die Präsenz latenter Gewaltandrohung und eine daraus resultierende latente Angst. Angst empfinden aber auch die Herrschenden, und zwar davor, daß der Aggressionsstau sich einmal gegen sie selbst entladen könnte. Dies zu verhindern, müssen Symbole und Zeremonien die ehrfurchtsvolle Distanz immer wieder betonen. – Hiervon unterscheidet sich die „Auftragsautorität" durch die Art, wie Autorität zustandekommt und geltend gemacht wird, ferner durch die Verminderung von Frustrationen, Aggressionen und Konflikten und nicht zuletzt durch die Form des Konfliktaustrags. Autorität beruht auf einem ausdrücklichen, befristeten Auftrag von Gleichberechtigten. Diese und alle Entscheidungen beruhen auf dem Majoritätsprinzip. Das Autoritätsverhältnis kann aufgekündigt werden, und Aggressionen können durch offene Kritik, auch gegenüber den Autoritätsträgern, abgebaut werden. Die Autorität ist „temporär, transitorisch, funktional, delegativ und aufgaben- und sachbezogen"[8].

Diese Unterscheidung trifft freilich für bestimmte Formen der Autorität, wie z. B. für die Autorität von Eltern den (Klein-)Kindern gegenüber, nicht in jeder Hinsicht zu. Der Wandel der Autoritätsstruktur kann in diesem Fall nicht die Entstehung der Autorität tangieren, sondern nur die Ausübung. Obwohl man also nicht allen Autoritäten (z. B. die elterliche Autorität, die Schelsky als „natürliche Autorität" bezeichnet) einfach die Forderung nach demokratischer Selbstbestimmung gegenüberstellen kann, so wird doch auch und gerade in der pädagogischen Situation die Erziehung auf Selbstbestimmung hin primäres Ziel sein müssen.

Wenn sich auch die verschiedenen Thesen über Autorität nicht auf einen Nenner bringen lassen, fällt es auf, daß kaum einer der Autoren der Autorität jegliche positive Funktion abspricht. Aus der Verschiedenheit der Ansätze und Erklärungsversuche, die ohne weiteres ergänzt werden könnten[9], versteht sich die Verschiedenheit der Erziehungsmodelle, die einem Wandel des Autoritätsverständnisses Rechnung tragen wollen. Im folgenden sollen zunächst autoritäre und antiautoritäre Erziehung einander gegenübergestellt, dann aber das „autoritative" Erziehungsverständnis als positive Zielvorstellung vom autoritären abgehoben und herausgearbeitet werden.

3. *Versuch einer Gegenüberstellung autoritärer und sogenannter „antiautoritärer" Erziehung*

Wenn man versucht, einige typische Merkmale verschiedener Erziehungsmodelle[10] herauszustellen, zeigt sich, daß es sich jeweils um Sozialisationsmodelle handelt. Der Gesellschaftsbezug ist zwar faktisch sehr verschieden: in Summerhill, das sozial als Insel erscheint und weitgehend so funktioniert, fehlt er fast gänzlich; beim sozialistischen Kinderladen ist er sehr stark im Sinne einer äußerst kritischen Einstellung dem gesellschaftlichen Status quo gegenüber. Aber die Modelle bemühen sich alle, die antagonistische Struktur (Kind – Erzieher, Kindheit – Erwachsenenwelt, Kind – Gesellschaft) der Erziehung, wenigstens der Intention nach, zu überwinden. Von relativer Selbstbestimmung bis zur verantwortlichen Mitbestimmung reichen die Vorschläge, die eine rein rezeptive Rolle des zu Erziehenden nicht mehr zulassen. Erziehung erscheint so als Sozialisationsprozeß der Heranwachsenden, an dem

8 Ebd.

9 Vgl. *H. Rombach* und *F. Heinisch*, *Autorität*, in: Lexikon der Pädagogik, Bd. I, Freiburg 1970, 109 bis 110.

10 Als Beispiele seien hier das Modell Summerhill (vgl. *A. S. Neill*, Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung, Reinbek 1969), der sozialistische Kinderladen (vgl. Die Praxis im sozialistischen Kinderladen. Raubdruck vom Zentralamt der sozialistischen Kinderläden, Nr. 5), Kibbuzerziehung (vgl. *L. Liegle*, Familie und Kollektiv im Kibbuz. Eine Studie über die erzieherischen Funktionen der Familie in einem kollektiven Erziehungssystem, Clausthal – Zellerfeld 1969 und dazu auch *L. Liegle*, Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion, Berlin – Heidelberg 1970) und Friedensschule (vgl. Friedensschule, Programm einer Gesamtschule. Rahmenrichtlinien, Forschungsprogramm und Planungsbericht, hrsg. von *A. Regenbrecht* und *J. Dikow*, *München 1970*) genannt.

verschiedene Menschen, Instanzen und Faktoren beteiligt sind: der Heranwachsende selbst, seine Generation, die Familie, das Erziehungssystem, die Gesellschaft.

a) Autoritäre Erziehung

Das *Erziehungsziel* ist die störungsfreie Anpassung an vorgegebene Schemata, die Indoktrination von Denkweisen, Wertvorstellungen und Verhaltensmustern. Störungsfreie Anpassung beinhaltet Ordnung und Disziplin als hohe Werte und als Voraussetzung für das Funktionieren von Sozialisation überhaupt. Konkrete Ziele werden im Hinblick auf das den Erziehungsinstanzen und -faktoren Wünschenswerte gewählt. Der zu Erziehende bildet gleichsam das amorphe Material; auf seine bereits gestaltannehmenden Voraussetzungen und Interessen kann keine Rücksicht genommen werden. Auch sozialistische Erziehung kann in dieser Weise höchst autoritär sein, wenn Sozialismus eine bestehende Gesellschaftsordnung ist, in die das Kind störungsfrei angepaßt werden soll und deren Werte indoktriniert werden.

Die *Erziehungshaltung* beruht meist auf einer unreflektierten emotionalen Einstellung. Träger dieser Grundeinstellung ist der autoritäre Charakter, dessen Denk- und Verhaltensstil folgendermaßen beschrieben werden kann: Konventionalität, starres Festhalten an überkommenen Wertvorstellungen, Scheu vor Unentschiedenheit, stereotypes Denken, häufiges Urteilen in Formen starrer Schwarz-weiß-Kategorien, nachdrückliches Betonen von Macht, Zähigkeit und Herrschertum, Undurchschaubarkeit des eigenen Verhaltens, Mythos der Unterordnung, despotische Punitivität, Geringschätzung der selbsterlebten Erfahrung des Heranwachsenden, Entmutigung, elitäre Bevorzugung, Tabuierung von Wirklichkeitsbereichen[11].

Dementsprechend herrschen in den *Erziehungsmitteln* die disziplinarischen und suggestiven Einflüsse vor.

b) Antiautoritäre Erziehung

Das *Erziehungsziel* ist ein Sozialisationsprozeß zwischen größtmöglichem Gewährenlassen und minimalem Versagen, zwischen Bewährung und Bewahrung. Ausgehend von der Demokratisierung aller Lebensbereiche liegt das Erziehungsinteresse auf der Mitbestimmungsfähigkeit, der Reflexionsfähigkeit und der Kritikfähigkeit. An die Stelle der Einordnung und der störungsfreien Anpassung tritt die kritisch-integrative Sozialisation.

In der *Erziehungshaltung* liegt das Interesse des Erziehers an fortschreitender Verüberflüssigung des eigenen Eingreifens. Ziele und Motivationen werden dialogisch gesucht. Der Vermittlungsprozeß obliegt dabei weitgehend der Gruppe. Der Erzieher muß als Beirat seine Überlegenheit ins Spiel bringen und dabei eine Transparenz seines eigenen Verhaltens suchen. Die Korrekturfähigkeit des Sozialisationsprozesses erstreckt sich auch auf ihn.

Dementsprechend versuchen die *Erziehungsmittel* der Selbstbestimmung bis zur sozialen Grenze Raum zu lassen. Sie sind nicht allein in der Hand des Erziehers. Sie bieten Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten, stimulieren zu Selbständigkeit und Verantwortung, stellen Lob, Anerkennung und Ermutigung als konstruktive Mittel vor die restriktiven. Alle restriktiven Mittel müssen einsichtig und begründbar sein.

Die Frage, die sich aus dieser Gegenüberstellung ergibt, richtet sich darauf, inwieweit einerseits autoritärer Stil von der Handhabung von Autorität überhaupt abgrenzbar ist, inwieweit andererseits antiautoritärer Stil mit Autoritätslosigkeit gleichzusetzen wäre. Das entscheidet sich in einer Gegenüberstellung von „autoritativ" und „autoritär", die in den folgenden Thesen versucht werden soll. Das „Autoritative" wird als konstruktives Gegenbild des Autoritären verstanden, dessen Destruktion vom Anti-Autoritären markiert ist.

4. *Abgrenzung von „autoritär" und „autoritativ"*

Bei dem Versuch, autoritär und autoritativ voneinander abzugrenzen, darf man Autorität nicht nur als Abhängigkeitsverhältnis charakterisieren[12]. Für eine solche Abgrenzung ist

[11] Vgl. dazu *H. Krüger*, Die autoritäre Persönlichkeit, in: *K. G. Schmidt-Freytag* (Hrsg.), Die Autorität und die Deutschen, München 1966, 59–77. Texte von *H. Heissenbüttel*, Das Textbuch, Neuwied – Berlin 1970, 46 ff, belegen diese Grundeinstellung sehr illustrativ.

[12] Wenn Autorität nur als „Abhängigkeitsbeziehung" – wie in dem Artikel „Autorität" im Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, hrsg. von *J. Speck* und *G. Wehle*, München 1970 – gekennzeichnet wird, kann als Folge dieser verkürzten und einseitigen Bestimmung der Unterschied von autoritär und autoritativ nicht exakt herausgestellt werden.

vielmehr davon auszugehen, daß zwischen einem Autoritätsträger und dem Autoritätsempfänger eine *Interaktion* besteht. Dieser Interaktion liegen je verschiedene Intentionen zugrunde. Erst von diesen Intentionen her bekommt man den Unterschied zwischen autoritativ und autoritär deutlich in den Blick. In der autoritativen Erziehungsstruktur ist der Autoritätsempfänger Ausgangspunkt und Zielpunkt der Interaktion (primäre Sozialisation; Delegation an den Autoritätsträger). In der autoritären Struktur verläuft die Interaktion in umgekehrter Richtung (einseitige Linie von oben nach unten). Erst die je verschiedene Art der Interaktion entscheidet darüber, ob von einer auf Autorität im positiven Sinn gegründeten Beziehung oder von einem autoritären Verhältnis gesprochen werden muß. Es verbietet sich deshalb, von vorneherein ein autoritatives Verhältnis z. B. durch Vertrauen, ein autoritäres Verhältnis durch Zwang charakterisieren zu wollen.
Der Unterschied zwischen beiden Modellen läßt sich nur bestimmen, wenn die je verschiedenen Arten von Vertrauen, Konfliktbewältigung, Autoritätsbegründung, Interaktion und Charakter deskriptiv erfaßt und analysiert werden (vgl. das folgende Schema).

	Autoritatives Modell	Autoritäres Modell
1. Vertrauen	Zunehmende Selbständigkeit des Autoritätsempfängers; abnehmende Zuständigkeit des Autoritätsträgers	Fixierung auf Unselbständigkeit beim Autoritätsempfänger; Wahrung der Zuständigkeit des Autoritätsträgers
2. Konfliktbewältigung	Konflikt als wechselseitiger erkannt; rationale Auseinandersetzung; relative Mitbestimmung	Verschleierung des Interesses; Konfliktverdrängung; Zwang
3. Begründung der Autorität	Transparenz; hinterfragbar	Ideologische Rechtfertigung; nicht hinterfragbar
4. Interaktion	Charakter der Beziehung als Interaktion bewußt	Negierung bzw. Uneinsichtigkeit der Interaktion
5. Charakter[13]	Ichidentität; Rollendistanz	Ichschwäche; Rollenidentifikation

[13] Zum Charakter ist noch zu bemerken, daß im autoritativen Modell der Autoritätsträger – unabhängig von seiner Autorität – eine Ichstärke aufweist und sich in Distanz zu seinen Positionen befindet. Der Autoritätsempfänger soll in diesem Modell zur Ichstärke erzogen werden (primäre Sozialisation) bzw. in seiner Ichstärke belassen werden. Im autoritären Verhältnis dagegen braucht der ichschwache Autoritätsträger seine Position zur Selbstbestätigung; deshalb identifiziert er sich mit ihr. Jeden Angriff auf seine Position versteht er als Aggression gegen sich selbst. Er versucht, den Autoritätsempfänger zu schwächen oder auf seine Ichschwäche zu fixieren. – Nach der Psychoanalyse entspricht die „Ich-Schwäche" der „Über-ich-Stärke", d. h., daß Ichschwäche keineswegs einem sehr kräftigen Selbstbehauptungswillen oder Willen zur Macht widersprechen muß. Zu unserem Thema ist festzuhalten: Je stärker das „Ich", desto größer die Toleranzfähigkeit beim Autoritätsträger. Ichstärke ist mit Rollendistanz verbunden, so daß der Angriff auf die (Leitungs-)Rolle nicht „persönlich" genommen wird. Das wird auch aus dem allgemeinen Beispiel evident, daß Menschen, die viel Kritik ertragen können, keineswegs schwache Persönlichkeiten zu sein brauchen. Eher ist das Gegenteil der Fall.

Die durch den Begriff „Autorität" (bzw. „autoritativ") gekennzeichnete soziale Konstellation ist also nicht identisch mit der Konstellation, die durch den Begriff des Autoritären bezeichnet wird. Das Autoritäre ist das Merkmal eines Verfallsstils einer von Autorität geprägten Interaktion, deren ursprüngliche Wiederherstellung keineswegs im unvermittelbaren Gegensatz zum antiautoritären Stil steht. Negierung autoritärer Strukturen und Negierung der Autorität überhaupt scheinen zwar in einem bestimmten geschichtlichen Prozeß, in dem die Autorität sich autoritär darstellt, faktisch identisch, jedoch nur bis zu der Zeit, in der sich ein „autoritatives" Verständnis von Autorität einstellt.

Ein „autoritatives" Verständnis von Autorität, d. h. eine offene, hinterfragbare und transparente Interaktion im Sozialisationsprozeß kann auf die Dauer nicht rein negativ durch den aus der Gegenbewegung entstandenen Begriff des Anti-Autoritären bezeichnet werden. Ein Sozialisationsprozeß, der die Autorität ein-, das Autoritäre jedoch ausschließt, muß zugleich eine kritisch-disfunktionale Sozialisation und eine kritisch-integrative Sozialisation fördern. Der Erziehungsprozeß steht zugleich im Zeichen der Emanzipation und der Integration. Um das positive Element, das im Gegenbegriff des Antiautoritären zur Sprache gebracht wird, herauszuheben, könnte man auch von „emanzipatorischer" Erziehung sprechen.

Die in der bisherigen Analyse gewonnenen Feldbegrenzungen und Aspekte können nun auf eine religiöse Erziehung angewandt werden. Dabei muß eine christliche Interpretation des Autoritätsverständnisses den Ausgangspunkt bilden. Es ist zu fragen, ob autoritäre Strukturen Grundbestandteil des Glaubens und damit der religiösen Erziehung sind und sein dürfen.

5. *Christliches Autoritätsverhältnis und religiöse Erziehung*

Unter christlichem Glauben wird hier das spezifische Sinnverständnis des Christen einschließlich seiner Konsequenzen für die Praxis verstanden. Aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen ist dieses Sinnverständnis immer nur in einer geschichtlichen Interpretation formulierbar. Bei einer solchen Interpretation müssen drei Momente berücksichtigt werden:

a) die Rückbesinnung an die biblischen Sehweisen;
b) die Überprüfung der Entwicklungstendenzen in der Geschichte, ihrer Legitimität bzw. Illegitimität;
c) die Analyse gegenwärtiger Interpretationsmodelle.

Die religiöse Erziehung will den Glauben vermitteln, d. h. in das christliche Sinnverständnis einführen[14]. Welche Rolle spielt dabei die Autorität? Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst ein christliches Autoritätsverständnis zu untersuchen, das den Anspruch erhebt, *die* christliche Auffassung von Autorität zu sein. Es kommt sehr deutlich zum Ausdruck in der Enzyklika Humanae Vitae (Nr. 28): „In der Ausübung eures Amtes sollt ihr (die Priester) die ersten sein, die das Beispiel eines inneren und äußeren loyalen Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche geben. Dieser Gehorsam verpflichtet, wie ihr wohl wißt, nicht nur wegen der angeführten Beweise und Gründe, sondern vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes, mit der in besonderer Weise die Hirten der Kirche zur klaren Auslegung der Wahrheit begnadet sind." Die Autorität wird hier als entscheidendes Strukturprinzip der Glaubensvermittlung und der Kirche verstanden. Sie geht vom Schema einer vorgegebenen, göttlich legitimierten, unfraglichen, nur vor ihrem Gewissen verantwortlichen, menschlichen Autorität aus, der gegenüber Gehorsam als Unterwerfung des Willens und des Verstandes zu leisten ist *(vgl. auch Lumen Gentium, art. 25)*. Der formale Respekt vor der Gewissensfreiheit der einzelnen Christen, vor ihrem Selbstentscheid in Sinn und Praxis, wird zwar aufrechterhalten, aber gleichzeitig wird die Verpflichtung des Christen zur Orientierung des Gewissens an der Autorität so stark betont, daß er inhaltlich kaum noch eine Rolle spielt. In der Praxis führt dieses Schema „Autorität – Gehorsam" leicht zu einer „Befehl-ist-Befehl-Ideologie"[15].

[14] Ein bisher besonders wichtiger Teil der religiösen Erziehung, nämlich die den schulischen Religionsunterricht betreffende Frage, ob das Ziel des Religionsunterrichts nicht Hilfe zum Selbstentscheid statt Indoktrination zu sein hat, kann hier nur genannt werden. In den Diskussionen um den Charakter des Religionsunterrichts taucht häufig die Alternative „Information oder Verkündigung" auf, wobei Verkündigung, wenn nicht mit Indoktrination identifiziert, doch in ihrer unmittelbaren Nähe angesiedelt wird. Soll es nicht darum gehen, dem Menschen aufgrund von Information und Diskussion zum Selbstentscheid in seinem Sinn- und Praxisverständnis zu verhelfen, statt ein spezifisches Sinnverständnis zu indoktrinieren? Andererseits kann man Religionsunterricht wohl nicht als reine Information begreifen, weil jede Erziehung auch Orientierung vermitteln muß, und religiöse Erziehung als Interaktion von Glaubenden immer auch Orientierung zum Glauben („Verkündigung") zu sein hat.

[15] Der bekannte Auschwitz-Kommandant, *Rudolf Höss*, schreibt in seinen autobiographischen Aufzeichnungen folgendes: „Von meinen Eltern war ich so erzogen, daß ich allen Erwachsenen und besonders älteren mit Achtung und Ehrerbietung zu begegnen hätte, ganz gleich, aus welchen Kreisen sie kämen. Überall, wo es notwendig ist, behilflich zu sein, wurde mir zur obersten Pflicht gemacht. Ganz besonders wurde ich immer darauf hingewiesen, daß

Welche Autorität kann bejaht werden?

Autorität läßt sich im doppelten Sinn *phänomenologisch* aufweisen: von ihrer gleichsam „charismatischen Präsenz" her – Autorität als Ausdruck der Persönlichkeit – und von ihrer gruppendynamischen Entstehung her, in der sie mit dem Prozeß der Institutionalisierung verbunden ist.

Anthropologisch sind zwei Formen von Autorität möglich:

a) Eine *situative* Autorität, die man auch als „natürliche", selbstverständliche Autorität situationsgebundener personaler bzw. sachlicher Überlegenheit (Urheberschaft – auctoritas) bezeichnen könnte. Diese situationsgebundene personale Sachautorität „erweist sich" z. B. in einer Sachfrage, in einem Konfliktfall, in einer Könnensfrage.

b) Eine *funktionale* Autorität, entstanden aus institutioneller Funktionsdifferenziertheit, gebunden an soziale Übertragungsformen, sachlich und methodisch umgrenzt, soweit reichend, wie ihre Funktionsbestimmung geht.

Von zwei korrespondierenden, aber nicht damit identischen Aspekten kann man zusätzlich versuchen, Autorität zu umschreiben:

a) Vom Aspekt der *Vorgegebenheit* der Autorität, insofern sich zumindest der Autoritätsempfänger im Autoritätsverhältnis der schon vorhandenen Autorität gegenübersieht. Es scheint zur Geschichtlichkeit des Menschen zu gehören, daß Autorität antizipiert werden muß.

b) Vom Aspekt der *Beauftragung* der Autorität, insofern diese immer wieder für neue und alte Funktionen eingesetzt werden muß.

Darüber hinaus sind in der Handhabung der Autorität zwei *Stilformen* möglich, die Heribert Mühlen als „väterlich-autoritäre" bzw. „brüderlich-subsidiäre" Autorität versteht. Die väterlich-autoritäre Form ist an Aufrechterhaltung ihrer selbst brennend interessiert. Die brüderlich-subsidiäre Autorität dagegen versteht sich vorrangig aus ihrer Dienstfunktion. Sie sieht ihre Aufgabe darin, sich selbst überholbar zu machen und an ihrer eigenen Verüberflüssigung zu arbeiten[16].

Autorität erscheint somit als ein *anthropologisches Grundmuster*. Als solches ist es also noch nicht spezifisch christlich. Weil sich jedoch geoffenbarter Glaube nur auf menschliche Weise, d. h. in menschlicher Sprache und in anthropologischen Grundmustern vermitteln läßt, ist es nicht erstaunlich, daß auch das anthropologische Grundmuster „Autorität" im Glaubenskontext erscheint.

Das geschieht dort, wo das christliche Kerygma um seine geschichtliche Vermittlung besorgt ist. Und somit ist „Autorität" nicht dem Wort, aber der Sache nach bereits in den Schriften des Neuen Testamentes vorhanden. Das Kerygma wird durch die Autorität der Prophetie (Markus, Johannes) bzw. durch die Autorität des Apostolates (Lukas, Paulus) in verschiedener Form gesichert und tradiert.

Darüber hinaus wird Autorität im christlichen Kontext zum Interpretament der Gottes-, Christus- und Kirchenvorstellung. Die menschliche Vorstellung von Autorität wird auf Gott, auf Christus und auf die Kirche übertragen. Gott ist die Autorität schlechthin. Das Kennzeichnende der Autorität Christi ist ihr Charakter der Stellvertretung und des Weg-Weisens (im Doppelsinn des Wortes) von sich weg zum Vater hin. Die geforderte Haltung ihm gegenüber ist Nachfolge. Die Amtsträger in den Gemeinden haben Autorität, die sich vom Dienst an der Gemeinde her legitimiert.

Bei dieser Hineinnahme der menschlichen Vorstellung von Autorität in den christlichen Glaubenskontext, die an sich wegen der Notwendigkeit geschichtlicher Glaubensvermittlung legitim ist, muß man jedoch bedenken, daß man eine ganz bestimmte, auch wiederum geschichtlich gewordene Vorstellung von Autorität aufgreift. Und man muß bedenken, daß die historische Entwicklung weiterhin das Verständnis des aufgenommenen anthropologischen Grundmusters „Autorität" jeweils verändert.

Ist man darauf nicht bedacht, dann werden historisch gewordene gesellschaftliche Modelle (wie z. B. Großfamilie, Patriarchat, Königtum) auf religiöse Vorstellungen übertragen und

ich Wünsche oder Anordnungen der Eltern, der Lehrer, Pfarrer usw., ja aller Erwachsenen bis zum Dienstpersonal unverzüglich durchzuführen bzw. zu befolgen hätte und mich durch nichts davon abhalten lassen dürfe. Was diese sagten, sei immer richtig. Diese Erziehungsgrundsätze sind mir in Fleisch und Blut übergegangen". Vgl. *D. Sölle*, Phantasie und Gehorsam, Stuttgart 1968, 11.

16 Vgl. *H. Mühlen*, Entsakralisierung, Paderborn 1971, 401–408.

gleichzeitig rückwirkend durch diese Vorstellungen wiederum gesichert. Eine bestehende gesellschaftliche oder kirchliche Ordnung ist dann zur „gottgewollten" und so zur heiligen und unantastbaren Ordnung hinaufideologisiert. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß auch das gläubige Autoritätsverständnis von der je geschichtlichen gesellschaftlichen Autoritätsinterpretation abhängig ist und umgekehrt.

Da jedoch die Autorität ein bleibendes anthropologisches Grundmuster darstellt, kann immer wieder dieser Teufelskreis der Wechselwirkung durchbrochen werden, und zwar durch Rückkehr zum ursprünglichen Sinnverhalt. In dieser anthropologischen Rückkehr werden historisch verfestigte Schemata durchbrochen.

Christlich gesehen führt diese Rückkehr jedoch nicht nur zu den formalen Aspekten des anthropologischen Grundmusters Autorität, sondern auch zu den inhaltlichen Aspekten, die diesem Grundmuster von der Botschaft Christi gesetzt werden: Dienst, Liebe, Stellvertretung. Daraus ergibt sich, daß eine christliche Rückkehr zum ursprünglichen Sinnverhalt immer wieder die brüderlich-subsidiäre Stilform der Autorität neu entdeckt und fruchtbar macht.

Der Begriff der *Nachfolge* löst ein statisches Gehorsamsverständnis ab. Er beinhaltet eine Dynamik in Richtung auf eine offene Zukunft hin. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth hat eine radikale Umformung menschlichen Gottesgehorsams zur Folge: Hinwendung des Menschen zum Menschen ist Gehorsam gegenüber Gott. Autorität innerhalb der Kirche ist in Analogie zur Autorität Christi als funktionale Autorität zu bestimmen und als Dienst an der Menschwerdung des Menschen zu verstehen.

Für eine Korrektur des traditionellen, geschichtlich gewordenen Schemas „Autorität – Gehorsam", so wie es in der Kirche funktionierte, ergeben sich aufgrund des gewandelten Autoritätsverständnisses und aufgrund einer Rückbesinnung auf die biblische Botschaft folgende Konsequenzen:

a) An die Stelle der fraglos vorgegebenen Autorität muß die kritische Relation von Antizipation, Funktion und situativem Erweis treten.

b) An die Stelle des fraglosen Prinzips vom religiösen Gehorsam als „Unterordnung des Willens und des Verstandes"[17] muß das Verantwortungsprinzip in der Interaktion zwischen Autoritätsträger und Autoritätsempfänger treten. Dieses Verantwortungsprinzip kann zurückgebunden werden an den Zusammenhang von Glaube, Gewissen, Überzeugung (vgl. Röm 14, 23), an den Zusammenhang von Dienst, Liebe, Stellvertretung, an den Zusammenhang von Hörigkeit im Glauben, Selbstentscheidung und Brüderlichkeit.

c) An die Stelle der Absicherung des Glaubens durch ein hierarchisches Ordnungsdenken muß – und das ist weitgehend auch im Religionsunterricht schon möglich – die Ermöglichung des Glaubens durch Erziehung zu einem kritisch relationalen Denken treten, das als dynamische Fortbewegung durch wechselseitige kritische Korrektur der Relationen definiert werden kann[18].

d) Das „sinnpraktische" Ziel einer religiösen Erziehung ist daher Erziehung zur Entscheidungs- und Orientierungsfähigkeit als Voraussetzung von Entscheidung und Orientierung zum bzw. am Glauben. Christliche Erziehung ist weder Erziehung zu einem sachlich nicht hinterfragbaren Gehorsam noch Indoktrination einer bestimmten (christlichen) Lebensorientierung, sondern hat ihren Akzent auf die Ausbildung zur Hörfähigkeit und auf das Angebot von Orientierungshilfen in Richtung auf eine kritische Entscheidung zu legen.

Abschließend ist zu sagen, daß nicht „autoritäre", wohl aber „autoritative" Strukturen Grundbestandteil des christlichen Glaubens bzw. genauer der heute möglichen Glaubensinterpretation sind. Sie sind es jedoch nur insoweit, als sie der Hinterfragung auf das anthropologische Grundmuster „Autorität" und dessen inhaltliche Bestimmung durch Christus standhalten. Diese Hinterfragung kann nicht ein für allemal, sondern muß für jede Zeit neu geleistet werden. Selbstverständlich ist in den vorgelegten Thesen diese Arbeit noch nicht geleistet, sondern nur von verschiedenen Aspekten her thematisiert[19].

17 Vgl. *F. Scholz*, Art. Gehorsam (theologisch), in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hrsg. von *H. Fries*, Bd. I, München 1962, 475.

18 Vgl. die oben angegebenen drei Momente, die bei der Interpretation berücksichtigt werden müssen und die sich wechselseitig korrigieren.

Glosse

Heinz Schuster

Laisierung als „Gnade" für Unterwerfung

In seinen „Überlegungen zur Rückführung in den Laienstand" (Diakonia/Der Seelsorger 2, 1971, 278 ff) hat der Offizial des Wiener Metropolitangerichtes und Professor für Kirchenrecht, Alexander Dordett, sich kritisch mit den beiden Laisierungsdokumenten vom 2. 2. 1964 und vom 13. 1. 1971 befaßt. Sein Wunsch an die römische Bischofssynode, daß die Richtlinien für die Rückführung in den Laienstand klargestellt werden mögen, wurde nicht erfüllt – sein Formulierungsvorschlag hatte lapidar und einfach gelautet: „Jeder, der wohlüberlegt um Entbindung von seinen priesterlichen Pflichten bittet, soll die Befreiung erhalten" –; vielmehr wurde das Dekret durch authentische Interpretationen bekräftigt und in manchen Punkten sogar verschärft. Damit wird den Bischöfen und Bischofskonferenzen die Lösung des Problems nur erschwert. Wir bringen daher nochmals eine kritische Stellungnahme zum Thema Laisierung, in der Hoffnung, daß die zuständigen Stellen sich durch die vielen und von verschiedenen Seiten vorgebrachten Argumente zu einer Abänderung dieser Dekrete bewegen lassen. *red*

Die am 13. Januar 1971 von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre erlassenen Richtlinien für die Laisierung von Priestern, die aus ihrem Amt scheiden wollen, ließen durchblicken, wie man in Rom über die moralische und psychische Verfassung jener Priester denkt, die um die Entpflichtung vom Zölibat bitten: es sollen die „Ursachen und näheren Umstände bzw. Verhältnisse der Schwierigkeiten des Antragstellers" untersucht werden. Dabei seien vor allem interessante Defekte „vor der Weihe: z. B. Krankheiten, physische oder psychische Unreife, Fehltritte im 6. Gebot während der Ausbildungszeit im Seminar oder Ordensinstitut, . . . Fehlurteile des Oberen im Gewissensbereich (mit Erlaubnis des Antragstellers) . . ."[1]. Dazu sollen Zeugen befragt werden, „die mit der Sache zu tun haben, z. B. Eltern, Brüder und Schwestern, . . . der Studienkollegen im Seminar . . . der Oberen oder Mitbrüder im Priesteramt, soweit es der Sache nutzt". Mehr noch betroffen aber waren Beteiligte und Unbeteiligte über die in jenen „Normen" vorgesehene Verfügung, daß der laisierte Priester zwar ermahnt werden sollte, „in einer seinem neuen Stand entsprechenden Weise . . . am Leben des Gottesvolkes teilzunehmen", daß ihm aber Grundrechte aller üblichen Laien in der Kirche verweigert wurden: es sei ihm verboten „eine liturgische Handlung in Gottesdiensten mit Volksbeteiligung zu übernehmen, wo seine Situation bekannt ist". Ebensowenig ist es ihm erlaubt zu predigen. Vor allem aber darf er nicht das Amt eines Dozenten oder eines Religionslehrers an einer – katholischen oder anderen – Schule übernehmen. Die Einschränkung, daß ein Bischof „nach klugem Ermessen in besonderen Fällen" einen Dispensierten dennoch als Religionslehrer zulassen darf, ist ihrerseits an die Bedingung gebunden, daß „kein Ärgernis oder keine Verwunderung zu befürchten ist".

Bei der Anwendung jener „Normen" scheint es im Weltepiskopat und bei den Ordensoberen Schwierigkeiten und Differenzen gegeben zu haben. An diese Adressaten wurde jedenfalls unter dem Datum vom 26. Juni 1972 von der Kongregation für die Glaubenslehre – unterschrieben von Kardinal Šeper – sub secreto eine „authentische Interpretation" der Normen vom Januar 1971 verschickt. Das Papier wird für die weiteren Laisierungsverfahren und für die z. T. schon recht weit gediehenen Überlegungen mancher Bischofskonferenzen von nicht geringer Bedeutung sein. Wir wollen hier nur einige Punkte, die an dem neuen Schreiben interessant scheinen, herausgreifen:

1 Vgl. HK 4 (1971) 196–197.

19 Diese Untersuchung ist weitgehend ein Referat von Teilergebnissen und Fragestellungen eines Seminars, das an der Universität Tübingen, Moraltheologische Abteilung, im WS 1970/71 unter Leitung von Prof. A. Auer stattfand. Dieses Seminar, das in mehrere Arbeitskreise gegliedert war, konnte hier nur in der Grundlinie zu Wort kommen. Den Studenten, die sich an dieses beispielhafte Teamwork zwischen Lehrenden und Lernenden – ein Muster „autoritativer" Interaktion – erinnern, sei an dieser Stelle besonders gedankt.

1. Den Bischöfen und Ordensoberen wird noch einmal deutlich gemacht, daß sie lediglich eine Funktion innerhalb des Untersuchungsverfahrens haben, daß die Dispens selbst und die – positive – Beurteilung der für die Laisierung angeführten Gründe allein bei der Kongregation liegt. Dabei fordert die Kongregation „objektive" Gründe; der „einfache Heiratswille", „die Geringschätzung des Gesetzes des heiligen Zölibats" oder die „bereits geschlossene Zivilehe" reichen als „objektive" Gründe nicht aus. Anträge, die sich lediglich auf solche Gründe beziehen, mögen von den Bischöfen nicht an die Kongregation weitergegeben werden. – Wie die „objektiven" Gründe bei einer so „subjektiven" Entscheidung wie der Aufgabe des zölibatären Status aussehen sollen, wird nicht erklärt. Man muß nur fürchten, daß man sie dennoch bei den Betroffenen findet. Entscheidender aber ist, daß es jetzt unerheblich ist, ob ein Bischof sich genauer mit der – subjektiven – Situation seiner „Antragsteller" (die zum größten Teil doch einmal schwer und gut arbeitende Pfarrer, Kapläne oder Religionslehrer waren) befaßt hat. Es entscheidet weder das persönliche Gespräch (in dem sich mehr klären und verständlich machen läßt, als je auf Fragebogen formuliert werden kann), noch das mögliche menschliche Verständnis des Bischofs, sondern allein eine römische Kongregation.

2. Die Bischöfe sollen vor allem bei solchen Antragstellern vorsichtig sein, die „erst vor sehr wenigen Jahren die heilige Weihe erhalten haben". – Will man die jüngeren Priester warten lassen? Und will man sie mit ihrer Jugend strafen? Oder traut man ihnen noch keine „objektiv-begründete" Entscheidung zu?

3. Es wird im einzelnen aufgezählt, an welchen kirchlichen *und nicht-kirchlichen* Instituten („centra . . . etiam ab Ecclesiae auctoritate stricte non dependentia) den verheirateten Priestern keine Lehrfunktion übertragen werden kann: an „Fakultäten, Instituten, Schulen usw. für kirchliche oder religiöse Wissenschaften (z. B. Fakultäten für kanonisches Recht, Missionswissenschaften, Kirchengeschichte, Philosophie oder Pastoralinstitute, Institute für Religionspädagogik, Katechetik usw.). An allen weiteren hochschulartigen Zentren, . . . an denen auch theologische oder religiöse Fächer gelehrt werden".

4. Verschärfend gegenüber den 1971 erlassenen „Normen" wird festgehalten, daß die antragstellenden Priester vor der Dispenserteilung ihre Lehrtätigkeit vielmehr aufgeben müssen. – In diesem Punkt ist man wohl mit der Situation an Schulen und Hochschulen im deutschsprachigen Raum konfrontiert worden, an denen die laisierten Priester unter Umständen „Beamte auf Lebenszeit" waren und nicht einfach durch ein Edikt Roms aus ihrer Lehrtätigkeit entfernt werden konnten. In Zukunft besteht nun ein Druckmittel: entweder „freiwillige" Aufgabe der Lehrtätigkeit (und damit des Berufs und des Berufsstatus) oder keine Dispens. Dispens also nur als Belohnung für Gehorsam? Verweigerung der kirchlichen Ehe als Strafe für die, die – unter Umständen angesichts der Gründung einer Familie – nicht bereit sind, ihre gesamte berufliche Existenz und Absicherung aufzugeben?

5. In Ziffer I des Schreibens (Abschnitt 3) spricht man in ein und demselben Satz einmal von der *„Gnade"* des Reskriptes (Dispensgewährung) und von der „divina gratia". In Abschnitt 5 derselben Ziffer wird ebenfalls von der „gratia dispensationis" gesprochen. – Fachleute, die sich in der Sprache der Kanonisten auskennen (aber auch nur sie!), wissen zwar, daß im Zusammenhang mit kirchlichen Dispensen öfter der Begriff „gratia" gebraucht wird. Für einen normalen Christen bleibt dieser Sprachgebrauch dennoch erschreckend. Es gibt für den Christen nur einen einzigen Sachverhalt, der mit „Gnade" zu bezeichnen ist: nämlich das Erbarmen Gottes gegenüber dem Menschen. Dieses Erbarmen ist nach dem Evangelium Jesu unendlich, ohne Rücksicht auf vorherige Schuld oder auf vorhergehendes Verdienst eines Menschen. Man kann sich damit trösten, daß der Mensch um des Heils oder des Sinns seines Lebens willen einzig und allein auf die Gnade *Gottes* – und keinesfalls auf eine andere, von Menschen abhängige und gewährte „Gnade" angewiesen ist. Aber es ist doch bedrückend, daß in der Kirche, die allen Menschen die Gnade Gottes verkünden und geschichtlich *nahebringen* soll, gerade dann von der „Gnade" einer

römischen Kongregation gesprochen wird, wenn es darum geht, bestimmte Christen auf Grund ihrer persönlichen Entscheidung zu verfemen und somit recht „gnaden-los" zu behandeln.

Das Geheimschreiben vom 26. Juni 1972 bedeutet in der gegenwärtigen Situation vor allem für die Bischöfe und Bischofskonferenzen keine Hilfe, die versuchen, dem Problem der laisierten Priester und dem des immer stärker werdenden Priestermangels in ihren Diözesen gerecht zu werden. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß beim sogenannten „christlichen Volk" nicht einfach ein „Skandal" präsumiert werden darf, wenn ein Priester laisiert wird. Umfragen zeigen, daß es den Gemeinden vor allem um solche Männer geht, die – verheiratet oder nicht – bereit sind, sich mit ihrem Fachwissen und ihrer christlichen Überzeugungskraft an den Dienst innerhalb der Kirche, und zwar in den verschiedensten Bereichen: sowohl des Religionsunterrichtes wie auch der Leitung einer Ortsgemeinde wie auch der Erwachsenenbildung zu engagieren. Deshalb haben drei österreichische Diözesen beschlossen – und eine Reihe von Bischöfen (so die Schweizer Bischofskonferenz, aber auch Bischof Hofmann von Passau[2]) überlegen es –, die aus dem Amt geschiedenen Priester in der eigenen Diözese weiterhin einzusetzen. Dafür spricht vor allem die Tatsache, daß der Betroffene, wenn überhaupt, in einem bestimmten Raum, innerhalb einer bestimmten Gemeinde oder Schule ja bereits eine christliche und kirchliche Glaubwürdigkeit gewonnen hat, die er in einer anderen Diözese ja erst langsam wieder gewinnen müßte, die aber anderseits das entscheidende Kriterium für eine effektive Mitarbeit im Raum der Kirche darstellt. Dafür spricht aber auch die Erfahrung, daß die laisierten Priester sich zwar vom Pflichtzölibat, nicht aber auch zugleich von ihrem Glauben, von ihrem Engagement an die Kirche und vor allem nicht von ihrem Eros als Theologe oder Katechet dispensiert wissen möchten. Man kann nur hoffen, daß die ganze Angelegenheit mehr und mehr von einer nüchternen Warte beurteilt und entschieden wird.

[2] Vgl. dazu die Meldung in „Christ in der Gegenwart" 46 (1972), S. 378.

Bücher

Buße und Beichte. Publikation zum Einheitsgesangbuch EGB 4, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971.

Dieser 4. Teil der Publikationen zum Einheitsgesangbuch wurde von der Subkommission VII unter Leitung von H. B. Meyer erarbeitet. Dem Werk geht es nicht nur um eine Hilfe zur Beichtvorbereitung des erwachsenen Christen, sondern es will zeigen, „daß die Buße ein Grundthema des ganzen christlichen Lebens der einzelnen wie der Gemeinden ist" (9). Um die Einordnung des Bußsakramentes in das Grundthema verständlich zu machen, haben die Verfasser katechetisch ausgerichtete Abschnitte in das Buch aufgenommen, die bei vielen „verwirrten" Christen zur Klärung der Begriffe Umkehr, Vergebung, Buße, Bußfeier, Bußsakrament beitragen werden. Der Pfarrer kann sie leicht seiner Verkündigung zugrunde legen oder Arbeitsgruppen in der Gemeinde als Diskussionsgrundlage in die Hand geben. Besonders hervorzuheben sind die ausgewogenen Einleitungen zum Thema Bußgottesdienst und Einzelbeichte, die die innere Eigenart, aber auch die gegenseitige Ergänzung beider Bußformen darlegen. Vielleicht sollte man zusätzlich die Weisung der Kirche, die Todsünden in der Einzelbeichte zu bekennen, mit einigen Sätzen motivieren. Die Hervorhebung des Gemeinschaftsbezuges von Sünde und Buße und das Bemühen, die die Tat tragende Gesinnung vor der einzelnen Handlung zu betonen, werden ein allzu individualistisches und aktualistisches Verständnis von Sünde überwinden helfen. – Die praktischen Kapitel Formen der Buße, Gewissenserforschung und Texte und Gesänge bieten viele Anregungen zu einem sinngemäßen Vollzug von Buße und Beichte. Konkrete Hinweise für Buße im Alltag, vier thematisch verschiedene Bußgottesdienste, drei verschiedene Gewissensspiegel und eine stattliche Reihe von Gebeten und Gesängen bieten gute Hilfen für den individuellen und gemeinschaftlichen Vollzug.

Manfred Probit, Münster

Büchereinlauf

Adenauer Paul (Hrsg), Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972

Bauer Johannes B., Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972

Biemer Günter – Müller Josef – Zerfaß Rolf, Pastorale. Eingliederung in die Kirche. Handreichung für den Pastoralen Dienst. Hrsg. vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972

Billet Dom Bernard, Bernadette. Une vocation „comme tout le monde", Editions P. Lethielleux, Paris

Bloom Anthony, Weg zur Meditation, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1972

Carretto Carlo, Gott auf der Spur, Neue Stadt Verlag, München – Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Delarue G., L'evan gile livre des Pauvres, Editions P. Lethielleux, Paris

Dreher Bruno, Glaubensstunden für Erwachsene. Ein Arbeitsbuch mit ausgeführten Modellen; Kurs 2 – Kirche, Sakramente, Glaube, Moral, Dogma, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972

Ell Ernst, Dynamische Sexualmoral, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Feifel Erich, Erwachsenenbildung, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Görlich Ernst Joseph, Pater Rupert Mayer – Münchens Männerapostel, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Grabner-Haider Anton (Hrsg.), Jesus N. Biblische Verfremdungen. Experimente junger Schriftsteller, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Grabner-Haider Anton – Grabner-Haider Elke (Hrsg.), Kleines Laienbrevier, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972

Günther Bonifatius, Satan, der Widersacher Gottes, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Günther Bonifatius, Maria, die Gegenspielerin Satans, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Hertz Anselm (Hrsg.), Moral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972

Keel Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchener Verlag, Neukirchen 1972

Kirche und dritte Welt, Bd. 8: Handel statt Hilfe? Hrsg. vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie München, Pesch-Haus Verlag, Mannheim 1972

Kutschera Richard, Johannes Maria Gföller – Bischof dreier Zeitenwenden, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1972

Müller Josef – Rück Werner, Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder. Pastorale Handreichungen, Bd. 5, Seelsorge-Verlag/Echter, Würzburg 1972

Neumann Johannes, Das Kirchenrecht – Chance und Versuchung; Reihe X, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972

Offele Wolfgang – Stachel Günter (Hrsg.), Emanzipation und Religionspädagogik, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft. Mit Beiträgen von Etienne Cornélis – Placide Deseille – Alain Durand – Francois-Marie Genuyt – Sr. Marie – Michel Rondet, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Pastoraltheologische Informationen 1972, Hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972

Pfürtner Stephan H., Macht – Recht – Gewissen in Kirche und Gesellschaft, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Plock Heinrich – Probst Manfred – Richter Klemens, Die Trauung in der Gemeinde. Eine Handreichung zur Feier der Trauung mit dem neuen Ritus der Eheschließung, Verlag Hans Driewer, Essen 1972

Plock Heinrich – Probst Manfred – Richter Klemens, Die Feier der Trauung, Verlag Hans Driewer, Essen 1971

Probst Manfred – Plock Heinrich – Richter Klemens, Kommunionfeier mit Kranken. Eine Handreichung für Priester und Laien, Verlag Hans Driewer, Essen 1972

Rahner Karl, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972

Richter Klemens – Maas-Ewerd Theodor – Plock Heinrich – Probst Manfred, Neue Totenliturgie, Verlag Hans Driewer, Essen 1971

Wegener Thomas, Anna Katharina Emmerich. Das innere und äußere Leben der gottseligen Dienerin Gottes, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Winowska Maria, Das Geheimnis des Pater Maximilian Kolbe, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972

Wulf Hans, Morgen ist gestern. Ein Beitrag zum Verständnis des Alters, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972

Zarncke Lilly, Kindergebete zum Singen. Lieder für Fünf- bis Achtjährige, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1972

Anmerkungen und Hinweise

Norbert Greinacher ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen.

Dieter Emeis ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Bochum.

Wolfgang Nastainczyk ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Regensburg.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Adolf Exeler ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster.

Rudolf Gadient ist Reallehrer und Mitglied des Seelsorgerates des Bistums Basel.

Paul Hastenteufel ist Professor für Christliche Philosophie und Pädagogik an der Universität Bamberg.

Claus Herold ist Kaplan in Halle.

Hans Kuhn-Schädler ist Mitglied des Seelsorgerates des Bistums Basel.

Emil J. Lengeling ist Professor für Liturgiewissenschaft (und Praktische Theologie) an der Universität Münster.

Paul Nordhues ist Weihbischof von Paderborn.

Klemens Richter ist Akademischer Rat an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Piet Schoonenberg ist Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Nijmegen.

Paul Weß ist Kaplan in der Pfarre Wien-Machstraße und Habilitationsstipendiat der Alexander von Humboldt-stiftung.

Norbert Kunze ist Diplomtheologe mit pastoralem Teilauftrag an der Hl.-Geist-Gemeinde in Reutlingen.

Dietmar Mieth und *Hubert Bour* sind Assistenten am Katholisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen.

Heinz Schuster ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken.

Der Beitrag des Dekanatskapitels Neunkirchen/Saar wurde der Redaktion von Pfarrer *Erhard Bertel* (Quierschied) übermittelt.

Bitte beachten Sie die beiliegenden Prospekte der Verlage Styria, Ferd. Enke und Matthias-Grünewald-Verlag.

Leitartikel

Helmut Erharter

Reformen – nicht Retuschen

Wenn man verschiedene Konzilstexte ansieht, so wird einem immer wieder von neuem klar, wie intensiv das Konzil bei aller Kompromißbereitschaft und -notwendigkeit echte Reformen im Auge hatte. Demgegenüber nehmen sich viele Bemühungen der „Konzilsanwendung" aus wie bloße Retuschen – und oft nicht einmal das, wenn man z. B. an die geringe Bereitschaft zu Änderungen der Diözesangrenzen[1], zu einem wirksamen Personal- und Finanzausgleich oder zur Errichtung überdiözesaner pastoraler Ämter und Einrichtungen denkt[2].

Ein häufiger Grund, die Änderungen und Reformen nicht durchführen zu wollen, dürfte die – zum Teil berechtigte – Angst und Sorge sein, Nachteile in Kauf nehmen zu müssen, denen keine Vorteile gegenüberzustehen scheinen. Man denke etwa bei dem Problem der Diözesangrenzen an den finanziellen Verlust durch den Wegfall von Kirchenbeiträgen bzw. -steuern aus einem einträglichen, der Struktur nach aber besser zu einer anderen oder neuen Diözese passenden Gebiet. Eine echte Reform müßte nach dem II. Vatikanum ergeben, daß das Wirken der Kirche insgesamt erheblich verbessert wird und daß also die verschiedenen Aspekte und Erfordernisse für eine umfassende Reform gleichzeitig überlegt und zielstrebig realisiert werden; ein bloßes Abtreten eines bisherigen Diözesangebietes an eine andere Diözese wäre, so betrachtet, unter Umständen nur ein Retuschieren der Diözesankarten.

Eine solche umfassende Reform hätte, um bei den angeführten Beispielen zu bleiben, die verschiedensten pastoraltheologischen – das konkrete Wirken der Kirche hier und heute betreffenden – und gesellschaftlichen Aspekte bis hin zur Raumplanung zu berücksichtigen, wie sie im Beitrag zur Neuordnung der Diözesangrenzen dargestellt werden. Das sicher sehr schwierige Problem eines Finanzausgleiches zwischen „armen" und „reichen" Pfarren, Dekanaten, Vikariaten, Diözesen, Kirchenprovinzen, Ländern und Kontinenten müßte ungleich entschiedener angefaßt werden, als es bisher – etwa durch die wertvolle Einrichtung der Partner-

1 Vgl. Bischofsdekret Nr. 22–24, sowie den Beitrag von *H. Bartsch – N. Sieverding*, Zur Neuordnung der Diözesangrenzen, in diesem Heft.

2 Vgl. Bischofsdekret Nr. 42: „Die pastoralen Bedürfnisse erfordern mehr und mehr, daß einige Seelsorgsaufgaben einheitlich geleitet und gefördert werden. Es ist daher von Nutzen, im Dienste aller oder mehrerer Diözesen eines bestimmten Gebietes oder Landes, einige Ämter einzurichten . . ." Bei den „Einrichtungen" sei z. B. auf die noch während des Konzils geplante Errichtung eines Deutschen Pastoralinstituts hingewiesen.

schaftspfarren und -diözesen gegenüber den Entwicklungsländern – geschehen ist. Es wäre zu überlegen, ob nicht die Kirchen der einzelnen Länder einen geregelten Anteil am Kirchensteuer- bzw. -beitragsaufkommen erhalten sollten, um das Problem des Finanzausgleichs wirksamer angehen und die Frage der Finanzierung aller jener Aufgaben, die nur oder am besten auf der Ebene eines Landes geleistet werden, von einer zu diözesanen Betrachtungsweise lösen zu können.

Wir sind nun in der Kirche immer noch zu leicht versucht, den Bischöfen die Schuld zu geben, daß anstelle der Reformen oft nur kleinere Schönheitsoperationen oder Retuschen durchgeführt werden – als ob die Reform der Kirche nur Aufgabe der Kirchenleitungen wäre. In Wirklichkeit fehlt uns selbst oft noch der Blick für die Unterscheidung der verschiedenen Reformen. Wir alle müssen lernen, die Reformen qualitativ und nicht so sehr quantitativ zu betrachten und die Erneuerungsbemühungen auf ein fundiertes Gesamtkonzept hin voranzutreiben[3].

Die Fruchtbarkeit des Konzils für eine echte Reform gründete darin, daß sich Bischöfe und Theologen eingehend mit Grundfragen des Glaubens, der Kirchenstruktur und des kirchlichen Lebens befaßten. Nach dem Konzil trat aber zu rasch die (nach Ansicht des israelischen Theoretikers Dror[4] in allen gesellschaftlichen Bereichen offenkundige) Tendenz hervor, sich vor allem mit nebensächlichen Fragen und Entscheidungen zu befassen. Damit wurde vielfach selbst die zu statisch verstandene Konzils*anwendung* erschwert, weil man eben bei aller Mühe um die zahlreichen Retuschen nicht mehr dazu kam, *neue* Bilder herzustellen. Man beachtete zu wenig, daß zwar die Grundentscheidungen auf vielen Gebieten bereits gefallen waren, daß ihre konkrete Durchführung aber noch ausstand, und vor allem, daß die getroffenen Grundentscheidungen vielfach erst einen Anstoß bedeuteten, um weitere Probleme grundsätzlich aufzurollen und zu lösen, und daß die gesamte Reform ein dynamischer, lebendiger Prozeß ist, der eigentlich nie abgeschlossen sein kann. Dror empfiehlt daher den verschiedensten gesellschaftlichen (politischen, kulturellen, wirtschaftlichen usw.) Institutionen, 25 Prozent Verbesserung der Grundentscheidungen, also echter Reformen, anzustreben, anstatt eine Fülle kleinerer Nebenaspekte zu verbessern. Dabei könnte die Kirche gerade durch solche Reformen, wie sie vom Konzil eingeleitet wurden, auch ihren genuinen Beitrag zur Lösung

3 Vgl. dazu die Überlegungen von *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972; dazu die Besprechung von *P. Weß* in diesem Heft.

4 Vorgetragen in einem in Wien gehaltenen Referat vor Führungskräften aus Politik und Wirtschaft.

gesellschaftlicher Probleme leisten. Um dazu nur einige Beispiele zu nennen: etwa die vielfältigen Probleme der Raumplanung und Raumordnung, deren Lösung ja vor allem der Herstellung menschenwürdiger Verhältnisse dienen soll (und als deren wichtiger Teilaspekt die Erneuerung der kirchlichen Strukturen erforderlich ist, damit die Kirche ihren Dienst an den Menschen besser ausrichten kann); das damit zusammenhängende Problem des Grundeigentums und der Bodenspekulationen, zu dem ein Umdenken in Lehre und Praxis der Kirche zum Eigentum notwendig wäre; das ganze Erziehungs-, Schul- und Bildungswesen, wo ein einseitiges, von der Kirche gefördertes Autoritätsverständnis bis heute nachwirkt; die Notwendigkeit, den gesellschaftlichen Randgruppen gegenüber nicht nur caritative Dienste und Gefangenenhausseelsorge zu leisten, sondern an einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst mitzuarbeiten; die Erneuerung des kirchlichen Dienstes, der von den Bedürfnissen der Gemeinden und der Menschen her, nach entsprechenden Erkenntnissen der Psychologie, Soziologie, Theologie usw., und nicht nach Modellen aus der Vergangenheit geleistet werden sollte; die Strukturen der innerkirchlichen Kommunikation; die sachorientierte und kollegiale Entscheidungsvorbereitung und -findung durch die zuständigen Leitungs- und Beratungsorgane der Kirche und vieles andere mehr.

Um diese Reformen leisten zu können, ist das Zusammenwirken von Bischöfen und Fachleuten, Gremien und Gemeinden, Theologen und Publizisten notwendig. Die Erarbeitung eines Gesamtkonzeptes für das Wirken der Kirche braucht noch mehr Phantasie, systematische Arbeit und neue Methoden der Umsetzung der Ergebnisse in Empfehlungen, Entscheidungen und Modelle. Schließlich müssen für das Handeln der Kirche auf den verschiedenen Ebenen mehr begründete Alternativen vorgelegt werden, um Wertentscheidungen zu ermöglichen. Das Glaubens- und Sittenbewußtsein der Gläubigen muß ungleich mehr als bisher ernstgenommen werden. Soweit es aber selbst der Erneuerung bedürftig ist – weil die „natürlichen Tendenzen" der Christen sich bisweilen als sehr wenig christlich erweisen –, muß das neue Glaubensverständnis den Gläubigen so nahegebracht werden, daß sie es als einen „Fortschritt" im Glauben und als eine größere Annäherung an die neutestamentliche Botschaft erfahren können.

Viele Beiträge, die in dieser Zeitschrift veröffentlicht werden, wollen dem so verstandenen Reformanliegen der Kirche dienen und verbinden deshalb häufig grundsätzliche Überlegungen und praktische Aspekte.

Artikel

Franz Joseph Schierse

Kennzeichen gesunder und kranker Lehre

Zur Ketzerpolemik der Pastoralbriefe

Was hat die Ketzerpolemik der Pastoralbriefe mit unseren heutigen Problemen und was hat deshalb ein solcher Beitrag in einer Pastoralzeitschrift zu tun? Man braucht nur die Randüberschriften zu überfliegen, um zu sehen, was gerade auch solche Teile des Neuen Testaments, die sich an Gemeinden der zweiten und dritten christlichen Generation gerichtet haben, für unsere heutigen Aufgaben und Probleme hergeben: Von der Einheit der Gemeinde angefangen bis hin zur Gewissenserforschung, ob nicht manches in der heutigen Verkündigung, in kirchlichen Verlautbarungen und in religiöser, theologischer, liturgischer Literatur „leeres Geschwätz" ist. Zugleich zeigt Schierse aber auch, daß und warum man die Polemiken der Pastoralbriefe nicht mitzuvollziehen braucht und darf — auch das ist eine aktuelle Aufgabe in einer Zeit großer, vielfach auf Mißverständnissen und Engstirnigkeit beruhender Polarisierungen. *red*

Woran läßt sich das wahre Evangelium erkennen?

Die urchristlichen Gemeinden mußten sich schon sehr bald mit dem Problem auseinandersetzen, woran das echte, wahre Evangelium zu erkennen und von Verfälschungen zu unterscheiden sei. Zu einer Zeit, da es ein kirchliches Lehramt, einen Kanon des Neuen Testaments und allgemein anerkannte Glaubensformeln erst in den Anfängen gab, war es bedeutend schwieriger, Abweichungen von der Norm zu diagnostizieren als später, da man dies oft mit einfachen philologischen oder juristischen Mitteln tun zu können glaubte. Heutzutage hat sich die Situation nun wieder verändert oder, genauer gesagt, zurückentwickelt. Die Vorstellung, daß „wahr" und „falsch", „gesund" und „krank" immer an völlig eindeutigen Befunden abzulesen sei, ist auf allen Lebensgebieten im Schwinden begriffen. Auch in der Kirche haben wir erkannt, daß unsere bisherigen Maßstäbe meist zu grob und einseitig waren, daß sie sich weniger an der Wirklichkeit ausrichteten, sondern die Wirklichkeit

Vorgefaßte Schemata?

in ihre vorgefaßten Schemata zu bringen versuchten. Es geht uns also keineswegs um die Aufweichung fester Grundsätze oder die Verwischung von klaren Fronten. Vielmehr wollen wir gerade Kriterien wiedergewinnen, die sich auch auf fließende Übergänge, sachlich bedingte Unschärfen und noch nicht abgeschlossene Entwicklungsprozesse anwenden lassen.

Ähnliche Anliegen: Einheit der Gemeinden; Fragen des „christlichen" Lebens; kirchliche Amtsträger

Unsere Überlegungen knüpfen an einige Aussagen der Pastoralbriefe an. Diese angeblichen Hirtenschreiben des Apostels Paulus an seine engsten Mitarbeiter Timotheus und Titus stammen in Wirklichkeit aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts[1]. In den Briefen haben drei große Anliegen der nachapostolischen Kirche ihren Niederschlag gefunden: 1. die Abwehr der judaistisch-gnostischen Irrlehren, die besonders in Kleinasien den Glauben und die Einheit der Gemeinden gefährdeten; 2. die rechte Ordnung des christlichen Lebens bei gottesdienstlichen Zusammenkünften und im Alltag; und 3. die Ausbildung und charakterliche Festigung kirchlicher Amtsträger, die das überlieferte Glaubensgut bewahren und an erprobte Nachfolger weitergeben sollten. Diese drei Anliegen hingen aufs engste zusammen: denn die Irrlehrer zerstörten die Grundlagen christlichen Gemeinde- und Familienlebens (Konventikelwesen, Eheverbot, Ritualismus, Unbotmäßigkeit), und nur die starke Autorität des Gemeindeleiters schien damals der „wie ein Krebsgeschwür um sich greifenden" Ketzerei (2 Tim 2,17) Einhalt gebieten zu können. Wie wir auch aus anderen zeitgenössischen Dokumenten, den Sendschreiben des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien, wissen, war die Entstehung des monarchischen Episkopats nicht das Ergebnis theologischer Grundsatzerwägungen, als müßten die Apostel kraft göttlichen Rechts an jedem Ort nur einen einzigen, mit ihren Vollmachten ausgestatteten Nachfolger haben. Solche Begründungen sind erst nachträglich gefunden worden, nachdem sich die Konzentration der verschiedenen Dienste und Aufgaben auf ein höchstes Gemeindeamt vielerorts als die zweckmäßigste Lösung erwiesen hatte, um die von innen und außen bedrohten Gemeinden zusammenzuhalten. Damit wurde aber zugleich eines der wichtigsten und problematischsten Kriterien wahrer und falscher Lehre geschaffen: Richtig ist das, was die rechtmäßigen Amtsträger, der Bischof und die ihm unterstehenden Presbyter, verkündigen.

Rechtmäßigkeit der Amtsträger als Kriterium – in Treue zur überlieferten Lehre

Die Pastoralbriefe teilten jedoch nicht die abergläubische Meinung, daß dem Gemeindeleiter die Fähigkeit, „aufgrund der gesunden Lehre zu predigen und die Widersprechenden zurechtzuweisen" (Tit 1,9), gleichsam automatisch durch die Handauflegung verliehen werde. Sonst hätte sich ihr Verfasser die Mühe sparen können, den in Timotheus und Titus angesprochenen Episkopen und Presbytern die Treue zur überlieferten Lehre so nachdrücklich ans Herz zu legen (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,13–14; Tit 2,1 u. ö.).

Für die heutige Diskussion um das kirchliche Amt und seine

1 Nähere Begründung in den Kommentaren zu den Pastoralbriefen von *F. J. Schierse* (Die Welt der Bibel, Düsseldorf 1968) und *N. Brox* (Regensburger NT 7, 2, Regensburg 1969).

Paulus als Garant gesunder Lehre

notwendige Apostolizität ist es übrigens von größter Bedeutung, daß die Pastoralbriefe nur den Apostel Paulus als Garanten gesunder Lehre und rechtmäßiger „göttlicher Autorität" (vgl. 1 Tim 1,1) nennen. Dies überrascht umso mehr, als die Briefe in einer Zeit geschrieben wurden, da die kirchenbegründende Stellung des Petrus und der Zwölf schon allgemein anerkannt war. Was nun auch immer den Verfasser veranlaßt haben mag, eine so exklusiv paulinische Ekklesiologie zu bieten – der historisierende Rahmen allein oder auch die Notwendigkeit, Paulus der Ketzerei zu entreißen und für die rechtgläubigen Gemeinden zu reklamieren? –, wir haben jetzt innerhalb des neutestamentlichen Kanons neben der petrinischen eine theologisch ebensogut fundierte paulinische Sukzessions- bzw. Traditionstheorie. Es würde deshalb dem Geist und Buchstaben des Neuen Testaments widersprechen, wenn man die Apostolizität und Rechtmäßigkeit eines kirchlichen Amtsträgers allein nach seinem juristischen Verhältnis zur petrinischen Linie beurteilen würde. Wie der historische Paulus seine Sendung unmittelbar von Jesus Christus und Gott herleitete (Gal 1,1), so kann es auch in der späteren Kirche Menschen geben, die ihre Berufung einem charismatischen Auftrag verdanken oder die sich in ihrer Tätigkeit als „Evangelisten" (2 Tim 4,5) einfach auf die „heiligen Schriften" stützen (2 Tim 3,15 bis 17). Dies scheinen Selbstverständlichkeiten zu sein, doch haben wir wohl immer noch nicht das Vorurteil überwunden, daß eine Lehre nur dann Vertrauen verdiene, wenn sie von einer Amtsperson der eigenen Konfession vorgetragen werde. Daß alle Äußerungen und Entscheidungen im christlichen Raum, mögen sie von der römischen Kurie, dem Weltkirchenrat, einer Synode oder wem sonst immer ausgehen, an *Sachkriterien* gemessen werden müssen, klingt für viele Gläubige noch ungewohnt und autoritätsfeindlich. In Wirklichkeit haben jedoch die bekannten autoritären Maximen: „Was Papst und Bischöfe sagen, ist in jedem Fall wahr" oder „Die kirchliche Obrigkeit hat immer recht" am meisten zu dem beklagenswerten Autoritätsverlust beigetragen.

Sachkriterien sind auch für Amtspersonen gültig

Erstes Sachkriterium: „fremde", „andere" Lehre

Das erste Sachkriterium, das die Pastoralbriefe nennen, ist leider wieder nur formaler Natur. Ketzerei treiben heißt eine „andere", „fremde" Lehre verbreiten (1 Tim 1,3; 6,3). Auch Paulus sprach im Galaterbrief von einem „anderen" Evangelium, das seine judaistischen Gegner verkündigten (Gal 1,6), aber damals waren die Fronten von der Sache her klar. Jetzt erscheint eine Lehre bereits als verdächtig, weil sie „anders", das heißt, ungewohnt und neu klingt. Das Übliche, das, was man in der Kirche immer schon gehört

und gesagt hat, wird zum Maßstab der Orthodoxie. Noch gefährlicher könnte es werden, wenn ein Amtsträger seine persönlichen Ansichten für verbindlich erklärt und Christen, die andere und richtigere Meinungen vertreten, der Ketzerei verdächtigt. Offenbar muß das Kriterium der Andersartigkeit mit großer Vorsicht gehandhabt werden. Die Kirche sieht sich doch zu jeder Zeit genötigt, ihre Botschaft mit „anderen" Worten, neuen Begriffen und zunächst fremdartig scheinenden Vorstellungen auszurichten, und die Pastoralbriefe sind für diese Anders- und Neuartigkeit der christlichen Verkündigung sogar ein hervorragendes Beispiel: Sie wollen von Paulus geschrieben sein, lassen aber den Apostel in entscheidenden theologischen Aussagen eine ganz andere Sprache sprechen, als wir sie von seinen Hauptbriefen her kennen. Ein weiterer Grund, warum Andersartigkeit der Lehre nicht von vornherein ein Indiz für Ketzerei zu sein braucht, liegt in der Lebendigkeit des Evangeliums, das keine starren, unabänderlichen Formeln verträgt[2]. Will die Kirche dem Evangelium treubleiben, muß sie ihre Lehre immer wieder anders interpretieren und neu artikulieren. Dabei wird es stets Meinungsverschiedenheiten geben, bis zu welcher Grenze die notwendigen Veränderungen und Anpassungen durchzuführen sind und wo der unveräußerliche Kern der Botschaft in Frage steht. Die heutigen innerkirchlichen Kontroversen könnten, wenn sie mit mehr Sachlichkeit und gegenseitigem Respekt – auf allen Seiten! – ausgetragen würden, ein erfreuliches Zeichen sein, daß der christliche Glaube sich nicht mehr mit äußerlichen und zeitgebundenen Unterscheidungsmerkmalen begnügen, sondern seine wahre Identität und Selbigkeit wiedergewinnen will. Erst dann wird sich auch seine grundsätzliche Andersartigkeit gegenüber dem Unglauben klar herausstellen.

Notwendige Andersartigkeit zeitgemäßer Verkündigung

Kontroversen über Ausmaß der Veränderungen

Das zweite Kriterium, das wir den Pastoralbriefen entnehmen, zielt schon weit näher ins Zentrum der christlichen Botschaft. Es heißt von den Irrlehrern, daß sie sich an „Mythen und endlose Genealogien" halten, die nur „Streitfragen" oder (nach anderer Übersetzung) „Grübeleien" hervorrufen. Dagegen solle die gesunde Lehre der „Hausordnung Gottes im Glauben" dienen und nichts anderes bewirken als „Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben" (1 Tim 1,4–5). Nach Auskunft der Exegese sind mit den „Mythen und Geschlechtsregistern"

Zweites Kriterium: „gesunde" Lehre

2 Die Dogmengeschichte kennt Beispiele, daß Definitionen, die einstmals ihren guten Sinn hatten, später mißverstanden wurden. So vertreten heute viele Theologen in der Trinitätslehre einen häretischen Tritheismus, nachdem sich der neuzeitliche Personbegriff stark gewandelt hat (vgl. *K. Rahner*, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis II 317–397, bes. 385–389). Ähnliches gilt vom Begriff der „Transsubstantiation", der beim heutigen Menschen zwangsläufig die falsche Vorstellung einer chemisch-physikalischen Wandlung des Brotes hervorruft.

wahrscheinlich gnostische Spekulationen gemeint, die vorzugsweise auf einer theosophisch-allegorischen Ausdeutung der biblischen Schöpfungs- und Paradiesesgeschichten basierten. Den Gnostikern ging es hauptsächlich um die heilbringende Erkenntnis dessen, was „die Welt im Innersten zusammenhält", um das Woher und Wohin des Menschen, wie die Welt entstanden sei, woher das Böse komme und wie der gefallene Mensch den Weg in die jenseitige Vollendung, seine ursprüngliche Heimat, wiederfinden könne.

Wo liegt der Unterschied?

Sind dies nicht aber auch Themen christlicher Verkündigung? Gibt es nicht auch in der als rechtgläubig geltenden Theologie Spekulationen über die Mysterien des innertrinitarischen Lebens, über die Schöpfung, den paradiesischen Urstand, den Sündenfall samt seinen verheerenden Folgen für die gesamte Menschheit? Vor allem aber: Lehrt nicht auch das „wahre Christentum" die Inkarnation des göttlichen Logos, den Abstieg und Wiederaufstieg eines himmlischen Erlösers? Wo liegt hier der Unterschied? Zunächst könnte man sagen, in Jesus Christus habe sich eben erfüllt und verwirklicht, wovon die gnostischen Mythen nur geträumt hätten, daß nämlich einmal ein Gottwesen Menschengestalt annehmen und den in Todesnot geratenen Menschen das Heil bringen werde. Ganz so einfach ist das Problem aber wohl nicht zu lösen. Das Neue Testament

„Gnostische" Interpretation Jesu neben anderen christologischen Modellen

zeigt durch seine *verschiedenartigen* christologischen und soteriologischen Modelle, daß die „gnostische" Interpretation der Gestalt und des Wirkens Jesu keinen Anspruch auf Alleingültigkeit erheben kann. Als Interpretation neben anderen wollte sie die Heilsbedeutung Jesu jenen Menschen nahebringen, die im Rahmen eines gnostisch-dualistischen Weltbildes zu denken gewohnt waren. Dieses Weltbild selbst, mit seinen Unterscheidungen von Oben und Unten, Himmlisch und Irdisch, Licht und Finsternis, Geist und Fleisch, sollte aber keineswegs sanktioniert werden. Außerdem fehlen in den gnostisch anmutenden Texten des Neuen Testaments noch viele Motive, die für den ausgebildeten christlichen Gnostizismus des 2. Jahrhunderts wesentlich waren: die Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen, ihre naturhafte Verwandtschaft mit dem himmlischen Erlöser, die doketische Deutung der Menschheit Jesu als bloß äußerliche Verkleidung der Gottheit, die phantastischen Kosmogonien und „endlosen" Äonenreihen (= „Genealogien"). Man könnte also auch eine ganze Reihe von inhaltlichen Unterscheidungsmerkmalen aufzählen.

Grübeleien – oder „Gottesherrschaft" im christlichen Leben?

Die Pastoralbriefe beurteilen aber das Phänomen der „fälschlich sogenannten Gnosis" (1 Tim 6,20) von ihrem mehr pragmatischen Standpunkt her. Sie lassen sich auf keine

spekulativen Auseinandersetzungen ein, sondern fragen ganz schlicht, was bei der kirchlichen Verkündigung „herauskommen" soll: frommes Geschwätz, große gedankliche Konstruktionen, tiefsinnige Grübeleien, ständiger Streit um Worte – oder ein geordnetes Hauswesen Gottes, und das heißt nach Meinung der Briefe nicht nur Kirchenordnung im engeren Sinne, sondern zugleich Ordnung des gesamten christlichen Lebens in der Gemeinde, in den Familien, in den Beziehungen zu anderen Menschen und zur Welt. So verstanden, umfaßt die „Ökonomie Gottes im Glauben" – wie der eng verwandte Begriff der jesuanischen „Gottesherrschaft" – alle Lebensbereiche und nicht bloß die religiöse Hinterwelt der Gnostiker.

„Gebotene" Liebe? Überzeugende Vertretung der Hausordnung Gottes

Das „Ziel" aller christlichen Unterweisung soll „Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben" sein (1 Tim 1,5). Es entspricht der in Regeln und Vorschriften beheimateten Mentalität der Pastoralbriefe, daß die rechte, gesunde Lehre hier als „Parangelie", das heißt als Gebot und verbindliche Anordnung, bezeichnet wird. Die naheliegende Gefahr der Gesetzlichkeit scheint durch die Zielangabe gebannt. Wie aber läßt sich Liebe gebieten? Wie kann man eine verpflichtende Ordnung in Kirche und Welt aufrichten, ohne zu irgendwelchen Zwangsmitteln zu greifen? Vor dieses Problem, das einer Quadratur des Kreises gleicht, sahen sich schon die Pastoralbriefe gestellt, wenn es auch noch nicht die Ausmaße einer heutigen „politischen Theologie" angenommen hat. Immerhin lohnt es sich, das im kleinen Rahmen einer Gemeindeordnung konzipierte Modell näher zu betrachten, weil es dem Mißverständnis wehrt, als sei „Liebe" gleichbedeutend mit schwächlichem Nachgeben, freundlichem Gewährenlassen und grenzenloser Vertrauensseligkeit. Die Briefe wissen sehr wohl, welche verändernde Macht dem Evangelium zukommt, und sie werden nicht müde, die Autorität dessen einzuschärfen, der Gottes Hausordnung kraftvoll und überzeugend zu vertreten hat – und wenn es sein muß, mit dem Einsatz des eigenen Lebens (2 Tim 1,7–8). In dieselbe Richtung weisen die drei Bestimmungen, die gleichsam den Quellort christlicher Agape anzeigen: Reinheit des Herzens, gutes Gewissen, ungeheuchelter Glaube.

Lauterkeit des Herzens – ohne sexuelle und rituelle Tabus

Das „reine Herz" erinnert an die Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,8) und damit an eine verinnerlichte, ethisch orientierte Kultfrömmigkeit. Statt ritueller Vorbedingungen für Liturgie und sakrale Mahlgemeinschaft fordert der Gott der Propheten und des Evangeliums das „Herz" des Menschen, ein ungeteiltes, lauteres Herz, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Treue. Als besonders störend für die Gebets-

gemeinschaft der Männer empfinden die Briefe „Zorn und Streitreden" (1 Tim 2,8; vgl. Mt 5,23–24). Selbstverständlich gehören zur Reinheit des Herzens auch geschlechtliche Verhaltensweisen, wie sie Alter und Stand der Gläubigen entsprechen. Die zahlreichen Tugend- und Pflichtenkataloge versäumen nie, den Adressaten und durch ihn die Gemeindemitglieder zu Sittsamkeit, Zucht und ehelicher Treue zu mahnen[3]. Dagegen wenden sich die Briefe mit aller Entschiedenheit gegen den Versuch der Irrlehrer, die Reinheit des Herzens durch sexuelle Tabus und rituelle Speisevorschriften (1 Tim 4,3) wieder zu materialisieren. Es ist bedauerlich, daß maßgebliche Amtsträger der heutigen Kirche immer noch nicht erkannt haben, wie sehr ihre Positionen in der Zölibatsfrage und der Sexualmoral denen der gnostischen Lehren gleichen.

Selbstgerechtigkeit des „guten Gewissens" der ethischen Rigoristen

Noch problematischer ist die bekannte Wendung vom „guten Gewissen", die an das „beste Ruhekissen", also eine spießerhafte, selbstgerechte und enge Moral denken läßt. Offensichtlich meinen die Pastoralbriefe ein anderes Phänomen, zumal sie den Irrlehrern wiederholt den Verlust des guten Gewissens vorwerfen (1 Tim 1,19; 4,2; Tit 1,15). Dies überrascht eigentlich, weil die bekämpfte Irrlehre eher durch ethischen Rigorismus und asketisches Leistungsstreben (1 Tim 4,8) gekennzeichnet ist. Der Zusammenhang zwischen Häresie und unsittlichem Lebenswandel, den der Briefschreiber sicher auch insinuieren will – es wird davon noch zu sprechen sein –, gehört deshalb wohl mehr zum allgemeinen Schema solcher Polemik. Vielleicht können wir uns an Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit am besten klarmachen, was unter einem „guten Gewissen" im christlichen Sinn zu verstehen ist. Wer durfte in der Zeit des nationalsozialistischen Unrechts von sich behaupten, er habe ein „gutes Gewissen"? Jene, die sich geschickt herauszuhalten verstanden, die ihre Berufspflichten „gewissenhaft" erfüllten, die sich persönlich nichts vorzuwerfen hatten, weil sie das Geschäft des Mordens und Schindens den Henkern überließen? Solche, die sich mit papierenen Protesten begnügten und möglichst wenig von dem wissen wollten, was wirklich geschah? Ein „gutes Gewissen" konnten doch allein die Männer und Frauen haben, die unter Einsatz ihres Lebens zum Widerstand entschlossen waren – und wie unruhig, zerquält und gepeinigt war ihr Gewissen!

3 Vgl. 1 Tim 2, 9; 3, 2. 8. 11; 4, 12; 2 Tim 2, 22; Tit 1, 6. 8; 2, 2. 4. 7. 12; 3, 3. – Daß der Bischof „eines Weibes Mann" sein solle (1 Tim 3, 2), bedeutet nicht das Verbot einer Wiederverheiratung nach dem Tod der ersten Gattin, sondern wendet sich gegen die im Judentum noch erlaubte Vielehe bzw. gegen die heidnische Unsitte der Konkubinenwirtschaft. Die neue römische Diakonatsordnung, die sogar den verheirateten Diakonen eine zweite Eheschließung verbietet, kann sich also nicht auf die Pastoralbriefe berufen.

Wenn die „Liebe" tatsächlich das „Ziel", die Herausforderung aller christlichen Verkündigung ist, dann kann es in unserer lieblosen, von Haß und Gleichgültigkeit erfüllten Welt überhaupt kein gutes Gewissen im Sinne des „Ich habe meine Pflicht und Schuldigkeit getan" geben. Dann darf zumal der Christ nicht versuchen, sein Gewissen mit frommen Übungen und der Beobachtung selbsterdachter Vorschriften einzuschläfern. Ein wahrhaft gutes Gewissen wird sich immer unruhig und schuldbewußt fragen, ob es nicht allzuoft die Liebe verfehlt und seine Stunde versäumt hat.

Orthopraxie als Maßstab der Orthodoxie: „ungeheuchelter" Glaube

Als dritte Wurzel der Liebe ist „ungeheuchelter Glaube" genannt. Für die Pastoralbriefe hat der Glaubensbegriff nicht mehr die gleiche, unmittelbar heilschaffende Kraft wie für Paulus. Glaube ist weithin zum Synonym für „Christentum" geworden, das heißt für eine Eigenschaft, die man entweder von christlichen Eltern geerbt (vgl. 2 Tim 1,5) oder vor längerer Zeit durch die Taufe erworben hat. So kann es in den Gemeinden neben dem geforderten „ungeheuchelten" Glauben auch schon ein bloßes Namens-Christentum geben oder – wie im Falle der Ketzer – einen heuchlerischen, falschen Glauben, der den „äußeren Schein der Frömmigkeit" an sich trägt, „ihre Kraft aber verleugnet" (2 Tim 3,5). Es sind Leute, die „Gott zu kennen" vorgeben, ihn „mit ihren Werken jedoch verleugnen" (Tit 1,16). Der ungeheuchelte Glaube entspricht also am ehesten dem, was Paulus den „Glauben" nennt, der „sich durch Liebe wirksam erweist" (Gal 5,6). Wieder wird die Orthopraxie, das rechte Tun, zum Maßstab der Orthodoxie, während die Gnostiker umgekehrt das Heil von der gläubigen Annahme, vom Für-wahr-Halten ihrer theosophischen Geheimlehren abhängig machen.

Vorwurf unsittlichen Lebenswandels: Motiv primitiver Polemik

In diesem Zusammenhang sei noch einmal der schon erwähnte Vorwurf unsittlichen Lebenswandels bedacht. Es handelt sich um ein sehr gebräuchliches Motiv jeder, nicht nur der religiösen Polemik, und es entspringt primitiver Psychologie: Wer anders denkt, wer nicht meine Meinung vertritt, der muß ein schlechter Mensch sein. Wer nicht meiner Gruppe, meiner Partei, meiner Kirche angehört, kann kein gutes Gewissen haben. Vorhandene Vorurteile fühlen sich durch gelegentliche schlechte Erfahrungen und Einzelfälle sofort bestätigt. Man weiß dann mit unumstößlicher Sicherheit: „Kreter sind *immer* Lügner, üble Bestien, faule Bäuche" (Tit 1,12). Allmählich beginnt sich aber auch in der katholischen Kirche die Erkenntnis durchzusetzen, daß Andersgläubige oder gar Atheisten nicht unbedingt schlechte Menschen sein müssen und daß pauschale Verdächtigungen mit christlicher Liebe unvereinbar sind. Obwohl also Tole-

ranz, gegenseitige Achtung und menschliche Sympathie das Klima theologischer Auseinandersetzungen bestimmen sollten, darf der Zusammenhang zwischen rechter Lehre und sittlichem Handeln doch nicht ganz geleugnet werden. Nur müßte der Maßstab andersherum angelegt werden. Nicht die richtige Lehre verbürgt für sich allein schon das rechte Tun, sondern umgekehrt: Wer in der Regel richtig handelt (oder sich darum bemüht), bezeugt die Wahrheit seines Glaubens. Das bloße Pochen auf Rechtgläubigkeit nützt wenig, und wenn es mit unchristlichen Verhaltensweisen einhergeht, muß man fragen, ob nicht auch der Glaube irrig ist. Im Grunde möchten die Pastoralbriefe auf dieses Kriterium gesunder Lehre hinaus, das im Neuen Testament mehrmals klar genug angezeigt wird[4]. Dagegen scheinen die Irrlehrer der Meinung gewesen zu sein, daß der Mensch nur zum Heil gelangen könne, wenn er ihre spekulativen Erkenntnisse, die „Gnosis" (1 Tim 6,20), annehme und sich an bestimmte, gesetzlich vorgeschriebene Übungen halte. Ob die spätere Kirche nicht dieses gnostische Modell weitgehend übernommen hat? Das Für-wahr-Halten übernatürlicher, uneinsichtiger Offenbarungsgeheimnisse und ein Leben in gesetzlich vorgeschriebenen Bahnen — macht dies nach traditionell-kirchlichem Verständnis nicht den guten Christen aus?

Richtiges *Handeln* verbürgt die Wahrheit des Glaubens

Vom Standpunkt des rechten Glaubens aus sind die Irrlehrer „Abweichler", vom Wege Abgekommene und Verirrte. Geringschätzung mischt sich mit ein wenig Mitleid. Was hat die armen Irren dazu gebracht, sich von der Liebe, die das Ziel christlicher Botschaft ist, abzuwenden? Das „leere", eitle, nichtige „Geschwätz" übt eine stärkere Anziehungskraft aus als die „gesunden", zum Handeln drängenden „Worte unseres Herrn Jesus Christus" (1 Tim 1,6; 6,3). Nun gehört der Vorwurf, die Argumente der gegnerischen Seite seien nur leeres Gerede und Wortgezänk[5] zum unveräußerlichen Repertoire fast jeder ideologischen und politischen Kontroverse. Man könnte deshalb über diese Polemik hinwegsehen und sich mit der bekannten Auskunft begnügen, daß die Pastoralbriefe im Unterschied zu Paulus ihre Gegner nicht theologisch zu widerlegen versuchen, sondern sie mit allgemeinen Diffamierungen abtun. Daran ist sicher viel Richtiges. Wer aber nur ein wenig die gnostischen Spekulationen und Systeme kennt, wird das abschätzige Urteil unserer Briefe für nicht so ungerechtfertigt halten. Es han-

Berechtigte Kritik am nichtigen „Geschwätz" — Anlaß zur Selbstkritik der Kirche

4 Vgl. 1 Kor 13, 2; Gal 5, 6; Mt 7, 20–23; Jak 2, 14–26 (bes. V. 18); 1 Joh 2, 4–6; 4, 20.

5 Vgl. noch 1 Tim 4, 7; 6, 4. 20; 2 Tim 2, 23; 4, 4; Tit 1, 10; 3, 9. Ähnliche Vorwürfe Apg 20, 30; Kol 2, 4; 2 Petr 2, 3 und in der wahrscheinlich nachpaulinischen Stelle Röm 16, 18.

delt sich tatsächlich oft um „leeres Geschwätz". Wenn wir auch heute zu größerer Toleranz gegenüber der persönlichen Überzeugung des Andersdenkenden neigen, bleibt uns doch die Sachkritik nicht erspart. Es wäre niemandem gedient, wollte man „nichtiges Gerede", religiöse Phantastereien, fromme Floskeln und erbauliche Phrasen aus einer falsch verstandenen Nächstenliebe heraus zu tiefen theologischen Weisheiten hochloben. Vor allem aber sollten wir dieses Kriterium der Pastoralbriefe zunächst einmal auf unsere eigene christliche Verkündigung in Predigt, religiösem Schrifttum, spekulativer Theologie und lehramtlichen Verlautbarungen anwenden.

Vernunft und geistige Gesundheit sind von sich aus einleuchtend

Abschließend und zusammenfassend läßt sich wohl kein besseres Kennzeichen finden, um die wahre Lehre gegenüber der Häresie abzugrenzen, als das schon in der Überschrift gebrauchte Wort „gesund". Dieses Wort, das in den Pastoralbriefen eine so große Rolle spielt[6], begegnet im übrigen Neuen Testament sonst nur in den Heilungsgeschichten der Evangelien. Jesus kommt als „Arzt" (Lk 5,31), um „den ganzen Menschen gesund zu machen" (Joh 7,23; vgl. Mk 5,34; Lk 7,10; Mt 15,21). Der Sprachgebrauch unserer Briefe hat jedoch andere Wurzeln – wiewohl man die sachliche Übereinstimmung mit der Intention Jesu nicht übersehen sollte! Von „gesunden Lehren", „gesunden Worten" und Ansichten sprachen schon die griechischen Dichter und Philosophen, und sie verstanden das Bildwort genauso wie wir, die wir vom „gesunden Menschenverstand" oder dem „gesunden Empfinden" reden. Gesund ist, was der menschlichen Vernunft, den natürlichen Erfordernissen des Daseins entspricht.

Nun wissen wir leider nur zu gut, wie wenig mit einer bloß formalen Erkärung des Wortes gedient ist. „Gesunder Menschenverstand" und „gesundes Volksempfinden" lassen sich sehr leicht manipulieren, und wo ein ganzes Volk der Raserei verfällt, wird der Wahnsinn zur „richtigen", zur „gesunden" Methode. Auch Christentum und Kirche waren (und sind) nicht davor gefeit, unsinnige Vorstellungen und unmenschliche Praktiken als „gesund" auszugeben. Trotzdem darf sich der Mensch vom Glauben (oder ist es eine Illusion?) nicht abbringen lassen, daß Vernunft und geistige Gesundheit durch sich selbst erkennbar und überzeugend sein müßten. Wer die Evangelien aufmerksam liest, wird

6 1 Tim 1, 10; 6, 3; 2 Tim 1, 13; 4, 3; Tit 1, 9. 13; 2, 1. 2. 8. – Die Bezeichnung „krank" wird ausdrücklich nur 1 Tim 6, 4 auf die Irrlehrer angewandt. Doch charakterisiert schon das Wort „gesund" die gegenteilige Meinung als verrückt, albern, wahnwitzig und „dämonisch" (1 Tim 4, 1). – Man vergleiche einmal die Epitheta, mit denen kirchliche Dokumente des vergangenen Jahrhunderts Ansichten schmückten, die heute Allgemeingut einer gesitteten Menschheit darstellen (Gewissens-, Religions-, Meinungsfreiheit u. v. a. m.).

erstaunt sein, wie oft Jesus an die Einsicht, den gesunden Menschenverstand seiner Zuhörer appelliert. Sein Gott will keine Verstiegenheiten und Tüfteleien, keinen Kult, der dem Menschen schadet. Wie aber steht es mit den Forderungen Jesu, auf Wiedervergeltung zu verzichten, den Feind zu lieben, dem Schuldigen ohne Vorbehalt zu vergeben? Entsprechen solche Weisungen dem „gesunden" Empfinden, der natürlichen, normalen Reaktion des auf sein Eigentum und Recht pochenden Menschen?

Urvernünftigkeit der „törichten" Weisungen Jesu

Wir leben in einer Zeit, in der viele gesellschaftliche Konventionen und Verhaltensregeln, die jahrhundertelang unangefochten als normal galten, in ihrer Unvernünftigkeit durchschaut werden. Denken wir nur an den zur Unmenschlichkeit verpflichtenden Ehrenkodex des Adels und des gehobenen Bürgertums oder an die allmählichen Wandlungen im Strafvollzug. Umgekehrt könnte es auch geschehen, daß man eines nicht zu fernen Tages sich von der Urvernünftigkeit jener Weisungen Jesu überzeugen läßt, die sogar in einer bestimmten theologischen Tradition als töricht und widersinnig bezeichnet wurden. Dies hieße gewiß nicht, die „gesunden Worte unseres Herrn Jesus Christus" (1 Tim 6,3) einem platten Rationalismus ausliefern oder sie – wie man es oft befürchtet – auf banale Allerweltsweisheiten reduzieren. Vielmehr würde eine so erst richtig *verstandene* christliche Verkündigung den Menschen die Augen öffnen, damit sie sehen, wie krank und unvernünftig ihre Vorstellungen über Besitz, Ehre, Leistung, gesellschaftliches Zusammenleben und manches andere immer noch (und immer wieder!) sind. Ist es in der Tat nicht gesünder, den Feind durch Liebe zu besiegen, als ihm haßerfüllt den Schädel einzuschlagen? Nur muß es wirklich Liebe sein, die Versöhnung schafft, und nicht schwächliches Nachgeben und feiges Sichanpassen. Oder ein anderes Beispiel: Ist es gesund, daß die einen zuviel zu essen haben (und davon krank werden), während viele andere vor Hunger sterben müssen? Vielleicht wird man jetzt fragen, was denn diese Beispiele noch mit unserem Thema von den Kennzeichen wahrer und falscher christlicher Lehre zu tun haben? Nun, ich meine, sie haben genau so viel und genau so wenig damit zu tun wie das Evangelium Jesu Christi mit den Lehren und Praktiken unserer Kirche.

Georg Baudler

Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht

Der folgende Beitrag ist aus Vorträgen im Rahmen der Priesterfortbildung entstanden. Er artikuliert eine Reihe von Problemen, die sich sowohl in der Seelsorge als auch im Religionsunterricht stellen. Die Bedeutung einer anthropologisch ausgerichteten, zugleich aber echten Theologie für das heutige Glaubensverständnis, für die Verkündigung und für den Religionsunterricht – der dem unberechtigten Vorwurf ausgesetzt ist, in der bloßen Anthropologie aufzugehen – wird durch diese verständlich geschriebene und mit Beispielen ausgestattete Einführung dem Leser einsichtig gemacht. red

Aktualität des Themas

Zwei Ereignisse charakterisieren blitzlichtartig die gegenwärtige Lage des Religionsunterrichtes:

a) Die Exeler-Vorlage in der „gemischten Kommision" der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland zur außerschulischen Katechese;

b) die Klagen der Diözesan-Schulräte über den Rückzug der Geistlichen aus dem schulischen Religionsunterricht, mit der Begründung, daß echte Theologie zu treiben (Katechismus, Bibel) nicht mehr möglich sei; ein Religionsunterricht zur anthropologischen Welt- und Daseinsdeutung sei Philosophie und Ethik, dafür seien sie als Theologen nicht zuständig; lieber würden sie sich auf die außerschulische Katechese konzentrieren.

Ist diese Argumentation berechtigt? Geht die gegenwärtige Entwicklung wirklich dahin, daß Theologie und Kirche aus diesem Unterricht mehr und mehr verschwinden und sich nicht mehr für ihn verantwortlich fühlen, sich stattdessen auf eine neu einzurichtende außerschulische Katechese konzentrieren? – *Oder* ist dieser neue, zum Anthropologischen hin gewendete, als religiöse Propädeutik konzipierte schulische Religionsunterricht auch und gerade als solcher eine genuin theologische, von der Kirche zu leistende und zu verantwortende Aufgabe? Um diese Frage geht es in den folgenden Überlegungen.

Von der anthropologischen Wende aus, die sich in der gesamten neueren Theologie vollzogen hat, fragen wir, ob und unter welchen Bedingungen ein anthropologisch orientierter Religionsunterricht eine theologische Aufgabe ist.

I. Die anthropologische Wende in der Theologie

Die anthropologische Wende in der Theologie wurde vorbereitet durch die gesamte neuzeitliche Philosophie, angefangen von Descartes bis zu Heidegger und den französischen Existentialisten. In die systematische Theologie wurde sie eingebracht durch das Lebenswerk Karl Rahners. In ihm schneiden sich gleichsam die Linien, aus denen heraus sich

eine neue, eben anthropologisch gewendete Theologie in verschiedenen Richtungen entfaltet[1].

1. Beschreibung der Wende

Die voranthropologische systematische Theologie sah (sehr grob gesagt) ihre Aufgabe darin, die Aussagen und Daten der in Schrift und Tradition gegebenen Offenbarung Gottes zu sammeln, sie aus Schrift und Tradition herauszusuchen, systematisch zu ordnen und im Kontext von Schrift und Tradition zu erläutern.

Beispiel:

Trinität bisher . . .

So ging es beispielsweise im Traktat über die Trinität darum, zunächst im Alten Testament alle „Spuren" und „Hinweise" zu sichern und zu sammeln, sodann das Neue Testament daraufhin zu befragen, inwieweit darin die Lehre von der Trinität grundgelegt und ausgedrückt ist, und schließlich auch die diesbezüglichen Aussagen der Dogmengeschichte („Tradition") zu erfragen. In einem zweiten Schritt galt es dann, dies alles in ein System zu bringen, es so zu ordnen, daß die einzelnen Aussagen sich gegenseitig ergänzen und erhellen oder doch wenigstens nicht in Widerspruch zueinander stehen. Der gesamte Traktat wirkte dabei weitgehend wie ein leeres Begriffsspiel.

Nach der anthropologischen Wende geht die primäre theologische Bemühung nun darum, die in Schrift und Tradition gegebene Offenbarung Gottes nach ihrer jeweiligen Bedeutung für den Menschen zu befragen und zu erläutern. So hat vor allem K. Rahner in existentialer Hermeneutik den sogenannten „heilsökonomischen Trinitätsbegriff", der als solcher auch Grundlage der Schriftaussagen zur Trinität Gottes ist, neu aktualisiert und dadurch zu zeigen versucht, was die trinitarische Offenbarung Gottes für den konkreten einzelnen Menschen, der hier und heute Gott begegnen will, bedeutet.

. . . und aktualisiert

An einem selbstgewählten Beispiel sei diese Aktualisierung veranschaulicht: Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (Mk 3, 1–6, par Mt 12, 9–14, Lk 6, 6–11): Jesus kommt am Sabbat in die Synagoge. Dort sitzt ein Mann mit einer verdorrten Hand. Die Pharisäer passen auf ihn auf, ob er am Sabbat heilen würde, damit sie ihn eventuell anklagen könnten. Jesus sagt zu dem Mann: „Steh auf und tritt in die Mitte". Alle sollen das Elend sehen, das diesen Mann zeichnet, das nackte Elend, das stärker als ein gesagtes Wort jeden, der irgendwie helfen kann, mit absoluter Verpflichtung zur Hilfe ruft. Und dann fragt er: Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun, oder soll man Böses tun, indem man diesem Menschen nicht hilft? Darauf ist von den Pharisäern

1 Neben die sog. „existentiale Hermeneutik" in der anthropologisch gewendeten Theologie tritt heute besonders die sog. „politische Hermeneutik" (bes. bei *J. B. Metz* und *J. Moltmann*). Vgl. auch *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, bes. 49–61.

gesagt: „Sie jedoch schwiegen". Jesus aber, heißt es, schaute sie ringsherum zornig an, betrübt über die Verhärtung ihrer Herzen; und er sagt zu dem Mann: „Strecke deine Hand aus", und sie war gesund. Da gingen die Pharisäer hinaus und berieten, wie sie ihn umbringen könnten.

An einer so ganz irdischen, innerhalb des menschlichen Bereiches ganz und gar nachvollziehbaren Stelle der Hl. Schrift läßt sich nach der anthropologisch gewendeten Theologie die Trinität Gottes erkennen: Gott spricht erstens aus der menschlichen Situation, aus der Situation dieses elenden armen Mannes. Das ist ein Anruf der Stunde, ein absoluter „Kairos"[2], ein „Wort" Gottes, das Gott selbst da sein läßt. Diese Absolutheit des Anrufes kann zweitens nur selber wieder die adäquate Resonanz finden im Göttlichen, das sich innerhalb des Menschen findet. Der Gott in Jesus aus Nazaret ist es, der diesen Anruf der Stunde hört und ihm antwortet, und die Aussage, daß er die Umstehenden zornig anblickte, weil sie ihr Herz verhärtet haben, läßt erkennen, daß das nicht etwas Spezifisches ist für Jesus aus Nazaret, den Gottessohn, sondern daß eigentlich alle die Umstehenden diesen Gott in sich haben, der von innen her den Menschen aufruft zu helfen. Wir müssen Gottes Geist in uns tragen, um das Wort, den Anspruch Gottes, wie er aus der Situation an uns ergeht, wirklich als solchen vernehmen zu können. Dort aber, wo ein solches Geschehen sich ereignet, ist in beiden Polen des Geschehens der eine transzendente Gott als der gegenwärtig, der die Absolutheit des Anspruches und die Absolutheit der Verpflichtung zu helfen in sich umfaßt und eint. Diese Absolutheit ist gleichsam für sich selbst nochmals ein „Für-sich-selbst-Stehendes": eine „hypostasis" oder eine „persona", wie die ziemlich ungenaue und heute sehr mißverständliche Übersetzung des ursprünglich griechischen Begriffes heißt. Erst die genannten drei „Hypostasen" ermöglichen zusammen eine echte Gottesbegegnung des Menschen in der Welt: Gott im Anspruch des „Kairos", Gott in uns, der uns den göttlichen Kairos vernehmen läßt, und jene absolute Transzendenz, die als „Gott in Welt" (Gott im Anspruch der Stunde – Gott in uns) beide Hypostasen umfängt und in sich als in einer dritten vereint.

So versucht eine anthropologisch ausgerichtete Theologie die Aussagen der Offenbarung daraufhin zu befragen, was sie für den konkreten Menschen bedeuten.

2. Begründung der Wende

Die anthropologische Wende der Theologie ist zunächst eine praktische Forderung, weil die Menschen sonst diese

[2] Unüberholbar, und an alle Menschen aller Zeiten gerichtet ist Jesus aus Nazareth dieser Anruf einer geschichtlichen Stunde, der Gott dasein läßt.

Theologie und ihre Inhalte nicht mehr verstehen können und nur noch blind eine Zeitlang weitertradieren. Es läßt sich nun aber zeigen, daß die Offenbarung selbst in ihrem eigenen Anspruch diese anthropologische Wende und Neuorientierung fordert.

a) Aus dem inneren Charakter der Offenbarung als Heilsoffenbarung

Die Offenbarung geschieht nach ihrem eigenen Selbstverständnis zum Heile der Menschen: Sie ist eine Heilsoffenbarung. Jede Theologie ist deshalb eine Heilstheologie: Es sind nicht beliebige Inhalte, die ein Gott aus irgendeiner Laune heraus den Menschen mitgeteilt hat, sondern Gott hat das den Menschen mitgeteilt, was ihrem Heile dient. Die Heilsbedeutsamkeit der theologischen Inhalte macht also ihr inneres Wesen aus, indem sie den Menschen in seiner irdischen, konkupiszenten Situation treffen und heilend und befriedend auf ihn zu wirken vermögen.

Das ist bei einzelnen Offenbarungsaussagen heute oft schwer – wie etwa beim Trinitätsdogma. Ähnliche Schwierigkeiten bestehen bei anderen Theologoumena. Was bedeutet z. B. die Lehre von den Engeln dem Menschen hier und heute? Was macht sie zu einer *Heils*wahrheit?

Das bedeutet freilich nicht, daß wir Gott gleichsam vor das Gericht der Menschen stellen, um ihm zu sagen: Nur was für uns etwas nützt, darfst du uns sagen und offenbaren. Die Heilswahrheiten sind nicht aus der Analyse der menschlichen Situation ableitbar, sondern Gott offenbart und stiftet ungeschuldet das Heil und *zeigt* erst dadurch dem Menschen seine Not. Das Heil kommt also auch in der anthropologischen Theologie radikal und ungeschuldet von Gott her und ist nicht vom Menschen aus ableitbar. Aber es kommt auch wirklich auf den Menschen *zu*. Indem der Mensch fragt: „Was bedeutet diese Offenbarungswahrheit für mich?", stellt er gerade umgekehrt sich selbst unter das Gericht des heilenden Gottes. Er läßt sich von Gott sagen, worin seine Krankheit, worin seine Unheilssituation besteht, und er öffnet sich der Heilsmacht Gottes. Wo der Mensch nicht danach fragt, was die geschehene Offenbarung für ihn bedeutet, dort nimmt er diese Offenbarung nicht wirklich ernst, er bezieht sie nicht radikal auf sich und seine Situation.

b) Aus der Ungegenständlichkeit Gottes

Die zweite Begründung läßt sich zusammenfassen in dem Satz: Gott ist kein Gegenstand. Während ein greifbarer Gegenstand unabhängig vom Menschen da ist und deshalb ein gegenständliches Betrachten möglich macht, ist die Art, wie zwei sich liebende Menschen einander sehen, ganz anders: Wenn hier der eine sich vom anderen abwendet, dann bleibt der Zurückgelassene nicht mehr derselbe, der er vorher war, sei es, daß er verbittert, oder sei es auch, daß er

in einer inneren Reifung zu sich selber findet. In diesem Verhältnis ist kein gegenständliches Betrachten möglich, ich kann nicht den Geliebten „an sich", unabhängig von mir (also gleichsam in einer Retorte) betrachten. Den Geliebten „an sich" gibt es nicht, ich habe den Geliebten, den mich Liebenden, erst in seinem Wesen begriffen, wenn ich begriffen habe, was er für mich bedeutet.

An diesem Punkt wird die Notwendigkeit der anthropologischen Wende der Theologie deutlich: Ich habe Gott (und seine Offenbarung) erst begriffen, wenn ich begriffen habe, was er für mich bedeutet. Wenn dieser radikal mein Dasein begründende Gott sich mir offenbart, dann kann und darf ich nicht das, was er sagt, bloß säuberlich sammeln und systematisieren. Vielmehr muß ich es schon im ersten Ansatz auf mich beziehen und nach seiner Bedeutung für mich befragen. Gottes Offenbarung und seine gnadenhafte Selbstmitteilung vernimmt der Mensch nur dann richtig, wenn er sie als Anstoß zur Frage nach sich selbst begreift. Wenn Gott (sich offenbarend) zu uns kommt, dann ist die erste Frage, die sich uns aufdrängt, die Frage Elisabeths an Maria, als diese, Jesus im Leibe tragend, zu ihr kam: „*Wer bin ich*, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? (Lk 1, 43) Wenn Gott sich offenbart, wird zuerst und zunächst der Mensch auf sich selbst und auf seine Unheilssituation verwiesen: „Herr, geh weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch", sagt Petrus, als sich ihm die Absolutheit Gottes in Jesus offenbart (Lk 5,8). Die Offenbarung Gottes an den Menschen, seine Zuwendung und Selbstmitteilung, ist nur wirklich begriffen und in der richtigen Weise *er*griffen, wenn sie mich dazu führt, nach mir selbst zu fragen. Die theologisch begründete Frage nach dem Menschen, nach seinem Leben, seiner Daseinssituation als einzelnem und als Gemeinschaft ist also zuinnerst und zutiefst gefordert vom Wesen dessen her, der Kirche, Offenbarung und Gnade trägt, der sich *in* diesen Elementen den Menschen zusagt und offenbart.

c) Aus der geistesgeschichtlichen Situation der Neuzeit

Die geschichtliche Lage der Kirche in unserer Zeit verlangt in einer epochalen Weise die anthropologische Wende der Theologie. Im Mittelalter gab es ein globales (wenn auch diffuses) gesellschaftliches Bewußtsein der Wahrheit, daß Gott alles Sein und Leben begründet. Wenn dort ein Theologe die „Offenbarungsgegenstände" gesammelt und systematisiert hat, konnte er dies begreifen als eine Art Gebet, als Ausdruck des Bewußtseins, in diesem Gott, der alles schafft und wirkt, zu leben und deshalb alles zu ergreifen und zu ordnen, was von diesem Gott herkommt. Ähnlich dankt ein Kind dem Vater am intensivsten für sein Geschenk, wenn es dieses Geschenk begeistert aufnimmt, es

genau betrachtet und in angemessener Weise mit ihm umgeht. Heute aber fehlt die gesellschaftliche Basis für einen solchen „wissenschaftlichen" Umgang mit der Offenbarung. Wo heute wissenschaftlich gearbeitet wird, geschieht es vom gesellschaftlich vermittelten Vorverständnis der Wissenschaft her immer schon in einem mehr oder weniger positivistischen Verstehenshorizont. Es wäre aber geradezu sakrilegisch, innerhalb *dieses* Verstehenshorizontes Gott und seine Offenbarung zu systematisieren und in einen lediglich in sich selbst stehenden funktionalen Zusammenhang zu bringen. Hier muß die Theologie sich jeweils erst selbst, angestoßen von der geoffenbarten Wahrheit, den Verstehenshorizont für ein adäquates Begreifen dieser Offenbarung schaffen, eben indem sie jeweils neu fragt: Wer bin ich, dem solche Offenbarung geschieht und der diese zu seinem Heil braucht?

Soviel zur Darstellung und Begründung der anthropologischen Wende in der Theologie, deren religionspädagogische Bedeutung es nun noch ausdrücklich zu reflektieren und zu thematisieren gilt.

II. Folgerungen für die Religionspädagogik

Aus der dargestellten anthropologischen Wende der Theologie ergibt sich zunächst ein völlig neues Verhältnis von praktischer Theologie und systematischer Theologie. Die systematische Theologie hat heute die Aufgabe, die Offenbarungswahrheit je neu auf die Menschen einer bestimmten Zeit und Umgebung hin, auf ihre spezifische Fragesituation hin zu interpretieren. Dazu ist sie aber auf die praktische Theologie angewiesen[3], die — angestoßen von der Offenbarung Gottes, von seiner ungeschuldeten, gnadenhaften Zuwendung an den Menschen, wie sie Kult und Gemeinde vermitteln — die Situation des Menschen, sein Leben und Fragen erhellen muß, damit dann der Dogmatiker die Heilswahrheit auf diese Situation hin neu interpretieren kann. Das weithin übliche Verhältnis von praktischer und systematischer Theologie hat sich eigentlich umgekehrt. Etwas überspitzt ausgedrückt, könnte man sagen: die praktische Theologie ist nicht mehr länger eine Frage der Anwendung, sondern sie ist zur normativen Grundlagenwissenschaft ge-

3 Dies sagt der Dogmatiker selbst von seiner Aufgabe: Vgl. *K. Rahner* (Schriften zur Theologie IX, Zürich — Einsiedeln — Köln 1970, 223): „Die theologische Arbeit besteht heute weitgehend in der Beantwortung der Frage, . . . wie von solchen (neuen, zeitgeschichtlich vorgegebenen) Verstehenshorizonten aus das Dogma neu interpretiert werden muß." Entsprechend versteht *E. Schillebeeckx* die Aufgabe der systematischen Theologie als „Aktualisierung", als „neue, aktualisierende Interpretation" der Offenbarungsgehalte (vgl. *E. Schillebeeckx*, Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 9). Daß dabei die praktische Theologie in ihrer Aufgabe, die Gegenwartssituation theologisch zu erhellen, als normative Grundlagenwissenschaft zu verstehen ist, die gerade auch der systematischen Theologie Themen, Ziele und Aufgaben vorgibt, sagt ebenfalls der Dogmatiker *K. Rahner:* Die praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen, Schriften zur Theologie VIII, 133–149; vgl. im selben Band auch 667–671 und 655–659, dazu in Schriften IX, 127–147.

worden, während die Dogmatik auszuführen hat, was jene ihr an Zielen und Aufgaben vorgibt.

Dieses neue Verhältnis von praktischer und systematischer Theologie gilt nun gerade auch für die Religionspädagogik, die wesentlich auch zur praktischen Theologie gehört und dort heute ein Gebiet bildet, das in besonderer Weise auf die säkularisierte Welt (moderne Schule!) verwiesen ist. Wenn der Religionsunterricht heute in theologischer Motivation nach dem Menschen fragt, nach seiner Welt, so erfüllt er die Grundfunktion der praktischen Theologie.

Dabei sind nun von dem Gesagten her zwei Dinge besonders zu beachten, die erfüllt sein müssen, damit der anthropologisch ausgerichtete Religionsunterricht, wie er eingangs als Problem angedeutet wurde, tatsächlich diese Funktion erfüllt. Diese zwei Forderungen sollen nun noch in Form zweier Thesen im einzelnen betrachtet werden.

1. These:

Theologische Anthropologie, wie sie im Religionsunterricht betrieben wird, darf nicht reduziert werden auf Ethik.

Dem anthropologisch ausgerichteten Religionsunterricht wird heute vielfach der Vorwurf gemacht, daß in ihm Theologie und Offenbarung auf Ethik reduziert würden und daß es sich also in der zugrunde liegenden religionspädagogischen Konzeption lediglich um eine Neuauflage von Positionen aus der Zeit der Aufklärung handle.

Primär ist nicht das *Handeln*, sondern das *Sein*

Tatsächlich darf eine theologische Anthropologie nicht von einem im voraus schon *bekannten* Wesen des Menschen ausgehen, um dann lediglich zu fragen, wie dieser Mensch in den verschiedenen Situationen zu handeln hat. Denn die gnadenhafte Selbstzuwendung Gottes an den Menschen stellt ja nicht nur und nicht primär das *Handeln* und Tun des Menschen in Frage (das geschieht sekundär), sondern vielmehr das innerste *Sein* und Wesen dieses Menschen selbst: Wer bin ich, daß sich mir Gott in dieser Weise offenbart? Diese letztlich vom Menschen her unlösbare Frage nach dem innersten Sein und Wesen, nach dem Sinn der Existenz des hier und jetzt lebenden Menschen hat der Religionsunterricht im Unterrichtsprozeß zu aktualisieren. Er hat die Schüler zu einem Verhalten zu führen, das sie befähigt, entsprechend ihrer jeweiligen Altersstufe und Auffassungskraft diese Frage nach dem Wesen des Menschen und dem Sinn seiner Existenz zu sehen und zu stellen.

So geht es z. B. in der unterrichtlichen Behandlung der Problematik des Außenseiters[4] im Religionsunterricht nicht

4 Vgl. das Unterrichtsmodell von *G. Hilger*, Menschen außerhalb der Gemeinschaft, in: *J. Jansen*, Erfahrung und Glaube. Handreichungen zu einem Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971, 125–141.

darum, einfach zu sagen, der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen und deshalb müsse der, der als Außenseiter draußen steht, hereingeholt werden, um dann mögliche, konkrete Wege dafür zu suchen. Das wäre Ethik, die in einem Bereich des Religionsunterrichtes ihren durchaus berechtigten Ort hat. Die anthropologische Theologie müßte aber das Problem anders sehen: Jesu Zuwendung zu den Außenseitern der Gesellschaft ist Ausdruck der Zuwendung Gottes zu mir als Menschen. Diese Art der Zuwendung Gottes zu mir sagt mir, daß ich *selbst* der Außenseiter bin: Ich, der Mensch, bin der Ausgestoßene, bin der Heimatlose, bin der Fremdling, der eben immer nur in einer „entfremdeten" Welt, in einem „entfremdeten" Verhältnis zu den Dingen und zu den Menschen steht. Es ist lediglich ethisch, aber nicht eigentlich theologisch reflektiert, Jesu Verhalten zu den Außenseitern seiner Zeit einfach als Vorbild für unser eigenes ethisches Verhalten zu nehmen, um (wie man meint) von daher den „Überschritt" aus der anthropologischen in die theologische Ebene zu vollziehen. Eine solche Interpretation aber ist noch kein Überschritt. Es wären viele andere Beispiele für humanes Handeln möglich und auch vielleicht pädagogisch wirksamer. Es geht nicht darum, zu sagen: „Jesus hat sich den Außenseitern der Gesellschaft zugewendet, also müssen auch wir das tun"; der theologische Anspruch dieses Verhaltens Jesu an uns besteht vielmehr darin, uns zu verdeutlichen, daß *wir selbst* immer neu von Gott heimgeholt werden und daß also *wir selbst* die Ausgestoßenen sind. Von daher gilt es klarzumachen, daß wir von unserer Existenz und unserem Wesen her immer schon solidarisch sind mit den Ausgestoßenen und Ausgesetzten aller Zeiten. Wir müssen sie gar nicht erst zu uns hereinholen, sondern wir sind von unserer konkreten Existenz her schon immer draußen bei ihnen. Das den Kindern in einer Deutung ihres konkreten Lebens bewußt zu machen, wäre Aufgabe eines schulischen Religionsunterrichts, der sich als theologische Anthropologie versteht. Das kann geschehen, *ohne* daß ich dabei ausdrücklich auf die Zuwendung Jesu zu den Ausgestoßenen seiner Zeit zu sprechen komme – und ist dabei doch genuine Theologie, sofern bei mir als Lehrer das Bewußtsein meines Außenseitertums von der Offenbarung Gottes in Jesus geweckt wurde[5].

Jeder ist *selbst* der von Gott angenommene „Außenseiter"

5 Dazu gleich noch ein Beispiel für die gymnasiale Oberstufe zum Thema Utopie. Es wäre wiederum zu einseitig, lediglich zu sagen, der Mensch sei ein Wesen, das Zukunft haben kann und muß, und deshalb müsse die Gesellschaft Utopien entwickeln, um voranzukommen. Eine anthropologisch gewendete Theologie muß sich vielmehr – ohne dieses Motiv ausdrücklich als Ansatz des Unterrichtsprozesses zu thematisieren – anstoßen lassen von Jesu eschatologischer Verheißung des Gottesreiches. Diese Verheißung sagt nämlich, daß die Utopien entwerfende Menschheit immer nur, wie das Konzil sagt, „in

2. These:

Theologische Anthropologie (als Hauptinhalt des gegenwärtigen und künftigen Religionsunterrichtes) ist offen für eine inhaltliche Neuinterpretation der Heilsoffenbarung, ohne jedoch diese direkt zu fordern.

Dieser Satz läßt sich zunächst begründen aus dem allgemeinen Verhältnis von praktischer Theologie und systematischer Theologie: *Wenn* die praktische Theologie die Aufgabe hat, der systematischen Theologie die virulenten, religiös relevanten Fragen der Menschen aufzudecken und vorzulegen, damit diese dann das Offenbarungsgut auf diese Situation hin neu interpretieren kann, dann zeigt sich ja von vornherein diese Zuordnung von Erhellung der menschlichen Situation und Neuinterpretation der Offenbarungsverheißung. Die theologische Anthropologie als religionspropädeutische Erschließung der menschlichen Daseinssituation ist also von innen her offen für eine inhaltliche Neuinterpretation der Heilsoffenbarung.

Dieser scheinbar eindeutigen Zuordnung steht jedoch die konkrete tägliche Erfahrung der meisten Religionslehrer entgegen. Viele Religionslehrer sehen – oft mit großer Sorge bezüglich ihres kirchlichen Auftrags –, daß sie in ihrem Unterricht kaum über die Bearbeitung des anthropologischen Feldes hinauskommen. Mehr und mehr bleibt der Religionsunterricht in einer religiösen Propädeutik stehen, welche das Ziel hat, die anthropologischen Voraussetzungen für eine religiöse Entscheidung zu schaffen; nun auch noch explizit in den Glauben als solchen einzuführen, gelingt kaum, so gut auch in der religiösen Propädeutik zu arbeiten war und man von der Fruchtbarkeit dieser Arbeit überzeugt ist. Der sogenannte „Überschritt" von der anthropologischen Ebene in die explizite Glaubensebene bleibt dennoch das große Problem.

Von unseren Überlegungen her ist nun zu diesem Problem zu sagen:

Religionspropädeutik erfüllt eine Grundfunktion der Theologie ...

a) Eine (religionspropädeutische) Öffnung der Kinder und Jugendlichen auf den rational nicht faßbaren Grund des Seins hin, die in der Frage nach dem Sinn des Daseins zu

umbris et imaginibus", in Schatten und Bildern, ihr Heil sucht und für die Zukunft entwirft, und daß das Heil selbst ihr geschenkt werden muß. Wohl kann von daher der Lehrer auch sagen, daß Utopien in gewissem Sinne für den Menschen notwendig sind. Tatsächlich hat ja auch Jesu Verkündigung des Gottesreiches den Charakter einer realen Utopie. Aber zugleich sagt diese Offenbarung Gottes vom Geschenkcharakter des Gottesreiches, daß der Mensch jede Utopie, die er selbst entwirft, wirklich auch *als* Utopie nehmen muß, daß er nirgends eine solche Utopie absolut setzen darf und niemals das Recht hat, ihr, gleich einem Moloch, Blut, Freiheit und Tränen der Menschen zu opfern. Der Unterrichtsprozeß, der so angestoßen ist, wird weniger auf eine ethische Aussage abzielen (etwa auf die Forderung, humane Utopien zu entwickeln), sondern er wird abzielen auf eine *Ideologiekritik*, er wird die Schüler befähigen zum Sehen und zum Entlarven von absolut gesetzten Utopien, deren es ja auch im Westen genügend gibt (z. B. Leistungsideologie). Vgl. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1969, 107 ff, wo Metz die Kirche als gesellschaftskritische Institution in pluraler Gesellschaft bestimmt.

sich selbst kommt, ist, sofern sie von der Offenbarung Gottes in Jesus geweckt, angestoßen und getragen wird, stets die Erfüllung einer Grundfunktion heutiger (praktischer) Theologie, auch wenn der sogenannte „Überschritt" in die explizite Glaubensebene nicht mehr selbst in diesem Unterricht erfolgt[6].

Primär ist, daß im Religionsunterricht die religionspädagogische Frage nach dem Menschen gestellt, aktualisiert und im Unterrichtsprozeß operationalisiert wird und daß dabei der *Lehrer*, der den Unterrichtsprozeß plant und gestaltet, sowie einzelne gläubige Schüler in diesen Fragen von innen her durch den Anspruch der Offenbarung angestoßen und motiviert sind. Lehrer und Schüler betreiben dann genuine Theologie, auch wenn vielleicht die Inhaltlichkeit der Offenbarung als solche in ihrem Anspruchscharakter bei den Schülern wenig oder kaum ins Gespräch kommt, sofern nämlich die Schüler aufgrund ihres Milieus oder aufgrund ihrer subjektiven Einstellung nicht fähig sind, aus der anthropologischen in die explizit theologische Ebene überzuwechseln.

Die anthropologische Frage bleibt so auch *innerhalb* der anthropologischen Ebene eine genuin theologische Fragestellung: Die Analyse der Begegnung des Menschen mit der Not des anderen und die phänomenologische Herausarbeitung des dabei zu erfahrenden absoluten Anspruchs, die religionspropädeutische Öffnung und Sensibilisierung für diesen Anspruch ist auch dann ein genuin theologisches Unterfangen, wenn dabei nicht explizit vom trinitarischen Gott die Rede ist, der sich nach dem Zeugnis des Evangeliums in solcher Begegnung offenbart.

. . . und ist offen für eine Neuinterpretation der Heilsoffenbarung

b) *Weil* aber der religionspropädeutische Umgang mit der Sinnfrage und der menschlichen Daseinssituation faktisch vom Offenbarungsanspruch angestoßen und motiviert ist, ist die so geleistete theologische Anthropologie von innen her *offen* für eine inhaltliche Neuinterpretation der Heilsoffenbarung.

Zwar hat Schillebeeckx recht, wenn er sagt: „Zu einer menschlichen Lebensfrage gehört korrelativ in erster Linie allein eine menschlich-sinnvolle Antwort; eine Frage, die der Mensch stellt, wird allein der Mensch selbst sinnvoll beantworten müssen[7]. Aber weil und wenn die mensch-

6 Zur Erläuterung und Begründung wieder ein Beispiel: Wenn ein junger Mensch erstmals Liebe erfährt und sich fragt: Wer bin ich, daß der andere mich liebt, und was wäre ich ohne ihn, dann wird er mit den Eltern oder älteren Geschwistern interessiert über sich selbst und seine Kindheit reden, einfach um über sich selbst Klarheit zu bekommen. Dann ist in diesem Gespräch und in dieser Frage immer auch der *Anstoß* der Frage da, auch dann, wenn der Jugendliche dabei seinen Eltern nicht die eigentliche Liebesgeschichte erzählt.

7 E. *Schillebeeckx*, Die Korrelation von menschlicher Frage und christlicher Antwort, in: Glaubensinterpretation, Mainz 1971, 83–109.

liche Frage in ihrer Vermittlung durch den Lehrer (und durch gläubige Schüler) letztlich in der Offenbarung gründet, werden die ehrlich und engagiert zu erarbeitenden und zu gebenden menschlichen Antworten der Intensität der Fragestellung im letzten nicht genügen; im gruppendynamischen Ablauf des Unterrichtsprozesses wird in der Gruppe als ganzer dieses Ungenügen spürbar werden, auch wenn viele Schüler sich vorläufig mit den gegebenen menschlichen Antworten zufrieden geben.

Wechsel der „Sprachspiele"

Freilich ist eine in den Kern und unmittelbaren Anspruch vordringende systematische Interpretation der Inhalte der Offenbarung als solcher in das anthropologische Sprachspiel (von menschlicher Frage und menschlicher Antwort) hinein im allgemeinen nicht möglich. Ein solcher, mehr oder weniger mit Gewalt erzwungener „Überschritt" aus der anthropologischen in die explizit theologische Ebene verführt die Schüler zum „Abschalten" und stellt sprachanalytisch gesehen einen „Kategorienfehler" dar, sofern darin die Antwort in einem anderen „Sprachspiel" gegeben wird als in dem, worin die Frage gestellt war[8]. Es ist nämlich nur in Andeutungen möglich, sprachanalytisch „sauber" aus dem anthropologischen Spiel von Frage und Antwort in die Ebene der Offenbarung hinüber zu wechseln. Man kann z. B. nach einer Reihe von Unterrichtsstunden, in denen das ursprüngliche Staunen über die Vielfalt und geheimnisvolle Sinnhaftigkeit des faktisch Vorhandenen geweckt wurde, nun auch daran gehen, das dadurch geweckte religiöse Fragen durch eine altersgerechte Erzählung der alttestamentlichen Schöpfungslieder zu vertiefen und in eine theologisch verantwortbare Richtung zu lenken. Dabei müßten jedoch die Schöpfungs-

8 Ein Beispiel zur Problematik dieses „Übertritts": In einer Unterrichtsstunde der ersten Klasse versuchte der Lehrer die Schüler auf ihren Pulsschlag aufmerksam zu machen und sie dadurch zum Staunen über das in ihnen waltende und ihrer direkten willentlichen Steuerung entzogene Leben zu führen. Nach verschiedenen, staunend wahrgenommenen Erfahrungen mit dem eigenen und fremden Puls (Puls fühlen, mit Stethoskop hören, auf Tonband übertragen und abspielen, Versuch den Puls anzuhalten usw.) platzt plötzlich ein Kind heraus: „Das hat alles der liebe Gott gemacht". Als Ausruf des Kindes, der im Unterrichtsprozeß nicht weiter ausdrücklich reflektiert wird, ist dieser Ausruf brauchbar – er ist eben Zeichen und kindhafter Ausdruck dafür, daß echte religiöse Propädeutik (und nicht Biologie-Unterricht) betrieben wurde; wenn jedoch der Lehrer am Ende der Stunde von sich aus mit einer solchen „Auskunft" aufgewartet hätte, hätte er wohl so etwas ähnliches wie einen Kategorienfehler begangen.

– Noch ein weiteres Beispiel sei angeführt: Jeder einigermaßen sensible Religionslehrer weiß, wie schwierig es ist, in den säkularisierten Schulen und Klassen die christliche Weihnachtsbotschaft zu entfalten und zu interpretieren. Es fehlt dazu einfach die notwendige „Atmosphäre" in den Klassen (die auch durch Kerzenanzünden und Liedersingen nicht wirklich in eine vom Ansatz her religiöse und theologische Ebene gehoben werden kann). Anderseits verursacht es doch auch Unbehagen, die Weihnachtszeit verstreichen zu lassen, ohne die von den Kindern erfahrene profanisierte Tradition auf ihren ursprünglichen religiösen Grund hin zu durchleuchten. In dieser Situation schlägt Steinwende vor, nicht die Weihnachtsgeschichte als solche (als Kerygma) zu erzählen, sondern zu erzählen, „Wie die Weihnachtsgeschichte entstanden ist". In dieser Geschichte über die Weihnachtsgeschichte kommen alle Inhalte der Weihnachtsbotschaft (vom Ansatz her zugleich auch in exegetisch „richtiger" Weise) zur Sprache, wenn sie auch auf diese Weise nicht in ihrem eigentlichen kerygmatischen Gehalt, in ihrem letzten verpflichtenden Anspruch deutlich werden können.

lieder *als Mythen* (eventuell im Kontext mit anderen, ähnlichen Mythen aus der Profanliteratur) erzählt werden, nicht aber *als* Offenbarung und gnädige Selbstzuwendung Gottes zum Menschen. Es wäre dringend notwendig, für diese Art eines anthropologisch ausgerichteten Religionsunterrichts eine in sich zusammenhängende, lehr- und lernbare Didaktik der Vermittlung religiöser Inhalte in einer weltanschaulich pluralen Gruppe zu entwickeln. Die Offenbarung Gottes kann sich nur dort in ihrem Kern und Wesen im Sprachspiel von Lehrer und Schüler ohne Bruch erschließen, wo die Jugendlichen entweder aufgrund der Glaubensentscheidung der Eltern (d. h. zusammen mit ihnen) oder (bei älteren Jugendlichen) aufgrund eigener Entscheidung im Glaubensvollzug stehen. Einführung in den Glauben ist nur möglich als Interpretation des gelebten Glaubens. Den Glauben als solchen kann ich nur verstehen, wenn ich ihn vollziehe. „Die Theorie der Offenbarung ist nur sinnvoll als Theorie der Praxis des Glaubensvollzuges" (Schillebeeckx). Darum kann die Antwort der Offenbarung, auf die hin, wie oben erläutert, das religionspropädeutische Fragen des anthropologisch ausgerichteten Religionsunterrichtes von innen her offen ist, in ihrer Tiefe und *in ihrem Kern* nur sinnvoll erschlossen werden im Rahmen einer neu aufzubauenden Schulseelsorge und einer auf diesem Glaubensvollzug basierenden kirchlichen Katechese. Im Religionsunterricht kann nur ein von außen kommender, notwendig vorläufiger Einblick in den Lebens- und Glaubenszusammenhang der Kirche vermittelt werden.

Aber diese Unterscheidung und diese Korrelation von schulischem Religionsunterricht und kirchlicher Katechese wäre eine eigene Problematik, die hier nicht mehr behandelt werden kann.

Hans Jellouschek

Freier leben

Modell einer österlichen Christus-Predigt (zu Mk 2,23–3,6)

Der Verfasser des folgenden Modells einer Predigt über die Gegenwartsbedeutung Jesu Christi wurde von der Redaktion gebeten, seine theologischen Überlegungen zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus[1] *so zu formulieren, wie man solche Aussagen auch den heutigen Gemeinden anbieten kann. Einige theologische Vorbemerkungen sollten dem Prediger den theologischen Hintergrund erläutern. Es versteht sich von selbst, daß in einer solchen Predigt nicht alle Aspekte einer Chri-*

1 Vgl. *H. Jellouschek*, Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus; in Theol. Quartalschrift 152 (1972) 112–123.

stologie anklingen können; was aber hier an Gedanken vorgelegt wird, dürfte wohl geeignet sein, den Lesern und Hörern einige wichtige Aspekte der Heilsbedeutung Jesu vor Augen zu führen, sie zu ermutigen, ein Leben in größerer Freiheit zu leben – mit einem ähnlichen Engagement und Risiko, wie Jesus selbst es auf sich genommen hat. *red*

A. Theologische Vorbemerkungen

1. Die folgende Predigt geht von der Voraussetzung aus, daß die Gegenwartsbedeutung Jesu für den heutigen Hörer nicht mehr selbstverständlich feststeht. Theologisch ausgedrückt heißt das: daß Jesus der Christus ist, ist für die Predigt nicht selbstverständliche Voraussetzung, sondern muß sich erst erweisen.

2. Weiter steht hinter der folgenden Predigt die Auffassung, daß sich dies nicht im Sinne traditioneller Fundamentaltheologie auf dem Weg über die Wunder und ebensowenig über die Auferweckung Jesu erweisen läßt. Solche Versuche machen Voraussetzungen, die in sich fragwürdig oder heute jedenfalls nicht mehr gegeben sind: die Tatsache z. B., daß Jesus Wunder gewirkt hat, ist in sich ambivalent und beweist für sich genommen noch gar nichts; ebensowenig kann man – wie es in diesen Beweisführungen notwendig ist – Gott als eine bereits feststehende Größe einführen. Vielmehr muß sich die Bedeutung Jesu, seine Funktion als Messias und Erlöser an seiner „Sache", das heißt an dem in seinem Wort und seiner Tat sichtbar werdenden „Lebensmodell" erweisen. Insofern dieses Lebensmodell eine echte Alternative zu anderen heutigen Lebensmodellen darstellt, wird es für den heutigen Menschen bedeutsam und ein „Weg des Heils". Damit wird der Ursprung dieses Modells, Jesus, für ihn zum „Christus"[2]. Darum konfrontiert die folgende Predigt einen Aspekt des Weges Jesu, nämlich den der Freiheit, mit der heutigen Freiheitsproblematik – freilich nicht so, wie sie in der philosophischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung heute „auf höchster Ebene" diskutiert, sondern wie sie vom durchschnittlichen Hörer einer solchen Predigt in seinem Alltag erfahren wird.

Das Lebensmodell Jesu

Die theologische Bedeutung der Frage nach dem irdischen Jesus

3. Dies bedeutet, daß die Frage nach dem irdischen Jesus und nach seiner „Lebensgestalt" hier eine eminent theologische Bedeutung gewinnt. Als christologisch-soteriologischer Ansatz wird hier weder die Inkarnation noch ein punktuell gesehenes Kreuzesgeschehen[3], noch eine als quasi historisches Ereignis gefaßte „Auferstehung" gewählt, sondern das Wirken und die Verkündigung des irdischen Jesus.

2 Über den unlöslichen Zusammenhang der Person Jesu mit ihrem „Modell" vgl. ebd. 122 f.

3 Vgl. dazu die Charakterisierung verschiedener Typen der Erlösungslehre bei *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 43–60.

Als entscheidend wird die Art und Weise gesehen, wie Jesus dieses irdische Leben gelebt hat; entscheidend, weil davon Impulse ausgehen, die sich für eine gelingende Lebensgestaltung die Geschichte hindurch immer wieder als wirksam erweisen. Die Rede von Inkarnation und Auferweckung bezeichnet nach dieser Auffassung nicht quasihistorische Ereignisse, die feststehen, bevor man an die Auseinandersetzung mit Jesus herangeht und durch die das Leben und Wirken Jesu von vornherein eine besondere Bedeutung gewinnt. Vielmehr geht diese Redeweise von der Erfahrung der Jünger aus und bezieht sich auf das Leben und Sterben Jesu im Ganzen, indem sie dieses als unüberholbar heilsbedeutsam für die gesamte Geschichte qualifiziert. Deshalb wird in der Predigt auch vermieden, etwa in folgender Weise zu reden: „Dieses Leben wird durch den Tod nicht widerlegt, *weil* Jesus auferstanden ist." Denn die Rede von der Auferweckung meint ja gerade die unbesiegbare Lebendigkeit Jesu, die sich an seinem irdischen Leben, eben an seinem Lebensmodell erweisen muß, und zwar dadurch, daß es sich im Wandel der Geschichte für eine echte, nicht einmal den Tod ausklammernde Lebensbewältigung fruchtbar zeigt. Dementsprechend wird in der Predigt versucht, die Überzeugungskraft dieses Lebens *in sich* zur Geltung zu bringen und für seine Wirksamkeit auf die Erfahrung der Jünger zu verweisen. Im übrigen bleibt das Ganze natürlich nur ein Angebot, dessen Brauchbarkeit sich letztlich erst im nachhinein – indem man es damit versucht – erweisen kann.

Der Tod Jesu als die Summe seines Lebens

4. Der Tod Jesu hat in diesem Zusammenhang nicht eine eigenständige, vom Leben Jesu unabhängige Bedeutung, sondern wird als die „Summe" seines Lebens angesehen[4]. Das heißt: Was immer schon Anliegen Jesu war, gewinnt im Tod, den er auf Grund seines Engagements erleidet, seine letzte Radikalität und Endgültigkeit. Auch wenn in der folgenden Predigt vom Tod Jesu fast nicht gesprochen wird, ist dieses Verständnis des Todes Jesu immer vorausgesetzt. Denn daß sein Leben exemplarisch für ein „freies Leben" ist, das läßt sich ja nur in dieser Eindeutigkeit sagen, weil er selbst angesichts des Todes nichts davon zurückgenommen und seinen Anspruch, daß der Mensch ein auf absolute Zukunft hin offenes Wesen ist, bis ans Kreuz durchgehalten hat.

Jesus als Interpret Gottes

5. In der Predigt wird nie ausdrücklich von *Gott* geredet. Trotzdem will sie Jesus nicht als ein „bloß menschliches Vorbild" hinstellen, sondern als den Interpreten Gottes für uns Menschen. Mit dem Wort „Gott" assoziieren wir noch

4 Nach *G. Ebeling*. Vgl. dazu *H. Jellouschek*, a. a. O. 119 f.

immer einen hierarchischen Stufenbau der Welt und eine gewissermaßen patriarchalische Ordnung. Das ist aber gerade im Zusammenhang mit „Freiheit" fatal. Aus diesem Grund wird in der Predigt das Wort „Gott" vermieden, nicht aber die damit gemeinte „Sache", so wie sie im NT verstanden wird: Gott als die Macht der Befreiung für den Menschen, als der Grund, warum der Mensch mehr ist als der „Exekutivbeamte einer vorgegebenen Ordnung".
Die Predigt will also ein bescheidener Versuch sein, „säkular" vom Glauben, von Jesus, von Gott zu reden, ohne die christliche Botschaft in ihren entscheidenden Aussagen zu verkürzen. Ob er gelungen ist, das möge der Leser selbst beurteilen.

B. Die Predigt

Es geschah, daß Jesus am Sabbat durch die Kornfelder dahinging, und seine Jünger machten sich unterwegs daran, Ähren abzurupfen. Da sagten die Pharisäer zu ihm: „Schau, was sie am Sabbat Unerlaubtes tun!" Er antwortete ihnen: „Habt Ihr noch nie gelesen, was David tat, als er Not litt und ihn und seine Gefährten hungerte? Wie er in das Haus Gottes ging, zur Zeit des Hohenpriesters Abjatar, und die Schaubrote aß, die außer den Priestern niemand essen darf, und auch seinen Gefährten davon gab?" Und er sprach zu ihnen: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Darum ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat."
Und er ging wieder in eine Synagoge, und dort war ein Mann mit einer verdorrten Hand. Sie beobachteten ihn, ob er am Sabbat heilen würde, damit sie ihn anklagen könnten. Da sprach er zu dem Mann mit der verdorrten Hand: „Steh auf und komm in die Mitte." Und er sprach zu ihnen: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes oder Böses zu tun? Ein Leben zu retten oder zu töten?" Sie aber schwiegen. Und er blickte sie ringsherum zornig an, betrübt über die Verhärtung ihres Herzens, und sprach zu dem Manne: „Strecke Deine Hand aus." Und er streckte sie aus, und seine Hand wurde wieder hergestellt. Da gingen die Pharisäer hinaus und hielten sogleich mit den Herodianern Rat gegen ihn, um ihn zu verderben (Mk 2, 23–3, 6).

I. Wie steht es um unsere Freiheit?

Wir leben in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung. Unsere Politiker rühmen im Blick auf die Ostblockstaaten gerne unsere Freiheit: die Freizügigkeit des Lebens, die freien Wahlen, die freie Marktwirtschaft usw. Alle diese Freiheiten haben wir. Sind wir aber deshalb frei?

1. Der kleine Martin hat eine Strafarbeit nach Hause gebracht. Eine ganz beträchtliche. Er sagt: „Die ganze Klasse hat sie aufgekriegt." Warum? Er weiß es nicht. Die Lehrerin hat viel geschimpft an diesem Vormittag, und auf einmal hatten sie die Strafe sitzen. Die Mutter ruft bei den Eltern eines Schulkameraden an. Dasselbe Ergebnis. Nach längeren Recherchen zeigt sich folgendes Bild: Die Kinder dürften

Unfrei im Umgang mit Autorität

wohl etwas unruhig gewesen sein. Die Lehrerin aber war an diesem Tag offensichtlich überreizt und hat den Kindern eine ganz unverhältnismäßig hohe Strafe verpaßt. – Dennoch sitzen an diesem Nachmittag dreißig Mütter mit eben-

sovielen Kindern da und plagen sich bis in die späten Abendstunden hinein. Die Kinder heulen, die Mütter fluchen im stillen auf die Lehrerin. Aber keine einzige unternimmt etwas. Keine tut sich mit anderen Müttern zusammen, setzt der sinnlosen Plage ein Ende, schickt die Kinder spielen und stellt anderntags die Lehrerin zur Rede. Niemand nimmt sich diese Freiheit heraus. Die Autorität der Lehrerin ist so ehrfurchtgebietend, die Folgen so unangenehm, daß man lieber schweigt und sich fügt. Vor den Mächtigen muß man sich eben ducken – auch in unserer freiheitlich-demokratischen Ordnung.

Unfrei im persönlichen Kontakt

Eine andere Situation: Wir haben Gäste am Abend. Man spricht miteinander, worüber man eben so spricht. Das Essen wird gelobt, die lieben Kinder werden ausführlich beredet, dann geht man zu den neueren Autotypen über und landet schließlich bei den letzten Ferienreisen. Wir merken: Das ist alles oberflächliches, im Grunde nervtötendes Geschwätz. Wir spüren aber auch: Unsere Gäste sind eigentlich recht sympathische Menschen. Es müßte doch schön sein, mit ihnen in einen näheren Kontakt zu kommen. Es müßte möglich sein, mit ihnen auch anders zu reden: aufrichtiger, persönlicher, tiefer. Irgendwie warten wir darauf, daß sie endlich einmal eine persönliche Frage stellen, endlich etwas von sich selber erzählen. Wir würden sofort darauf eingehen. Aber sie tun es nicht. Und wir bringen den ersten Schritt auch nicht fertig. So sitzen wir da, gefangen in unseren Hemmungen, und lassen wieder einmal eine Chance zu mehr Menschlichkeit an uns vorüberziehen. Wir kommen nicht hinweg über die Konvention, die uns vorschreibt, wie man so einen Abend mit Anstand, aber ohne persönliches Engagement verbringt.

2. Wir sind moderne Menschen. Wir haben viel vom Ballast unserer Vorfahren abgeworfen. Wir lächeln über verschiedene Familientraditionen und religiöse Bräuche, die ältere Menschen ängstlich beobachten. Und wir haben im allgemeinen auch das nötige Geld, um uns ein großzügiges Leben leisten zu können. Und trotzdem fügen wir uns wortlos dem Mißbrauch der Autorität und halten uns peinlich genau an die geschriebenen und mehr noch an die ungeschriebenen Normen unserer Gesellschaft.

Vielleicht wird es uns heute besonders stark bewußt, wie unfrei wir eigentlich sind. Unsere soziale Stellung, der damit vorgeschriebene Lebensstandard, der Tratsch der Nachbarn, die öffentliche Meinung darüber, was man tut und was man nicht tut, das alles lenkt unser Leben in vorgezeichnete Bahnen und zwingt uns, zu handeln und zu reden, wie wir eigentlich gar nicht selber wollen.

Sehnsucht nach mehr Menschlichkeit in Freiheit

Wer von uns hätte das nicht schon radikal ändern und all die Rücksicht und Vorsicht über Bord werfen wollen? Wer hätte nicht schon den Mächtigen seine Meinung ins Gesicht sagen wollen und für die Linken, die Gammler und Hippies Sympathie verspürt, die diese Gesellschaft zerschlagen wollen oder aus ihr weggehen, um sich eine Gegenwelt aufzubauen, die Welt der gewaltfreien Kommunikation, in der man nicht nach Leistung und Geldbeutel eingeschätzt, sondern als Mensch ernstgenommen wird? Freilich: Wer von uns kann sich diesen totalen Bruch mit der Gesellschaft leisten? Wir haben schließlich unseren Beruf und unsere Kinder, unsere Wohnung und unsere bescheidenen Ersparnisse. Das alles müßten wir ja dann aufgeben oder es zumindest aufs Spiel setzen. Und abgesehen davon: Besteht denn Hoffnung, daß dadurch eine gewaltlose zwangfreie Welt entstünde? Zeigt sich nicht immer deutlicher, daß der Bruch mit der bürgerlichen Gesellschaft erst recht in Terror, Sucht und Verzweiflung endet?

Der Ausbruch in die totale Freiheit scheint nicht zu gelingen. So kehren wir denn aus der Welt unserer Wünsche wieder zurück in die nüchterne Wirklichkeit — und fügen uns wieder, und ducken uns wieder. Es bleibt uns ja keine Alternative.

II. Zur Freiheit befreit

In dieser Situation hören wir das Wort des Paulus, das auch uns heute gelten soll: „Zur Freiheit hat Christus uns befreit. So steht denn fest und laßt euch nicht wieder in das Joch der Knechtschaft spannen" (Gal 5,1). — Wir sind solchen Worten gegenüber nicht mehr hellhörig oder sogar schon ein wenig gereizt. Zu oft haben wir sie gehört, zuwenig haben wir davon erfahren. Ist es aber nicht doch bemerkenswert, daß zu den Grundworten unseres Glaubens, wie er im Neuen Testament zum Ausdruck kommt, „Freiheit" und „Befreiung" gehören? Sollte uns das nicht doch zu neuerlicher Auseinandersetzung reizen?

Was ist das für eine Freiheit? Wäre es nicht möglich, daß hier eine Alternative zwischen Resignation und Auflehnung sichtbar wird? Eine Freiheit, die sich leben läßt in dieser Welt — ohne Kapitulation, aber auch ohne totalen Bruch mit unserer Gesellschaft?

Paulus verweist auf Jesus Christus als den Ursprung dieser Freiheit. Es geht also um Freiheit und Befreiung, die sich im Zusammenhang mit Jesus ereignen. Von daher legt es sich nahe, nicht lange bei allgemeinen Erwägungen zu bleiben, sondern gleich zu fragen: Wie war denn das bei Jesus? Wie wird hier Freiheit sichtbar, und was heißt hier Freiheit?

Jesu unerlaubtes Tun — um der Menschen willen

1. Die beiden Szenen unseres Textes geben einen für Jesus charakteristischen Eindruck wieder: Jesus hat sich, wenn es

sein mußte, ohne Hemmungen über Normen und Konventionen seiner Gesellschaft hinweggesetzt. Jesus tut und verteidigt hier, was am Sabbat verboten war. Denn Essen zu beschaffen und Kranke zu behandeln, das war – außer in unausweichlichen Notsituationen – unerlaubtes Tun.

Sagen wir nicht: Über solche Kleinlichkeiten sind wir doch längst hinweg. Wir sind es vielleicht im religiös-kultischen Bereich. Beim Beten, Beichten, In-die-Kirche-Gehen, da sind wir wohl freier geworden. Aber sonst im täglichen Leben? Gibt es da nicht eine ganze Reihe von Normen des Zusammenlebens, die mindestens ebenso unsinnig sind und uns unnötig einengen wie das jüdische Sabbat-Gebot? Die Autorität von Lehrern kann und darf nicht angetastet werden; seine Gefühle darf man nicht spontan äußern; Akademikersöhne müssen wieder Akademiker werden usw. Sind das nicht genau so unsinnige Normen? Und trotzdem halten wir uns daran so peinlich genau wie die Juden an das Sabbatgebot.

Primat des Menschen, nicht der Normen

Jesus sagt: Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen. Normen sind für den Menschen da und nicht der Mensch für die Normen. Ich darf nicht zuerst fragen: Was ist geboten, und das ist dann auch gut für den Menschen. Sondern ich muß fragen: Was ist gut für den Menschen? – und das ist dann auch geboten. Nach diesem Wort Jesu ist der Mensch nicht dazu da, sich Ordnungen zu fügen, sondern sich Ordnungen zu schaffen. Natürlich muß man sich manchmal gegen eigenes Bedürfnis einer Norm fügen. Aber daraus wird sehr leicht ein falsches Prinzip: Das wichtigste ist die Ordnung. Demgegenüber sagt Jesus: Das wichtigste ist der Mensch. Auf die Frage, was zu tun ist, schauen wir gern auf das, was man eben tut, was gebräuchlich, vorgeschrieben, festgelegt ist. Jesus dagegen appelliert an die eigene Erfahrung des Menschen und an seine Phantasie. Was zu tun ist, ergibt sich aus der konkreten Situation. Daß man seinen Hunger ruhig stillen und diesem Kranken helfen soll, das gibt einem der Verstand ein, dazu brauche ich nicht ängstlich nach Gebot und Verbot zu fragen.

Anders ausgedrückt: Jesus stellt mit seinem Wort von der Sabbatfreiheit den Gehorsam und die Treue zur Norm als Werte an sich in Frage. Er sieht im Menschen ein schöpferisches Wesen, nicht den Exekutivbeamten einer vorgegebenen Ordnung.

Vielleicht handeln wir oft deshalb so unfrei, weil wir es uns gar nicht mehr zutrauen, auch anders zu können. Wir meinen, wir wüßten zu wenig, hätten nicht die nötige Energie usw. Wir denken zu gering von uns, wir haben eine Sklaven-

mentalität. Für Jesus ist aber der Mensch kein Sklave, sondern ein Herr.

Freiheit muß getan werden

2. Nun ist aber dieser Auffassung Jesu vom Menschen gleich noch ein Zweites anzufügen: Jesus ist kein Theoretiker, der nur eine Lehre vorträgt. Jesus redet nicht von der Freiheit, er tut sie. In Diskussionen können ja auch wir manchmal zu wahren Aposteln der Freiheit werden und unsere ganze Gesellschaft mit ihren Zwängen verurteilen. Jesus hat die Zwangsnormen seiner Gesellschaft auch verurteilt, und zwar mit sehr harten Worten. Zunächst einmal jedoch hat er sie übertreten. Eine ganze Reihe solcher Verstöße wäre hier aufzuzählen: seine Sabbatverfehlungen, die Mißachtung der Reinheitsvorschriften, sein Kontakt zu den sozial Geächteten, seine öffentliche Kritik am mosaischen Gesetz. In dieser anstößigen Weise hat Jesus die Freiheit gegen seine unfreie Welt praktiziert.

Das aber bedeutet: Der Mensch ist nicht „an sich" frei, selbst wenn er in Ketten geboren wäre, wie uns ein Dichterwort glauben machen will; und die Freiheit der Gedanken ist höchstens ein erster Impuls. Wirkliche Freiheit gibt es nur dort, wo sie getan wird — gegen die vorhandenen Zwänge. Sich in Diskussionen von den gesellschaftlichen Zwängen distanzieren, ist nicht Freiheit, sondern nur Dampf-Ablassen, damit man anderntags am Arbeitsplatz und zu Hause nur wieder um so besser im Sinn der Norm funktioniert. Freiheit wird nur durch Praxis verwirklicht — indem man z. B. gegen die launische Lehrerin nicht schimpft, sondern gemeinsam etwas gegen ihre Ungerechtigkeit unternimmt.

Behebung konkreter Unfreiheit und Not

3. An dieser Praxis der Freiheit bei Jesus fällt aber eines auf: Er ist kein Revolutionär, der seine Gesellschaftsordnung von Grund auf verneint. Freilich ist es keineswegs eine bloß „innerliche" Freiheit, die er vertritt, sondern eine sehr greifbare und sozial wirksame. Trotzdem ist er an einer grundsätzlichen Änderung der Verhältnisse nicht interessiert. Wenn kein besonderer Grund da ist, kann er sich dem Gesetz ohne weiteres auch fügen und den Sabbat z. B. halten. Jesus lebt und stirbt nicht für ein Prinzip. Seine Einstellung hat einen recht pragmatischen Zug. Was Freiheit ist, das liest er nicht an einem Idealbild, z. B. dem der klassenlosen Gesellschaft ab, sondern am konkreten Menschen: an seiner konkreten Unfreiheit. In der Situation des Hungers nicht essen zu dürfen, wenn das Eßbare doch leicht zu beschaffen ist; einen Kranken leiden zu lassen, bloß aus kultischen Erwägungen — das hieße die Menschen einer unerträglichen Unfreiheit überantworten. In solchen Fällen nimmt Jesus sich die Freiheit, gegen die gesellschaft-

liche Norm und gegen die Struktur zu verstoßen – und zwar dann mit aller Radikalität.

Jesus weiß sozusagen kein Rezept, das die gewaltfreie Gesellschaft garantieren würde. Darum nimmt er es sich auch nicht heraus, die Verhältnisse nach einem solchen Rezept auf den Kopf zu stellen. Aber er sieht, wo Menschen gefangen gehalten werden, und dort tritt er dann für ihre Freiheit ein – ohne Rücksicht auf Gesetz, Autorität und Konvention.

An der konkreten Unfreiheit des Menschen wird erkennbar, was Freiheit bedeutet. Und dafür gilt es dann, sich zu engagieren. Wenn wir auf die Gesellschaft als solche und im Ganzen schimpfen und ganz andere Verhältnisse herbeiwünschen, müssen wir uns die Frage gefallen lassen, ob wir damit die Verantwortung nicht abschieben, ob wir nicht ablenken von dem, was eigentlich von uns gefordert wäre: die befreiende Tat – hier und jetzt, z. B. unseren Gästen gegenüber, mit denen wir einen Abend verbringen.

Das Risiko des Engagements

4. Noch ein Letztes ist zur Freiheit Jesu zu sagen – und das ist vielleicht das wichtigste. Wir möchten gern freier leben, und wir können uns vielleicht für die Idee der Familien-Wohngemeinschaft, der zwangfreien Erziehung und der wirklich gleichen Bildungschancen ehrlich begeistern. Freiheit wäre schön. Aber: die Verhältnisse sind eben nicht so. Und darum geben wir immer wieder klein bei. Auch in der Umwelt Jesu waren die Verhältnisse nicht so. Jesus lebt nicht in einer Wunderwelt, sondern in dieser Welt des Zwangs und der Unterdrückung. Und unter diesen unseren Bedingungen lebt er seine Freiheit. Das bedeutet z. B., daß er sich Feinde schafft, genauso wie wir, wenn wir gegen Autoritäten aufmucken. Am Ende unseres Textes heißt es: Die Pharisäer gingen hinaus und hielten Rat, wie sie ihn verderben könnten. Und es bedeutet, daß ihm, der den Schutzwall der Konvention durchbricht, nun die Not der Menschen entgegenströmt, ihre Angst, Verzweiflung und Schmerz, genauso wie es uns passieren kann, daß wir mit den persönlichsten Problemen unserer Mitmenschen belastet werden, wenn wir es wagen, die Unverbindlichkeit konventioneller Höflichkeit aufzugeben.

Darum ging es auch in seinem Leben turbulent und gefährlich zu. Seine Freiheit hat ihn mit der Last der Menschen beladen und sie hat ihm Feindschaft, Haß und schließlich den Tod eingebracht.

Jesus hat also seine Freiheit nicht im Wunderland gelebt, sondern hier auf unserer engen, feindseligen Erde. Müssen wir aber nicht dennoch sagen: es war ein erfülltes Leben? Es war unruhig und gefährlich, gewiß. Aber brachte ihm

Erfülltes Leben in Freiheit

seine Freiheit nicht auch Buntheit, Bewegung, Begeisterung, Liebe und Gemeinschaft ein? Die Höhen kann man nicht ohne die Tiefen haben. Ein Leben ohne Risiko, ohne Schmerz und Scheitern schließt auch das Erlebnis des Glücks und die wahre Tiefe des Lebens aus. Wenn ich gehorsam bin, wird nichts passieren. Aber das Leben wird grau in grau. Ich werde mir keine Feinde schaffen, aber auch keine Freunde. Jesu Liberalität hat Haß erzeugt, aber auch Liebe. Seine Freiheit inmitten von Kleinlichkeit und Starrheit machte sein Leben so reich, so lebendig, daß seine Anhänger zur Überzeugung kamen, auch der Tod, den ihm die Freiheit einbrachte, sei keine Widerlegung dieses Lebens gewesen, sondern der letzte Schritt in seine Erfüllung hinein.

Wenn das stimmt, so würde es bedeuten: Die Freiheit hat das Leben auf ihrer Seite, und zwar die Freiheit inmitten der Härte und Enge dieser Welt – trotz aller Folgen. Und es würde bedeuten: Gegen falsche Autorität und gegen Zwang der Freiheit zu leben ist nicht nur faszinierender, sondern letztlich auch realistischer und vernünftiger, als sich zu ducken und den Weg der Anpassung zu gehen. Denn nur in einem solchen Leben für die Freiheit wird das Leben nicht verfehlt, selbst wenn es damit den Tod riskiert.

III. Alternative zwischen Auflehnung und Resignation

Wir haben hier wohl doch eine Alternative zwischen Auflehnung und Resignation. Denn hier wird uns einerseits gesagt: Es muß nicht so sein, wie es ist. Man muß sich nicht ducken, Freiheit ist möglich, denn der Sabbat ist für den Menschen da und nicht umgekehrt. Und andererseits wird von uns nicht das schlechthin Utopische, das total andere und Neue gefordert, sondern: hier und jetzt ist Freiheit möglich, hier und jetzt ist das Leben zu finden. Allerdings nur dann, wenn wir aufhören, von der totalen Resignation in die totale Forderung und von der totalen Forderung in die totale Resignation zu verfallen. Auf das Totale müssen wir verzichten. Es würde mit Notwendigkeit zum „Totalitären". Was notwendig ist, ist nicht das „Totale", sondern der nächste Schritt; der nächste Schritt aus der Unfreiheit in Richtung Freiheit. Den können, den müssen wir tun: heute, hier und jetzt.

Hartmut Bartsch - Klemens Sieverding

Zur Neuordnung der Diözesangrenzen

Überlegungen – Anregungen*

Man braucht nur die Forderungen des II. Vatikanums zur Abgrenzung der Diözesen mit der Situation der katholischen Diözesen in der BRD zu vergleichen, um die Aktualität der folgenden Überlegungen zu verstehen. Die Verfasser dieses Beitrages haben sich eingehend mit den pastoraltheologischen Fragen von Ziel und Aufgabe der Ortskirche wie auch mit den Forschungen und Planungen zur allgemeinen Raumordnung befaßt. Was hier in gekürzter Form dargelegt wird, ist nicht nur für den Raum Nordrhein/Westfalen – zu dem noch im nächsten Heft konkrete Vorschläge folgen werden – oder für die BRD, sondern auch für andere europäische Länder von Bedeutung. Wenn tatsächlich eine Verbesserung des kirchlichen Heilsdienstes erreicht werden soll, muß aber auch das Verständnis der Gemeinden für die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit solcher Reformen geweckt werden. Daher scheint es auch für die vor allem ihrer Gemeinde verpflichteten Priester wichtig, solche Fragen zu reflektieren. und zur Diskussion zu stellen. *red*

1. *Reformanstoß durch das Zweite Vatikanum*

Zu den leitenden Themen des II. Vatikanums gehört von Anfang an die Frage nach Amt und Aufgabe des Bischofs. Im Zusammenhang mit der Erörterung praktischer Fragen in diesem Themenbereich wurde auch das Problem einer angemessenen Umschreibung von Diözesen und Kirchenprovinzen angesprochen[1].

Im Hintergrund der Konzilsdiskussion stand das Unbehagen an der derzeitigen Situation, im wesentlichen gekennzeichnet durch eine Fülle sehr kleiner und andererseits eine beträchtliche Zahl sehr großer Bistümer. Um hier Änderungen den Weg zu bahnen, mußte die Frage nach dem Maßstab für die rechte Größenordnung aufgeworfen werden. Die Vorlage nannte dazu drei Gesichtspunkte:

– Überschaubarkeit einer Diözese, wodurch die Kommunikation zwischen Bischof und Diözese begünstigt wird;

– eine relative Eigenständigkeit, die sich vor allem darin zeigt, daß genügend Personal, Einrichtungen sowie Finanzen vorhanden sind;

– Rücksicht auf „Volkszugehörigkeit, (auf) die geistliche Verbundenheit sowie (auf) geographische Zusammenhänge und auch weltliche Gebietsumschreibungen"[2].

So sehr die Diskussion des ersten Entwurfs zu der Frage der Abgrenzung der Diözesen Uneinigkeit in der praktischen Verwirklichung einer Reform dokumentierte, so sehr beweist der endgültig verabschiedete Text prinzipielle Einmütigkeit darin, daß in dieser Frage etwas geschehen muß[3]. Nicht anders kann die folgende Aufforderung des Konzils verstanden werden: „Was nun die Abgrenzung der Diözesen angeht, so bestimmt die Heilige Synode . . ., möglichst bald mit Umsicht eine entsprechende Überprüfung vorzunehmen. Dabei

* Die folgenden Überlegungen wurden angeregt von Prof. Dr. Exeler im Rahmen eines Doktorandencolloquiums des Seminars für Pastoraltheologie an der Universität Münster. Der Text entstand unter Mitarbeit von Manfred Enkrich, Berchtold Müller und Erich Rohner. Die ungekürzte Fassung dieser Vorschläge soll im Herbst 1973 im Rahmen eines größeren (bei Herder Freiburg erscheinenden) Werkes über kirchliche Planung veröffentlicht werden.

1 Zuerst im 4. Kapitel des Schemas „De Episcopis ac de dioecesium regimine"; der schließlich vom Konzil verabschiedete Text zu dieser Frage sind die Nummern 22–24 des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe („Christus Dominus."), LThK, II. Erg. Bd. 188–193.

2 Ebd. 137 (Einleitung und Kommentar von *Klaus Mörsdorf*). Die Meinungen über die vorgetragenen Kriterien gingen weit auseinander. Einigen schienen diese Kriterien in ihrer Formulierung zu allgemein; sie forderten konkrete Angaben. Andere stimmten dem Prinzip der Überschaubarkeit zu, wollten den Aspekt jedoch mehr auf die pastorale Effektivität gelegt sehen als auf allgemeine soziale und ökonomische Verhältnisse. Schließlich meinte man, eine Lösung des anstehenden Problems dadurch erreichen zu können, daß man zu große Bistümer, vor allem die schnell wachsenden Großstadtbistümer, in Regionen aufteilt und durch den Einsatz von Hilfsbischöfen eine wirksame Seelsorge in diesen Teildiözesen sichert (ebd. 138). Gerade diese Praxis wurde nach dem Ende des II. Vatikanums in verschiedenen deutschen Diözesen recht flink geübt, wohl in der Absicht, die alten, großen Bistümer zu retten. Mehr scheint man auch für die Zukunft nicht im (erklärten) Sinn zu haben. Während man für die Bereiche von Pfarre und Dekanat grundsätzlich bereit ist, auch kräftigere Veränderungen vorzunehmen, will man für die Reform der Diözesen nur eine Untergliederung in Regionen ins Auge fassen. Vgl. das Diskussionspapier, das ein Arbeitskreis (Vorsitzender Rüdiger Göb) des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn vorgelegt hat: Kirche und Raumstruktur. Notwendigkeit und Möglichkeiten einer Neustrukturierung im Bereich der katholischen Kirche, in: Raum und Siedlung, Heft 6 (Juni 1971) 139–145 (im folgenden als „Kirche und Raumstruktur" zitiert).

3 Davon geht auch „Kirche und Raumstruktur" aus (141): „Es ist ein Entwicklungsstadium erreicht, in dem Teilverbesserungen und sporadische Bemühungen nicht mehr genügen."

sollen Diözesen geteilt, abgetrennt oder zusammengelegt, ihre Grenzen geändert oder ein günstigerer Ort für die Bischofssitze bestimmt werden; schließlich sollen sie, besonders wenn es sich um Diözesen handelt, die aus größeren Städten bestehen, eine neue innere Organisation erhalten" (Nr. 22). Nimmt man diese Bestimmung ernst, so ergibt sich daraus für die deutschen Diözesen eine ganze Reihe einschneidender Konsequenzen. Davon wird noch die Rede sein. Zunächst aber gilt es, die allgemeinen Kriterien für eine Neuordnung der Diözesen im Hinblick auf ihre Größe noch mehr zu präzisieren.

Vier Richtlinien des Dekrets für die Abgrenzung

Globalziel einer jeden Diözesanreform muß es sein, eine „organische Einheit", einen „lebensfähigen Organismus" zu schaffen. Vier Richtlinien werden dabei im Dekret genauer ausformuliert (Nr. 23):

Jede Diözese soll aus einem *zusammenhängenden Gebiet* bestehen. Dieser Gesichtspunkt ergibt sich aus einer Fülle von Einzelkriterien. Im Hinblick auf die innere Struktur soll „die verschiedenartige Zusammensetzung des Gottesvolkes" berücksichtigt werden; ferner ist darauf zu achten, „daß demographische Zusammenfassungen der Bevölkerung mit den staatlichen Behörden und sozialen Einrichtungen, die ihre organische Struktur ausmachen, möglichst in ihrer Einheit gewahrt bleiben". Im Hinblick auf die vorzunehmende Grenzziehung sei Rücksicht zu nehmen „auf Grenzen der staatlichen Bezirke und auf die besonderen Eigenheiten der Menschen und der Grenzen, z. B. psychologischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Art" (Nr. 23). Das heißt mit anderen Worten: Keine Diözesanreform kann ohne die vorhergehende Kenntnis aller relevanten sozialen, politischen, historischen und geographischen Verflechtungen durchgeführt werden.

Ausdehnung und innere Struktur einer Diözese müssen so beschaffen sein, daß sie eine *optimale Kommunikation* zwischen dem Bischof, seinen Mitarbeitern und der Gesamtdiözese ermöglichen. Fehlt diese Kommunikation, so behindert dies eine wirksame Seelsorge.

Jede Diözese soll so groß sein, daß sie ein „hinreichendes und *geeignetes Arbeitsfeld*" für die vorhandenen Arbeitskräfte anbietet.

Jede Diözese braucht eine *(relative) Autonomie*. Ein Bistum, das nicht über genügend Kleriker, über die für die Seelsorgsarbeit notwendigen „Ämter, Einrichtungen und Werke" und über die entsprechenden finanziellen Mittel verfügt, bleibt immer „Entwicklungsland" und abhängig von der Hilfe anderer.

Ein Vergleich des verabschiedeten Dekrets mit seiner Vorlage zeigt, daß die im ersten Entwurf genannten Kriterien einer Neuordnung fast unverändert in den Schlußtext übernommen wurden. Trotz der Uneinigkeit in dieser Frage wurden hier offensichtlich nur wenige Abänderungsvorschläge wirksam, wohl aufgrund der Tatsache, „daß die angebotene Lösung in ihrem Bemühen um die rechte Größenordnung der Diözese sowohl den Kleinen wie den Großen ausreichende Hilfen bietet, ihren Besitzstand zu wahren"[4].

II. Die Situation der Diözesen der BRD

Wer das Maß der vom II. Vatikanum genannten Kriterien an die westdeutschen Diözesen anlegt, der wird entdecken, daß hier vieles nach Veränderung ruft.

1. Die Größenordnungen

Die katholische Kirche zählt in der BRD (einschließlich West-Berlin) zusammen 22 Diözesen, deren Territorien teilweise auf dem Gebiet der DDR liegen[5]. Eine Gleichheit dieser Bistümer, wie sie etwa das allgemeine kirchliche Rechtsbuch (CIC) nahelegt, existiert nur auf dem Papier, sie wird auch nicht annähernd erreicht, weder im Gebietsumfang noch in der Anzahl der Katholiken. Eichstätt, das Bistum mit der geringsten Katholikenzahl (388.000), ist siebenmal kleiner als das größte deutsche Bistum, Köln (2,712.000)[6]. Die Folgen dieser Ungleichheit liegen auf der Hand: Der

4 *K. Mörsdorf* im Kommentar zum Dekret, a. a. O. 188.

5 Das letztgenannte Problem kann und soll hier nicht weiter verfolgt werden. Bekannt ist die Praxis des Vatikans, erst dann eine Verschiebung von Diözesen bzw. ihrer Grenzen vorzunehmen, wenn eine völkerrechtliche Anerkennung der neuen staatlichen Grenzen durch alle Beteiligten erfolgt ist.

6 Die Zahlen sind – wenn nicht anders angegeben – entnommen: Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, hrsg. von *F. Groner*, Bd. XXVI (1962–1968), Köln 1969.

Bischof von Köln spricht in der Deutschen Bischofskonferenz ebenso mit einer Stimme wie der Bischof von Eichstätt. Ihre Stimmen beanspruchen theologisch dasselbe Gewicht. Der Bischof einer großen Diözese wird seine Mitarbeiter weniger gut kennen als der Bischof einer kleinen Diözese, was natürlich Nach- bzw. Vorteile für die Pastoral im betreffenden Bistum hat.

Die Diözesen in der BRD nach der Zahl ihrer Katholiken

Zahl der Katholiken	Diözesen Zahl	in % aller Diözesen	Katholiken Zahl	Katholiken %
300.000– 500.000	2	9,1	885.000	3,4
500.000– 750.000	4	18,2	2,639.000	9,1
750.000–1,000.000	5	22,7	4,486.000	15,4
1,000.000–1,500.000	3	13,6	4,199.000	14,4
1,500.000–2,000.000	3	13,6	5,319.000	18,3
mehr als 2,000.000	5	22,7	11,556.000	39,6
Insgesamt[7]	22	99,9	29,084.000	100,2

Noch größere Unterschiede ergeben sich, wenn man den Gebietsumfang der einzelnen Bistümer miteinander vergleicht. Die kleinste Diözese, Essen (1872 qkm), könnte mehr als vierundzwanzigmal Platz in der größten deutschen Diözese, Osnabrück (45.400 qkm), finden. Das Bistum Münster (14.900 qkm) erreicht fast die Durchschnittsgröße der Diözesen in der BRD (15.329 qkm). Diese Unterschiede sind zum Teil auf die unterschiedliche Siedlungsdichte und auf das Gefälle im prozentualen Anteil der Katholiken an der jeweiligen Gesamtbevölkerung zurückzuführen. Doch sind die daraus resultierenden territorialen Unterschiede so kraß, daß sich unverhältnismäßig große Diskrepanzen beim Vergleich der innerdiözesanen Kommunikation ergeben. Allein die Verkehrswege differieren in den Bistümern Essen und Paderborn um ein zigfaches. Mit zunehmender Größe schwindet auch die Überschaubarkeit des Arbeitsfeldes, was zur Folge haben kann, daß die Qualität der Arbeit und die Leistungsfähigkeit einer bevölkerungs- und gebietsmäßig zu großen Diözese gegenüber einer Diözese mit „Idealgrößen" absinken.

7 Die Differenz zu 100 Prozent ergibt sich aus der Praxis, nicht alle Stellen hinter dem Komma anzugeben.

2. Historische Begründung der Diözesen und ihrer Grenzen

Die meisten deutschen Diözesen verdanken ihren Ursprung einer bestimmten, mehr oder weniger zufälligen historischen Situation: dem Verlauf der Mission in den betreffenden Gebieten, der politischen Machtverteilung und den kirchenpolitischen Konstellationen des Mittelalters und der Neuzeit[8]. Selbst bei der Neuregelung der Bistümer Aachen und Berlin in diesem Jahrhundert floß u. a. die damalige politische Situation in die Gebietsumschreibung mit ein. So erlauben die heutigen Diözesen und ihre Grenzen eher Rückschlüsse auf ihre Entstehung, als daß sie heutigen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen und Erfordernissen Rechnung trügen.

3. Zerstückelte Territorien und Enklaven

Als Folgen dieser historischen Entwicklung präsentieren sich die deutschen Diözesen auf der Landkarte weithin als merkwürdige Gebilde. Einige Beispiele seien aufgeführt: Das Bistum Freiburg erstreckt sich als langgezogener Schlauch vom Main bis zum Bodensee und schickt von Süden her einen Arm in das Gebiet des Bistums Rottenburg hinein. Es erstreckt sich bis wenige Kilometer vor Würzburg, das seinerseits fünf Bahnstunden von Freiburg entfernt ist. Auch das Bistum Augsburg besitzt – im Vergleich zu seiner Ost-West-Ausdehnung – eine unverhältnismäßig große Nord-Süd-Achse. Vier Diözesen verteilen sich auf zwei nicht zusammenhängende Gebiete: Mainz (dazwischen liegen Fulda und Limburg), Münster (dazwischen ein Teil von Osnabrück), Osnabrück (dazwischen Hildesheim), Paderborn (dazwischen ebenfalls Hildesheim). Noch seltsamer muten die Enklaven an, kleine Versprengsel innerhalb der Territorien anderer Bistümer: wie Brückenköpfe inmitten feindlichen Gebiets. So erhebt Fulda Anspruch auf ein Gebiet im Bistum Meißen, München besitzt eine Enklave im

8 Vgl. dazu *E. Ewig*, Die ältesten Bistümer, in: Weg und Werk. Die katholische Kirche in Deutschland, hrsg. von *G. Thurmair – R. Sattelmair – E. Lampey*, München 1969, 150–64, bes. 162 f; ferner: *B. Stasiewski*, Neu gegründete Bischofssitze, ebd. 165–183.

Bistum Augsburg, Paderborn im Bistum Hildesheim und Trier eine sog. „Insel" zwischen den Bistümern Köln, Limburg und Paderborn.

4. Lage der Bischofssitze

Schaut man sich die Bischofssitze, also die Zentren der Diözesen, näher an, so fühlt man sich, abgesehen von den alten katholischen Kapitalen München, Augsburg, Regensburg, Würzburg, Mainz, Trier, Köln und Münster und dem jüngsten Bischofssitz Essen, in die Provinz versetzt. Drei Bischofsstädte zählen weniger als 20.000 Einwohner (Eichstätt, Limburg und Rottenburg). Umgekehrt sitzt in Großstädten wie Hamburg (1,817.000 Einwohner – Bischofssitz Osnabrück: 141.000 Einwohner), Frankfurt (660.000 – Limburg), Stuttgart (628.000 – Rottenburg), Dortmund (649.000 – Paderborn: 69.000), Hannover (517.000 – Hildesheim: 96.000) und Nürnberg (477.000 – Bamberg: 69.000) kein Bischof; damit sind nur die wichtigsten Beispiele angeführt[9]. Der überwiegende Teil der Großstädte in der BRD, selbst Zentren, Arbeitsplätze und Bezugspunkte politischer, kultureller und sozialer Art, besitzen kein äquivalentes kirchliches Gewicht, dagegen entspricht die kirchliche Geltung eines Teils von weniger bedeutenden Mittelstädten nicht ihrer sonstigen Bedeutung.

5. Kirchensteueraufkommen

Ein sehr ungleiches Bild ergibt sich auch, wenn man das Kirchensteuereinkommen der deutschen Diözesen vergleicht. Bei einem Schnitt von DM 60,04 pro Jahr und Katholik spannt sich der Bogen zwischen dem reichsten Bistum, Köln (93,07), und dem ärmsten Bistum, Regensburg (35,16)[10]; Köln verfügt also über ein Kirchensteuereinkommen, das – relativ – fast dreimal so hoch wie das von Regensburg ist. Die absoluten Zahlen liegen natürlich wegen der unterschiedlichen Größen noch einmal um ein Vielfaches auseinander. Zwei Drittel der Bistümer liegen unter dem genannten Durchschnitt. Der praktizierte Kirchensteuerausgleich zwischen den Diözesen verringert die Spanne nur unerheblich. Eine Korrektur der Diözesen könnte sicher eine weitere Hilfe zur gerechten Verteilung der Kirchensteuermittel sein.

6. Überschneidungen mit den Grenzen der Bundesländer und Regierungsbezirke

Am Ende dieses kurzen Überblicks paßt dann fast gar nichts mehr, nämlich dann, wenn man nach der Berücksichtigung staatlicher Grenzen fragt; denn auch sie nennt das II. Vatikanum als einen Gesichtspunkt, der bei der Neuordnung der Diözesen eine Rolle spielen solle. Decken sich einmal die Grenzen von Bundesländern oder Regierungsbezirken mit denen der Diözesen, dann ist es Zufall oder auf die Tatsache zurückzuführen, daß bei der Umschreibung eines Bundeslandes bzw. Regierungsbezirks eben auch historische Gründe ausschlaggebend waren. Im staatlichen Bereich liegt ebenfalls einiges im argen. In der Regel aber überschneiden sich kirchliche und staatliche Grenzen. Die Verworrenheit soll wiederum an einem Beispiel illustriert werden: Will der Bischof von Hildesheim – etwa in schulischen Angelegenheiten – mit den zuständigen staatlichen Stellen Kontakt aufnehmen, so muß er sich an die Regierungen der Länder Bremen, Hamburg und Niedersachsen (darin die Regierungsbezirke Hannover, Hildesheim, Lüneburg und Stade und der Verwaltungsbezirk Braunschweig) wenden. Nun aber reichen Teile der Bundesländer Hamburg und Bremen auch in das Bistum Osnabrück hinein, den Regierungsbezirk Hannover teilt sich das Bistum Hildesheim mit den Bistümern Paderborn und Osnabrück, und selbst der Regierungsbezirk Hildesheim bekennt sich nicht ganz zur gleichnamigen Diözese, sondern teil-

[9] Die Zahlenangaben stammen aus dem Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1971, hrsg. vom Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart – Mainz 1971. Bezugsdatum für die Einwohnerzahlen ist der 31. 12. 1969. – Der mögliche Einwand, ein Teil der genannten Zentren sei Sitz eines evangelischen Landesbischofs oder Präses und brauche deshalb nicht mit einem katholischen Bischof besetzt zu werden, kann deshalb nicht zutreffen, da in einem Fall auch zwei Bischöfe an einem Ort residieren (München) und weitere „Doppelresidenzen" unter Umständen für die ökumenische Zusammenarbeit förderlich wären.

[10] Katholikenzahl und Kirchensteuereinkommen sind wiederum dem Statistischen Jahrbuch der BRD 1971 entnommen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß einmal das Kirchensteuereinkommen auch das Kirchgeld beinhaltet, abzüglich der staatlichen Verwaltungskosten, und daß zum zweiten die Katholikenzahl den Stand vom 31. 12. 1969 wiedergibt, während die Daten über das Kirchensteuereinkommen sich auf das Jahr 1970 beziehen. Im Gegensatz zu den Zahlen aus dem Kirchlichen Handbuch berücksichtigen die hier verwendeten Daten nur Gebiet und Einwohner der BRD; bei den Bistümern Berlin, Fulda, Hildesheim, Osnabrück, Paderborn und Würzburg fehlen also die Teile, die zur DDR gehören.

weise auch zum Bischof von Fulda. Sollte bei diesem Beispiel der Überblick verloren gegangen sein, so hat man den rechten Eindruck vom tatsächlichen Verlauf der westdeutschen Diözesangrenzen[11].

7. Überschneidungen mit den Grenzen der evangelischen Landeskirchen

Die Grenzen der katholischen Diözesen und die der evangelischen Landeskirchen decken sich fast an keiner Stelle. Natürlich macht der ökumenische Aspekt die Frage einer Neuregelung noch einmal schwieriger. Denn eine bloß einseitige Anpassung der Grenzen der katholischen Diözesen an die Grenzen der evangelischen Landeskirchen wäre ein Unding. Aber soweit wie möglich sollte versucht werden, den ökumenischen Aspekt in die Überlegungen einzubeziehen.

III. Die Frage nach dem Ziel und den Richtlinien einer Neuordnung

Jede Abgrenzung eines Gebiets kann sinnvollerweise nicht willkürlich erfolgen, sondern nur funktional. Die Neuumschreibung der Diözesangrenzen kann also nur das Ergebnis der Funktion eines Zieles sein. Es stellt sich demnach hier die Frage nach Aufgabe und Ziel der Kirche im allgemeinen und der Diözese im besonderen.

Je nach der Ausgangsbasis wird man das Ziel der Kirche verschieden beschreiben. Ein theologischer Ansatz, der von der Verwirklichung des Heilswillens Gottes ausgeht, ist gegenüber einer so konkreten Aufgabenstellung, wie sie die Abgrenzung der Bistümer darstellt, zu allgemein, als daß man praktische Schlußfolgerungen daraus ziehen könnte. Man wird vielmehr danach fragen müssen, wie sich die Grundfunktionen der Kirche, einerseits gegenüber der Gesellschaft, andererseits gegenüber ihren eigenen Mitgliedern in einem bestimmten (räumlichen) Bereich optimal verwirklichen lassen[12]. Dann erweist sich, daß die Struktur der Kirche ganz allgemein, also auch ihre Zuordnung zum Raum, nur als Funktion ihrer Aufgabe zu verstehen ist.

1. Das Verhältnis von gesellschaftlicher Funktion und innerer Struktur der Kirche

Die Kirche kann sich von ihrer Verantwortung für die Gesamtgesellschaft nicht dispensieren. Richtlinien für die Umschreibung eines Gebiets sind darum niemals allein von den Aspekten der Versorgung der Kirchenmitglieder oder der kirchlichen Verwaltung zu gewinnen, sondern vorrangig von der Forderung einer möglichst hohen Effektivität für die Gesamtgesellschaft. Darum ist eine weitgehende Anpassung an die vorgegebene Struktur der Gesellschaft unabdingbar.

Dies bedeutet jedoch keineswegs eine Konformität mit den Zielen der jeweiligen Gesellschaft, da der Dienst der Kirche an der Gesellschaft immer auch eine kritische und wegweisende Funktion, also auch eine Kritik der Ziele, mit einschließt[13]. Die weitgehende Anpassung an die äußeren Strukturen der Gesellschaft gibt der Kirche aber die größere Möglichkeit, in allen Bereichen präsent zu sein; das verlangt allerdings von der Kirche ein erhebliches Maß an Flexibilität. Die Suche nach ein für allemal richtigen innerkirchlichen Strukturen sollte darum aufgegeben werden zugunsten einer flexiblen Planung.

2. Die Funktion der Kirchen ihren Mitgliedern gegenüber

Verkündigung und Befähigung des einzelnen zur Deutung und Bewältigung seiner Situation sind innerhalb der Kirche nicht denkbar ohne eine möglichst weitgehende, nicht nur vertikal zu verstehende Kommunikation; das heißt, daß die Kirche sich normalerweise in einer territorialen, seltener in einer personalen Gemeinde konkretisiert. Auch in bezug auf die innerkirchlichen Funktionen und Strukturen sieht sich die Kirche also auf die räumlichen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten verwiesen. Dies gilt auch für Aufgaben, die im Bereich der einzelnen Gemeinde nicht mehr zu lösen sind, z. B. Fragen der Verkündigung durch die Massenmedien, Fragen der Ausbildung und Weiterbildung kirchlicher Funktionsträger und Fragen großräumiger karitativer Dienste, etwa der Entwicklungshilfe.

[11] Andere Länder haben da schon Abhilfe geschaffen; vgl. etwa die Neuordnung in Spanien und Südtirol.

[12] Als Grundfunktionen sind zu nennen: Feier der Liturgie, Verkündigung, Spendung der Sakramente, Mission, Caritas, Disziplin innerhalb der Kirche und der christliche Lebensvollzug; vgl. Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I, Freiburg 1964, 96.

[13] Vgl. dazu u. a. *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968, 99–116.

3. Theologische Bestimmung von Wesen und Aufgabe der Diözese

Überlegungen, die von Ziel und Aufgabe der Kirche ausgehen, führen naturgemäß lediglich zu allgemeinen Prinzipien, von denen hier vorrangig die Präsenz der Kirche in allen Bereichen der Gesellschaft genannt worden ist. Konkrete Richtlinien für die Gestalt einer Diözese ergeben sich aus diesen Zielvorstellungen noch nicht. Deshalb muß nun nach den Zielvorstellungen der Diözese selbst gefragt werden. Um es gleich vorweg zu sagen und nicht statthafte theologische Höhenflüge zu vermeiden: Die Diözese ist – wie man schon an ihrem Namen erkennen kann – ein Verwaltungsbezirk im weitesten Sinn des Wortes. Geschichtlich gesehen, haben sich im Zug der Ausbreitung der Kirche die ursprünglich sowohl in Ost und West identischen Parochien und Diözesen getrennt, wobei die Diözese mit einem Bischof an der Spitze, in Anlehnung an die staatliche Gliederung, die übergeordnete größere Einheit bildete.

Das Proprium der Diözese

Worin aber unterscheidet sich die Diözese von der Pfarrei einerseits und der Gesamtkirche andererseits? Grundsätzlich muß am gemeindlichen Charakter der Kirche als ganzer und auf all ihren Ebenen festgehalten werden[14]: sowohl in der Pfarrei, im Bistum wie in der Weltkirche muß die Gesamtgemeinde erfahrbar und sichtbar werden. Nach dem Ausweis des Neuen Testaments geschieht dies in den drei Grundvollzügen christlichen Lebens: kerygma, diakonia, koinonia[15]. Wenn auch diese Lebensvollzüge auf allen Ebenen kirchlicher Ortsgemeinden zum Zuge kommen müssen, so werden sie jedoch je verschiedene Ausprägungen erfahren. Was der parochialen Ortsgemeinde über die drei Grundvollzüge hinaus fehlt, damit die Kirche als ganze am Ort präsent ist, das erfordert die Errichtung einer größeren Ortsgemeinde. Demnach ist ein Bistum, „wenn es ist, was es sein soll, ein Teilglied der Kirche, in dem das Ganze der Kirche, und zwar in je eigentümlicher Weise, sich vollziehen und erscheinen kann"[16]. Denn die Kirche als ganze ist in den pfarrlichen Ortsgemeinden in ihren Grundvollzügen wohl präsent, dennoch fehlt ein wesentliches Element zur Repräsentation der Gesamtkirche: das Zueinander, die koinonia der parochialen Gemeinden, und zwar nicht nur innerhalb jeder Diözese, sondern auch über die Diözesangrenzen hinaus. Über das Bistum erhält die einzelne Pfarrgemeinde den Kontakt zur Nachbargemeinde, zur Nachbardiözese und zur Weltkirche. Das Bistum stellt „in seinem Bereich die Kirche dar, indem es als Wesensteil das Ganze repräsentiert"[17]. Negativ gewendet heißt das: Ohne diese Kommunikation der einzelnen Gemeinden untereinander innerhalb einer Diözese und über sie hinaus degeneriert die parochiale Gemeinde zur Sekte, d. h. sie repräsentiert nicht mehr das Ganze der Kirche. Diese relative Eigenständigkeit bzw. „die Möglichkeit, daß an einer bestimmten Raumzeitstelle der Welt die Kirche als solche einigermaßen als Ganze in Erscheinung trete, hängt in weitem Maße von den profanen soziologischen Voraussetzungen in der betreffenden Zeit und am konkreten Ort ab"[18]. Darüber hinaus entspricht die Errichtung einer Diözese mit einem Zentrum (Bischofsstadt) gleichzeitig der Forderung nach einer notwendigen Repräsentation der Kirche als ganzer an zentralen Orten eines Landes.

Funktionen der Diözese

Nach einer allgemeinen Funktionsbeschreibung der Diözese stellt sich nun die Frage nach konkreteren Funktionen[19]. In einem ersten Ansatz lassen sich die folgenden drei nennen:

- Kooperation,
- Koordination und
- subsidiäres Verhalten.

Die Organisation von Kommunikation zwischen den Gemeinden, die Hilfe bei pfarr-

14 *Vgl. F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde, Wien 1965; ferner *ders.*, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III, Freiburg 1968, 17–58, bes. 18–31.

15 Vgl. dazu u. a. *H. Cox*, Stadt ohne Gott, Stuttgart – Berlin 1966, 140–165.

16 *K. Rahner*, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I, 174.

17 *K. Mörsdorf*, in: Staatslexikon, Bd. II, Freiburg ^{6}1965, 60–67, hier 61.

18 *K. Rahner*, Über den Episkopat, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln – Köln 1965, 369–422, hier 395.

19 „Kirche und Raumstruktur" nennt in diesem Zusammenhang zwei konkrete Aufgaben der Diözese: die überörtliche Planungsdirektive und das Hochschulangebot.

gemeindlichen Aufgaben, die die einzelne Gemeinde allein nicht leisten kann, der Dienst der Kirche an der Gesellschaft, all das sind Aufgaben, die sinnvoll und effektiv nur auf der Ebene der Bistümer gelöst werden können. Die Mittel dazu finden sich in der klassischen Trias von Leitung und Führung, nämlich in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung[20]. Nur so wird die relative Eigenständigkeit des Bistums, in dem die ganze Kirche präsent werden soll, gewährleistet.

Aussagen kirchlicher Dokumente

Obwohl es sich bei den Diözesen einerseits um territoriale Gebilde innerhalb des theologisch definierten Systems Kirche mit theologisch beschreibbarer Zielsetzung handelt, gibt es andererseits – und zwar von Anfang an – keine theologischen Richtlinien für die Festlegung von Diözesangrenzen. So kennt auch das II. Vatikanum nur Kriterien profaner Art: zusammenhängendes Gebiet, optimale Kommunikationsmöglichkeiten und eine relative Autonomie (s. o.). Und im geltenden Kirchenrecht überhaupt findet man keine Ausführungen über den territorialen Aspekt der Diözesen. Es ist dort nur die Rede davon, wer ein Bistum gründen, umschreiben, aufteilen oder aufheben kann (can. 215 § 1, 248 § 2, 255, 260 CIC). Die nicht ausgesprochene Voraussetzung heißt dabei: Diözesen organisieren sich in der Regel nach dem Territorialprinzip[21].

Schon bei der Entstehung und Festlegung von Missionsschwerpunkten in den beiden ersten Jahrhunderten lehnte man sich an profane Vorgegebenheiten an. Die großen Städte im Mittelmeerraum, die Zentren von politischer Macht, von Handel und Kultur, bildeten die Ansatz- und zugleich auch die Ausgangspunkte christlicher Missionstätigkeit. Sie wurden auch zu den ersten Zentren christlichen Lebens und kirchlicher Verwaltung[22]. Nach und nach wurde auch das Einzugsgebiet dieser Zentren, das Hinterland, mit einbezogen.

20 Vgl. *K. Mörsdorf*, a. a. O. 61.

21 Vgl. *ders.*, a. a. O 188 und *E. Bodzenta – N. Greinacher – L. Grond*, Regionalplanung in der Kirche, Mainz 1965, 11.

22 Vgl. ebd. 18. Bezeichnend ist die Tatsache, daß man einfach die Benennung der staatlichen Verwaltungsbezirke (dioecesis) in den kirchlichen Bereich herübernahm.

IV. Gesichtspunkte aus dem Bereich der profanen Raumordnung[23]

Da sich aus den theologischen Zielvorstellungen keine konkreten Richtlinien für die Abgrenzung der Diözesen ableiten lassen, wird hier nun gefragt, ob aus der profanen Raumplanung Richtlinien übernommen werden können[24]. Dabei gilt es, diese Richtlinien danach zu prüfen, ob sie die Forderungen erfüllen, die sich aus den oben genannten theologischen Zielvorstellungen ergeben.

Kirchliche Raumordnung ist – wie jede andere Raumordnung – funktional zu verstehen; denn jede Raumordnung hat das Ziel, optimale Bedingungen für das menschliche Leben zu erstellen[25]. Dazu kommt ein weiterer Gesichtspunkt: Wenn die Kirche eine Aufgabe in und an der Gesellschaft hat, darf sie kein Eigenleben neben dieser Gesellschaft führen, sondern muß in ihr präsent sein. Auch in dieser Bestimmung decken sich kirchliche und profane Raumordnung: es geht um eine Ordnung des Raumes, die gleichzeitig eine Ordnung der Gesellschaft ist bzw. sein soll. Dabei bedingen sich die Struktur der Gesellschaft und die Ordnung des Raumes wechselseitig.

1. Raumordnung und Raumplanung

Der Begriff der Raumordnung ist weder rechtlich noch fachlich eindeutig bestimmt. Übereinstimmung besteht nur in der Auffassung, daß Raumordnung das Verhältnis des Menschen zu seinem Lebensraum aus der Sicht öffentlicher Aufgabenträger meint[26]. Als Raumordnung wird dann einmal der anzustrebende Zustand des Raumes angesprochen, der die Ansprüche des Menschen an seinen Lebensraum optimal erfüllen läßt, An-

23 Der hier gewählte Ansatz findet sich in dem Diskussionspapier „Kirche und Raumstruktur" wieder. Die Autoren stützen sich bei ihren Vorschlägen auf „Erkenntnisse und Ziele der Raumordnung und Landesplanung sowie in der kirchlichen Arbeit gesammelte praktische Erfahrungen", a. a. O. 141.

24 Die profane Raumplanung nach Richtlinien zu befragen, ist insofern berechtigt, als die räumliche Abgrenzung der Diözesen in erster Linie ein Problem der Raumordnung ist. Es geht um eine Raumordnung, die es der Kirche gestattet, ihre Aufgabe (in der Gesellschaft) optimal zu erfüllen.

25 Vgl. Daten zur Raumplanung. Zahlen – Richtwerte – Übersichten, hrsg. von der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, bearbeitet und zusammengestellt von *K. Meyer*, Hannover 1969, II. D.

26 *W. Ernst*, Die Rolle des Leitbildes in der Raumordnung, in: Informationsbriefe für Raumordnung, hrsg. vom Bundesminister des Inneren (Köln 1965 ff) R 1. 3. 2. und *K. Meyer*, ebd. R 1. 3. 1.

sprüche in bezug auf Wertschöpfung, Erholung, Bildung, Wohnung, Versorgung, Verkehr. Hier ist Raumordnung das Ziel. Ein anderes Verständnis der Aufgabe begreift das gesamte Bemühen um bestmögliche räumliche Lebensbedingungen als Raumordnung. Raumordnung ist dann der Weg zum Ziel. Von diesem letzteren Begriff wird hier ausgegangen.

Die Raumplanung ist ein Teil der Raumordnung. Sie umfaßt das planerische Bemühen um ein Leitbild für die räumliche Ordnung. Sie unterscheidet sich von fachlichen Planungen dadurch, daß sie den Versuch unternimmt, in einem raumdeckenden Rahmenplan das gesamte raumbezogene Wirken der verschiedenen öffentlichen Aufgabenträger aufeinander abzustimmen[27].

Ziele der Raumordnung und Raumplanung

Im Raumordnungsgesetz des Bundes vom 8. 4. 1965 ist als übergeordnete Aufgabe und allgemeines Ziel der Raumordnung bestimmt, das Bundesgebiet „in seiner allgemeinen räumlichen Struktur einer Entwicklung zuzuführen, die der freien Entfaltung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft am besten dient" (§ 1 Abs. 1). Programme und Pläne der Raumplanung bilden mit ihren Zielen die Grundlagen für die raumbedeutsamen Entscheidungen, Maßnahmen und Planungen der öffentlichen Hand. Sie bilden damit auch wesentliche Orientierungsdaten für alle Institutionen, deren Wirken auf den Menschen unter den jeweiligen Bedingungen seines Lebensraumes ausgerichtet ist[28].

2. Zentralität als Ordnungsprinzip der Raumplanung

Ihrer Aufgabenstellung entsprechend sieht die Raumplanung den Raum nicht als Verwaltungsraum, sondern als Lebensraum. Sie gliedert den Raum in Funktionsbereiche, die von der Struktur des Raumes, den räumlichen Beziehungen oder der Zielsetzung aus abgeleitet werden. Hauptgliederungsprinzip ist dabei die Zentralität. Als Zentralität wird der Bedeutungsüberschuß der Einrichtungen eines Ortes (zentraler Ort) über den Bedarf der ortsansässigen Bevölkerung hinaus gewertet.

Der formale Begriff „Zentralität" ist an sich wertfrei. Da er aber in der konkreten Verwendung als Ordnungsprinzip für die Raumplanung inhaltlich gefüllt werden muß, ist er ideologieanfällig, vorsichtiger ausgedrückt: bei der inhaltlichen Füllung des Begriffs werden notwendigerweise das jeweils vorherrschende gesellschaftlich-politische Leitbild und die dahinterstehende Weltanschauung Einfluß gewinnen. Gemäß dem gesellschaftlich-politischen Leitbild werden die Rangfolge und der Stellenwert der inhaltlichen Momente der Zentralität verschieden sein[29].

Zentralitätsstufen

Eine räumliche Funktionseinheit im Verständnis der Raumplanung ist ein zentraler Ort mit seinem Nahbereich, d. h. dem Bereich, für den er Einrichtungen des allgemeinen täglichen Bedarfs bereitstellt. Diese Einrichtungen können neben öffentlichen und privaten Dienstleistungen insbesondere auch Arbeitsplätze anbieten.

Auf einer höheren Zentralitätsstufe bilden dann Mittelzentren mit ihren Einrichtungen Versorgungsbereiche aus, die mehrere Nahbereiche umfassen können. Mittelzentren wird in der Raumplanung allgemein die Aufgabe zugewiesen, den gehobenen Bedarf der Bevölkerung ihres Einzugsbereiches zu dekken.

Mittelbereiche werden wiederum überlagert und zu Oberbereichen zusammengefaßt durch die Versorgungsleistungen der Oberzentren. Diese haben die Aufgabe, den spezialisierten höheren Bedarf zu befriedigen[30].

27 Rechtlich werden verschiedene Stufen der Raumplanung unterschieden. Auf der Ebene der Länder stellt die Landesplanung als Raumplanung den überfachlichen Bezug zwischen den Ressorts her. In den Teilräumen der Länder übernimmt die Regionalplanung die Aufgabe, mit differenzierteren Zielvorstellungen öffentliche Tätigkeit überörtlich und überfachlich zu koordinieren. Im örtlichen Bereich erfüllen die Gemeinden die Aufgabe der Raumplanung im Rahmen der Bauleitungsplanung. - Die Rechtsvorschriften des Bundesraumordnungsgesetzes, der Landesplanungsgesetze und des Bundesbaugesetzes sind dabei von dem Gedanken bestimmt, daß sich die Entwicklung des kleineren Raumes sinnvoll in der Ordnung des größeren Raumes vollziehen sollte. Vgl. Landesplanung und Raumordnung. Lose-Blatt-Sammlung der Rechtsvorschriften von Bund, Ländern und Gemeinden, hrsg. v. *Ullrich-Langer*, Neuwied – Berlin.

28 Vgl. *K. Stahl – G. Curdes*, Umweltplanung in der Industriegesellschaft, Reinbeck b. Hamburg 1970 (rororo tele 30), 8–22.

29 Vgl. Die Raumordnung in der Bundesrepublik Deutschland, Gutachten des Sachverständigenausschusses für Raumordnung, Stuttgart 1961, 51 ff.

30 Diese Gliederung in Nahbereiche, Mittelbereiche und Oberbereiche entspricht der Terminologie der Ministerkonferenz für Raumordnung. (Raumordnungsbericht der

3. Die Stellung der zentralen Orte in der Raumplanung

In allen Programmen und Plänen der Raumplanung nimmt die Entwicklung der zentralen Orte eine vorrangige Stellung ein. Sie sind der Ansatzpunkt für Verbesserung ortsgebundener Einrichtungen der Infrastruktur und werden als Kerne ihrer Versorgungsbereiche bewußt auch in der Funktion von Siedlungsschwerpunkten entwickelt. Sie bilden wichtige Orientierungspunkte für die Planung des zukünftigen Verkehrsnetzes, und zwar je nach Bedeutung ihrer Zentralität[31].

V. Gesichtspunkte kirchlicher Raumordnung

Kirchliche Raumordnung unterliegt zunächst den gleichen Anforderungen wie jede Raumordnung. Sie muß darum als erstes die Verflechtungen berücksichtigen, die sich z. B. aus der zentralen Lage eines Ortes in einem Versorgungsbereich ergeben. Auf einer zentralen Ebene werden dann die spezifisch kirchlichen Aufgabenstellungen diese allgemeinen Prinzipien der Raumordnung näher bestimmen und modifizieren. In jedem Fall muß die pastorale Relevanz der gesuchten Raumordnung bei der Planung mit eingebracht werden[32].

1. Die Katholikenzahl

Wenn auch die Wanderungsbewegung der Bevölkerung der BRD eine immer stärkere Vermischung der Konfessionen bewirkt, gibt es doch noch größere zusammenhängende Gebiete, in denen eine Konfession erheblich in der Minderheit ist. Nun ist einerseits die Kirche der Gesellschaft, unabhängig von deren konfessioneller Zusammensetzung, verpflichtet und hat ihr gegenüber eine unverzichtbare Aufgabe, andererseits kann sie diese Aufgabe nur voll erfüllen, wenn eine Zusammenarbeit der einzelnen Katholiken, also Gemeindebildung möglich ist. Insofern ist die Zahl der Katholiken in einem bestimmten Gebiet von Bedeutung. – Dennoch bleibt dieser Aspekt untergeordnet, da bei gebührender Berücksichtigung der Zentralität die Bedingungen für eine Gemeindebildung nahezu ausnahmslos gegeben sind.

Großräumiger Finanz- und Personalausgleich

Die Kirche müßte sich aber, nimmt sie ihre Verantwortung für die Gesellschaft ernst, verpflichtet fühlen, Personal und finanzielle Mittel gerade dort verstärkt einzusetzen, wo der geringe Katholikenanteil die Wahrnehmung ihrer Funktion erschwert. Insofern wird die Bedeutung der Katholikenzahl als Prinzip kirchlicher Raumordnung noch weiter vermindert. Es legen sich dagegen andere Regelungen nahe, vor allem ein großräumiger, etwa das ganze Bundesgebiet umfassender, Finanz- und Personalausgleich.

2. Das Verhältnis von Staat und Kirche

Die vom II. Vatikanum geforderte Rücksicht auf staatliche Gebietsumschreibungen scheint im konkreten Fall der BRD einer Neuordnung der Bistümer erhebliche Schwierigkeiten in den Weg zu legen.

a) Die angestrebte und vom Grundgesetz (Art. 29) geforderte Neuordnung der Länder sowie die in einzelnen Ländern geplante, aber nur im Einzelfall durchgeführte Neufestlegung von Verwaltungsgrenzen (Regierungsbezirken, Kreisen usw.) nach dem Gesichtspunkt der Zentralität läßt eine neue kirchliche Raumordnung zum gegenwärtigen Zeitpunkt verfrüht erscheinen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß in den meisten Bundesländern zumindest vorläufige Raumordnungspläne existieren, daß eine Erfassung und Planung der Zentralität also bereits weitgehend geleistet worden ist.

Bundesregierung 1968, Deutscher Bundestag, 5. Wahlperiode, Drucksache V/3958, 149.) Offen ist bisher geblieben, welche Einrichtungen im einzelnen zur Ausstattung zentraler Orte der verschiedenen Stufen gehören, und wie groß zumindest die Bevölkerung der Versorgungsbereiche der verschiedenen Stufen sein sollte, um eine Auslastung der im Ausstattungskatalog vorgesehenen Einrichtungen erreichen zu können. Vorläufige Richtwerte werden von der Ministerkonferenz für Raumordnung mit mehr als 5.000 Einwohner für den Nahbereich und mehr als 20.000 Einwohner für den Mittelbereich angegeben.

31 Die Funktionseinheit von zentralen Orten und ihrem Versorgungsbereich spielt weiter eine wichtige Rolle bei der in allen Bundesländern anlaufenden Neuordnung der kommunalen und staatlichen Verwaltung. Dabei wird der Zwang zur Verwaltungseinheit umso stärker empfunden, je mehr die Beziehungen zwischen zentralem Ort und zugeordnetem Versorgungsbereich durch Einrichtungen des allgemeinen täglichen Bedarfs bestimmt werden. Allgemeines Leitprinzip ist das Ziel, zusammengehörende Funktionsräume nicht durch Verwaltungsgrenzen der Stufe zu teilen, die diesen Funktionen zugeordnet ist.

32 Zum Problem der Anpassung vgl. *L. Hofmann*, Anpassung – Rettung oder Verrat der Kirche?, in: Katechetische Blätter 95 (1970) 65–84, abgedruckt in: *ders.*, Wege aus der Sackgasse. Anwendungen soziologischer Kategorien auf die gegenwärtige Situation von Kirche und Seelsorge, München 1971, 15–51.

Inwieweit die Planung ein Stadium erreicht hat, das für die kirchliche Territorialstruktur ausreichende Anhaltspunkte bietet, wird von Fall zu Fall geprüft werden müssen. Zweifellos ist jedoch bereits in einem früheren Stadium der Planung ein ständiger Kontakt zu den auf staatlicher Seite mit Raumordnung und -planung befaßten Stellen notwendig. Ein solcher Kontakt bietet die realen Möglichkeiten, eine zwar noch nicht vorhandene, aber geplante Zentralität früh genug zu berücksichtigen[33];
– die Relevanz staatlicher Entscheidungen für die kirchliche Raumordnung zu überprüfen[34];
– zu einem konkreten Zeitplan zu gelangen[35].
b) Sowohl die Gründung des Bistums Essen wie auch das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Niedersachsen zeigen beispielhaft, daß einer notwendigen oder empfehlenswerten Neuregelung bestimmter Einzelfragen im Verhältnis von Kirche und Staat die Sorge von einer zu weitgehenden Änderung der Rechtsverhältnisse, die zum großen Teil noch auf dem Reichskonkordat von 1933 beruhen, nicht im Wege zu stehen braucht. Dies gilt auch bei der Neuordnung der Bistümer.
c) Mehrere Bistümer in der BRD haben Gebietsanteile innerhalb der Grenzen der DDR (Osnabrück, Paderborn, Fulda, Würzburg). Die Möglichkeiten, bestimmte Seelsorgsaufgaben auf der Ebene der Bistümer zu verwirklichen sowie zu einer, wenn nicht optimalen, so doch ausreichenden Kommunikation der Bistumsleitung mit den Gemeinden untereinander zu gelangen, sind nicht mehr gegeben. Zwar haben die Leitungen der betroffenen Bistümer durch Errichtung von Weihbischofssitzen oder Generalvikariaten mit relativer Selbständigkeit versucht, der entstandenen Situation Rechnung zu tragen; tatsächlich ist dies jedoch nur in unzureichendem Maß möglich. Die Schwierigkeiten, die einer Neuregelung entgegenstehen, die die gegebenen Verhältnisse berücksichtigt, sind in erster Linie psychologischer, nicht rechtlicher Art. Sowohl die Bundesregierung und die Landesregierungen wie auch die zuständigen Stellen der DDR werden gegenüber einer Neuordnung der Diözesen voraussichtlich eine neutrale oder positive Stellung einnehmen.
Es bleibt die Aufgabe, bei den Mitgliedern der Kirche das Bewußtsein zu bilden, daß eine solche Neuregelung dazu dient, die notwendigen Funktionen der Kirche besser zu gewährleisten und, falls notwendig, Hilfeleistungen von Diözese zu Diözese zu ermög-

33 Beispiel: Berücksichtigung der steigenden Zentralität des Raumes Wiesbaden, Mainz, Frankfurt.
34 Beispiel: Die Erwägung, die vier norddeutschen Bundesländer zu einem einzigen Bundesland zusammenzufassen, würden bei der dann entstehenden Größenordnung für die Abgrenzung der Diözesen keine zusätzlich zu berücksichtigenden Aspekte, wohl aber Erleichterungen bei der Respektierung der Zentralität (etwa Hamburgs) mit sich bringen.
35 Beispiel: Die Neuordnung der Regierungsbezirke NRW kann von Anfang an berücksichtigt werden, wenn die kirchliche Raumplanung die jetzt vorliegenden Alternativvorschläge kennt und die entsprechenden eigenen Möglichkeiten erarbeitet.

Franzwalter Nieten

Profitopolis und christliche Verantwortung für die Großstadt

Der folgende Beitrag liefert ein Beispiel dafür, wie Christen, ihrem Tauf- und Firmauftrag entsprechend, sich für die Probleme der Menschen engagieren können, indem sie sich in und mit den christlichen Gemeinden um eine Lösung der vielfältigen Probleme der (Großstadt-)Menschen bemühen. Aufgabe der Verkündigung ist es, dafür die Augen zu öffnen, zu Information und Engagement anzuregen, die Fragen nach einer menschenwürdigen Stadt von der Botschaft Jesu und dem in ihm gründenden Glauben an die Herrschaft Gottes her zu stellen. Da die urbanisierte Gesellschaft weit über die Großstädte hinausgreift, sollte sich niemand von diesen Aufgaben dispensieren. Das II. Vatikanum verweist ja die Kirche gerade auch in ihrer Pastoral auf die Welt von heute. – Ein Bericht darüber, wie eine Frankfurter Gemeinde diese Auseinandersetzung mit Profitopolis führt, folgt voraussichtlich in Heft 4. *red*

I. Großstadt als Profitopolis

Im Sommer 1972 wanderte eine Ausstellung durch die Großstädte der BRD: „Profitopolis oder der Mensch braucht eine andere Stadt."

Auf 63 großen Schautafeln wurde die Zukunft der Menschen, die in Großstädten leben, angesprochen. Profitopolis ist der Name für einen schlechten Zustand: mit rücksichtsloser Kraft setzen sich ökonomische Interessen einzelner Gruppen über das Gemeinwohl hinweg; in lebenswichtigen Fragen der Großstädte wird die Entscheidung den Politikern und Technikern, nicht aber den Bürgern überlassen; das Thema „Städteplanung" trifft meist bei den Betroffenen noch nicht auf Kritik und Forderung nach Mitsprache, sondern auf Desinteresse und Resignation[1].

1. Äußere Anzeichen

Es seien nur ein paar Anzeichen der Frankfurter Szene herausgegriffen. Die unmittelbar Betroffenen merken es zuerst:
Familien, die jahrzehntelang in Wohnbaugebieten in Citynähe wohnten, werden *plötzlich vertrieben*, weil der Hausbesitzer sein Haus günstig verkaufen konnte und dem neuen Besitzer eine Nutzungsänderung – Abbruch und Neuaufbau inbegriffen – höhere Rendite verspricht. Das soziale Gefüge gerät ins Wanken: mehrere Generationen, die seither zusammenlebten, müssen getrennte Wohnungen suchen; Kinder werden gezwungen, die Schule zu wechseln; Nachbarschaften und Bekanntschaften zerbrechen.
Für kurze Zeit, oft *ohne hinreichenden Mietvertrag*, werden *Gastarbeiter* in die leeren Wohnungen einquartiert, um eine flexible Wohnungsvergabe und -nutzung zu erreichen.
Die *Verslumung* ganzer Stadtteile greift um sich. Wer dort noch wohnen darf, zieht lieber freiwillig aus, um der Verödung und insbesondere der nächtlichen Unsicherheit zu entgehen.
Bei sinkender Bevölkerungsdichte in seitherigen traditionellen Wohngebieten sind *ältere und kranke Menschen* über das Maß hinaus *vereinsamt*.
Kinder wachsen in Vereinzelung auf, da sichere Wege zu Freunden oder Spielplätzen nicht gewährleistet sind und „Straße" als Lebens- und Spielraum ausfällt.
Auch wer nicht unmittelbar betroffen ist, spürt die Steigerung des Schreckens:
Die alten *Stadtzentren* sind abends *entleert*: neue Kommunikationszentren in den Vororten werden kaum besucht.
Spontane *zwischenmenschliche Begegnungen* zwischen Kindern, Frauen, Jugendlichen und alten Menschen werden wachsend mehr *unterbunden*, weil Einzelgeschäfte, kleine Handwerker, ja selbst die bürgerlichen Wirtschaften mit ihren Stammtischen längst ihren Betrieb aufgegeben haben.
Die Pfarrgemeinden der Innenstädte bemerken, wie sie zahlenmäßig abnehmen und schnell fortschreitend *überaltern*, wie junge Familien mit Kindern nur auf begrenzte Zeit zuziehen, um später an den Stadtrand zu ziehen oder im Umland zu bauen.
Es ist unvermeidlich, daß abendliche Bildungs- und Freizeitveranstaltungen zusammenbrechen, weil viele Menschen ihre Wohnungen abends aus Gründen der *Sicherheit* nicht mehr verlassen.
Jugendgruppenarbeit ist mancherorts in den Innenstädten nur noch möglich, wenn ein regelrechter Begleitschutz für Minderjährige und Mädchen eingerichtet wird.

Diese herausgegriffenen Tatsachen springen ins Auge; sie sind nicht mehr übersehbar und könnten durch viele andere Beobachtungen ergänzt werden. Sie sind nicht neu. Städteplaner, Städtebauer, Architekten, Politiker und alle, die wachen Sinnes hinter die Kulissen unserer Großstädte schauen, müssen zugeben, daß sich diese Entwicklung des Schreckens schon seit Jahren abzeichnet. Was sind die Ursachen?

2. Eigengesetzlichkeit der Großstädte bzw. der urbanisierten Gesellschaft

Die Großstadt ist gekennzeichnet durch mancherlei Eigengesetzlichkeit. Die Einwohner der Großstädte sind wohn- und arbeitsmäßig beweglich *(Mobilität)*. Der Wechsel des Arbeitsplatzes bedingt oft auch den Wechsel der Wohnung (bis 20% der Bevölkerung jährlich) und umgekehrt. Zahlreiche Menschen pendeln vom Land in die Stadt. In der BRD rechnet man damit, daß im Durchschnitt jeder Berufstätige zwei- bis dreimal im Leben seinen Beruf wechselt. Arbeitsplatz- und Berufswechsel bringen häufig eine Veränderung des sozialen Status mit sich.
Während Dorf und Kleinstadt stabilisierende

[1] Vgl. W. *Fischer*, in: Profitopolis, Katalog zur Ausstellung, hrsg. von der Neuen Sammlung, Staatliches Museum für angewandte Kunst, München 1972, 5.

Elemente aufweisen, eignet der Großstadt die Tendenz zu kräftiger Veränderung zum Neuen, zur Anpassung an neue Situationen *(Dynamik)*. Die Großstädte erleichtern es den Menschen, in ihrem Verhalten von der Tradition abzuweichen. Sie bieten sich deshalb auch vorzüglich für Innovationen auf technischem, wirtschaftlichem, administrativem und kulturellem Gebiet an. Daß sich die verantwortlichen Politiker einer Großstadt nur zu gern in der Rolle eines Schrittmachers in die bessere Zukunft verstehen, ist verständlich, aber korrekturbedürftig.

In der Großstadt wächst die Notwendigkeit des möglichst reibungslosen Ablaufs aller Elemente, die zum Fortbestand des Systems bei Erfüllung seiner allgemein erwarteten Leistung beitragen *(Funktionalität)*. Sie muß funktionieren in Wohnen, Produzieren, Konsumieren, Freizeit und Dienstleistungen. Bei Funktionsausfällen auf eine zwischenmenschliche Hilfe zu vertrauen, erscheint derzeit noch utopisch.

Öffentliches und privates Leben sind nur peripher von persönlichen Bindungen geprägt („soziale Distanz", *Anonymität)*. Dadurch wird zwar ein Freiheitsraum ermöglicht, der Entlastungen schaffen kann, aber es entsteht durch den Mangel an Kontaktpersonen eine echte „Namenlosigkeit", die zur Vereinsamung führt. Sie ist keineswegs nur auf alte Menschen beschränkt, sondern läuft quer durch alle Alters- und Berufsschichten.

3. Zwang durch Profitdenken

Diese positiven Errungenschaften der Großstädte erhalten durch den Zwang, der vom Profitdenken ausgeübt wird, ein negatives Vorzeichen. Die moderne Herrschaftsausübung über Menschen, die in einer Großstadt leben, geschieht nicht mehr als Verwaltungsreglement, sondern aus Profit. So entsteht Profitopolis. Das alte „suum cuique" wird verdreht. Dies kann evident an zwei Beispielen gezeigt werden, die seit Anfang der 60er Jahre in Frankfurt praktiziert werden.

1. Beispiel: Entmischung

Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, sind die wichtigsten Funktionskriterien einer Großstadt: gute Möglichkeiten des Erwerbs, gute Möglichkeiten des Konsums, gute Möglichkeiten des Verkehrs. Diese Kriterien wären akzeptabel, wenn sie durch Kriterien des menschlichen Zusammenlebens relativiert würden. Nun aber dominieren sie und führen zur Erhöhung der Bebauungsdichte, d. h. Ausnutzung jedes nur möglichen bebauungsfähigen Raumes, zur Flexibilität in der Benutzung des umbauten Raumes und zur Möglichkeit, die Menschen in diesen Räumen willkürlich herumzuschieben[2].

Ausgehend von dem Satz, daß jedem Funktionsbereich das Seine zukommen soll, werden die Funktionsbereiche entmischt; es gibt zum Wohnen die Wohnstadt, zum Konsumieren die Geschäftsstadt, zum Arbeiten die Arbeitsstadt. Dabei ist aber von der Sorge um den Menschen wenig zu spüren:

Nach der Regel von Angebot und Nachfrage werden günstige Plätze und Häuser in den Zentren durch finanzstarke Gruppen des tertiären Sektors (Handel, Banken, Versicherungen, Zentralverwaltungen) aufgekauft.

Obgleich die Großstädte mittlerweile fast ausnahmslos exakte Gesamtanalysen und Strukturpläne erstellt haben, die eine Nutzungsänderung untersagen, gibt es dennoch zahlreiche Möglichkeiten, mit Hilfe einer städtischen Ausnahmegenehmigung die aufgekauften alten Häuser abzureißen und durch moderne Bürohochhäuser zu ersetzen.

In diesem Stadium ist der seitherige Mieter betroffen: nach spätestens einem Jahr – manchmal unter Zuhilfenahme kleiner geldlicher Angebote – wird er in die Wohn- und Schlafstädte am Rand der Zentren gedrängt. Dabei gehen ihm viele soziale Kontakte verloren; er muß in weiten Bereichen wieder neu anfangen. Nach einiger Zeit erscheint ihm alles in Ordnung – bis das neue Wohngebiet wieder Spekulationsobjekt wird.

Hier ist ein Teufelskreis angezeigt, der leider allzuoft von den Betroffenen selbst noch nicht ins Bewußtsein gehoben wird. Im günstigsten Fall gesteht sich der neue Pendler ein, daß er nunmehr – widersprüchlich argumentierend – eine verkehrsgerechte, sprich „autogerechte" Innenstadt fordert, wo er doch früher gegen den Straßenlärm und die Luftverschmutzung protestierte.

2. Beispiel: Sanierung

In der Erkenntnis, daß viele ältere Stadtteile

[2] *K. Heil*, in: Stadt der Zukunft, Monats-Heft 261, Frankfurt 1971, 35–41.

sanierungsbedürftig sind, haben die Städte Sanierungspläne erstellt. Die Sanierung wird nach sozialen und baulichen Gesichtspunkten durchgeführt, aber viele Menschen, die heute noch in Altbauwohnungen leben, werden nach Abschluß der Maßnahmen von dort vertrieben. Dies liegt daran, daß die alten Häuser durch die Sanierung einen Wertzuwachs erfahren haben, der sich in höheren Mieten äußert, die von den bisherigen Mietern nicht mehr gezahlt werden können. – In dieser Weise wird auch in dem an sich lobenswerten Vorhaben der Sanierung der Mensch hintangestellt und eine vielleicht noch intakte Sozialstruktur eines Wohngebietes zerstört.

Die Folge davon, daß die wirtschaftlichen Funktionen, Erwerb, Verbrauch und Verkehr zum übermächtigen Maßstab des Planens und Handelns geworden sind, wurde auf dem Städtetag 1971 so formuliert:

„Die Stadt von heute ist eine unvorstellbar teure Sache. Die Entwicklung des privaten Verbrauchs steht in keinem Verhältnis zu der Entwicklung des öffentlichen Verbrauchs . . . Die persönliche Freiheit ist eingeschränkt, wenn man zwar ein schönes Einkommen für Nahrung, Kleidung, Möbel, Alkohol und private Unterhaltung hat, aber in einer Stadt leben muß, in der der Verkehr nicht vorankommt, in der man nachts nicht mehr sicher auf den Straßen gehen kann, in der man sich einen Weg durch den Müll pflügen muß"[3].

Deshalb scheint es nicht verwunderlich, wenn bei städtebaulichen Entscheidungen die monetäre Lage den Ausschlag gibt und die Stadtpolitiker nach finanziellen Gesichtspunkten entscheiden: Einrichtungen des tertiären Sektors bringen die großen Steuersummen ein, die durch privates Wohnen niemals aufgebracht würden.

Aber diese Rechnung ist eine Scheinrechnung. Der Grundstückhandel, der stadtnahe Objekte festhält und ferne anbietet, diktiert die ständige Ausuferung der Großstädte. Die Öffentlichkeit aber hat alle Folgen der Profitmaximierung zu tragen, z. B. die Erschließungskosten und den Verlust an Lebensqualität.

4. Unterentwickeltes Problembewußtsein

Die wirtschaftliche Priorität hat sich auch auf die Denkart der Betroffenen gelegt: obwohl sie unzufrieden sind, glauben noch viele, daß Wirtschaftswachstum und Verbesserung der Lebensqualität in eins laufen oder identisch sind. Materielle Zugeständnisse und Verbesserungen machen glauben, es sei *alles* viel besser geworden. Auto, Urlaub und Einkommen sind gesichert – was bedeutet dem gegenüber ein Mangel an Lebensqualität? Um das Grundübel bei der Wurzel zu packen, bedürfte es einer Bewußtmachung im Sinn des Bonner-Grundgesetzes: Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet, Inhalt und Schranken werden durch die Gesetze bestimmt (Art. 14, 1). Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen (Art. 14, 2). Zudem müßte Art. 15 ausgeschöpft werden: Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zweck der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden. Aber laut einer Umfrage aus dem Jahre 1964 bejahen 87% der Bundesbürger den Tatbestand, daß Grund und Boden in privatem Besitz sind. Gewiß steht hinter dieser Meinung zu Recht die Furcht vor einer Sozialisierung, bei der herkömmliche Machtstrukturen nur durch Machtstrukturen neuer Art ersetzt würden. Dennoch ergibt sich die dringende Forderung nach konsequenter Weiterentwicklung des Bodenrechtes mit Hilfe einer Änderung des Einkommensteuerrechtes, einer neuen Einheitsbewertung der Grundstücke, einer Offenheit im Planungsverfahren und der Beteiligung der Betroffenen in den entsprechenden Gebieten, eines verbesserten Vorkaufsrechtes der Kommunen. Jeder müßte wissen, daß hier nicht der geringe Besitz der kleinen Hauseigentümer angetastet werden soll, sondern Bodenspekulationen erschwert werden müssen[4].

Wer aber macht sich diese Erkenntnisse zu eigen? Dürfen die Christen und christlichen

3 *J. K. Galbraith*, zitiert in: **Der Spiegel, Nr. 23** (1971), 29.

4 „Mit Grund und Boden – diesem nicht vermehrbaren Gut, das nur zum Nutzen der Allgemeinheit verwendet werden sollte – kann nicht mehr gehandelt werden, ohne die Grundlagen menschenwürdiger Existenz zu gefährden. Hier beginnt tatsächlich Eigentum zu Verbrechen zu werden, wenn die sinnvolle Nutzung des Bodens nicht mehr gesichert werden kann", so *G. B. von Hartmann*, in: Werk und Zeit, Nr. 4 (1971), zit. in: Profitopolis, 138.

Gemeinden bei diesen Problemen danebenstehen? „Eine Gemeinde hat nicht nur die Gefahr der Trennung von religiösem und mitmenschlichem Leben zu vermeiden, sondern auch die politische Komponente, die heute das mitmenschliche Leben prägt, im Alltag einzuüben . . . Der Christ muß innerhalb seiner Gemeinde auf diese Probleme stoßen und dort Menschen finden, die mit ihm das gleiche Engagement teilen"[5]. Wie aber begegnen die christlichen Gemeinden dieser verantwortungsvollen Aufgabe?

II. Christliche Verantwortung

Die christlichen Gemeinden stehen schon lange in der meist unausgesprochenen Konfrontation mit Profitopolis. Längst sind sich Gemeindeleiter und Pfarrgemeinderäte darüber im klaren, daß die Gesetze der Großstadt auch für den kirchlichen Sektor gelten. Sie spüren die Mobilität, wenn Zu- und Wegzüge in manchen Innenstadtpfarreien jährlich mehr als 30% betragen, wenn die Gastarbeiter schon 40% der nominellen Gemeindemitglieder ausmachen. Sie ahnen den Zwang zur Dynamik und Funktionalität und spüren die Anonymität in ihrer Arbeit. Resignation macht sich breit, wenn der Pfarrer immer häufiger als Entschuldigungsgrund für mangelndes Engagement hört: „Wir wollen bald wieder wegziehen. Es lohnt sich nicht, in der Gemeinde anzufangen!" Das Gerede von der „sterbenden Gemeinde" geistert durch die Köpfe der Verantwortlichen. Vielfach entlädt sich der Zorn über eine plötzliche Kündigung zuerst beim Pfarrer, noch bevor der Mieterbund um Hilfe gebeten wird. Es entsteht plötzlich ein ganz neues Bewußtsein: Wir sind betroffen!

1. Die Betroffenheit der Gemeinde

Die Betroffenheit äußert sich in ungewohnten Schritten: Pfarrer und Kapläne nehmen auf der Kanzel zu konkreten Themen wie Mietwucher und Spekulationskäufe Stellung. Bei den sonntäglichen Vermeldungen werden Wohnungsgesuche bekanntgegeben, und das Pfarrbüro tritt als Vermittler auf. Geistliche und Pfarrgemeinderatsmitglieder marschieren bei Protestdemonstrationen in der ersten Reihe, „wenn die schwarzen Fahnen wehen"[6]. In Jugendgruppen diskutiert man die Hausbesetzungen und interviewt die Besetzer. Gemeinden treten korporativ den Bürgerinitiativen bei und stellen Gemeinderäume zur Verfügung, um schwarze Fahnen zu nähen und Plakate zu entwerfen. In ökumenischer Zusammenarbeit werden Bürgerversammlungen abgehalten, auf denen die Verantwortlichen der Stadt Rede und Antwort stehen. Dies sind erste Anzeichen dafür, daß die christliche Gemeinde ihre Verantwortung für die politische Komponente des Alltags begriffen hat. Doch ist in allen Aktionen der Eindruck nur schlecht verwischbar, als handele es sich hier um reaktive Trostpflästerchen. Reagiert man nicht doch wieder nur auf einen gesellschaftlichen Prozeß, der den Kirchen schon entglitten ist und zu dem die Theologie noch kaum etwas zu sagen hat[7]? Dabei ist Profitopolis so eng wie kaum ein anderes Problem mit der pastoralen Fragestellung nach der Gemeinde verbunden. Wie soll sich noch Gemeinde Christi bilden, wenn die sie umgebende Gesellschaft dermaßen defekt ist, daß menschenwürdiges Leben kaum mehr möglich ist? Sind nicht die Christen Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde, bevor sie Mitglieder der Kirchengemeinde werden? Wenn Alexander Mitscherlich in seinen „Thesen zur Stadt der Zukunft" die „Lieblosigkeit" ein selbstverständliches Merkmal bei der Gruppenbildung in den heutigen Großstädten nennt[8], dann müßten bei diesem Reizwort die christlichen Gemeinden angesprochen sein. Sollte also eine christliche Gemeinde nicht immer wieder der sich selbst bedrohenden Stadt Glauben und Vertrauen in eine bessere Zukunft entgegensetzen?

2. Gegen die Resignation

Viele Verantwortliche in unseren Gemeinden haben sich mit der Dynamik der großstädtischen Gegebenheiten und mit den ökonomi-

5 *H. Fischer – N. Greinacher – F. Klostermann*, Gemeinde (Pastorale), Mainz 1970, 81; vgl. auch S. 7.

6 Ein Frankfurter Zeichen für ungerechte Wohnungskündigungen und für Hausbesetzungen.

7 Dieter Trautwein, evangelischer Propst von Frankfurt, meint im Frankfurter Kirchlichen Jahrbuch 1972 (S. 14), daß es auffalle, „daß die Theologen hier kaum mitschreien", wenn beim Lesen der kritischen Texte über den Städtebau der Schrei nach der Frohen Botschaft nicht überhörbar ist.

8 *A. Mitscherlich*, Thesen zur Stadt der Zukunft, Frankfurt/M. 1972.

schen Zwängen resignierend abgefunden: Wenn sich nun einmal alles so schnell ändert, dann ist es gar nicht mehr möglich, einen Plan für eine gründliche Gemeindearbeit zu erstellen. Leicht entsteht ein Eindruck von Hilflosigkeit. Dabei begibt sich die christliche Gemeinde in die Krallen von Profitopolis, wenn sie die Zwänge als unwiderruflich akzeptiert, anstatt mit pastoraler Kreativität einen auf Überwindung der miserablen Situation abgestellten Plan zu entwickeln und durchzuführen. Wenn aber eine Gemeinde sich als betroffen erfährt und Unbehagen äußert, ist die Grundlage zum Handeln gegeben.

III. Schwerpunkte für das Engagement der christlichen Gemeinden

So eindeutig sich der Sachverhalt von Profitopolis zeigt und Abhilfe fordert, so vielfältig sind die inhaltlichen Schwerpunkte, die den einzelnen christlichen Gemeinden aufgetragen sind. Im folgenden sollen einige Voraussetzungen für dieses Engagement genannt werden.

1. Bewußtseinsbildung „Eigentum verpflichtet"

Mißbräuche des Eigentums müssen als solche erkannt werden, und es muß eine Immunisierung gegen Spekulationen bewirkt werden. Die Gruppe der privilegierten Groß-Eigentümer tut von sich aus nichts, um die Sozialbildung des Eigentums zu verwirklichen, vielmehr taktiert sie geschickt publizistisch mit Ideen, die der Zustimmung vieler sicher sind, um ihr Versäumnis nicht sehen zu machen. „Was sie an gesetzlichen Begrenzungen und Ansprüchen nicht verhindern kann, wird sie respektieren. Doch entgegen der Idee des Eigentums geht die Verantwortung so auf den Gesetzgeber über. Er ist am Zuge; nur wird er erst zum Zuge kommen, wenn es sich die große Zahl der Bürger, die selber in diesem oder jenem Grade Eigentümer sind, nicht länger gefallen läßt, daß der für die Freiheit so bedeutsame Begriff des Eigentums gruppenegoistisch mißbraucht wird"[9]. Hier muß die Arbeit der christlichen Gemeinden beginnen.

[9] *H. J. Wallraff*, Eigentum verpflichtet, in: Die Neue Ordnung, Nr. 1 (1972) 19.

2. Sensibilisierung und Artikulierung

Gemeindeleiter und verantwortliche Pfarrgemeinderatsmitglieder werden leicht von sich behaupten, daß sie ihre Gemeinde kennen und also auch Aussagen über Sorgen und Nöte der Gemeindemitglieder machen können. Dabei wird übersehen, wie einseitig viele Probleme sich darstellen, wenn sie nur aus der Kenntnis der Kern- und Gottesdienstgemeinde gewonnen werden. Es müßten Mittel und Wege gefunden werden, um eine breitere Gesprächsbasis zu eröffnen. Es hat sich bewährt, daß PGR-Mitglieder systematisch alle neuzugezogenen Familien besuchen und mit ihnen über die typischen Schwierigkeiten der Großstädte reden, daß alte Menschen jährlich an ihrem Geburtstag von den Geistlichen oder von freiwilligen Helfern aufgesucht werden, daß Jugendgruppenleiter sich verpflichten, einmal im Jahr mit den Familien ihrer Gruppenmitglieder Kontakt aufzunehmen, daß Pfarrbriefausträger gebeten werden, Informationen an die Gemeindeleitung entgegenzunehmen und weiterzuleiten. Wenn hier Selbstverständliches und teils lange schon Geübtes gesagt wird, dann nur, um zu verdeutlichen, wie gerade in der Großstadt die alte pastorale Praxis der *Hausbesuche* ein vorzügliches Mittel ist, um mit den Menschen zu sprechen, die üblicherweise den Gottesdienst nicht besuchen und den Gang ins Pfarrhaus scheuen.

Sind die Verantwortlichen sensibilisiert, wird es in einem weiteren Schritt darum gehen, die Kerngemeinde durch *gezielte Information* gleichermaßen empfindlich zu machen. Dafür bieten sich zunächst die *Gottesdienste* an; es ist ermutigend, festzustellen, wie auch ältere Gemeindeglieder dankbar sind, wenn Probleme von Profitopolis auf der Kanzel artikuliert werden. *Gruppen und Arbeitskreise* dürfen nicht länger sich selbst genügen, sondern müssen aus ihrem Zirkeldasein heraustreten und ihre Funktion als Bausteine der Gemeinde erfüllen. Sind nicht in den verschiedenen Gruppierungen der Familienkreise, Altenclubs und Jugendgruppen die besten Grundlagen zur Multiplikation gegeben?

Nach erfolgter Bewußtmachung der üblen Auswirkungen von Profitopolis ist es nur konsequent, wenn die Kirchengemeinden *„Gesprächsforen"* veranstalten, wo Fachleute

auf Fragen antworten und sachkundige Auskünfte erteilen.

3. Fachliches Wissen in Fragen der Städteplanung

Mangelndes fachliches Wissen in Fragen der Städteplanung und des Städtebaues ist ein erhebliches Hindernis. Fachliche Argumente der Städteplaner, Architekten und Politiker entkräften nur zu schlüssig die Unmutsäußerungen der Betroffenen. Lassen sich diese Schwierigkeiten, die auf einem Informationsvorsprung beruhen, überhaupt beseitigen? Demgegenüber ist mit Lehmbrock zu betonen: „Experte ist der Bürger" und „Die sachverständigen Bürger haben eine Hebammenfunktion"[10]. Der von Profitopolis betroffene und informierte Bürger ist mit seinem gesunden Menschenverstand nicht grundsätzlich dem unbetroffenen Architekten unterlegen. Wenn sich einige Pfarrgemeinderatsmitglieder in Zusammenarbeit mit einem wohlmeinenden Architekten und einem verständigen Kommunalpolitiker mit dem Problem einer menschenwürdigen Stadt befassen, können sie feststellen, daß Städteplanung keineswegs ein spanisches Dorf und ein Bebauungsplan nicht ein Buch mit sieben Siegeln ist. Außerdem stehen den christlichen Gemeinden in einigen Städten die Vorarbeiten der Bürgerinitiativen zur Verfügung.

Im einzelnen müßten zumindest folgende Begriffe in ihrer ganzen Spannweite bekannt sein: Strukturplan (Verdichtung – Mischung); Bebauungsplan (Befreiungen – Ausnahmegenehmigungen); Mietrecht mit allen Kündigungsvorschriften; Wohnungsordnung; Verordnungen über Zweckentfremdung und Wohnräume; Ortssatzungen über Denkmalpflege und Stadtbildpflege (Grünflächen, Parks); gesetzliche Ersatzwohnräume für Minderheiten (Gastarbeiter, alte Menschen, Studenten, Sozialschwache); Auflagen zum Bau multifunktionaler Hochhäuser.

4. Zusammenarbeit mit Bürgerinitiativen, Kommunalpolitikern und städtischen Verwaltungsorganen

Bürgerinitiativen und Aktionsgemeinschaften haben, vom Mißtrauen der Spekulanten wie auch vom Unwillen mancher städtischer Planungsbehörden begleitet, in mühsamer Kleinarbeit den ungeheuren Wissensvorsprung der Städteplaner und Politiker aufgearbeitet. Wenn heute ein sich ständig vergrößernder Kreis von betroffenen Menschen in Fragen des Mietrechts, der Bebauungsordnung und der Stadtbildpflege sich auskennt, wenn Fälle von Nutzungsänderungen schnellstens eindeutig erkannt werden können, wenn Ausnahmegenehmigungen unter dem Druck der Öffentlichkeit spärlicher erteilt werden, wenn schlimmste Auswüchse noch frühzeitig gebremst werden konnten, dann ist dies den Bürgerinitiativen zu danken.

Die Verantwortlichen der Pfarrgemeinden können von den Bürgerinitiativen lernen, müssen sich dann aber ihrerseits in gemeinsamer Diskussion und Aktion an der Ausarbeitung eines Kodex menschenwürdigen Lebens beteiligen, den die Städteplaner und Kommunalpolitiker nur mit Schaden für ihren Ruf verletzen können. Die Bürgerinitiativen geben den christlichen Gemeinden informatorische und sachliche Hilfe, erwarten aber auch Schützenhilfe seitens der Kirchen, weil es doch die christlichen Kirchengemeinden sind, die einen festen Personenkreis regelmäßig ansprechen, auf schon vorhandene Arbeitsgruppen und -kreise zurückgreifen können und meist im Besitz eines kleinen technischen Apparates sind. Freilich sind die verschiedenen Bürgerinitiativen ideologisch eingefärbt[11], deshalb aber nicht mit ihnen zusammenzuarbeiten, wäre kurzsichtig und trägt christlicher Verantwortung nicht Rechnung. Das Desinteresse der Kirchengemeinden darf nicht nur dann durchbrochen werden, wenn städtische Subventionen auf der Tagesordnung stehen[12]. Die städtischen Verwaltungsorgane – etwa Sozialämter, Planungsabteilungen etc. – sind durchwegs bereit, mit den Kirchengemeinden ins Gespräch zu kommen und zusammenzuarbeiten.

5. Vernünftige Planung: Gemeinwesenarbeit und Rationalitätsprinzip

Wenn man von den Verantwortlichen der

10 *J. Lehmbrock*, in: Profitopolis, 141.

11 Vgl. dazu das Buch von *H. Grossmann* (Hrsg.), Bürgerinitiativen – Schritte zur Veränderung?, Fischer-Bücherei Nr. 1233, 1971.

12 In einem Gespräch mit Pfarrern über Profitopolis und ihre Auswirkungen, zu dem die SPD-Fraktion der Frankfurter Stadtverordnetenversammlung am 13. 4. 1972 eingeladen hatte, erschienen nur drei katholische Geistliche von über 200 Eingeladenen.

Großstädte ständig vernünftige Planung fordert, so muß der Maßstab der Vernunft gleichfalls auf die pastorale Arbeit angewandt werden. Eine Pastoral, die nicht vernünftig plant und arbeitet, die begleitende Kontrolle unterläßt, wird ihrem Anspruch nicht gerecht. Dabei können die christlichen Gemeinden von der Methode der *Gemeinwesenarbeit* lernen[13].

Ein Ziel wird in folgenden systematischen Schritten angestrebt:

Erkundigung – Untersuchung – Erforschung;

Mobilisierung von Unterstützung;

Formulierung von Zielen – Programmierung der Planung;

Ausführung der Planung;

begleitende Kontrolle;

Auswertung (Erfolg – Mißerfolg) und Neuformulierung von Zielen.

Sämtliche Schritte müßten sich in Analyse und Aktion gegenseitig durchdringen. Der Inhalt einer so gearteten Gemeinwesenarbeit wäre zunächst eindeutig therapeutisierend, wenn es um die Heilung der Großstädte geht. Da die einzelnen christlichen Gemeinden kaum in der Lage sind, Gemeinwesenarbeit im Vollsinn zu betreiben, sollten wenigstens in Großstadtregionen die entsprechenden hauptamtlichen Mitarbeiter (Sozialarbeiter u. a.) eingesetzt werden[14].

Des weiteren wäre die Beachtung des *Rationalitätsprinzips* unumgänglich. Dieses Prinzip will eine Verbindung zwischen den Zielen menschlichen Handelns und den zur Zielerreichung verfügbaren Mitteln herstellen[15]. Wichtigste Voraussetzung ist die Bekanntheit des Ziels: Unklarheit über die Ziele bringt eine zunehmende Unsicherheit in den Methoden mit sich. Als Beispiel einer seelsorglichen Zielhierarchie nennt Lutz Hoffmann:

a) kurzfristige Ziele der Seelsorge: Aktionen;
b) mittelfristige Ziele der Seelsorge: Gruppen und Organisationen;
c) langfristige Ziele der Seelsorge: Gemeinde;
d) säkulare Ziele der Gemeinde: Vermenschlichung der Welt;
e) transzendente Ziele der Gemeinde: endzeitliches Heil.

Die jeweils unteren Ziele müssen so eingerichtet werden, daß sie in sich sinnvoll sind und in bester Weise den höheren Ebenen dienen: Das von Gott den Menschen zugesagte Heil (e) soll sich in der Vermenschlichung der Welt an- und aussagen (d), wobei der christlichen Gemeinde die pastorale Aufgabe zufällt, für ein Mindestmaß an Lebensqualität ihrer Glieder zu sorgen (c), indem ihre Gruppen und Organisationen (b) in konkreten Aktionen diese Lebensqualität zu sichern suchen (a).

Das Evangelium ist frohe Botschaft, auch für unsere Städte. Von vielen getauften Christen in unseren Städten wird die „Frohbotschaft" längst nicht mehr gehört. Die Großstädte machen die pastorale Arbeit oft schwierig und unüberschaubar. Wir werden uns trotzdem als christliche Gemeinde der Stadt annehmen, in Offenheit für die Neuankommenden, in der Sorge für die Alteingesessenen, in der Hilfe für alle, die sich unterdrückt wissen von Profitopolis. Wenn das Wort Fleisch geworden ist, dann ist es in unsere konkrete Lebensumstände eingegangen. Dann muß Christus auch in den Großstädten wohnen, dann müssen Christen mithelfen, daß unsere Städte wieder lebenswert werden.

13 Vgl. *M. G. Ross*, Gemeinwesenarbeit, Freiburg 1968, 58.

14 Vgl. den Beitrag von *N. Hepp*, Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971), 258–266.

15 Vgl. *L. Hoffmann*, Das Rationalitätsprinzip in der Seelsorge, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 30–40.

Praxis

Claus Herold
Bußgottesdienst für die Karwoche

Der von der Heilig-Kreuz-Gemeinde-Halle in der Karwoche 1972 gefeierte Bußgottesdienst verbindet traditionelle Elemente der Kreuzweg-Andacht mit einem zeitgemäß gestalteten Wortgottesdienst, bei dem die Teilnehmer mit ihrem Leben und ihrem Schuldigwerden gegenüber den verschiedensten Ansprüchen, insbesondere aber gegenüber ihren

Mitmenschen und gegenüber Gott konfrontiert werden. Dieser Bußgottesdienst erscheint uns daher als ein geeignetes praktisches Modell, das wertvolle Anregungen für die Gestaltung ähnlicher Gottesdienste enthält (und das auch wörtlich übernommen werden könnte). Je nach der Anzahl der als Lektoren, Sprecher usw. mitwirkenden Männer und Frauen würde sich auf jeden Fall eine größere Breite in der Verwirklichung ergeben. Wegen der Länge des Bußgottesdienstes sahen wir uns aber genötigt, Kürzungen vorzunehmen, so insbesondere bei den Nachmeditationen (die allerdings auch durch Stille ersetzt werden könnten) und bei manchen Fürbitten. Gerade hier wird aber wohl das Bedürfnis bestehen, einige besonders aktuelle Anliegen einzufügen. Wir hoffen, damit unseren Lesern einen Dienst für die Vorbereitung der Karwoche bzw. der Fastenzeit zu leisten. red

I. Eingangslied

1. O Herr, aus tiefer Klage . . .

II. Begrüßungswort des Pfarrers

Liebe Gemeinde!
Wir freuen uns, daß Sie unserer Einladung zu dieser Bußfeier so zahlreich gefolgt sind und möchten Sie herzlich begrüßen. Manche von Ihnen sind zum ersten Mal in einem Bußgottesdienst, manche sind aus Neugier gekommen, um sich zu informieren. Manche haben schon an einer solchen Feier teilgenommen.
In den letzten Jahren wurde viel über Vergebung, Bußfeiern und Privatbeichte geredet, da kam manches durcheinander, und nicht jeder weiß, welches der richtige Weg ist. Manche befürchten, der Bußgottesdienst könnte einer unverantwortlich bequemen Tilgung von Schuld und Sünde die Wege ebnen, die Privatbeichte werde vernachlässigt werden und dem Bewußtsein der Christen entschwinden. Viele sind unsicher, was denn die gemeinschaftliche Feier bedeute und welcher Sinn ihr für die Vergebung der Sünden zukomme.
Weil wir alle miteinander schuldig geworden sind, darum hat es einen tiefen Sinn, wenn wir auch miteinander und voreinander unsere Schuld bekennen und gemeinsam um Vergebung bitten.
In dem Maße, in dem der einzelne sich in dieser Stunde öffnet für den Anruf Gottes, indem er in sich geht in ehrlicher Selbsterkenntnis und bereit ist zur Umkehr, in dem Maße geschieht auch hier in dieser Stunde Vergebung der Sünden. Ohne Reue aber gibt es keine Vergebung, weder hier noch im Beichtstuhl.
Wer sich besonders belastet fühlt durch dieses oder jenes Versagen, wer längere Zeit am kirchlichen Leben nicht mehr teilgenommen hat, wer eine Aussprache sucht oder einen seelsorglichen Rat, den möchten wir Seelsorger einladen zum persönlichen Beichtgespräch in der Einzelbeichte. Gelegenheit dazu ist in dieser Woche hinreichend gegeben. Darüber hinaus sind wir nach Vereinbarung eines Termins jederzeit auch bereit zu einem Beichtgespräch in der Wohnung.
Wir wollen nun beginnen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.

III. Eröffnungsgebet

Du weißt, wie es in uns aussieht, allwissender Gott. Du schaust hinter unsere Maske. Nichts bleibt Dir verborgen. Du weißt, wie wir sind: Menschen mit Haß und Liebe im Herzen, mit blinden Augen und steinernen Worten in unserem Mund. Zwiespältig sind wir: hin- und hergerissen. Wir möchten das Gute und tun es doch nicht. Zerbrich den Kreislauf des Bösen, in dem wir gefangen sind. Laß uns nüchtern sein in dieser Stunde und uns selbst nichts vormachen. Laß uns hören auf Dein Wort. Laß uns schauen auf Deinen Sohn, der uns vorgelebt hat, wie Menschen leben sollten: offen für Dich – und bereit für den anderen. Getragen vom Glauben der Kirche kommen wir zu Dir, denn wer kann Sünden vergeben außer Dir? Wer hat soviel Geduld mit uns – wie Du? Wer zeigt uns die neue Richtung – wenn nicht Dein Sohn! Auf ihn vertrauen wir, denn er kam in diese Welt, nicht um zu richten, sondern um zu retten. Er trug unsere Last.
Durch seinen Tod am Kreuz schenkte er neues Leben. Im Kreuz ist Heil! So schauen wir an diesem stillen Abend in der Kar-

woche auf das Zeichen unserer Erlösung: das Kreuz. Vor ihm betrachten wir die Passion Jesu, gehen in unseren Gedanken mit dem Herrn den Weg zum Kreuz.
Dabei erfahren wir, was Menschwerdung und Erlösung heißt, „daß Gott sich in die menschliche Situation hineinbegeben hat".
Auf seinem Lebensweg, dem Gang zum Kreuz, lebte Christus es uns vor, wie der Mensch – wie jeder von uns – zu Gott gelangen kann: durch Dienst und Hingabe, über Verurteilung und Niederlage zur Auferstehung.
Wir bitten um den Mut, unser Leben so auszurichten, und um die Kraft, es dahin zu verändern, und umzukehren, wo ein neuer Anfang für uns nötig ist.
Vater, um Jesu Christi willen bitten wir Dich um Vergebung. Sei mit uns in diesen Tagen! Gib uns das österliche Herz durch Deinen Sohn, der für uns lebte und starb, den Du von den Toten auferweckt hast und der in unserer Mitte ist, wenn wir uns in Seinem Namen versammeln: Christus, unser Herr!
Alle: Amen.

IV. Gemeinsame Besinnung der Gemeinde nach Situationen des Lebens- und Kreuzweges unseres Herrn

1. Zeichen auf dem Weg: die Fußwaschung im Abendmahlssaal

Lektor: Sie feierten miteinander das Passahmahl . . . Jesus erhebt sich vom Mahle, legt die Kleider ab, nimmt eine Schürze und gürtet sich damit. Dann gießt er Wasser in den Waschkrug und fängt an, den Jüngern die Füße zu waschen und mit der Schürze abzutrocknen . . . Petrus wehrt sich: Was soll das? Du willst mir die Füße waschen? – *Was ich tue, verstehst du jetzt nicht . . .* Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe . . . (Jo 13, 4 ff).
Kommentator: Das Zeichen der Fußwaschung der Jünger durch den Meister bedeutet, daß einer sich beugt und etwas tut, was eigentlich unter seiner Würde ist.
Sprecher: Heute heißen die Worte Jesu . . .
1. Ich habe Hunger nach einem, der mich versteht.

Ihr habt nur eure Pläne im Kopf und seid auf eure Karriere bedacht. – Ihr habt keine Zeit für mich.
2. Ich habe Durst nach Anerkennung und einem Zeichen der Dankbarkeit.

Ihr aber habt alles als selbstverständlich genommen und meine Arbeit nicht beachtet.
3. Ich hatte als Werktätige, Hausfrau und Mutter einen 16-Stunden-Tag hinter mir.

Ihr aber fandet keine Zeit, mir an eurem Feierabend ein paar Handgriffe abzunehmen. – Ihr seid nicht einmal auf die Idee gekommen, daß auch ich einen freien Tag brauche und Urlaub.
4. Ich wollte dir als Vater einen guten Rat geben, weil ich ein bißchen mehr Lebenserfahrung habe.

Aber du warst von vornherein mißtrauisch und meintest, ich gönnte dir deine Jugend nicht.
5. Ich kam in die Pubertät und wollte mit euch über meine Fragen diskutieren.

Ihr aber habt mich nicht aufgeklärt und habt so getan, als gäbe es da überhaupt keine Probleme. – Ihr habt mich gar nicht ernst genommen und mich bloß zum Friseur geschickt.
6. Ich war schon älter (zu alt für euch) und kam nicht mehr so schnell mit.

Ihr habt mich links liegen lassen, mich nicht mitreden lassen, gar nicht angehört, sondern für verkalkt erklärt.
7. Ich hatte mich auf das Leben, auf ein Zuhause bei einem Vater und einer Mutter gefreut. Ich glaubte an das Recht aller Menschen auf Zukunft und auf eure elterliche Verantwortung und Liebe.

Ihr habt nur an euch selbst gedacht, eure Wohnung, euren Beruf, eure Qualifizierung, eure Freizeit, eure sportliche Figur, eure Bequemlichkeit und eure Reisen . . . Dann bist du in die Klinik gegangen und hast mich „weg-operieren" lassen.
Nachmeditation: An andere denken
Als die Astronauten zum ersten Mal den Mond betraten, dachten viele Menschen an sie.
An wen gedacht wird, der ist nicht allein, nicht verlassen und einsam.
Daß an jeden Menschen ein anderer denkt, dafür zu sorgen . . .
Brauchte sich doch keiner verlassen zu fühlen . . .

2. Zeichen auf dem Weg: das Gebet am Ölberg

Lektor: Und sie kommen in ein Grundstück mit Namen Gethsemane, da sagt er zu seinen Jüngern: Setzt euch hier, indes ich bete. Und er nimmt den Petrus und Jakobus und Johannes mit sich und fängt an zu zittern und zu zagen . . . wirft sich auf die Erde und betet: Vater, dir ist alles möglich; nimm diesen Becher von mir! Doch *nicht, was ich will, sondern was du willst!* – Danach geht er zu seinen Jüngern zurück, aber er findet die Jünger schlafend (Mk 14, 32 ff).

Kommentator: Jesus lebt uns vor, was es heißt, seinen Willen, seine eigenen Pläne und Erwartungen und Wünsche aufzugeben und in den größeren Willen Gottes, der Menschheit, eines Volkes, einer Familie, einer Gruppe, einer Kirche einzufügen.

Sprecher: Heute heißen die Worte Jesu . . .

1. Ich wartete auf dein fürbittendes Gebet für die anderen.

Aber wenn du überhaupt betetest, dann ging es dir nur um deine eigenen privaten Anliegen.

2. Ich wollte dir begegnen: beim Abendgebet, in der Sonntagsmesse, in der Kommunion.

Du dachtest an mich nur, wenn du von Mitmenschlichkeit sprachst, aber zum Gespräch mit mir hattest du keine Zeit, genauer: keine Lust.

3. Ich will auch der Gott der jungen Generation sein, so wie ich der Gott eurer Väter bin.

Ihr aber habt nur Traditionen gepflegt und liebgewordene Gewohnheiten und habt es zugelassen, daß die Jugend sich immer mehr von der Kirche entfernt.

4. Ich suche Christen, die sich „engagieren" in der heutigen Kirche.

Ihr aber habt nur konsumiert, was man euch sonntags vorsetzte.

5. Ich wollte die Gesellschaft erneuern durch die Christen. Ich erwartete, daß sie als erste sich einsetzen für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Ihr aber sahet keine größeren Probleme als Kirchenbauten, Strukturfragen und Diskussionen über Zölibat und Mischehe.

Nachmeditation: Wir bitten, Herr, um Deinen Geist . . .

3. Zeichen auf dem Weg: das Vorurteil und die Verurteilung

Lektor: Da ging Pilatus heraus zu ihnen und sagte: Welche Anklage bringt ihr wider diesen Menschen? Sie antworteten und sagten zu ihm: Wenn dieser nicht *ein Übeltäter* wäre, so hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert. Da sagte Pilatus zu ihnen: Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz (Joh 18, 29 ff).

Kommentator: Jede Menschenmenge, fast jedes Kollektiv hat ein fertiges Urteil über den einzelnen, den Andersdenkenden, den Außenstehenden; gegen den, der nicht zur Gruppe gehört; gegen den Reformer, der nicht der überlieferten Linie folgt; gegen den Ketzer, der die Einheitlichkeit der Kirche bedroht . . . Und diese Masse von Menschen sucht sich ihre Führer, beugt das Recht, bestimmt die Richter, will von ihnen die Verurteilung, den Richterspruch, der bestätigt, was das Vorurteil der vielen bereits vorwegnahm.

Sprecher: Heute heißen die Worte Jesu . . .

1. Ich kam als Neuer in eure Gemeinde.

Ihr habt mich, den Fremden, nicht gegrüßt, habt euch nicht um mich gekümmert.

2. Ich war Lehrling in eurem Betrieb.

Ihr habt mich ständig ausgenutzt, statt mir zu helfen.

4. Ich bin bei euch „Gastarbeiter". Ich lerne eure Sprache.

Ihr gebt euch keine Mühe, mich zu verstehen.
Ihr pflegt eure Vorurteile gegen uns.

5. Ich wurde uneheliche Mutter.

Ihr habt euch entrüstet. Zu Hause habt ihr einen Skandal gemacht und gemeint, die Schande werdet ihr nicht überleben.

6. Ich habe mich als katholischer Priester laisieren lassen und bin eine Ehe eingegangen.

Ihr habt „Verrat" geschrien, von „Treubruch" geredet, meine Frau eine „Verführerin" geschimpft. – Daß ich viele Jahre mit euch auch Richtiges und Gutes getan habe, habt ihr sofort vergessen. Wovon ich heute und morgen lebe, das ist nicht nur der Kirchenbehörde egal . . .

7. Ich wurde „nur" Wehrdienstverweigerer. Ich habe es gewagt, gegen den Strom zu schwimmen.

Da habt ihr mich, wie alle Außenseiter, diskriminiert.

Nachmeditation: Der Mensch ist in Gefahr. Verurteilt Vorurteile . . .

4. Zeichen auf dem Weg: der Mensch in der Folter

Lektor: Pilatus aber wollte das Volk befriedigen und ließ ihnen den Barabbas los. Jesus aber ließ er geißeln und lieferte ihn aus zur Kreuzigung . . . (Mk 15, 15). Da kam Jesus hinaus mit dem Dornenkranz und dem Purpurkleid, und Pilatus sagte zu ihnen: *Hier ist der Mensch* (Joh 19, 5).

Kommentator: Wer Christus an der Geißelsäule betrachtet, wer ihn gefoltert und geschändet meditiert, der erkennt, daß der verwundete und blutende Mensch „der menschlichere Mensch" ist als der robuste Gewalttäter. – Dessen Unmenschlichkeit ist geblieben: Erst schindet und quält er den Mitmenschen, dann schändet er ihn und gibt ihn schamlos den Blicken der neugierig und hämisch Darumherumstehenden preis. So wird man für den Schauprozeß präpariert. So will ihn der Volksgerichtshof sehen: „Ecce homo"! So einer ist das. Ans Kreuz mit ihm! Und noch das Sterben am Kreuz, das Verrecken am Galgen wird gefilmt . . .

Sprecher: Heute heißen die Worte Jesu . . .

1. Ich wurde gefoltert: Nicht nur in Vietnam – auch in Brasilien, in Südafrika, in Rhodesien und Mocambique – und immer noch im christlichen Abendland: in Spanien, in Griechenland, in Irland . . .

Ihr hört das Tag für Tag aus eurem Radio; ihr seht es im Fernsehen. Ihr sitzt dabei im bequemen Sessel, raucht eine Zigarette, trinkt euren Kaffee und geht über meine Leiche zur Tagesordnung über. Eure Regierungen unterhalten mit unseren Machthabern diplomatische Beziehungen und etablieren deren Gewalt durch den Abschluß von Handelsverträgen.

2. Mein Foto stand in der Kirchenzeitung: Aufgequollener Bauch! Verhungertes Kind aus Ost-Pakistan . . .

Ihr habt euren Kindern verboten, das Bild anzuschauen und empörte Leserbriefe geschrieben, daß solche „Nacktfotos" eure Kinder verwirren könnten.

3. Ich bin verhungert in den Entwicklungsländern. – Ihr aber . . .
4. Ich wurde als Missionar von einer weißen Obrigkeit des Landes verwiesen, weil ich auf der Seite der „Kolonialbevölkerung" stand. – Ihr aber . . .
5. Ich habe *eine* Kirche gestiftet und in meinem Testament verlangt, daß *alle eins* seien. – Ihr aber . . .
6. Ich wollte den Frieden auf Erden, für alle Menschen ohne Ausnahme. – Ihr aber . . .

Nachmeditation: Der Friede ist der Weg . . .

1. Jeder, der sagt:
   Ich will meine Ruhe!
   Laßt mich in Frieden!
   Ich halte mich heraus!
   Was geht das mich an!
   Ist nicht für den Frieden.
2. Wer Frieden will, braucht andere Vokabeln.
   Sie heißen: einsetzen, ändern, erneuern!
   miteinander, füreinander, vorwärts!
   Menschheit, Welt, Zukunft!
3. Friede ist nicht gleich Paradies
   Friede ist nicht gleich Seelenfriede
   Friede ist nicht gleich Friedhofsruhe
   Friede ist nicht gleich Nicht-Krieg
   Friede ist nicht gleich Konfliktlosigkeit
4. Es gibt keinen Weg zum Frieden
   Der Friede ist der Weg –
   Wende das Böse, tue das Gute,
   suche den Frieden und jage ihm nach!

5. Zeichen auf dem Weg: für andere das Kreuz tragen

Lektor: Da nahmen sie Jesus hin. Und sich *selbst das Kreuz tragend,* ging er hinaus an den Platz, Schädelstätte genannt, hebräisch Golgotha (Joh 19, 16).

Als sie ihn abführten, griffen sie einen gewissen Simon von Kyrene, der vom Felde kam, und *legten ihm das Kreuz auf,* es Jesus nachzutragen (Lk 23, 26).

Kommentator: Auch Simon ist „unschuldig". Er wird genötigt, das Kreuz eines anderen zu tragen. Das Kreuz anderer Menschen sehen und aufnehmen kann bedeuten, daß es dann nie wieder ein Zurück für mich gibt. Jesus hat sein Kreuz nicht abgeworfen. Aber dieses hat ihn zu Boden gedrückt. Das Kreuz hat ihn selbst in den Staub der Straße geworfen. Nach jedem Fall hat er sich wieder aufgerichtet und ist weitergegangen, bis alles vollbracht war.

Sprecher: So ist es auch vielen von uns aufgetragen, heute ja zu sagen . . .

1. zu der Familie, der Verwandtschaft, in die man hineingeboren wurde oder eingeheiratet hat; in der man und von der man zuwenig oder gar keine Liebe erfährt, deren Zusammenhalt durch eigenes Versagen und fremde Schuld immer wieder in Frage gestellt, gefährdet und allzuoft ganz zerrissen wird;
2. zu diesem Volk und Land, seiner geschichtlichen Vergangenheit, der Umgestaltung der Gesellschaft, zum Vergessen der Schuld einer noch immer nicht bewältigten Vergangenheit;
3. zu einem ungeliebten Beruf, zu einer Arbeit, die den Menschen nicht zum Menschen macht, weil man ihren Sinn und den eigenen Beitrag dazu nicht mehr übersehen und mitverantworten kann;
4. zu dieser Gemeinde, zu dieser Kirche, die sich nicht ständig erneuert, die nicht mehr allgemein genug und offen für alle bleibt und so zur äußeren Abständigkeit vieler lauen auch noch die innere Emigration nicht der schlechtesten Christen verursacht . . .
5. zu unheilbaren Krankheiten, unter denen manche lebenslang leiden oder die sie mit ihren zu Hilflosigkeit und Passivität verurteilten Eltern, Geschwistern und Freunden ohne Aussicht auf eine Genesung zu Ende durchstehen müssen . . .
Nachmeditation: Es gibt kein zurück . . .

6. Zeichen auf dem Weg: jeder stirbt für sich allein

Lektor: Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: „Mein Gott, mein *Gott, warum hast Du mich verlassen?*" (Mk 15, 34)
Jesus aber stieß einen lauten Schrei aus und verschied (Mk 15, 37).
Kommentator: Der Herr teilt mit uns nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben. Jesus trägt die Todesnacht, die viele Menschen tragen. Den Tod Jesu meditieren, heißt, daß wir hier und heute darüber nachdenken, wie wir alle uns nicht vom Leben trennen wollen, wo es doch ganz andere Wege gibt, das Leben wirklich zu finden.
Sprecher: Darum bitten wir für alle,
1. die dem Tode unvorbereitet gegenüberstehen – bei Naturkatastrophen, Arbeitsunfällen, als Opfer des Straßenverkehrs . . .
2. die wissend und vorbereitet auf den Tod warten, für die der Tod Erlösung sein wird von schwerem Leiden, Siechtum und Schmerzen und die auf ihn hoffen als Durchgang zum größeren Leben;
3. für die jungen und gesunden Menschen, daß sie Gedanken an den Tod nicht aus ihrem Leben verdrängen und es nicht ablehnen, sich auf das Lebensende vorzubereiten;
4. die im Tode keinen Sinn erkennen und die alles auf eine Karte setzen: jetzt zu leben, möglichst gut zu leben, sich ganz auszuleben, alles zu erleben, weil sie glauben, daß es nach dem Tode nichts mehr gibt;
5. die das Leben anbeten, die den Leib vergötzen, die immer jung, aktiv und produktiv bleiben und nicht alt werden wollen und alles Kranke, Schwache und Welke verbannen;
6. die den Sterbenden und vom Tode Gezeichneten nicht richtig beistehen;
7. die mit dem Tode des anderen, des nächsten, des liebsten Menschen nicht fertig werden, die den vertrauensvollen Blick nach vorn, die Hoffnung des Glaubenden auf ein gemeinsames Leben in der Zukunft nicht wagen;
8. und für die, die nicht nur selbst aus Bosheit handeln, sondern auch andere zu einem sochen Leben verführen, die Freundschaften und Verträge zerbrechen, die Haß predigen und Zwietracht säen, die Versöhnung der einzelnen, der Gruppen und der Völker verhindern und in letzter Verblendung sogar die Friedfertigen und Gutwilligen verfolgen und vernichten.
Nachmeditation: Einsamkeit . . .

7. Der Weg geht weiter: österlicher Durchbruch

Lektor: Das Ende?
Josef von Arimathäa . . . ging zu Pilatus und bat um den Leichnam Jesu . . . nahm ihn herab, wickelte ihn in die Leinwand *und legte ihn in ein Grab,* das aus einem Felsen gebrochen war, und wälzte einen Stein an die Tür des Grabes (Mk 15, 43 ff).
Die Vollendung!
„Ich weiß, daß ihr Jesus, den Gekreuzigten, sucht. Er ist nicht hier." „Denn *er ward auferweckt* . . ." Da verließen sie eilends das Grab in Furcht und großer Freude und liefen, es seinen Jüngern zu berichten . . . (Mt 28, 5).

Kommentator: Wir dürfen die Betrachtung des Kreuzweges nicht mit der Grablegung beenden. Die „Sache Jesu" geht weiter. „Das Unmögliche geschieht. Das Unmögliche gelingt!" Das Leben wird neu geschenkt. Auferweckung von den Toten. Das wird Ostern erfahren. Am Grabe von den Frauen erlebt, den Jüngern weitergesagt, von der Gemeinde geglaubt und bezeugt: Christus lebt. Alleluja! So mündet der Weg des Leidens und Sterbens, des Kreuzestodes Jesu für den Glaubenden ein in den Tag der Befreiung und Erlösung. Mit Ostern beginnt für uns der andere Weg, der Weg der Freude und des Festes. Auch dieser will begangen werden. Von Station zu Station werden wir gerufen, den Ostertag, das Fest des Aufbruchs und Hinübergangs, des Durchbruchs in die Zukunft auch in unserem Leben miteinander zu begehen.

Sprecher: Danken wir manchmal für den Durchbruch . . . (?)

1. einer nachkonziliaren Christenheit, die das Werk der Erneuerung zu ihrem bleibenden Auftrag erklärt und sich in ihren Gemeinden ganz unter das Gesetz dieser Dynamik gestellt weiß?
2. vieler mutiger einzelner, Gruppen und Bewegungen, die auch in unserer Zeit ihr Leben einsetzen und riskieren für die größere Freiheit und Gerechtigkeit ihrer Mitmenschen in der Welt?
3. durch alle angemaßten Privilegien, geschichtlich überholten Einteilungen, falsch verstandenen Abgrenzungen und diskriminierenden Ausschlüsse, welche „Gottlose" und „Andersgläubige" von den Christen getrennt haben, welche die Christen untereinander am Dialog hinderten, „Mischehen" verboten, oder mit der je verfügten, oft zeitbedingten Kirchenordnung in Konflikt Geratene vom gemeinsamen Tisch vertrieben haben?
4. all der jungen und begeisterten Menschen, die inmitten der Wohlstandsgesellschaft eine Berufung vernehmen und anerkennen und dann für wenig Geld (oft ohne Ansehen und Verstehen auch in der eigenen Familie) sich zum sozialen Dienst auf Zeit oder ein Leben lang in den vielen Berufen der Gesundheitspflege, der Fürsorge und Seelsorge einsetzen?
5. im Denken mancher Lehrer und vieler Eltern, die ihre Töchter und Söhne nicht für sich erziehen und behalten wollen, sondern die Selbstlosigkeit und Bescheidenheit besitzen: ihre Kinder für das Große und Richtige im Leben zu begeistern und sie jeweils dann freizugeben, wenn es die Stunde verlangt, daß das Neue und noch nicht Dagewesene geleistet werden muß?
6. der Männer und Frauen, tätig in Wissenschaft und Forschung, die restlos ihren Verstand bemühen und oft alle Kräfte des eigenen Körpers trainieren, um Fortschritte zu ermöglichen: im Kampf der Menschheit gegen die Übermacht der Natur, gegen die Krankheiten, den Hunger und die Schrecken des Krieges?
7. aller Brüder und Schwestern, unserer Zeit- und Weggenossen, die bekannt oder namenlos, irgendwann und irgendwo, aus Glauben und Hoffnung bereit sind, ihr eigenes Leben immer wieder zu erneuern und zu verändern und die dadurch die Welt für uns alle verbessern?

Nachmeditation: Danke, daß du den Sohn gesendet . . .

V. Zwischengesang

(Melodie: O Haupt voll Blut und Wunden)

1. Schau an, o Herr, in Gnaden dein Volk, das zu dir fleht,
   mit Angst und schuldbeladen, den Weg zum Kreuz es geht.
   Doch sieh auch unsre Reue im Herzen, das dich liebt;
   erweise deine Treue, die allen Hoffnung gibt.

VI. Fürbitten

Sprecher: Wir rufen zu Christus: Von aller Lauheit und Mittelmäßigkeit – Erlöse uns, o Herr.

Von aller Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit . . .

Von Egoismus und Hartherzigkeit . . .

Von einem Glauben ohne Werke und Strahlungskraft . . .

VII. Schuldbekenntnis und Vergebung

Pfarrer: Der Herr sei jetzt in unseren Herzen und auf unseren Lippen, damit wir aufrichtig unsere Sünden bekennen:

Alle: Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen . . .

Stille

Pfarrer: Der allmächtige Gott nehme unser Schuldbekenntnis an. Er vergebe uns unsere Sünden und lasse uns wachsen im Guten und im Glauben. Er öffne unsere Augen für die Aufgabe eines jeden Tages und begleite uns mit seiner Kraft durch das Leben.
Wer von Herzen glaubt, daß Gott gut ist wie der Vater des verlorenen Sohnes, wer ehrlich in sich gegangen ist und bereit ist zur Umkehr, der hat im Namen Gottes Vergebung empfangen! Das verkündige ich im Namen Jesu und im Auftrag der Kirche: „Deine Sünden sind dir vergeben. Geh hin in Frieden und sündige nicht mehr!"
Danket dem Herrn, denn er ist gut. – Amen

VIII. Entlassung und Segen

Pfarrer: Wir wollen jetzt nicht heimgehen, ohne aus den vielen Anregungen dieser Stunde wenigstens einen konkreten Vorsatz mitzunehmen. – Stille
Gehet nun hin und macht Frieden! – Amen

*IX. Schluß*lied: 1. Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben . . .

Glosse

Norbert Greinacher
Kirche in der Gesellschaft

Kritische Bemerkungen zu dem Forschungsbericht über die Umfrage zur gemeinsamen Synode

Zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat das Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz in den Jahren 1970 und 1971 drei Umfragen durchgeführt:
1. Allgemeine schriftliche Umfrage unter allen Katholiken: 21 Millionen ausgegebene Fragebogen; 4,5 Millionen Rücklauf.
2. Repräsentative Kontrollerhebung zur allgemeinen schriftlichen Umfrage: Repräsentativer Querschnitt von 4500 Katholiken.
3. Mündliche Repräsentativumfrage: Repräsentativer Querschnitt von 4000 Katholiken.
Der Forschungsbericht zu diesen Umfragen, verfaßt von Prof. Dr. Gerhard Schmidtchen, Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, und im Institut für Demoskopie Allensbach verantwortlich für diese Umfragen, liegt nun vor[1].

Drei kritische Bemerkungen

Zunächst ergibt sich aus dem Forschungsbericht, was einige schon lange vermutet hatten, daß *die allgemeine schriftliche Umfrage unnötig* war. Da sie nicht repräsentativ ist für die Katholiken in der Bundesrepublik, konnte sie keine gesicherten Erkenntnisse über Meinungen und Verhalten der Katholiken erbringen, und hat sie nicht erbracht. Die Ergebnisse dieser großen schriftlichen Umfrage werden in dem Forschungsbericht – völlig zu Recht – nur am Rande erwähnt. In einem Nebensatz wird dies vom Autor auch anerkannt: „Da andererseits eine Totalerhebung wegen der Beschränkung der Themen und der Selektivität ihres Rücklaufes nicht alle Informationswünsche und nicht mit Sicherheit befriedigen kann . . ." (xIII). Unter diesem Gesichtspunkt aber wird die Aussage doch sehr problematisch, daß es sich bei diesen Umfragen um „das größte religionssoziologische Projekt" handelt, „das auf der Welt durchgeführt wurde" (XIV).
Von den Verantwortlichen wurde zugunsten der großen schriftlichen Umfrage vorgebracht, daß sie das Interesse für die Gemeinsame Synode bei vielen Bevölkerungsschichten wecken und möglichst vielen Katholiken die Möglichkeit geben soll, Anregungen und Vorschläge für die Synode zu geben. Richtig ist nun, daß die Zahl von 4,5 Millionen Katholiken (von 21 Millionen), die den Fragebogen ausgefüllt haben, erstaunlich hoch war und ein Indiz ist für ein latentes Interesse weiter Kreise an Fragen der Religion und der Kirche. Man wird aber nicht sagen können, daß durch diese Umfrage die katholische, geschweige denn die gesamtgesellschaftliche

1 *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Verlag Herder, Freiburg 1972, 303 Seiten.

Öffentlichkeit an den Problemen der Gemeinsamen Synode interessiert wurde. Das Gegenteil ist weithin der Fall. Ja, man stellt sich die Frage, ob diese Umfrage nicht eine Alibi-Funktion erfüllte, sich eine wirksame Öffentlichkeitsarbeit für die Gemeinsame Synode zu schenken. Inwieweit die Fragen und Probleme, die von 4,5 Millionen Katholiken in der Umfrage angesprochen wurden, in der Arbeit der Synode ihren Niederschlag fanden, davon wird gleich noch die Rede sein. Hier sei nur noch hingewiesen auf die enormen Kosten, welche diese große schriftliche Umfrage verursachte und die genügt hätten, auf Jahre hinaus eine kontinuierliche, wissenschaftlich fundierte kirchliche Sozialforschung zu finanzieren.

Eine zweite kritische Bemerkung richtet sich gegen den *theoretischen Ansatz*, wie er schon im Titel des Forschungsberichtes zum Ausdruck kommt: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, daß *Kirche und Gesellschaft zwei Größen* bilden, die sich gegenüberstehen, zwischen denen es zwar sicher eine Fülle von Beziehungen gibt, die aber doch im Grunde zwei autonome Phänomene sind. Nun soll hier aus soziologischen wie theologischen Gründen nicht die Gegenthese vertreten werden, daß Kirche und Gesellschaft völlig identisch seien und ineinander aufgingen. Aber das hat doch die religionssoziologische und theologische Forschung der letzten Jahre sehr deutlich herausgearbeitet, daß Kirche schon immer Teil der Gesellschaft ist, von dorther mitgeprägt wird, ihrerseits auch Impulse und Motivationen für das Verhalten der Gesellschaft abgibt, aber eben nie im luftleeren Raum existiert, sondern immer schon Gesellschaft ist. Entsprechend dem einseitigen Ansatz des Autors und der ganzen Anlage der Umfragen wird auch leider die gesellschaftliche Bedingtheit der untersuchten religiösen Phänomene, der gesamtgesellschaftliche Kontext, auch die Frage des schichtenspezifischen Verhaltens der Katholiken viel zu wenig berücksichtigt.

An der Problematik der angewandten Kriterien muß eine dritte kritische Bemerkung ansetzen. Der Autor stellt in seinem Forschungsbericht etliche sehr interessante und durchaus diskutable Thesen auf, so wenn er etwa S. 51 schreibt: „Generell ist also das Engagement für eine neue Gesellschaft unter den Kirchenferneren ausgeprägter, insbesondere, wenn wir die Kirchenfernen mit den Kirchentreuen in den ländlichen Wohngebieten vergleichen." Aber die *Kriterien*, die zur Stützung dieser These angeführt werden, erscheinen manchmal außerordentlich *problematisch*, so wenn es zum Beispiel S. 117 heißt: „Gebetspraxis ist ein ziemlich aussagekräftiges Indiz für Gläubigkeit", wobei als Gebetspraxis nur die Gewohnheit, zu Tisch zu beten, erfragt wurde. Die Religiosität ist ein äußerst komplexes Phänomen, und es ist außerordentlich schwer, wenn auch nicht unmöglich, religiöse Meinungen, Einstellungen und Verhaltensweisen zu erfragen. Dazu muß aber viel differenzierter vorgegangen werden, als dies in der vorliegenden Untersuchung hier und da geschieht. So ist es auch verwunderlich, daß die in der religionssoziologischen Forschung bewährten Skalen der Religiositäten nicht benutzt wurden.

Die folgende Bemerkung richtet sich nicht so sehr gegen den vorliegenden Forschungsbericht, sondern weist auf eine verbreitete Problematik hin. Wie ist es nicht nur, aber vor allem auch in der soziologischen Forschung möglich, die Ergebnisse einer Untersuchung so wiederzugeben, daß sie einerseits wissenschaftlich richtig und fundiert sind, andererseits von „Laien" gelesen und verstanden werden können? Diese Vermittlung zwischen den Ergebnissen der Forschung und den interessierten Laien ist nur in geringem Maße gelungen.

Bedeutung der Umfragen

Dies ist deshalb so außerordentlich zu bedauern – um nun endlich zum Positiven zu kommen –, weil dieser Bericht trotz der aufgezeigten Mängel die Aufmerksamkeit eines jeden verdient, der an der augenblicklichen Situation der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland interessiert ist. Kein Pfarrgemeinderat, kein Priester, kein Bischof, kein Synodale sollte sich der schwierigen Arbeit entziehen, diesen Bericht zu studieren. Im Zusammenhang mit den veröffentlichten und unveröffentlichten Umfragen der Nachkriegszeit bietet er eine reiche und fundierte Quelle für gewichtige Infor-

mationen über die Meinungen, Einstellungen und Verhaltensweisen der Deutschen Katholiken und über die Situation der Kirche[2].
Da die Ergebnisse der vorliegenden Umfragen von so großer Bedeutung sind, ist es sehr zu begrüßen, wenn die Analysen dieser Umfrageergebnisse weiter vertieft und diese vor allem auch in ihrer theologischen Bedeutung und in ihren Konsequenzen für die Praxis der Kirche weiterreflektiert werden. Kardinal Döpfner hat dies in seinem Vorwort in Aussicht gestellt.

Inkongruenz der Wertsysteme von Katholiken und offizieller Kirche

Auf einen Punkt, den Schmidtchen meiner Ansicht nach sehr gut herausgearbeitet hat, möchte ich besonders hinweisen: Auf die Inkongruenz des Wertsystems vieler Katholiken und des Wertsystems der offiziellen Kirche. Anders ausgedrückt: Sehr viele Katholiken empfinden zwischen dem gesellschaftlichen Wertsystem, dem, wonach sie streben, und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche sich einsetzt, eine große Diskrepanz. Für zahlreiche Katholiken befindet sich die offizielle Kirche nur in einer Teilkongruenz mit den Regeln, nach denen sie glauben, leben zu müssen. Am symptomatischsten scheint mir dafür folgende Frage der Erhebung zu sein: „Auf welchem der Gebiete stimmen Sie nicht mit den Auffassungen der Kirche überein, wo denken Sie anders als die Kirche?" (Vorlage einer Liste) Antworten bei Mehrfachnennung: Empfängnisverhütung (61%), Sexualität (43%), Unauflöslichkeit der Ehe (39%), Autorität des Papstes (38%), Wie man leben soll (31%), die ganze Einstellung zum Leben (29%), Freiheit der Gewissensentscheidung (28%), Politik (27%), Glaubensfragen (23%), Mitwirkung der Laien (15%), Naturwissenschaft, technischer Fortschritt (12%), auf keinem dieser Gebiete (20%). Dabei besteht eine Interdependenz zwischen Kirchenbesuch und Konvergenz der Wertsysteme: „Dort wo Kirche und Gesellschaft als kongruent empfunden werden, gibt es 63% Kirchenbesucher, dort wo das Gefühl von Inkongruenz beider Systeme herrscht, nur 8%" (S. 68). Diese Inkongruenz führt natürlich zu Konflikten, eine Hauptursache dafür, daß viele ihre Beziehung zur Kirche aufgeben. Dabei ergibt sich aus der Untersuchung, daß je höher die Bildung, je ausgeprägter die Urbanität, desto größer die Inkongruenz, desto geringer die Bindung an die Kirche. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei hier sofort darauf hingewiesen, daß die theologische Wertung dieser Inkongruenz der Wertsysteme nicht unbedingt negativ sein muß, denn es kann ja nicht die Aufgabe der Kirche sein, sich um jeden Preis an das Wertsystem aller Katholiken oder der Gesellschaft anzupassen. Auf jeden Fall aber muß die Tatsachenfeststellung der Inkongruenz Anlaß zu einer sehr ernsthaften Prüfung sein.

Erwartungen und Wünsche an die Synode

Eine sehr wichtige Frage soll hier noch kurz behandelt werden: Inwiefern spiegelt die bisherige Arbeit der Synode das wider, was die Katholiken an Wünschen und Erwartungen im Hinblick auf die Kirche im allgemeinen und die Synode im besonderen geäußert haben? Werden die Probleme, welche die Katholiken besonders beschäftigen, auch in der Synode behandelt? Um diese Frage wenigstens annäherungsweise zu beantworten –

2 Zu den anderen Umfragen vgl. u. a. *W. Harenberg*, Was glauben die Deutschen, München 1968 (Spiegeluntersuchung); Untersuchung des Emnid-Institutes bei 2000 befragten Personen, repräsentativ für die Bevölkerung der Bundesrepublik vom Herbst 1970 (unveröffentlicht); Untersuchung über Marktchancen und Programmerwartungen einer katholischen Wochenzeitung, durchgeführt vom Institut für Demoskopie in Allensbach im Dezember 1966, 2000 Personen, repräsentativ für die Katholiken in der Bundesrepublik (Publikuntersuchung) (unveröffentlicht); Untersuchung über religiöse Meinungen, durchgeführt vom Infratest im Auftrag der Illustrierten „Der Stern" (Sternuntersuchung), 2000 Personen, repräsentativ für die Bevölkerung in der Bundesrepublik. Einige Ergebnisse wurden veröffentlicht von *H. Fischer-Barnikol*, Konfession – Konvention, in: Diakonia 2 (1967) 371–376. Das religiöse Verhalten der industriellen Gesellschaft im Ruhrgebiet, durchgeführt im Auftrag des Sozialinstitutes im Bistum Essen, Oktober 1963, 2000 Personen, repräsentativ für die Bevölkerung des Ruhrgebietes (Thyssen – Untersuchung) (unveröffentlicht); Untersuchung über Kirche und Öffentlichkeit im Meinungsbild der Katholiken, durchgeführt vom Emnid-Institut im September 1960 bei 2000 Katholiken, repräsentativ für die Katholiken in der Bundesrepublik im Auftrag des katholischen Büros in Bonn (Emnid-Untersuchung) (unveröffentlicht); Untersuchung über religiöses Buch und christlichen Buchhandel, durchgeführt vom Institut für Demoskopie in Allensbach im Auftrage der Vereinigung der katholischen und evangelischen Buchhändler im Frühjahr 1967, 2000 Personen, repräsentativ für die Bevölkerung der Bundesrepublik, teilweise veröffentlicht von *G. Siefer*, Lesen und glauben, in: Diakonia 4 (1969) 296–309; Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit, durchgeführt vom Ifak-Institut in Wiesbaden im Auftrag des ZDF, 2000 Personen, repräsentativ für die Bevölkerung der Bundesrepublik, Frühsommer 1970, teilweise veröffentlicht von *E. M. Lorey*, Wenn die Mehrheit in der Kirche schweigt, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 291–297, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968) 63–100; *I. Peter-Habermann*, Kirchgängerimage und Kirchgangsfrequenz, Meißenheim 1967.

eine genaue Analyse ist hier nicht möglich –, soll hier ein Vergleich vorgenommen werden zwischen den einschlägigen Ergebnissen der Umfragen einerseits und den von der Zentralkommission der Synode am 8. 9. 1972 vorgeschlagenen 15 Themen andererseits, die von der letzten Vollversammlung der Synode als Schwerpunkte der zukünftigen Arbeit der Synode beschlossen wurden. Aus den Ergebnissen der Umfrage kann man relativ deutlich zwei Kategorien von Erwartungen der Katholiken an die Synode und an die Kirche herauskristallisieren. Zunächst kommt in den Antworten vor allem zum Ausdruck, daß sehr viele Katholiken ein gesellschaftliches Engagement der Kirche wünschen: Die Kirche soll die Staatsmänner und Politiker in der Welt zu Gerechtigkeit und Frieden aufrufen; sie soll sich einsetzen für ein menschenwürdiges Leben aller, für soziale Gerechtigkeit; Dienst der Kirche für die Weiterentwicklung und den Frieden in der Welt; Fragen der Ehe und Familie; die caritativen Aufgaben der Kirche. Zu Recht schreibt Schmidtchen: „Eine auf gesellschaftliche und politische Bedeutungslosigkeit absinkende Kirche – das ist es nicht, was die Mehrheit der Katholiken will. Die kirchentreuen und auch zu einem beträchtlichen Teil die kirchenfernen Katholiken Deutschlands erwarten eine aktive politische und gesellschaftliche Präsenz der Kirche" (S. 24).

Vergleicht man damit die bisher erarbeiteten Vorlagen der Synode, so wird dieser ganze Problembereich kaum angesprochen. Hier besteht bis jetzt eine erschreckende Diskrepanz zwischen den Erwartungen sehr vieler Katholiken und der bisherigen Arbeit der Synode. Sicher hängt damit auch das bisherige Desinteresse der gesamten Öffentlichkeit wie auch der Katholiken an der Arbeit der Synode zusammen. Sie erkennen ihre Probleme kaum wieder in den bisherigen Vorlagen. Gerechterweise wird man hinzufügen müssen, daß in dem beschlossenen Katalog der 15 Themen einige der Probleme auftauchen, welche die Katholiken interessieren, so etwa die geplante Vorlage der Sachkommission IV „Christlich gelebte Ehe". Für das weitere Schicksal der Synode wird es von größter Bedeutung sein, ob und wie diese Themen behandelt werden und ob es gelingt, diese zukünftigen Vorlagen auch in einer breiteren Öffentlichkeit zu diskutieren. Sonst würde sich der bisherige Eindruck verstärken, daß die Synodenarbeit einem narzißtischen Kirchenegoismus verhaftet bleibt.

Eine zweite Kategorie von Erwartungen sehr vieler Katholiken – von Schmidtchen mißverständlich spirituelle Orientierung genannt – bezieht sich auf religiöse Probleme, wobei man noch einmal unterscheiden könnte zwischen der Erwartung an die Kirche, eine religiöse Sinngebung für das Leben der Menschen zu vermitteln („Die Glaubensnot der heutigen Menschen"; „daß die Kirche Menschen in seelischer Not Beistand und Hilfe gibt") und Fragen des Gottesdienstes und der Sakramente. Bei dem letzten Punkt wird man sagen können, daß diese Fragen des Gottesdienstes und der Sakramente in der Arbeit der Synode schon weithin berücksichtigt wurden. Was allerdings die Frage der Glaubensnot und der religiösen Sinngebung angeht, so muß man auch hier bisher eine folgenschwere Unterlassung in der Arbeit der Synode feststellen. Darauf wurde auch in der Diskussion der Vollversammlung der Synode hingewiesen. Deshalb ist zu hoffen, daß die geplante Vorlage der Sachkommission I, „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein", diese Lücke schließt.

Bücher

Bibel und Exegese im Dienst an Glauben und Leben

Franz Joseph Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth (Grünewald Materialbücher), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972.

Daß Jesus „die größte Alibi- und Klischeefigur unserer abendländischen Geschichte" sei, wird im Klappentext zu G. Herburgers Roman „Jesus in Osaka" nicht zufällig behauptet. Zu viele Menschen und Gruppen,

zu viele Kirchen, Parteien und Philosophien haben sich seiner bemächtigt und ihn zum Grund und Anwalt ihres Glaubens und Interesses gemacht. Zum Revolutionär hochstilisiert, als Gottmensch oft genug ins Jenseits der Menschen entrückt, in den Herrgottswinkel der eigenen Innerlichkeit privatistisch zurückgenommen oder zum idealen Menschen verblaßt – solcherart beansprucht, verehrt und mißbraucht, bleibt der Unbekannte aus Nazareth eine ständige Unruhe und Infragestellung mindestens derer, die ihn glauben verstanden zu haben. Zuletzt war es die vieldeutige Jesus-People-Bewegung, die das Interesse an Jesus einer breiteren Öffentlichkeit bewußter gemacht hat.

So ist es – trotz einer gewissen Jesus-Mode, die neuerdings bei theologischen Verfassern und Verlagen auszubrechen scheint – durchaus zu begrüßen, daß im vorliegenden Buch Material bereitgestellt und didaktisch zubereitet wird: „zu einer kritisch-gläubigen Beurteilung Jesu" (12). Schon mit dieser Zielsetzung ist eine Beschränkung der Stoffülle gegeben; Schierse hat bei der Auswahl der Themen all jene Fragen und Inhalte, die traditionell als Christologie und Soteriologie verhandelt werden, weitgehend ausgeklammert, um sich ganz auf die Gestalt Jesu, wie sie uns historisch greifbar ist und heute begegnet, konzentrieren zu können. Daß solche Auswahlverfahren trotz ihrer Notwendigkeit etwas Problematisches behalten, weiß der Herausgeber selbst gut genug.

Innerhalb des so immer noch weitgesteckten Rahmens schreiben insgesamt 11 Autoren über die Bedeutung Jesu – in der Sicht heutigen Normalbewußtseins (A. Röper), im Kontext der Religionsgeschichte (G. Mensching), im Verständnis heutigen Judentums (W. P. Eckert) und des Atheismus bzw. Marxismus (W. Post); H. G. Link bedenkt „die Geschichte Jesu als Modell und Kritik gegenwärtiger Protestbewegungen", während P. K. Kurz den zeitgenössischen Jesus-Roman vorstellt. Gelten diese Beiträge eher einer Bestandsaufnahme dessen, was heute außerhalb der Kirchen von Jesus gedacht wird und geglaubt wird, so skizzieren die folgenden Aufsätze einiges vom explizit christlichen Jesus-Verständnis. Fr. J. Schierse faßt die Modelle neutestamentlicher Christologie zusammen; P. Knauer referiert kurz zum Thema „Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie", während J. Dantscher der Jesus-Frömmigkeit in der Kirchengeschichte nachgeht. W. Trilling berichtet an ausgewählten Beispielen „Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung"; J. Nolte schließt die Reihe der Aufsätze mit dem Beitrag: „Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche".

Was so an Gesichtspunkten und Ergebnissen zusammengetragen wurde, wird im 2. Teil des Buches für Erwachsenenbildung und Religionsunterricht akzentuiert und zubereitet. Den Schluß bilden verdienstvolle, aber leider höchst unvollständige Register.

Also Material zur Anregung, Urteilsfindung und Auseinandersetzung genug. Immerhin bestätigt auch dieses Buch die Tücken jedes Sammelbandes: unterschiedliche Beiträge, öfter ohne die sachlich und methodisch gebotene Koordination; manche Artikel (etwa Dantscher) liefern bloß statistisch und lexikalisch Material an, ohne es im jeweiligen historischen Kontext zu situieren und kritisch-hermeneutisch zu vermitteln; andere referieren so ausführlich (etwa Post über Bloch und Kolakowski; auch P. K. Kurz), daß ich mich frage, ob Abdruck und Lektüre des Originals nicht reizvoller und zeitsparender gewesen wäre. (Übrigens wird das Jesus-Verständnis in A. Camus' „Der Fall" leider ganz unterschlagen!) Was aber am meisten auffällt und auch etwas enttäuscht, ist folgendes: Es fehlen Beiträge, die Jesus in seiner historischen Umwelt darstellen und profilieren. Wäre es nicht notwendig gewesen, das Besondere an Jesu Verhalten und Schicksal – religionssoziologisch gesehen war er ein Außenseiter – dadurch herauszustellen, daß man es von zelotischen, pharisäischen, essenischen und sadduzäischen Bewegungen seiner Zeit absetzt (wie wenigstens Küngs „Kurzformel" es versucht: 258 f)? Erst wenn wir Jesus unserer heutigen Weltsituation und unseren Interessen und Erfahrungen *gegenüber*stellen, dürfte die Gefahr einigermaßen gebannt sein, daß Jesus wieder einmal, jetzt „modern", vereinnahmt und „entschärft" wird; erst dann könnte deutlicher – und gefährlicher – werden, in welchem Zusammenhang Außenseiter und Störenfriede heutiger Gesellschaften und Kirchen mit Jesus stehen (zumal dann, wenn sie

sich ausdrücklich auf ihn berufen). – Für all diese Fragen, deren Bearbeitung im vorliegenden Band oft wie selbstverständlich vorausgesetzt werden, wird der Leser auf die bewährten Jesus-Bücher (etwa von Bornkamm und Braun) zurückgreifen müssen. – Wenn es die leidige Pflicht des Rezensenten ist, auch auf Mängel und Aporien hinzuweisen, so doch nur dann in dieser Ausführlichkeit, wenn sich das Buch als Ganzes wirklich lohnt und zu empfehlen ist. Und das ist dieses hier. *Gotthard Fuchs, Münster*

Rudolf Schnackenburg, Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, Kösel Verlag, München 1971.

Dieser neueste Band von Gesammelten Schriften* enthält 20 Aufsätze aus 22 Jahren zu den verschiedensten Themen, die Schnackenburg in die vier Abschnitte „Grundsätzliches", „Synoptische Studien", „Kirche nach dem Neuen Testament", „Taufe und christliches Leben" unterteilt. Die Aufsätze werden als Dokumente in der Originalform veröffentlicht, Schnackenburg ergänzt sie aber um neuere Literatur, und er skizziert, wie er heute denkt, so daß in diesem Band zugleich die Entwicklung dieses weit über Deutschland hinaus bekannten Exegeten verfolgt werden kann. Der Mut, einmal vorgetragene Meinungen zu revidieren bzw. zu modifizieren, verdient besonders hervorgehoben zu werden. – Der Wert dieses Bandes für den in der Praxis stehenden Theologen besteht u. a. darin, daß Schnackenburg durch seine mehr grundsätzliche Fragen behandelnden Aufsätze zunächst gut in die Aufgaben und Arbeitsweisen der heutigen Exegese einführt und zugleich Orientierungshilfen gibt, wo man als Katholik in der breiten exegetischen Diskussion etwa seinen Standort beziehen kann. Diese mehr theoretischen, aber auch in der Praxis – z. B. im Religionsunterricht der Oberstufe – immer wichtiger werdenden Fragen (etwa nach dem Vorverständnis, nach der existentialen Interpretation, nach dem Offenbarungsverständnis der Bibel selbst, nach dem Verhältnis von exegetischer Wissenschaft und kirchlicher Tradition usw.) werden durch die Analyse einiger Texte aus der Synopse konkretisiert und ergänzt. – Daß Schnackenburg als Wissenschaftler immer auch die Situation der Praxis mitberücksichtigt und auf sie hin denkt, zeigt z. B. die Studie über das Magnifikat, die Anregung für eine Meditation sein, zugleich aber diese auf eine exegetisch fundierte Grundlage stellen will. (Warum freilich das Magnifikat die Gedanken Marias „zuverlässig" ausdrückt, wenn es auch gleichzeitig „ein Zeugnis des jungen Christentums für seine Einschätzung der Gottesmutter" ist, bleibt unklar.) – Der Autor geht auch auf aktuelle ethische Fragen vom Neuen Testament her ein. So nimmt er z. B. Stellung zu der in letzter Zeit häufig erörterten Frage der Ehescheidung im Neuen Testament und zum Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe im Neuen Testament (begegnet der Mensch nach der Botschaft Jesu Gott nur im Mitmenschen?). – Der Leser wird bei allen Themen gründlich in die Literatur eingeführt, gut mit den Problemen, die die zu behandelnden Texte der Exegese stellen, konfrontiert und keineswegs mit vorschnellen oder vereinfachenden Lösungen abgespeist. Auch der praktische Theologe wird diesen Band nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. *Ingo Broer, Marburg*

* *Schnackenburg* hatte schon 1967 und 1968 im gleichen Verlag unter dem Titel „Christliche Existenz nach dem Neuen Testament" einen Teil seiner Aufsätze gesammelt veröffentlicht.

Herbert Haag, Biblisches Wörterbuch, Verlag Herder, Freiburg 1971.

Das „Biblische Wörterbuch" ist der Versuch einer Taschenbuchausgabe des großen „Bibel-Lexikon". Es sollte ein „kleines Sachwörterbuch" entstehen, das keine „ausgesprochen theologischen Stichwörter" enthalten will (Vorwort). Es ist als Hilfe für „Seelsorger, Lehrer und Freunde der Bibel" gedacht. Dieses Wörterbuch soll über „die biblischen Bücher selbst, Personen, Sachen und Einrichtungen, die in der Bibel vorkommen", informieren. Um dieses Ziel zu erreichen und den relativ kleinen Umfang zu erhalten, wurden viele Stichwörter des „Bibel-Lexikon" gestrichen und die verbleibenden in einer Art Inhaltsangabe ihres je umfangreicheren Originals referiert. Jeder, der etwa mit seiner Aktentasche zum Schulunterricht geht, wird froh sein, seinen „Haag" im „Fliegengewicht" mitführen zu können. – Wegen dieser prak-

tischen Zielsetzung darf die Arbeit nicht von einem ausschließlich fachwissenschaftlichen Verständnis her beurteilt werden. Es ist aber zu fragen, ob das Auswahlprinzip den gesteckten Zielen dient, ob es in sich konsequent ist und ob die Akzentsetzungen bei der Raffung der Originale verschoben wurden oder nicht. Die Herausnahme der theologisch „aufgeladenen" Artikel ist an sich verständlich. Allerdings führte das konkret zum Ausfall von Stichworten wie Auferstehung, Glaube, Gott, Gottesvolk, Hölle, Jahwe, Kirche, Liebe, Mensch, Satan, Sünde, Taufe u. a. Es ist sicher nicht konsequent, wenn zwar der „Tod" aufscheint, aber nicht das „Leben", wenn vom „Götterbild", aber nicht vom „Gottesberg" gesprochen wird. Man kann auch fragen, wieso Stichwörter wie Ätiologie, Mischna, Mythus, Kanon, Talmud, Divino afflante spiritu und Ecole Biblique Aufnahme fanden, die doch sicher weniger in der Bibel als Sachbezüge aufscheinen als manche von den oben aufgezählten Begriffen. Und es sind leider auch viele kleine Stichwörter ausgefallen, die ganz im Bereich der „Sachen" und „Personen" liegen, z. B. die anmutige „Dalila" oder „Harmagedon". Nach Meinung des Rezensenten wäre es richtiger gewesen, viele Stichwörter, wenn auch ganz kurz, zu behandeln. – Die aufgenommenen Artikel wurden teilweise neu bearbeitet, wobei aber kein sehr starker Unterschied zu ihrer jeweiligen Vorlage bemerkbar ist. Beim Stichwort „Abendmahl" fehlt der m. E. wichtige Hinweis auf die Unmöglichkeit der Kreuzigung Jesu am Sabbat. Daß bei „Abraham" nur vom historischen Hintergrund des 10.–8. Jh. gesprochen wird, ist mißverständlich. Beim Artikel „Apokalyptik" fiel jeder Hinweis auf das Geschichtsbild aus. Die Entstehung des „Dekalog" ist in ihren beiden Möglichkeiten nicht klar genug ersichtlich. Mit der Behandlung des Stichwortes „Jesus" kann man trotz der Knappheit zufrieden sein. Ebenso sind der Artikel „Mose" und viele andere hinreichend informativ. – Durch manche Kritik sollte die mühsame Kleinarbeit der Redaktoren nicht geringgeschätzt werden. Aber insgesamt ist dieses Wörterbuch doch etwas zu dürftig geblieben, als daß es ein „Vade mecum" für die Praxis sein könnte.

Ferdinand Dexinger, Wien

Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972.

Der Freiburger Alttestamentler wagt mit dem vorliegenden Buch einen Gang durch die Mitte des Alten Testaments. Er pflichtet Gerhard von Rad bei, es gebe nicht nur *eine* alttestamentliche Theologie, sondern mehrere, meint aber, man könne „am Ende doch nicht einer – die Sonderheit der Theologien im AT zugleich belassenden wie überschreitenden – Zusammenschau entraten" (7). Deissler will seinen bibeltheologischen Durchblick so darstellen, daß er zu moderner Vertiefung in die ganze Bibel des AT und NT reizt. – Das AT hat zweifellos seine, vor allem den Propheten bewußte, Mitte. Unter den heutigen Alttestamentlern zeichnet sich weithin ein Konsens darüber ab, welches diese Mitte ungefähr ist: Jahwe und sein Volk, in der geschichtlichen Interrelation. Dabei legen einige Forscher das Hauptgewicht mehr auf den sich gnädig und ungeschuldet offenbarenden Jahwe, andere auf das Volk Israel (seinen heilsgeschichtlichen Eigenweg und seine völkergeschichtliche Funktion) und wieder andere auf die besonderen Beziehungen zwischen Jahwe und Israel (Bund, Erwählung, Weisung, prophetische Verkündigung). Deissler sieht die Mitte des AT in Jahwe, der sich in souveräner Freiheit den Menschen gnädig zuwendet und doch menschlich unvoreingenommen bleibt: „Jahwe ‚als göttliche Freiheit in Person' hat in dieser absoluten Selbstverfügbarkeit sein Wesen ‚verfaßt' zum Gottsein für Welt und Mensch. Diese Selbstverfassung Gottes auf Welt und Mensch hin . . . ist die Mitte aller biblischen Gottesbotschaft, ihr ‚Evangelium' im wahrsten Sinne des Wortes" (47). Im Schlußkapitel des Buches heißt es: „Jahwe ist überregional, übervölkisch, überkosmisch, überzeitlich, übergeschlechtlich, er ist der ‚ganz Andere', und damit zugleich der ‚Heilige' . . . Als dieser Gott der personhaften und zugleich unermeßlichen Spontaneität, Selbstoffenheit und Selbstverfügbarkeit hat er sich in Freiheit zum Gott für Welt und Mensch gemacht und diese seine Selbstverfassung als das Wesentliche seines ‚Wesens' geoffenbart" (152). In der Erwählung Israels zu einer Sonderlebens-

gemeinschaft mit Jahwe („Bund") gewinnt die Zuwendung Gottes zu Welt und Menschheit „ihre sichtbarste und exemplarischste Gestalt" (74); die Erwählung Israels war zugleich eine Verpflichtung auf das mitmenschliche Ethos (80). Vermutlich wird man Deissler ankreiden, er habe mit seiner „christlichen Brille" die universalistischen Züge des AT zu stark gegenüber der spezifischen Israel-Theologie herausgestrichen. Da aber die gesamtmenschheitliche Sicht des AT ohnehin in atl. Sachbüchern meist zu wenig zum Tragen kommt, bedeutet die Hervorhebung der atl. „Heilsbotschaft für alle" eine heute notwendige Korrektur und damit auch eine sehr zeitgemäße Botschaft. *Clemens Thoma, Luzern*

Diego Arenhoevel, Das fremde Buch. Eine Einführung in das Alte Testament, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971 (= Stuttgarter Kleiner Kommentar – Altes Testament 23/I/II).

Der Stuttgarter Kleine Kommentar liefert zu jedem Buch des Alten Testaments eine kurze Einführung und einen ausführlichen Textkommentar. Besonders zu empfehlen ist Heft 23, das in zwei Teilen eine glänzende *allgemeine Einführung* in das Alte Testament bietet. Arenhoevel hat in erstaunlich konzentrierter und knapper Form, doch immer lesbar und teilweise sogar amüsant, die wichtigsten Fragestellungen moderner Exegese skizziert und den theologischen Horizont des Buches der Bücher abgesteckt. Teil I enthält einleitende Bemerkungen rund um das Alte Testament, spricht klar und verständlich über hermeneutische Fragen („Vom rechten Verstehen") und über die Bedeutung und die hauptsächlichen Ergebnisse von Text- und Literarkritik. – Teil II bringt die Einleitung im engeren Sinn, Hinweise zur Formkritik und zu den einzelnen literarischen Gattungen im Alten Testament. Anschließend werden einige Ergebnisse der vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, der Geschichtswissenschaft und der Archäologie referiert. Krönenden Abschluß bilden die Aussagen über das Glaubenszeugnis. Ausgehend von der heutigen Problemstellung deutet Arenhoevel mit wenigen Strichen die zentralen Fragen an, die einen Zugang zum Alten Testament eröffnen. Er erzählt lebendig und sprachkräftig und bietet anschauliche Beispiele. Besonders gut hat der Verfasser den *Doppelaspekt* von Wahrheit herausgearbeitet, wie er sich etwa in der Priesterschrift und beim Jahwisten darstellt (Entwicklung des Glaubens und Einheit der Offenbarung, I, 42, u. ä.). Oder bei der Frage nach dem Tod im Alten Testament: „Als der Tote sich zwischen Gott und den Glaubenden zu stellen drohte, wurde er ins Totenreich eingeschlossen; als das Totenreich selbst zwischen den Glaubenden und die Verheißungen Gottes trat, wurde es gezwungen, seine Toten wieder herauszugeben" (I, 45). Beide Aussagen sind zugleich sinnvoll und wahr. – Wichtig ist die Erklärung der Ätiologie, die ja nur scheinbar angibt, „wie etwas *entstand*", in Wirklichkeit aber beschreibt, „wie etwas *ist*" (II, 58). Am Jakobskampf wird gezeigt, daß es das Alte Testament „in Kauf (nahm), Gott nicht zu verstehen, ihn unbegreiflich handeln zu sehen, wenn man nur sicher war, ihm selbst zu begegnen" (II, 64 f), am Jonas-Buch, daß der Tod in seiner Ernsthaftigkeit Wirklichkeit wird (II, 74 f). Was Arenhoevel abschließend über das alttestamentliche Glaubenszeugnis sagt (II, 90 ff), sollte nicht referiert, sondern selbst meditiert werden. – Es bleibt kaum etwas zu kritisieren. (Vielleicht hat sich der Verfasser einmal mit einem Beispiel vergriffen, wenn er meint, der frühere „christliche" Antisemitismus könnte in gewisser Weise „verstanden" werden, I, 44; bei den Gleichnissen müßte es wohl „*Neues*" Testament heißen, II, 21.) – Die beiden schmalen Hefte, die mehr sind als eine bloße „Einführung" in das Alte Testament, können für die schulpraktische Arbeit, aber auch für die Unterrichtsvorbereitung des Lehrers sehr empfohlen werden. *Herbert Gutschera, Stuttgart*

Okke Jager, Biblisches Tagebuch. Neues Licht auf alte Texte, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1970.

Der vorliegende Sammelband von rund 360 Bibelmeditationen versteht sich als ein Beitrag zum ökumenischen Bibelverständnis. Deshalb legt die Übersetzung aus dem Holländischen den Text der Jerusalemer-Bibel zugrunde.
Der Autor ist seit 1956 Fernsehpfarrer in den

Niederlanden. Er hat die vielen Christen vor Augen, die mit der Bibel nichts anfangen können. Seine Kurzpredigten sind für ihren Nachttisch bestimmt. Sie sind aber ebenso für Gesprächsrunden, zum Vorlesen in der Schule, für Wortgottesdienste und Predigtvorbereitung gedacht. Ausgangspunkt jeder Betrachtung ist jeweils eine Passage aus der Schrift, ein Satz, bei dem ein Ausdruck, ein einziges Wort hervorgehoben wird. Verschiedene Lösungsversuche werden aufgezeigt, einer von ihnen als der beste weitergedacht. Am Schluß jedes Abschnitts werden ein bis zwei weitere Stellen angegeben, die ähnliche Assoziationen ermöglichen. Traditionelle Auslegungen werden oft relativiert, allerdings kaum hinterfragt. Der Autor ermuntert den Leser, im Umgang mit der Bibel mit neuen Einfällen nicht zu sparen, die Schrift zu benützen zur Konfrontation mit unserer eigenen Welt. Dabei kann uns unsere Realität helfen oder hinderlich sein. Während sie hier besseres Mitfühlen ermöglicht, schiebt sie sich an anderen Stellen störend und sinnentstellend ein. Dann wird es nötig, dem mitteleuropäischen Denken das orientalische gegenüberzustellen; man wird daran erinnert, daß gewisse Gewohnheiten oder Naturgegebenheiten für den Israeliten eine ganz andere Bedeutung haben als für den Leser. – Das Buch will die Bibelleser zum Nachdenken bringen, „ohne sie in die Kochtöpfe der Exegeten schauen" zu lassen. Wenngleich sich der Gedankengang auf bestimmte Kommentare stützt, wird die Fundstelle nicht angegeben, da das Buch kein Sachbuch sein will. Es stellt sich aber die Frage, ob die Betrachtungen gerade jenen Punkt als Ansatzstelle nehmen müßten, wo exegetische Forschung noch keine gesicherten Resultate vorweisen kann. Es gibt doch hinreichend gesicherte Ergebnisse, die fruchtbare Ansätze für biblische Betrachtungen sein könnten, jedenfalls bessere, als ein naives Schriftverständnis, das da und dort zum Vorschein kommt: „Warum hat Maria ihm (dem Lukas) offenbar mehr Mitteilungen zukommen lassen als zum Beispiel dem Petrus . . .? Alle Frauen werden es verstehen: Lukas war Arzt!" (662) Trotzdem ist es dem Autor in sehr vielen Betrachtungen gelungen, Texte aus ihrer Verstaubung hervorzuholen, verschiedene Gedanken der Schrift wieder in einer überraschenden Frische und Ansprechbarkeit zu präsentieren. *Niklaus Bayer, Fribourg*

Alessandro Pronzato, Mut zu den Psalmen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1971.

Albert Ohlmeyer, Reichtum der Psalmen, 3 Bände, ebd. 1965–68.

Erklärtes Ziel beider Autoren ist es, den Zugang zu den Psalmen zu eröffnen. Der bibeltheologisch durchaus informierte *Pronzato* legt dem bibelwissenschaftlichen Instrumentarium gegenüber eine gewisse Vorsicht an den Tag. So widersteht er (57) der „Versuchung" biblische Wörterbücher zu Rate zu ziehen. – Pronzato unternimmt den Versuch, vom Psalmentext auszugehen, ihn selbst einmal ernst zu nehmen. Er erreicht manchmal durchaus jenes sprachliche und gedankliche Niveau, das wohl unabdingbar ist, um den Psalmen gerecht werden zu können: „Der Schrei eines Menschen, der nicht mehr kann, ist immer störend. Aber an diesem Schrei hängt das Heil von zwei Menschen" (73). Er verfällt aber immer wieder der üblichen, „frommen" Aktualisierung. So werden die „belebenden Wasser" von Ps 1, 3 recht ungeniert auf: Gebet, Stille, Sakrament, Betrachtung und Liturgie gedeutet, wenn er dann auch sofort wieder den Aussagekern des Psalms in dem Gegenüber von Schattendasein des Frevlers und verwurzelter Existenz des Gerechten sieht. Pronzatos Buch ist schillernd. Kaum glaubt man, daß er in den gewohnten geistlichen Jargon verfällt oder die Aussage eines Textes, von predigthaften Gedanken hingerissen, aus dem Auge verliert, so ist man überrascht, ihn ganz unerwartet wieder bei jenem menschlichen Kern der Psalmen zu finden, um den es wohl geht, wenn man sie aktualisieren will.
Insofern bedeutet das Werk Pronzatos doch einen gewissen Fortschritt gegenüber der Sammlung von längeren Kommentaren klassisch gewordener geistlicher Schriftsteller, die *Ohlmeyer* jeweils zu einzelnen Versen der 150 Psalmen anbietet und mit denen er der Erbauung dienen will. Es ist nicht unsere Frage, ob die Stellen gut ausgewählt sind oder ob trefflichere gefunden werden könnten.

Eine kritische Sichtung kann auch nicht davon ausgehen, daß jeder einzelne der klassischen Autoren insgesamt Bedeutendes zu sagen hat. Die Frage ist nur, ob sie auch das Verständnis für die Psalmen zu wecken vermögen, wenn etwa Albert der Große zu dem Psalmvers 18 (19) 2, „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes", den Stern der Weisen von Bethlehem und in allegorischer Umdeutung die Apostel mit ihrer Predigt der Herrlichkeit Gottes beschwört? Erfaßt nicht die Nachdichtung eines Ernesto Cardenal eher, was der Psalm sagen wollte: „Die Milchstraßen singen Gottes Ruhm"? Kann man den Aufschrei des Beters Ps 24 (25) 16, „Einsam bin ich und arm", mit Thomas von Aquin umdeuten? Wird hier wirklich die Empfindung des Beters wiedergegeben, wenn Thomas den Sinn dieses Verses so versteht, daß niemand freier ist, „als wer sich selbst und alles zu verlassen und sich selbst an den letzten Platz zu stellen weiß." Wenn mit den Worten Bonaventuras Ps 45 (46) 9 auf Erlösung und Befreiung von der Erbsünde gedeutet wird, dann fällt es einem schwer, all das als einen Dienst am Psalmenverständnis zu begreifen. Nicht Theologie- und Kulturgeschichte werden die Psalmen zum Leben erwecken, sondern nur der Nachvollzug ihrer tiefen, reinen, allzu menschlichen Menschlichkeit.

Ferdinand Dexinger, Wien

Gemeinden als Basis kirchlicher Erneuerung

Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Herderbücherei Band 446, Freiburg 1972.

Es gibt auch in der Kirche immer wieder Bücher, die jeder selbst lesen muß, weil sie so viele Anstöße enthalten, die für die Zukunft von Bedeutung sind. Ein solches hat Karl Rahner hier vorgelegt. Die engagierte Schrift ist gedacht als Beitrag zur deutschen Synode. Sie greift Fragen auf, die dort nicht nur die Synodalen selbst, sondern alle Christen angehen müssen, damit die Synode wirksam werden kann. Ihre Lösungen werden für die gesamte Kirche wichtig sein. Karl Rahner fordert vor allem einen „Grundplan", ein „Gesamtkonzept der Synode" (11 f), damit sie sich nicht in Einzelfragen verliert. Für ihn „ist es selbstverständlich, daß das Zweite Vatikanische Konzil uns die Arbeit nicht ersparen kann, nach einem solchen Grundkonzept zu fragen" (14). Das Buch will nun ein Versuch sein, „einige Vorüberlegungen zu einem solchen Grundkonzept vorzutragen" (16). Ausgangpunkt ist eine Analyse der katholischen Kirche heute, deren „Situation die eines Übergangs von einer Kirche, die durch eine homogen christliche Gesellschaft getragen und mit ihr fast identisch war, von einer Volkskirche, zu einer Kirche ist, die gebildet wird durch solche, die im Widerspruch zu ihrer Umgebung zu einer persönlich deutlich und reflex verantworteten Glaubensentscheidung sich durchgerungen haben" (27). Daran schließt sich ein Blick in die nähere und in die weitere Zukunft. An Hand einiger Wesensmerkmale wird die Kirche von morgen dargestellt. Dabei werden jeweils so viele brennende Probleme beim Namen genannt und mit Freimut sowie im Blick auf die wesentliche Aufgabe der Kirche einer Lösung nähergebracht, daß sie hier nicht einmal aufgezählt werden können. Der Bogen reicht vom Pluralismus in der Kirche bis zu ihrer Spiritualität, vom Verhältnis zwischen Amt und Charisma bis zum Priestertum der Frau, von der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche bis zum Vorschlag einer institutionellen Einigung der Konfessionen als Weg zu einer vollen glaubensmäßigen Einheit.

Genau in dieser Fülle liegt nun aber auch die Grenze des Buches: Es wird zwar ein Bild der Kirche der Zukunft gezeichnet, das aller Erneuerung vor Augen stehen muß, es wird aber in diesen Vorüberlegungen nicht der Versuch unternommen, die Frage des Grundkonzepts der Synode auch auf die praktische Verwirklichung dieses Kirchenbildes auszudehnen und den Schwerpunkt der synodalen Erneuerung herauszuarbeiten. Vielleicht ist er allerdings der Sache nach enthalten. Man könnte ihn in der Forderung Rahners nach der „Basisgemeinde" (115 ff) sehen, welche „basiert auf der Grundeinsicht, daß konkretes und lebendiges Christentum . . . in die Zukunft getragen werden muß durch das Zeugnis und das Leben einer echten christlichen Gemeinde, die konkret vorlebt, was

mit Christentum eigentlich gemeint ist" (124 f). Leider wird diese Forderung nur soziologisch begründet, durch eine „eher gesellschaftliche als theologische Beschreibung des Immerneuwerdens der Kirche" (115). Die entsprechende Gemeindetheologie wird nur im Ansatz geboten: „Solche Liebe ist darum nur in solchen Basisgemeinden . . . möglich, weil nur da die sachliche Hilfe und die persönliche Begegnung eins sein können" (137 f). Eine tiefere theologische Grundlegung dieser Forderung nach Basisgemeinden könnte dazu führen, alle Anliegen Karl Rahners nochmals auf eine gemeinsame Basis zu stellen und den Weg zu ihrer Verwirklichung aufzuzeigen: Eine „Gruppierung" in „Ungleichzeitigkeit", die nicht totale Aufsplitterung und damit Lähmung der Kirche bedeuten soll, kann es nur in einem legitimen Nebeneinander solcher Basisgemeinden geben. Eine „Entklerikalisierung" und „Demokratisierung" gibt es nur dann in der Kirche, wenn ihre Einheit nicht erst von oben hergestellt werden muß, sondern von unten in konkreter Glaubensgemeinschaft aufgebaut wird. Nur eine Kirche, in der der einzelne persönlich angesprochen und angefordert wird, ermöglicht ihren Gläubigen eine solche Mündigkeit, daß sie eine „offene" und ökumenische" Kirche sein und „missionarisch offensiv" werden kann, ohne die Angst haben zu müssen, ihre Gläubigen durch diese Öffnung zu verwirren oder zu verlieren. – Hier dürfte also die Lebensfrage für die Kirche von morgen liegen. Ihre Lösung wäre viel leichter, wenn nicht nur einzelne, sondern die Kirche als ganze oder zumindest eines Landes entschlossen diesen Weg beschreiten würde: „In Wahrheit aber wird nur dann rechtzeitig geplant und angefangen, wenn man nach einem durchschnittlichen Urteil auch noch warten könnte. In Wirklichkeit aber ist es in solchen Fällen höchste Zeit, nur merkt man es nicht" (56). *Paul Weß, Wien*

Wilhelm Zauner (Hrsg.), Der Pfarrgemeinderat. Struktur – Spiritualität – Funktion – Organisation; und *Bernhard Liss*, Pfarrgemeinderat – Was ist das? Eine Kurzinformation, beide Verlag Herder, Wien 1972.

Die Pfarrgemeinde kann heute nicht mehr ohne aktive Mitwirkung ihrer Glieder leben; deshalb gilt es – analog dem kollegialen Prinzip, das auf dem II. Vatikanum für das Kollegium der Bischöfe entfaltet wurde –, auch an der Basis angemessene Entscheidungsstrukturen zu entwickeln. Die Mitverantwortung aller Gemeindemitglieder findet neben der Pfarrversammlung vor allem ihren Ausdruck in der Institution des Pfarrgemeinderates. In den letzten Jahren sind in den meisten deutschsprachigen Diözesen eigene, oft recht unterschiedliche Satzungen und Wahlordnungen erlassen worden. Gleich geblieben sind jedoch überall die Schwierigkeiten bei Errichtung und Engagement dieses Gremiums. Das vorliegende Handbuch bringt nun eine umfassende Einführung in die verschiedenen Aspekte der Tätigkeit des Pfarrgemeinderates. Durch Zusammenarbeit von Fachleuten mehrerer Diözesen entstand ein sehr konkreter Leitfaden, der alles Wissenswerte über Struktur, Spiritualität, Funktion und Organisation zusammenfaßt. *Hartwin Schmidtmayr* („Ein neuer kirchlicher Dienst") versucht zunächst, den Pfarrgemeinderat im Zusammenhang der kirchlichen Entwicklung einzuordnen und aufzuweisen, daß es sich dabei nicht nur um eine organisatorische Maßnahme handelt, sondern daß diese eine Folge theologischer Einsichten für die gegenwärtige Situation der Kirche darstellt. Demnach hat der Pfarrgemeinderat eine geistliche Sendung zu verwirklichen. Im wohl gelungensten Beitrag des Handbuches liefert *Alois Kraxner* dazu eine „Spiritualität der Pfarrgemeinderäte", die reichlich Material für das „geistliche Gespräch" zu Beginn einzelner Sitzungen wie für theologische Besinnungstage liefert.

Entsprechend den Grundfunktionen der Gemeinde leuchtet *Bruno Regner* („Aufgaben des Pfarrgemeinderates") mögliche Betätigungsfelder aus und versucht Zielvorstellungen zu skizzieren – eine Vorbedingung, um engagierte Mitarbeiter gewinnen zu können. Auch zum Nachschlagen der vielen praktischen und organisatorischen Dinge soll vorliegendes Buch dienen, deren Beherrschung erst zielführendes Arbeiten ermöglicht. *Walter Schaffelhofer* („Struktur und Organisation") behandelt daher besonders Zusammenarbeit, Konferenztechnik und Methoden der Kon-

fliktlösung. Ein Anhang mit Unterlagen für Wahlen und zur Situationserhebung der Pfarrgemeinde durch den Pfarrgemeinderat ergänzt die Beiträge. Ein Stichwortverzeichnis hätte allerdings die Effektivität des Werkes noch erhöht. – Das Handbuch erscheint geeignet, die tägliche Arbeit der leitenden Mitglieder des Pfarrgemeinderates oder überpfarrlicher Gremien zu begleiten. Allen, die mit Schulung, Ausbildung und Fortbildung der Pfarrgemeinderäte zu tun haben, wird es eine praktische Hilfe sein.
Aus den Beiträgen dieses Buches erstellte *Bernhard Liss* eine Kurzfassung; sie ist als „Werbebroschüre" für Kandidaten bei bevorstehenden Wahlen und als Kurzinformation für jedes Pfarrgemeinderatsmitglied und jeden Interessierten gedacht und geeignet.

Josef Lange, Nürnberg – Wien

Adolf Stadelmann – Gonsalv Mainberger, Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarrei für die 70er Jahre, Rex-Verlag, Luzern – München 1972.

Wenn das kirchliche Getto durch den Blick auf die biblisch-christliche Tradition ohne kritisch-hermeneutische Reflexion und ohne das Einbeziehen erfahrungs- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und Verfahren in der Praxis sich konstituierte, dann würde ein Auszug aus dem Getto eben jenen Prozeß bedeuten, in dem Erkenntnisse und Verfahren, die der Tradition entsprechen oder ihr entwachsen sind, reflektiert und erprobt werden, um so die Umsetzung handlungsorientierender Traditionselemente in der Praxis zu ermöglichen. So bekannt diese damit angedeutete Programmatik praktischer Theologie sein dürfte, um so seltener werden in der Gemeindearbeit Modelle zur Verwirklichung dieser Zielsetzung anzutreffen sein. Das Buch von Stadelmann/Mainberger will ein Bericht sein von einem solchen Modell; die Autoren versuchen, Theorie und Praxis der zehnjährigen Arbeit in der Pfarrei Maihof (Luzern) dem Leser zugänglich zu machen*. In einem ersten Teil wird ein Bild von der Entwicklung des Experiments nachgezeichnet, zur Typologisierung des Ansatzes wird im zweiten Teil eine Theorie christlichen Handelns entwikkelt, im dritten Teil werden Dokumente aufgeführt und Gottesdienstmodelle vorgestellt. – Zur Charakterisierung des Maihofschen Experiments kann gesagt werden, daß die eingangs genannte Programmatik in ihrer Tragweite erkannt und zu verifizieren versucht wird. In dieser Aufgabenstellung hat der für Maihof wohl zentralste Begriff der Transformation seinen Ort: Es wird nicht von Oberflächenstruktur zu Oberflächenstruktur – also oberflächlich – reformiert, sondern die entsprechende Oberflächenstruktur wird auf die zugrundeliegende Tiefenstruktur zurückgeführt, um von hier aus eine neue Oberflächenstruktur konstituieren zu können. Damit unterscheidet sich Maihof von nur progressiven und nur konservativen Lösungsversuchen. In einer Transformation des röm. liturgischen Kalenders beispielsweise wurde ein neuer liturgischer Rahmen geschaffen, in dem entsprechende Zyklen eine breit angelegte Jahresthematik (1972: Der gefangene Mensch) differenzieren und entfalten; Predigtthema und Liturgietexte bilden dann wiederum eine semantische Einheit. Der theologische Erkenntnishorizont des Pfarrers mußte notwendigerweise durch unmittelbar beteiligte Fachberater aus der Philosophie, der Psychologie und den Sozialwissenschaften erweitert werden. Der Kritiker wird den Bericht über Maihof in seiner differenzierenden Darstellung von Theorie und Praxis als sehr informativ und als einen Beitrag zu einer Praxeologie für die 70er Jahre bezeichnen können; bei der Beurteilung des Modells selbst wird es auf den eigenen Standpunkt des jeweiligen Lesers ankommen.

Ludwig Rendle, Tübingen

* Vgl. auch den Beitrag von *G. Mainberger*, Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 186–191, in längerer Fassung, in: Neue Gemeindemodelle, Wien 1971.

Meditationen, Ansprachen, Andachten

Karl-Heinz Ohlig, Gott – eine Hoffnung. Theologische Meditationen, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972.

Ohligs Reflexionen verfolgen den Leitgedanken: Wie läßt sich heute der christliche Glaube intellektuell redlich vollziehen? In drei Teilen diskutiert er die Möglichkeit des

Glaubens an Gott, fragt nach dem Sinn unseres Festhaltens an Jesus und behandelt schließlich das Leben aus seinem Geist. Kennzeichnend ist der Ernst, mit dem Erfahrungen und Fakten in die Meditationen einbezogen werden. Ohlig verwahrt sich von vornherein gegen eine Sonderung des religiösen Bereiches von dem weltlichen; denn Theologie, die die profane alltägliche Wirklichkeit überspringt, führt zu unwahren, sogenannten „frommen Überzeugungen". Für den Verfasser ist das Kreuz Jesu „Zeichen für das Ende aller leichten Lösungsversuche". Aufgrund dieser engagierten Auseinandersetzung mit der heutigen Lebenswirklichkeit und der christlichen Tradition wirkt dieses Büchlein frisch und überzeugend modern. – Der Verfasser versteht sein Büchlein als Sammlung von Meditationen. Diese Gattung theologischer Literatur gilt als altmodisch, weil sie in der Form besinnlicher Betrachtung häufig in irrationalen oder „über"rationalen Vorstellungen schwelgte. Ohligs Reflexionen sind der genaue Gegentypus, denn er meditiert gerade den vernachlässigten und verachteten Bereich unserer Alltäglichkeit und legt darin religiöse Grunderfahrungen frei. Während die Meditation alten Stils wie gebannt an die Höhe fixiert war, ist hier in wacher Beobachtung das Faktische durchsichtig gemacht auf „Gott" hin. Wie unser Büchlein zeigt, liegt in dem hier praktizierten meditativen Theologisieren eine Chance. Solche Meditationen setzen wissenschaftliche Beschäftigung mit ihrem Gegenstand voraus, sind aber erst danach, unter Einbeziehung persönlicher Glaubenserfahrung, niedergeschrieben. Das Ergebnis wirkt verbindlicher, sein Stil ist privater, ansprechender. Hier zeigt sich vielleicht ein Weg, den geistlich interessierten Teil der Christen an die (moderne) Theologie heranzuführen. Das Büchlein kann aber auch Predigern wie Religionslehrern nützliche Dienste tun. *Benno Rech, Thalexweiler*

Rudolf Stertenbrink, Damit der Mensch lebe. Ansprachen für den Christen von heute, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970.

Warum eigentlich werden Ansprachen gedruckt? Sind sie nicht in eine einmalige Situation, d. h. auch in ein unwiederbringliches Kommunikationsverhältnis hinein gesprochen und können nur dort wirksam werden, indem sie an-sprechen? Stertenbrink gibt 20 Kurzansprachen in diesem Band heraus, die er 1969 in der Kirche „Heilig Kreuz" zu Köln gehalten hat. Er will dem Menschen in seinem Alltag helfen, sich in „seiner etwas unheimlich gewordenen Welt zurechtzufinden" (Vorwort), und er will Wissen um die tiefer liegenden Kräfte im Menschen vermitteln. Auf verschiedene Lebenssituationen bezogen, wird von Gelassenheit, Vorsicht, Sachlichkeit, vom Vertrauen, Glück und von der recht verstandenen Selbständigkeit, von der Macht des Wortes und der Liebe und von der Verantwortung gesprochen.

Die Wirkung der Ansprachen auf die konkreten *Hörer* ist vorstellbar: Aus einem schier unerschöpflich scheinenden Fundus an Beispielen aus Geschichte und Literatur – von Sokrates bis Max Frisch – werden lebendige Verdeutlichungen geschöpft. Die Antworten zielen, z. T. verengt, hin auf Konfliktlösung durch stilles Gebet (das Bestehen in Gelassenheit) und Beichte (Rollenspiel und Beichte) oder überstrapazieren ein Beispiel (wie das Hände-Reichen in „Was sagt man heute einem Brautpaar?"). Vergröberungen theologischer Aussagen bleiben nicht aus, wenn etwa das Gewissen als „Bodenkontrollstation" bezeichnet wird (27). Andere Kurzansprachen sind auch vom Standpunkt eines *Lesers* aus als gelungen zu bezeichnen: Von Sokrates lernen, Soll man auf die Leute hören?, Verantwortung und Schuld und die beiden Ansprachen zum Strafrecht. – Die Vorstellung und Kritik dieses Buches dürfte jedoch eindrücklich zur Frage zurücklenken, ob man Ansprachen – etwa überarbeitet (?) – drucken sollte. Denn der Leser nimmt das Wort kritischer, mit mehr Reflexion auf, als der Hörer im Augenblick es kann. Zudem ist der Hörerkreis Stertenbrinks wohl leicht überschaubar gewesen. An wen aber richtet sich dieses Buch, an welche Schichtungen unter den möglichen Lesern? – Sollte der Leser dieser Besprechung selbst Prediger sein: Auch ihm muß diese Distanz deutlich werden, bei aller Anregung im einzelnen, die er aus Vorlagen und Büchern wie diesem erhalten kann. *Ansgar Koschel, Frankfurt*

Werner Bulst, Wir beten an. Eucharistische Gebete für das Kirchenjahr, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1971.

Der Verfasser legt dieses früher in Ordenshäusern und katholischen Internaten vielbenutzte Buch in einer Neubearbeitung (13. Aufl.!) vor. Es enthält meist dreiteilige Formulare für Sakramentsandachten und Anbetungsstunden herkömmlichen Stils. Gegenüber dem gut ausgearbeiteten Angebot für die Herren-, Marien- und Heiligenfeste im Ablauf des Kirchenjahres und einer Reihe von „Motivandachten", die zusätzlich mit Liedvorschlägen, Hinweisen auf andere Gebetbücher und geeignete Lesungen aus der Heiligen Schrift versehen sind, werden die Sonntage im Jahreskreis trotz der Gestaltungshilfe (289) in ihrem Eigenwert nicht genügend berücksichtigt. Damit ist die Gefahr zu häufiger Wiederholung mancher Gebete gegeben. Der Verfasser wollte bei dieser Neubearbeitung u. a. der heutigen Glaubenssituation Rechnung tragen (6). Ob es da richtig ist, die Sprache der Gebete an der Heiligen Schrift zu orientieren (6)? Nicht selten erscheint die Ausdrucksweise geschraubt oder veraltet (Laßt uns . . . ; daß du . . . wollest; u. ä.). In der theologischen Aussage fußen die Gebete vor allem auf den Kapiteln des Konzils von Trient über das Altarsakrament (290). Ob der *heutigen* Glaubenssituation neuere kirchliche Lehraussagen, z. B. die Institutio Generalis des neuen Missale Romanum nicht angemessener wären? – Als Zielgruppe kommt in erster Linie die mittlere und ältere Generation in Frage. *Manfred Probst, Münster*

Anmerkungen und Hinweise

Franz Joseph Schierse ist freier theologischer Schriftsteller und freier Mitarbeiter am Patmos-Verlag, Düsseldorf.

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

Hans Jellouschek ist Referent für theologische Erwachsenenbildung der Diözese Rottenburg in Stuttgart.

Hartmut Bartsch und *Klemens Sieverding* sind Doktoranden am Institut für Praktische Theologie der Universität Münster.

Franzwalter Nieten ist Kaplan in der St. Antonius-Gemeinde Frankfurt/Main, Mitglied des diözesanen Priesterrates und Vorsitzender der Weiterbildungskommission des Klerus im Bistum Limburg.

Claus Herold war Diözesanjugendseelsorger und ist jetzt Pfarrer (nicht Kaplan, wie in Heft 1, 1973 irrtümlich angegeben) der Heilig-Kreuz-Gemeinde in Halle/Saale.

Büchereinlauf

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

Adam Adolf, Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972

Bacht Heinrich, Zeiten des Herrn II, Lesejahr B, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1972

Betz Otto, Den Menschen meditieren. Texte zur Selbstbegegnung, Verlag J. Pfeiffer, München 1972

Conzemius Victor, Propheten und Vorläufer, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Dreißen Josef, Hörer und Täter des Wortes. Homilien zu den neutestamentlichen Lesungen, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972

Fichtl Friedemann (Hrsg.), Materialien zur Bildmeditation, Christophorus-Verlag, Freiburg 1972/1973

Friemel Franz Georg, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession. Erfurter Theologische Studien, Band 29, St. Benno-Verlag, Leipzig 1972

Hemmerle Klaus, Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972

Kahlefeld Heinrich – Knoch Otto (Hrsg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage 16–21, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1972

Klostermann Ferdinand – Rahner Karl – Schild Hansjörg (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Band V, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972

Korstick Wilhelm, Der Christ und der Geist (Heiliger Geist und Firmung), Verlag der Willibrod-Buchhandlung, Aachen 1971

Légaut Marcel, Meine Erfahrung mit dem Glauben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1972

Leist Marielene, Kein Glaube ohne Erfahrung. Notizen zur religiösen Erziehung des Kindes, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1972

Liss Bernhard, Pfarrgemeinderat – was ist das? Eine Kurzinformation, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1972

Mandel Karl Herbert – Mandel Anita – Stadter Ernst, Ehevorbereitung und junge Ehe. Psychologische Überlegungen, Verlag J. Pfeiffer, München 1972

Oser Fritz, Kreatives Sprach- und Gebetsverhalten in Schule und Religionsunterricht, Walter-Verlag, Olten – Freiburg 1972

Oser Fritz – Venetz Hermann – Merz René, Ich hatte einen Traum. Die literarische Gattung des Traumes, Sprache und Bedeutung des Traumes in der Bibel und in der persönlichen Erfahrung. Eine Reihe für den Religionsunterricht im 7. bis 9. Schuljahr. Werkbuch für den Lehrer und Arbeitsmappe für Schüler, Walter-Verlag, Olten – Freiburg/Br. 1972

Pesch Rudolf – Stachel Günter (Hrsg.), Augsteins Jesus. Eine Dokumentation, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972

Schilling Alfred (Hrsg.), Elf Eucharistiegebete, Verlag Hans Driewer, Essen 1972

Schrodi Alfons, Gottes Wort im Kirchenjahr 1973, Advent bis Aschermittwoch, Lesejahr B, Echter-Verlag, Würzburg, 1972

Seidel Uwe – Willms Wilhelm (Hrsg.), Werkbuch Weihnachten, Verlag J. Pfeiffer, München 1972

Steffens Hans, Fürbitten und Texte zur Meßfeier, Band 2: Sonn- und Feiertage, Lesejahr B, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972

Stöhr Martin, Judentum im christlichen Religionsunterricht, Verlag Evangelischer Presseverband, Hessen – Nassau 1972

Wicking Horst, . . . bauen und bewahren. Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972

Zauner Wilhelm (Hrsg.), Der Pfarrgemeinderat. Struktur – Spiritualität – Funktion – Organisation, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1972

Alois Müller

Ist umsonst, was wir reden (und tun)?

Darin treffen sich alle Gruppierungen und „Fronten" in der heutigen Kirche: im öfteren Erlebnis der *Frustration*, des vergeblichen Bemühens. Da müht man sich redlich, die Zeichen der Zeit zu erkennen, zu erfassen, was es heute heißt, das Evangelium Jesu zu verkünden, in der kirchlichen Praxis und in der Theologie die Veränderungen und die Schwerpunkte zu setzen, die nottun; man glaubt sich dazu aufgerufen und ermuntert von einem Konzil, das man für eines der bedeutungsvollsten der Geschichte hält – und dann stößt man an Mauern aus Gesetz und Autorität, man sticht in Wollsäcke von Indifferenz, man führt Luftstreiche, weil man plötzlich den Eindruck hat, daß man mit seiner Aktion beim „breiten Publikum" der Kirche gar nicht gefragt ist.

Auch diese andere Form kann das gleiche Erlebnis haben: Man arbeitet sich halb zutode mit lauter Dingen, die entweder vorgeschrieben oder dringend empfohlen sind, man hat ein vollgestopftes Pflichtprogramm, das zu nichts anderem mehr Zeit läßt. Dabei drängt sich mehr und mehr die Einsicht vor, daß man genau all das tut, was nicht die erwarteten Wirkungen erzielt, sondern sie eher verhindert. Aber man muß weiter seine 16 Stunden schulischen Religionsunterricht halten, weiterhin anonyme Liturgien feiern, weiterhin Kasualien mit fraglichem Gehalt vollziehen. Der institutionelle Druck ist stärker als jede Einsicht, was anders sein, wie es anders geschehen sollte.

Das Resultat ist in beiden Fällen dasselbe: seelische Erschöpfung oder Resignation, was bedeutet: aufgeben oder aber wie ein im Leerlauf weiterdrehendes Mühlrad weitermachen, ohne personale Energie und Einsatzfreude, die das Wirken jedes Erwachsenen kennzeichnen müßten.

Falsche Reaktionen

Um dem zu entgehen, gibt es falsche und richtige Reaktionen. Die Flucht nach vorne wäre die übernatürliche *Ideologisierung des Mißerfolges:* Man versteift sich geradezu darauf, daß es schief gehen muß, damit man am Geheimnis des Kreuzes Anteil hat, besonders wenn man das Falsche und Wirkungslose „im Gehorsam" tut. Aber bevor man das Geheimnis des Kreuzes für sich in Anspruch nimmt, müßte man die Demut haben zu fragen, ob man denn adäquat handelt.

Der gegenteilige Fehler wäre der Glaube an die *Machbarkeit jeder Wirkung:* daß sich jede Wirkung erzielen läßt,

sobald man die geeigneten Maßnahmen errechnet hat. Das führt zu einer seltsamen und erschreckenden Folge: zu einem Totalitarismus der Aktion. Die im Augenblick für richtig gehaltene Maßnahme wird „rücksichtslos" eingesetzt, ohne Rücksicht auf das Ganze, auf irgendwelche anderen Gesichtspunkte — Prophetismus hat in Fanatismus umgeschlagen und wirkt zerstörerisch.

Bedingungen für richtiges Verhalten:

Richtiges Verhalten auf das Erlebnis der Vergeblichkeit hin muß drei Bedingungen erfüllen.

Rationalität

Es braucht zuerst die *Rationalität* der richtigen Einschätzung des Ganzen. Daß ein Prophet von der Richtigkeit seiner Idee überzeugt ist, dispensiert ihn nicht davon, sich Rechenschaft zu geben über die faktischen Möglichkeiten auf den verschiedenen Ebenen. Es ist nicht prophetische Erleuchtung, seine Mitmenschen, Amtsträger und Kirchenvolk psychologisch und soziologisch zu überfordern, und es ist verdächtige Großzügigkeit, gegen alle Welt von grenzenlosem Verständnis zu sein, ausgenommen gegen seine unbequemen Brüder im Glauben. Rationalität („Prophetengeister ordnen sich den Propheten unter": 1 Kor 14,32) besagt Abschätzung der realen Möglichkeiten und der konkreten Wege zur Erreichung eines Zieles, und darauf aufbauend die Wahl adäquaten Vorgehens. Ehe das geschieht, hat man keinen Anlaß, von Vergeblichkeit zu sprechen.

Zeitbedarf

Damit ist zweitens verbunden das Bewußtsein vom *Zeitbedarf* guter Ideen und Initiativen. Wirtschaftliche Unternehmen kalkulieren bisweilen im voraus eine Verlustspanne von einigen Jahren, ehe der Marktprozeß den Punkt der sich steigernden Rentabilität erreicht hat. Vergleichbares gilt für Ideen und Initiativen: Man müßte auf ein- bis dreimalige Abfuhr kalkulieren und *wissen*, daß man nachher zum erfolgreichen Vorstoß ausholen will, und dürfte nicht zu früh als verkannter Prophet aufgeben.

Glaubenshaltung

Es braucht aber zuletzt die *richtige* Haltung des *Glaubens*. Sie ist verschieden zu beschreiben für das Vergeblichkeitserlebnis des „Propheten" und für jenes des in Strukturzwänge Eingespannten.

Wir leben — die heutige Theologie hört nicht auf, es zu betonen — in der Kirche des unverfügbaren Gottes. Darum sind auch seine prophetischen Aufträge unverfügbar. Sowenig man simple Fehler auf das Konto dieser Unverfügbarkeit buchen darf, sosehr müssen wir wissen, daß ein authentischer Auftrag nicht schon den „Erfolg" in unserem Sinn impliziert. Hat denn die Kirche als ganze in der Geschichte eine „Erfolgsgarantie"? Es gehört gerade zum Inhalt des Glaubens, daß wir für das Richtige zeugen, weil

es gut ist, ob sich ein „Erfolg" einstelle oder nicht. Alles Gute bleibt, ist eine der wichtigsten Lehren Christi. Es ist hic et nunc schon gut, das Rechte gesagt oder getan zu haben, unabhängig von den von uns kalkulierbaren Folgen. In diesem Sinn gibt es überhaupt keine Vergeblichkeit. Die Vergeblichkeit des institutionell erzwungenen, inadäquat gewordenen Handelns stellt dem redlichen Glauben das schwerere Problem. Kann man auch auf verborgene Frucht hoffen, wenn man „das Verkehrte" tut? Zunächst geht die Bemühung um Veränderung, Weiterentwicklung auf das Konto prophetischen Bemühens im vorigen Sinn. Sodann kann hier nicht eine ganze Kasuistik von Kontestation, Eigenentscheiden usw. gegeben werden; nehmen wir den Rest, der nach allen Bemühungen doch getan werden muß, auch wenn man ihn für inadäquat hält.

Hier ist die Überlegung zunächst anthropologischer Art. „Stop the world, I want to get out!" Diese Verzweiflungs- und Bruchreaktion vor den unlösbar erscheinenden Menschheitsproblemen ist ja bereits ideologisiert als große Verweigerung, als Zerschlagen an sich in der infantilen Annahme, alles, was nachher komme, sei bestimmt besser, als was man zerschlagen hat. Dabei haben wir heute erstmals einen realen Überblick, welchen Weg die Menschheit zurücklegen mußte, um zu dem zu kommen, was wir als die Werte des gegenwärtigen Zeitalters betrachten. Nicht durch Aussteigen, durch Drinbleiben bewegen wir die Welt. Aber wir müssen akzeptieren, in einer langwelligen Bewegung nur an einer winzigen Strecke teilzuhaben, deren Bewegung kaum zu erkennen ist. Die Glaubenshaltung in diesem anthropologischen Sachverhalt liegt darin, daß wir aus der Gewißheit der Hoffnung leben, daß es zum Guten weitergehen kann. Das hic et nunc zu Tuende mag (relativ!) inadäquat sein; *daß* es weitergeht, ist das Adäquate. Denn Gott schafft das Morgen, sagt uns der Glaube. Vergeblichkeit gibt es nicht.

Artikel

Frans Haarsma

Analyse konservativer und progressiver Gruppen in der Kirche

Eines der Probleme, denen sich die heutige Kirche gegenübersieht, ist die Bildung konservativer und progressiver Gruppen aller Schattierungen. Es ist vor allem die Frage, ob diese Gruppen nur Fehlformen und Entfremdungen oder Bereicherungen und Stimulierungen für die Kirche sind, oder ob sie schließlich Korrektur und Gefahr in einem sind. Mit der Ablehnung solcher Gruppen allein ist es jedenfalls nicht getan. Um Wert und Gefahr konservativer und progressiver Gruppen besser erkennen und diesen Gruppen von seiten der Kirchenleitungen und der Gemeinden angemessener begegnen zu können, ist eine sorgfältige Analyse erforderlich. Dabei könnte man sich auf eine der beiden Richtungen beschränken; besser scheint es uns aber, die berechtigten Anliegen beider Gruppen den ihnen spezifischen Gefahren gegenüberzustellen. Eine solche sorgfältige Analyse mehr oder weniger extrem konservativer und progressiver Gruppen[1], wie sie Haarsma vorgenommen hat, könnte sowohl den Gruppen zu einem besseren und sich selbst gegenüber kritischen Selbstverständnis als auch den Gläubigen, die an den Polarisierungen leiden, und jenen, die für den Glauben und das Leben der Gemeinde, für die Einheit und Heiligkeit Verantwortung tragen, zu einer toleranteren Einstellung helfen. *red*

Die Idee des Volkes Gottes steht heute, insbesondere seit dem II. Vatikanum, im Mittelpunkt der Glaubensverkündigung der Kirche und des Glaubensbewußtseins ihrer Glieder. Eine andere Frage ist es aber, wie es um das Wachstum des Volkes Gottes tatsächlich bestellt ist. Wir versuchen eine Antwort auf diese Frage nicht vom Leben der Pfarrgemeinden her, sondern fragen uns, welche Bedeutung und welche Gefahr die progressiven und konservativen Gruppen für das Wachstum der Kirche haben, ob es sich um sinnvolle Alternativen innerhalb eines lebendigen Pluralismus handelt oder um Verfestigungen gegensätzlicher Positionen, die keinen gemeinsamen Nenner mehr kennen, weil sie jeweils andere Werte absolut setzen.

„Provisorische" Ekklesiologie

Wir gehen bei dieser Analyse von einer „provisorischen" Ekklesiologie aus, die der Kirche als historischer Erschei-

1 Bei den analysierten Gruppen handelt es sich insbesondere um die sich selbst orthodox nennende Gruppe um Pater Kotte in Utrecht, vereinigt in der St.-Willibrord-Stiftung, sowie um die sich selbst kritische Gemeinde nennende Gruppierung in Beverwijk um Kaplan Ruyter.

nungsform des kommenden eschatologischen Gottesreiches gerecht zu werden versucht. Sie nimmt die konstitutiven Elemente wie Taufe und Eucharistie, Heilige Schrift und kirchliches Amt ebenso ernst wie die andauernden Veränderungen, denen die Kirche als ganze und auch in ihren konstitutiven Elementen unterworfen ist. Es braucht nur auf den großen Unterschied zwischen dem mittelalterlichen Schriftverständnis und jenem der Gegenwart hingewiesen zu werden. In gleicher Weise müssen die Konstitutiva: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als Gabe und Aufgabe immer in irgendeiner Gestalt vorhanden sein, wenn Kirche da sein will. Gerade diese Konstitutiva, die zum klassischen Bekenntnis des Glaubens in der Kirche gehören, sollen im folgenden den Rahmen für unsere Analyse der „alternativen" Gruppen abgeben. Diese Eigenschaften sind ja sowohl Gaben des Heiligen Geistes an die Kirche als auch Aufgaben, die jenen gestellt sind, die Jesu Jünger sein wollen. Genauerhin werden wir fragen, in welchem Maße Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in den progressiven und konservativen Gruppen erstrebt und gefunden werden und wie sie sich zur offiziellen Kirche verhalten: als Fehlformen, Korrekturen, Entfremdungen, Bereicherungen, Stimulierungen u. ä. Als Bezugspunkt gilt in erster Linie die Ortskirche, die in der Gemeinschaft der Diösesan- und Weltkirche steht.

konservativ und progressiv

Die Bezeichnungen konservativ und progressiv werden hier gebraucht, weil sie trotz aller Einwände, die man gegen sie vorbringen kann, doch einen guten Sinn haben können. *Konservativ* nennen wir eine Gruppe oder Bewegung, die die Treue zum Überlieferten, die festgelegte kirchliche Lehre, die vorgeschriebenen liturgischen Formen und die historisch gewachsenen Institutionen besonders betont; *progressiv* nennen wir jene Gruppen und Bewegungen, die die Zukunft besonders betonen und die von den Forderungen der Zukunft her die überlieferte Lehre, die Liturgie und die Institutionen kritisch betrachten und weitgehend oder sogar radikal verändern wollen.

Es ist nicht zu vermeiden, daß die Analyse manchmal in eine Typisierung der Tendenzen übergeht, die teils deutlich, teils verborgen, hier in größerem, dort in geringerem Maß angetroffen werden.

1. Einheit

Sowohl bei den konservativen als auch bei den progressiven Gruppen und Bewegungen kann man ein ausgeprägtes Gefühl von Zusammengehörigkeit, gegenseitiger Verbundenheit und direkten persönlichen Beziehungen feststellen. Besonders mit führenden Leuten der Gruppe besteht eine

persönliche, affektive Verbindung (Beifall; Du-Wort bei den Progressiven). Diese Gemeinschaft ist ein Protest gegen die abstrakte, rein formale und administrative Einheit, die für die bestehenden Kirchenverbände wie territoriale Pfarrei, Dekanat und Diözese weithin kennzeichnend ist. Gemeinsam ist weiters auch noch die Berufung auf die Person und die Sache bzw. das Heilswerk Jesu Christi. Damit ist die Übereinstimmung aber auch schon zu Ende.

vorwiegend zentralistisch, uniform, passiv

Für die *konservativen* Gruppierungen fällt das Heilswerk Jesu völlig mit der Sache der Kirche – und zwar der Weltkirche – zusammen. In ihrem Erleben steht die Sache der Kirche sogar im Vordergrund, die sakramentale Feier der Einheit nimmt den zentralen Platz ein. Es geht ihnen vor allem um den Anteil am Heil, den man durch den sakramentalen Kult erhält. Die Einheit wird von den Konservativen vorzüglich in vertikaler Richtung, als maximale Uniformität unter der höchsten und universalen Autorität der Kirche von Rom gesehen und erlebt. In dieser gesetzlich normierten Einheit werden die Grenzen zwischen Uniformität und Pluralität auf dem Gebiet der Lehre, der Sitten, der Liturgie und Disziplin verpflichtend festgelegt. Diese zentralisierte Einheitsidee ermöglicht einfache Kriterien zur Feststellung von Abweichungen auch gegenüber Diözesen und Pfarreien, gegenüber Priestern und Gläubigen. Selbst die Bischöfe werden nur als Vollstrecker zentralistischer Vorstellungen anerkannt. Sonst distanziert man sich von den Bischöfen, wirft ihnen Untreue an ihrer Berufung vor, weil sie versäumen, gegen Abweichungen von der wahren Lehre und kirchlichen Disziplin scharf vorzugehen. Wie auch die Unavoce-Bewegung zeigt, handelt es sich mehr um eine passive als um eine kreative Einheit, die zudem zwischen Kirche und Welt eindeutige Grenzen zieht.

stärker horizontal, pluriform, aktiv

Die *Progressiven* halten die Sache Jesu für vorrangig und für umfassender als die Sache der Kirche, ja die Sache Jesu wird in ihren Augen von der Kirche nicht selten nur ungenügend beherzigt, verkürzt oder sogar regelrecht verraten. Da sie eine Ursache dafür in der heutigen Struktur der römisch-katholischen Kirche sehen, legen sie auf die offiziellen Kriterien für eine Kirchenmitgliedschaft wenig oder keinen Wert: Mitglieder anderer Kirchen, bei einzelnen Gruppen auch Nichtchristen, können vollwertige Mitglieder der Gruppe sein. Damit werden die von alters her für die Initiation erforderlichen Sakramente der Taufe und Eucharistie für unwichtig gehalten. Anstatt der bloßen Schwerpunktverlagerung von der Sache der Kirche zur Sache Jesu wird im Extremfall nur noch die Sache der Menschen gesehen; statt der Sache Jesu ist explizit nur noch eine

kritische Gesellschaftsordnung marxistischer Signatur vorhanden. Wo die Taufe als Kriterium für die Teilnahme nicht mehr anerkannt wird, zeigt dies das geringe Interesse für den Bund als Initiative Gottes, für Berufung und Auserwählung durch Gott. Bei den meisten progressiven Gruppen wird jedoch die Sache Jesu in den Mittelpunkt gestellt – allerdings in einem kritischen und appellierenden Sinn gegen die Sache der Kirche ausgespielt – und wird die Sache der Menschen auf die Sache Jesu übertragen. Wo die Sache Jesu einen wesentlichen Platz einnimmt, wo der Ruf Jesu als Messias Menschen in Bewegung bringt, da ist eine wirklich christliche Einheit zu konstatieren: Einheit des Glaubens, Einheit des Widerstandes gegen Unrecht, Einheit von Idealen für eine bessere Gesellschaft, Solidarität mit den „Geringsten von meinen Brüdern". Die Feier der Eucharistie ist für die meisten Gruppen nicht nur in der Vergangenheit der Ausgangspunkt gewesen, sondern bleibt auch jetzt noch einer der beiden Brennpunkte im Leben der Gruppe; der andere ist die Aktion. Allen progressiven Gruppen ist gemeinsam, daß sie sich an die überlieferten Formen und kirchenrechtlichen Bestimmungen in der Eucharistiefeier nicht oder kaum gebunden fühlen. Sie sehen die Feier mehr als Mittel zur Einheit statt als Krönung der Einheit. Es gibt auch Gruppierungen, die die Versammlung um den Tisch des Herrn als eine Perspektive sehen, nach der sie verlangend Ausschau halten, die aber die Zeit dafür noch nicht für gekommen halten. In jenen Bewegungen, in denen die Sache Jesu mehr und mehr subsumiert wird von der Sache der Menschen, verschwindet die Eucharistiefeier (auch in der Form der Agape) aus dem Gruppenleben. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß individuelle Mitglieder gerade durch die sakramentale Feier mit ihrer alten Pfarrei oder Gemeinde verbunden bleiben. – Theologisch gesehen ist die Einheit der Kirche unvollständig und wird auch auf dem Niveau der Inspiration und Aktion bedroht, wenn das Sakrament der Einheit in den Hintergrund tritt oder sogar ganz verschwindet.

Hinsichtlich der Einheit der Ortskirchen lebt bei den progressiven Gruppierungen deutlich das Bewußtsein, daß sie der Sache Jesu nicht dienen können, wenn sie sich vom Rest der Jünger Jesu isolieren. Sie suchen zuerst die Kommunikation mit Gleichgesinnten und gleich ausgerichteten Gruppierungen durch gegenseitige Information, Gedankenaustausch untereinander, gegenseitige moralische und faktische Unterstützung. Dabei werden sehr bewußt konfessionelle und nationale Grenzen überschritten. Man wird von einer aktiven und kreativen Einheit in horizontaler Rich-

tung sprechen können. Mit den Pfarren und Diözesen bleibt die Einheit meist beschränkt auf eine korrekte, aber ziemlich kühle Verbindung. Wenn nötig riskiert man einen formellen Konflikt – wie die Studentengemeinden von Amsterdam und Leiden –, ohne daß man alle Verbindungen abbricht, sondern man appelliert an den Bischof, die verbindende, versöhnende, inspirierende und korrigierende Figur zu bleiben, die die Einheit in der Pluriformität bewahrt. Selbst erklärt man sich zwar durchaus bereit, mit dem Bischof und über ihn auch mit Rom immer im Gespräch zu bleiben. Einheit im Sinne von Konformität mit Rom wird aber als Hindernis erfahren, da man ja gerade die uniforme Lehre und kirchliche Disziplin durchbrechen zu müssen meint, etwa auf den Gebieten der Amtsausübung verheirateter Priester, der Interkommunion u. dgl. m. Die wichtigste Erklärung für die abweisende Haltung Rom gegenüber dürfte aber darin liegen, daß die konkrete Gestalt des päpstlichen Primates vielfach als eine besondere Verleiblichung der Kluft zwischen der Sache der Kirche und der Sache Jesu erfahren wurde.

Zusammenfassung

Progressiv	*Konservativ*
horizontal: Einheit zwischen lokalen Kirchen	*vertikal:* Einheit mit der Spitze und dem Zentrum
aktiv: Einheit ist zu schaffen	*passiv:* Einheit empfangen und bewahren
pluriform: Einheit in Verschiedenheit	*uniform:* Einheit ist zentral normiert
inklusiv und fließend	exklusiv und fest umgrenzt
Inspiration und Aktion	Gesinnung und Recht
partielle Identifikation	totale Identifikation
Sakrament ist Schlußpunkt	Sakrament ist Ausgangspunkt
Sache des Menschen	Sache der Kirche
Sache Jesu	Sache Jesu
Sache der Kirche	Sache des Menschen

2. Heiligkeit

heiligende Gabe . . .

In den *konservativen Gruppierungen* erlebt man die Heiligkeit zuerst als gemeinsame Teilnahme an den heiligen Geheimnissen (communio sanctorum), die den Menschen mit Gott und den Heilstaten Christi in Kontakt bringen. Die Heiligkeit der Kirche ist Gabe Gottes, objektiviert in der heiligen Lehre der Schrift und Tradition, im heiligen Gesetz Gottes, unfehlbar eingeschärft durch den Papst, in den heiligen Sakramenten, die vor allem ex opere operato wirken. Die Heiligkeit der Kirche geht der Heiligkeit ihrer Glieder voraus. Sie ist theozentrisch, durch Gottes zuvorkommende Gnade geschenkt und auf Gott als den Heiligen ausgerichtet. Heiligkeit ist zuerst eine objektive, ontologische Gegebenheit.

Die Aufgabe der Kirche besteht zuerst im Kult, den sie durch ihre offiziellen Diener Gott darbringt: im Gottesdienst der selbstlosen Anbetung, Lobpreisung, Danksagung und Bitte, strikte gebunden an die offiziellen Vorschriften, die in letzter Instanz durch die Autorität des Papstes festgelegt sind. Der Kult findet seine Verlängerung im persönlichen Gebet, vor allem zu Maria; Gutheißung und Empfehlung der Päpste und jahrhundertealte Tradition spielen dabei eine große Rolle, auch wenn man der affektiven und emotionalen Bindung an vertraute Praktiken eine wichtige Bedeutung zuerkennen muß.

Für die Glieder folgt aus der ontologischen Heiligkeit als Aufgabe die ethische Heiligkeit, also die Forderung, nach den Vorschriften des Evangeliums und des Naturgesetzes zu leben, wie es durch das kirchliche Lehr- und Hirtenamt ausgelegt und eingeschärft wird. Dabei liegt der Akzent auf der individuellen Ethik: Durch die individuelle und persönliche Heiligkeit, so meint man, wird von selbst von der Kirche auf das soziale und öffentliche Leben ein Einfluß ausgehen. Direkten Stellungnahmen der Kirche zu gesellschaftlichen und politischen Fragen steht man ängstlich gegenüber. Dabei vergißt man, daß man den status quo stützt, wenn man keine Stellung bezieht. Das Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit ist bei diesen Gruppen stark, aber mit der Möglichkeit der Vergebung durch das Sakrament der Buße verbunden.

Hinsichtlich der Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen zu können, folgt aus all dem ein Rigorismus der Lehre, der Disziplin und des formalen Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität. Zudem muß die Kirche ihre Heiligkeit vor abweichenden Auffassungen in Glaube, Kirchenstruktur und Sitten makellos bewahren. Daraus folgt auch die Zurückhaltung gegenüber der Ökumene und dem Dialog mit der Welt. Wer heterodoxen Auffassungen anhängt, soll die Konsequenz ziehen und muß eventuell seines Amtes enthoben werden.

... und soziale Aufgabe

In den *progressiven Bewegungen* liegt der Akzent der Heiligkeit deutlich anders. Im Vordergrund steht die Heiligkeit als Berufung und Auftrag, insbesondere zur Befreiung der Armen, Unterdrückten und Unglücklichen. Es ist ihr Anliegen, daß die Kirche die Sache Jesu wieder zu ihrer eigenen macht, ohne Kompromisse den herrschenden Klassen gegenüber. Deshalb das Bemühen um Bekehrung, Reform und Erneuerung der Kirche, auch in ihren Strukturen. Als messianische Heilsgemeinde muß sich die Kirche mit Wort und Tat für Friede, Gerechtigkeit, Gleichheit, Lebensmöglichkeit

und Freiheit aller Menschen einsetzen. Dieser Auftrag kommt der Kirche auf allen Ebenen zu: lokal, regional, national, kontinental und mondial. Die kritischen Gemeinden versuchen diesem Ideal der Heiligkeit zu entsprechen, indem sie in ihrer unmittelbaren Umgebung Aktionen durchführen: Protest, Beeinflussung der öffentlichen Meinung, symbolische Handlungen, faktische Hilfe. Damit soll die Kirche auch eine neue Glaubwürdigkeit erreichen. Die Aktionsgruppen der kritischen Gemeinden bilden ein wesentliches Element der Heiligkeit der Kirche, denn sie handeln aus dem Geist und nach dem Beispiel Jesu.

Das Bewußtsein der Heiligkeit als Gabe Gottes fehlt in den progressiven Gruppen zwar nicht, es ist aber sicher in viel geringerem Maße vorhanden. Dies kommt in der Art und Weise zum Ausdruck, wie man die Eucharistie und die anderen Sakramente feiert: Das Element der Anbetung und der Lobpreisung tritt gegenüber dem Element der Inspiration, Information und Adhortation eher zurück, die Gabe gegenüber der Feier und dem Zusammensein der Menschen; der Kult hat anthropozentrischen Charakter.

Das Verständnis der Heiligkeit wird eher von einer negativen Theologie bestimmt. Gott ist nicht so sehr derjenige, an den man fest glaubt, sondern auf den man hofft. Seine Gegenwart stellt sich nicht gleichsam automatisch mit Liturgie und Sakrament ein, sondern wird vielleicht in Feier, Aktion und Gemeinschaft erfahren. Gott ist ein Gott aller Menschen, nicht nur der Christen. Er heiligt, ohne zu diskriminieren. Trotzdem sind auch die progressiven Gruppen für die Erfahrung der Heiligkeit offen[2], auch wenn die Worte Gott und Sakramente in ihren Aussagen selten sind. Entsprechend gering ist auch der Unterschied zwischen Kirche und Welt, zwischen profaner Aktion und kirchlicher Feier.

Eine besondere Gefahr dieser Gruppen ist eine Form des Rigorismus, die sich insbesondere gegen die Kirche als Institution richtet und sich in scharfer und unbarmherziger Kritik an den Sünden und Schwächen der Kirche und ihrer Diener äußert. Er richtet sich aber auch gegen jene Mitglieder der Gruppe, die nicht mit vollem Einsatz ihrer Kräfte mitmachen.

2 Was die Feier bedeutet, kann folgendes Zitat aus dem Kreis der City-Kirche von Groningen illustrieren: „Wenn Menschen verschiedener Glaubensrichtungen und verschiedenen Alters lange Zeit in Gespräch und Aktion beisammen sind, dann entdecken sie, daß neben der Aktion auch Besinnung und Stille nötig ist, daß sie die Probleme der Welt nicht allein tragen können, und dann entsteht Gebet und kirchliche Feier. Dann wollen die Menschen, die miteinander arbeiten, auch gemeinsam still werden, beten und vom selben Brot essen. Und in diesem einen Glauben verschwindet dann langsam die Trennung der Kirchen und sind Fragen, wie: ‚ist der City-Dienst nun eine Eucharistiefeier oder ein Abendmahl?' nicht mehr so wichtig."

Zusammenfassung

Progressiv	*Konservativ*
ethische Aufgabe	ontologische Gabe
opus operantis	opus operatum
suchende Feier	gegebenes Sakrament
soziale Ethik	individuelle Ethik
kritisch gegenüber der Vergangenheit	treu gegenüber der Tradition
offen auf die Welt hin	abgeschlossen von der Welt
Berufung	Auserwählung

3. Katholizität

Nicht selten wird den alternativen Gruppen in der Kirche vorgeworfen, seien sie nun progressiv oder konservativ orientiert, daß sie sich sektiererisch gebärden. Manchmal gründet man diesen Vorwurf auf die kleine Anzahl der Mitglieder. Die Anzahl kann aber nie als Kriterium dienen, wenn man ausmachen will, ob eine Gemeinschaft von Christen sektiererisch oder katholisch ist: Auch eine kleine Pfarre oder Diasporagemeinde kann katholisch sein. Es ist vielmehr eine Frage der Offenheit auf das Ganze hin und des Lebens in Verbundenheit mit allen. Das Sektiererische liegt in der Isolierung, in die man sich zurückzieht, und in der Weigerung, mit dem Ganzen in lebendige Beziehung zu treten.

integrale Fülle der Offenbarung . . .

Die *konservativen Gruppierungen* berufen sich gern auf ihre Katholizität. Sie verdanken ihre Entstehung gerade der Sorge, daß der katholische Glaube durch Kritik und Erneuerung abbröckelt und untergeht. Sie suchen die Katholizität vor allem im Konformismus mit der Vergangenheit und mit der höchsten zentralen Autorität in der Kirche. Der kulturelle Pluralismus, der für unsere Gesellschaft kennzeichnend ist, muß von der Kirche ferngehalten werden. Der theologische Pluralismus ist auf ein Minimum zu beschränken; neue, von der klaren Lehre abweichende Auffassungen sind zu eliminieren[3]. Der volle Reichtum der Offenbarung Gottes in Christus muß von der Kirche bewahrt und der Welt verkündet werden. Die anderen christlichen Kirchen müssen zu dieser katholischen Einheit zurückkehren. Ein Beitrag und eine Bereicherung des Katholizismus kann von den anderen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen nur in nebensächlichen Punkten erwartet werden, aber dies kann niemals zu einschneidenden Änderungen in Lehre, Sakramenten und Kirchenstrukturen führen.

3 Die regula von Vinzenz von Lerin: „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere propriumque catholicum", drückt ihr Verständnis der Katholizität am besten aus. Dieser Text war bei den Auseinandersetzungen über die Tradition von Trient und Vatikanum I verwendet, vom Vatikanum II in der Konstitution über die Offenbarung Nr. 8 aber bewußt ausgelassen worden, obwohl verschiedene Konzilsväter darauf gedrängt hatten, ihn aufzunehmen. Die theologische Kommission brauchte unter anderem das Argument, daß das statische „semper" den Text ungeeignet macht, um das Problem von Kontinuität und Entwicklung der Glaubenslehre richtig zum Ausdruck zu bringen. Siehe *J. Ratzinger*, in: Das zweite Vatikanische Konzil, Bd. II (LThK), 520–521.

Von den zwei Faktoren, die die Katholizität der Kirche bestimmen, nämlich Gottes universaler Heilswille und der Reichtum der Verschiedenheit von Mensch und Kosmos, wird nur dem ersten Faktor volle Bedeutung zugemessen. Es ist ein Einbahnverkehr von Gottes heilbringender Offenbarung durch Christus über die Kirche zu allen Menschen. Daß zugleich auch ein Prozeß in umgekehrter Richtung stattfindet, wodurch die menschlichen Werte religiöser, ethischer, juridischer, affektiver, ästhetischer und technischer Art in die Kirche eingebracht werden und wodurch Christus in seinem Leib, der Kirche, erfüllt und zur Vollendung gebracht wird, wird nicht bestritten, funktioniert aber kaum. Die Folge davon ist, daß die konservativen Gruppen hinsichtlich ihrer Haltung zur irdischen Wirklichkeit, zum Leben und zum Werk des Menschen in der Geschichte gar nicht so katholisch sind und es an der nötigen Hochachtung davor fehlen lassen. Dieser Mangel hängt mit einem zu schwachen Bewußtsein der Transzendenz der heilbringenden Offenbarung Gottes zusammen. Daß Gottes Offenbarung transzendent ist, heißt auch, daß sie nie ganz in der konkreten geschichtlichen Verleiblichung aufgeht.

. . . und Fülle der menschlichen Werte

Bei den *progressiven Gruppen* besteht eine Tendenz, wenig oder gar keine Sorge auf die Frage zu verwenden, ob sie den vollen Reichtum der Offenbarung Gottes, das Christusmysterium in seiner Höhe, Breite und Tiefe, bewahren und weitergeben. Kriterium für ihre Verkündigung ist nicht die Wahrheit als solche, sondern vielmehr die Wahrhaftigkeit des Lebens und des praktischen Verhaltens. Es ist deutlich, daß hier für die Katholizität der Kirche eine Gefahr liegt, und daß Tendenzen zum Sektierertum zu spüren sind. In Verkündigung, Gespräch, Gebet und kirchlichen Feiern konstatiert man dann auch manchmal eine Verarmung und Verengung bezüglich der Weite der Thematik. Dialog, kritischer Austausch von Gedanken und Plänen mit anderen Gruppierungen können diese Gefahr nicht genügend beschwören, da man meist diese communio ecclesiarum auf gleichgesinnte Gruppierungen beschränkt. Der Vorwurf, daß man auf eine Elite-Kirche zugeht, ist nicht immer unbegründet. Da die formalen Verbindungen mit der institutionellen Kirche zumeist bestehen bleiben, ist diese sektiererische Tendenz aber beschränkt. Damit diese Modelle einer neuen und kreativen Formgebung des Gemeindelebens, eines kreativen Gedankenaustausches fruchtbar werden können, sind von den kirchlichen Autoritätsträgern (nicht nur von den Bischöfen, sondern auch von den Pfarrgemeinderäten und Diözesanräten) Weitherzigkeit und Großzügigkeit gefordert.

Von den zwei Komponenten der Katholizität gilt hier das Interesse in erster Linie der Verschiedenheit der Werte, die unter den Menschen, in der Welt und in den Kulturen leben. Man lebt und handelt nach der Überzeugung, daß der Geist Christi auch von außen nach innen wirkt. Die christliche Botschaft erreicht den Menschen nicht als unbeschriebenes Blatt, sondern die ganze Welt lebt schon unter dem Anspruch der zuvorkommenden Gnade Gottes, bevor die Verkündigung sie erreicht. Für die Katholizität ist damit allerdings die Gefahr der Überwucherung der christlichen Substanz durch fremde Ideologien, des Verlustes der eigenen Identität gegeben.

Zusammenfassung

Progressiv	*Konservativ*
Fülle der menschlichen und irdischen Werte	Reichtum und Fülle der Offenbarung Gottes
in, mit und von der Welt her zu realisieren	integral der Welt angeboten
Wahrhaftigkeit	Wahrheit und Deutlichkeit
Pluriformität	Einheit
lokales und aktuelles Geschehen	universale und stabile Institution

4. Apostolizität

Blick auf Vergangenheit, Amt und Vollmacht

Das Bewahren der Apostolizität ist – wie das der Katholizität – einer der Beweggründe zur Gründung der *konservativen* Gruppen und Bewegungen. Dabei geht es ihnen zuerst um die Apostolizität des Ursprungs und in der Geschichte. Die Kirche ist apostolisch, weil und insoweit sie ihre Lehre, ihre Struktur und ihr Amt auf die Apostel gründet. Apostolizität steht hier in Funktion der Identität, Stabilität und Unveränderlichkeit der Kirche. Nur durch die Nachfolger der Apostel, Papst und Bischöfe, bleibt die Vollmacht Jesu in der Kirche erhalten. Die Verkündigung des Glaubens, die Spendung der Sakramente und die pastorale Leitung sind an diese Vollmacht gebunden, die der Priester durch die Weihe empfangen hat. Bei manchen konservativen Gruppen gibt es hier eine Inkonsequenz: Wenn sie meinen, daß die Bischöfe ihrem Amt nicht treu sind, dann treten sie ohne den erforderlichen Auftrag und manchmal sogar gegen den ausdrücklichen Willen des Bischofs auf, und sie berufen sich dabei auf Bedürfnisse und Wünsche der Gläubigen. Dieser anti-hierarchische Rettungssprung verweist auf die schwachen Stellen ihrer Vorstellung von Apostolizität.

In dieser Konzeption ist für die eigenen Aufgaben der Laien innerhalb der Kirche wenig oder kein Platz; sie sind nur der verlängerte Arm des Klerus. Die Gaben des Geistes, die Charismata, die ohne Unterschied jedem geschenkt werden, kommen nicht zur Geltung. Die Spannung zwischen Struktur und Geist, zwischen Amt und Charisma,

zwischen Autorität und Prophetie, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Identität und Wachstum droht in dieser „antiquarischen" Auffassung meistens zugunsten des jeweiligen ersten Poles aufgehoben zu werden.

Blick auf Zukunft, Charisma und Inspiration

In den *progressiven* Gruppen richtet sich das Interesse viel stärker auf die Apostolizität als Terminus ad quem, insofern sie eine Aufgabe für das Heute und für die Zukunft beinhaltet. Die Verkündigung muß auf jene Fragen eine Antwort geben, die wirklich von den Menschen gestellt werden. Die Aktion der Kirche muß mit jenen Nöten korrespondieren, unter denen die Menschen wirklich leiden. Apostolizität ist mehr eine Aufgabe, der im Apostolat entsprochen werden muß, als eine Gabe, die man bewahren muß. Dabei hat selbst „Apostolat" für diese Gruppen einen Beiklang von Intoleranz, Aufdringlichkeit und fehlendem Respekt vor der Freiheit des Menschen.

Vollmacht und Sendung wie auch die Autorität des Papstes und der Bischöfe spielen in diesen Gruppen eine viel geringere Rolle. Formal-juridische Kriterien wie gültige Weihe und Jurisdiktion werden respektiert; Inspiration wiegt jedoch schwerer als Jurisdiktion. Der Führungsanspruch beruht zuerst auf der persönlichen Begabung und der Annahme durch die Gruppe. Faktisch spielt der geweihte Priester eine große Rolle, oft die wichtigste Rolle; er gehört zum Leitungsgremium der Gruppe. Seine Aufgabe als Vorsitzender der Eucharistie kann aber auch von einem evangelischen Amtsträger wahrgenommen werden, vorausgesetzt, daß er richtig ordiniert ist. Die Legitimität als Basis der Autorität ist also nicht ohne weiteres aufgehoben, aber es besteht eine deutliche Verschiebung auf die charismatische Führungsqualität hin. Das Amt nimmt teil an der Apostolizität, deren erster Träger die Gemeinschaft als Ganzes ist. Die progressiven Gemeinden haben die charismatische Struktur der Kirche wiederentdeckt und versuchen, sie auf ihrer Ebene zu verlebendigen. Jeder kann mit seinen Gaben und Talenten mitmachen; man strebt eine gemeinschaftliche Verantwortlichkeit an, von der niemand ausgeschlossen ist. Der Priester steht mit seinen Fachkenntnissen zur Verfügung; er hat die Tätigkeiten aller zu stimulieren, zu koordinieren und zu integrieren.

Auch hier ist aber auf nicht zu leugnende Gefahren hinzuweisen. So ist die Betonung der Anwesenheit des Geistes hier und jetzt positiv zu bewerten, solange die apostolische Tradition funktioniert, den Geist Christi vom Ungeist der gottes- und menschenfeindlichen Mächte zu unterscheiden. Der Buchstabe der Schrift, der Kirchenväter und der Konzilien allein reicht dafür nicht aus; aber noch weniger kann

auf Schrift und Tradition überhaupt verzichtet werden. Deshalb wird man auf eine Theologie, die imstande ist, zwischen dem Sprechen von damals und dem Verstehen von heute zu vermitteln, nicht verzichten können, damit Empfangenes an die Zukunft weitergegeben werden kann und die Tradition nicht zur unverbindlichen Geste und zu leerem Gerede wird. Der Glaube kommt vom Hören; um auf relevante Weise sprechen zu können, wird man zuerst hören müssen. Nur wenn die Großtaten Gottes aus der Vergangenheit immer wieder neu erzählt werden, lernt man sehen, wie und wo Gott jetzt am Werke ist und welche Widerstände dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstehen. Eine christliche Hermeneutik der Politik und eine politische Hermeneutik des Christentums sind gleichermaßen nötig. Bei der Interpretation der Vergangenheit und der Gegenwart muß man sich bewußt sein, daß sowohl die christliche Tradition als auch die moderne Entwicklung ambivalenten Charakter tragen, da eine befreiende und eine repressive Praxis Hand in Hand gehen[4].

Wie die Apostolizität nun bei den alternativen Gruppen in der Kirche lebt, können wir schematisch folgendermaßen wiedergeben:

Zusammenfassung

Progressiv	*Konservativ*
terminus ad quem	terminus ad quo
Zukunft	Vergangenheit
traditio activa, „medium"	traditum, „message"
Charisma und Inspiration	Amt und Vollmacht

Schluß: Gruppenbildung als Zeichen von Leben

Zum Schluß sollen für die pastorale Führung in bezug auf das Phänomen der Gruppenbildung in der Kirche einige Richtlinien formuliert werden. Zunächst verdient das Phänomen der Gruppenbildung nicht jene negative Beurteilung, die ihr manchmal zuteil wird. Es ist richtig, daß eine Polarisierung der Gegensätze, die hier zum Vorschein kommen, an sich keinen Gewinn bedeutet; aber auch in der Kirche sind Spannung und Konflikt Zeichen von Leben. Die Forderung nach einer totalen Identifikation mit der Institution übersieht, daß eine partielle Identifikation manchmal die einzige Form authentischer Identifikation ist[5], und daß auch die Kirche immer auf dem Weg der Bekehrung und Erneuerung ist (LG Nr. 8). Schließlich wird nicht die Einheit schlechthin zerbrochen; sondern die Einheit im Sinn der Uniformität weicht der Einheit in der Vielfalt.

4 *E. Schillebeeckx*, Kritische theorie en theologische hermeneutiek, in: Tijdschrift voor Theologie 11 (1971) 113–140.
5 *H. Schlette*, Die sogenannte partielle Identifikation mit der Kirche, in: Concilium 7 (1971) 33–47.

Glaube bleibt Geschenk Gottes

Die *konservativen Gruppen* bestätigen zunächst – wie paradox es auch klingen mag – schon durch ihr Bestehen, daß die vertikale, zentralistische und uniforme Einheit nicht länger zu handhaben ist. Mit ihrem Versuch, das II. Vatikanum rückgängig zu machen, verhärten sie gerade jene Elemente der Kirchenstrukturen, die am dringendsten nach Reform verlangen: Ekklesiozentrismus, Klerikalismus, Supernaturalismus und Abwesenheit der Christen bei den großen Nöten der Welt. Auf der anderen Seite bemühen sie sich, das Bewußtsein lebendig zu erhalten, „daß Gott im Himmel und der Mensch auf der Erde ist" (K. Barth), daß Glaube, Kirche und Christentum nicht von uns erfunden, sondern uns von Gott in Christus geschenkt worden sind, daß wir Christen eine Geschichte haben, die wir nicht verleugnen dürfen, wenn wir eine Zukunft haben wollen. Zur Glaubwürdigkeit des evangelischen Zeugnisses in der heutigen Welt tragen sie aber wenig bei. Während sie sich als Ziel setzen, den Gottesglauben zu bewahren und weiterzugeben, machen sie faktisch die Botschaft des Evangeliums immer unzugänglicher, indem sie dieses in Formeln und Einrichtungen der Vergangenheit einsperren.

Die Aufgabe der Seelsorger – Bischöfe, Dechanten oder Pfarrer – besteht vor allem darin, dafür zu sorgen, daß diese konservativen Gruppen mit den Nöten der Welt in Kontakt kommen. Ausgehend von den wertvollen Elementen, die bei ihnen zu finden sind, wird man sie darauf hinweisen, welche Konsequenzen aus dem christlichen Glauben zu ziehen sind. Dabei wird man mit emotionalen Faktoren zu rechnen haben, die hinter den rationalen Argumenten verborgen liegen können: Angst vor Veränderung, Unsicherheit u. dgl. m. Dadurch, daß man mit diesen Gruppen die Verbindung aufrecht erhält, werden auf lange Sicht jene Veränderungen, welche die Kirche als Institution langsam durchführt, auch auf diese Gruppen ihren Einfluß ausüben.

Kühne Initiationen und authentische Christlichkeit

Für die progressiven Gruppen gilt zunächst, was Papst Paul VI. gesagt hat[6]: „Die Angst, daß sich diese Gruppen unter dem Vorwand charismatischer Gaben verschließen und oft eine Protesthaltung einnehmen werden, soll uns nicht daran hindern, diese Gruppen mit Interesse zu beobachten, weil sie oft zu einem intensiven geistlichen Leben und zu kühnen Initiativen der Nächstenliebe fähig zu sein scheinen. Wir sehen sogar in einigen Fällen mit Freude, Hoffnung und Bewunderung, wie junge Menschen, die solchen Gruppen angehören, Formen von gesellschaftlicher Hilfe zu entwickeln verstehen, die mit persönlichen Opfern

6 Ansprache an die italienische Bischofskonferenz vom 19. Juni 1971.

verbunden sind. Für die Armen ist dies ein großes Zeichen authentischer christlicher Vitalität, die deshalb unsere Achtung und unsere Unterstützung verdient. Wie die Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten erstehen läßt, so müssen wir hoffen, daß jene Liebe, von der wir eben gesprochen haben, ihrerseits die Liebe zu Gott und in der Folge die Liebe zur ganzen Familie Gottes, der Kirche entzündet."

Man kann aber einen Schritt weitergehen und sagen, daß in diesen Gruppen die Wiederentdeckung und Wiederanerkennung der örtlichen Kirche konkret Gestalt gewinnt, wozu das II. Vatikanum einen Anstoß gegeben hat. Gewisse Formen des Protestes gegen die Kirche als Institution und ihre zentralen Leitungsorgane, insoweit sie vom Wirken des Geistes im Volke Gottes ausgehen, sind ein erfreuliches Zeichen, weil sie zur fortwährenden Bekehrung und Erneuerung der Kirche als Ganzer beitragen können. Man kann sogar die Frage stellen, ob die Wiederentdeckung der Ortskirche nicht notwendigerweise mit sich bringt, daß die totale Identifikation der partiellen Identifikation Platz machen muß. Auf diese Weise entsteht eine vitale Spannung, die beides, Nähe und Distanz, mit sich bringt, eine Situation, an die sich die Gläubigen gewöhnen müssen und der sich die kirchlichen Organisationen mit Mühe und unter Schmerzen anpassen müssen. Geschieht dies nicht, dann ist die Gefahr groß, daß die progressiven Gruppen „bloß zu Subkulturen innerhalb einer immer kirchenfreieren Gesellschaft absinken und so schließlich auch ihr christliches Gedächtnis verlieren"[7]. Die Aufgabe des kirchlichen Amtes im Hinblick auf diese Gruppen umfaßt dann nicht nur die Sorge um die Einheit mit der ganzen Kirche, sondern auch die Sorge, daß diese Gruppen wirklich Kirche bleiben.

Zuvor ist jedoch nötig, daß man in den kirchlichen Organisationen für eine relative Selbständigkeit dieser Gruppen Raum schafft. Dann ist es möglich, daß sie der Kirche in der Welt von heute eine neue Glaubwürdigkeit geben.

[7] *J. B. Metz*, in: Concilium 7 (1971) 8.

Lothar Lies

Jesus Christus – unüberbietbarer und definitiver Heilbringer

In den letzten Artikeln über Jesus Christus zeichnet Schürmann ein Christusbild, das auch morgen noch ein tragfähiges Fundament unseres Glaubens sein kann, und sucht Jellouschek zu zeigen, wie der Glaube an Jesus als Christus immer auf den vorösterlichen Jesus bezogen bleibt, so daß der vorösterliche Jesus schon der universelle Christus ist. Beide Artikel provozieren die Fragen, um die es im folgenden Beitrag geht: Wie ist eine die menschliche Geschichte umgreifende, universelle Heilsbedeutung einer einzigen historischen Person zu denken und zu glauben? Eine solche „Christologie von unten" ist heute wohl besonders aktuell.* *red*

Vorbemerkungen zur Beantwortung der Christusfrage

Sachliche Bemerkungen

1. Zur mehr sachlichen Rücksicht unserer Verantwortung des Glaubens an Jesus Christus gehört es, dem biblischen Befund gerecht zu werden. Auch wer Jesus Christus nicht als Sohn Gottes anerkennen kann und dennoch als Historiker an den Rabbi Jesus herankommen will, ist auf die kerygmatisch „verderbte" Schrift als historische Quelle verwiesen.

2. Für den Gläubigen heißt das nicht, die Vorstellungsmodelle (Messias, Kyrios usw.) sklavisch zu wiederholen. Allein der in diesen Vorstellungsmodellen gemeinte Sachverhalt muß gewahrt werden. Andernfalls spricht man von vornherein der Urkirche das Verständnis Christi ab und macht die unkritische Voraussetzung, Christus sei erst heute als heilsbedeutsam entdeckt.

3. Der Weg, den die Kirche bis heute durchschritt, um das Christusereignis zu bewältigen, zeigt, daß sie es nie wagte, den Christus des Glaubens und den historischen Jesus auseinanderzureißen. Sie war darin ihren historischen Quellen gegenüber sachgerechter als mancher moderne Exeget.

4. Zu dieser Einheit, historischer Jesus und Christus des Glaubens, gehören die von der Kirche selbst durchlittenen und reflektierten Erfahrungen ihrer Rückbindung an Jesus von Nazaret. Dieser Befund liegt artikuliert vor in der gedanklichen Bewältigung des Zueinander von Jesus und Christus als dem Sohne Gottes, eine Person in zwei Naturen, wie das Konzil von Chalzedon es beschrieben hat. Es geht nicht um die Entstehung christlicher Formulierungen, sondern um die Erfahrung der Kirche, die sich den Zeitumständen entsprechend nur so ihre Rückbindung an Jesus Christus bewußtmachen konnte. Würde man diese Sicht der Kirche nicht wahrhaben wollen, würde man die Möglichkeit von Heilsgeschichte in Christus und ihrer Bewußtwerdung für ganze Zeitepochen leugnen müssen.

* *H. Schürmann*, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen, in: Diakonia 3 (1972) 147–160, und *H. Jellouschek*, Freier leben. Modell einer österlichen Christuspredigt: ebd. 4 (1973) 98–107.

I. Menschliche Voraussetzungen

Zur personalen Sicht, Christus als den unüberbietbaren und definitiven Heilbringer zu verstehen, gehört der Mensch selbst. Wie jedes Erkennen des Menschen eine Erfahrung voraussetzt, so setzt auch der Glaube an Heil eine anfängliche Erfahrung von Heil voraus, die zunächst nichts mit Jesus Christus zu tun hat. Ein Liebesgedicht wird auch nur von einem Liebenden verstanden, zumindest setzt das Verständnis eine anfängliche Erfahrung von Liebe voraus. Über radikal Unbekanntes kann sich kein Mensch verständigen.

Heilserfahrung

Da Jesus als der Heilbringer verstanden werden soll, muß unabhängig vom Bekenntnis zu ihm so etwas wie Heil erfahren sein. Da Heil aber nicht irgendeine beliebige Sache meint, sondern Heil des Menschen, muß dieser Begriff beim Menschen von einer Erfahrung getragen sein, die den ganzen Menschen umfaßt. Die Verkündigung von Jesus Christus als Heilbringer muß also auf eine Erfahrung in uns ansprechen, die uns als Person erfaßt. Was wäre Heil, wenn es nicht das Heil des ganzen Menschen wäre?

Erfahrung als Versuchsanordnung

Jede Erfahrung des Menschen ist zugleich Experiment. Experimente haben eine Versuchsanordnung, die eingehalten werden muß, soll das Experiment gelingen. Die Verkündigung von Jesus Christus als dem absoluten Heilbringer setzt ebenfalls eine Versuchsanordnung voraus, wenn sie verstanden werden soll. Da die christliche Botschaft allen Menschen verkündet werden soll, muß es eine Versuchsanordnung sein, die bei allen Menschen gilt, andernfalls könnten nicht alle Menschen das Heil in Christus ersehnen.

Diese Versuchsanordnung ist die Voraussetzung, die jede andere persönliche Erfahrung erst ermöglicht. Heilserfahrung ist, neben Unheilserfahrung, eine der fundamentalsten Erfahrungen, die wir Menschen machen. Die den Menschen als Person bestimmenden Grunderfahrungen sind seine Bezogenheit auf Vergangenheit (als die Dimension des Zurück) und Zukunft (als die Dimension des Voraus). Der Mensch versteht sich eingeordnet in seine Umwelt, indem er sich seiner Abhängigkeit und seiner Herkünftigkeit bewußt wird und sie in Treue annimmt.

Glückserfahrung

Man kann diese Erfahrung der Herkünftigkeit und Abhängigkeit als Erfahrung von Glück und damit als Erfahrung von Befreiung oder als Erfahrung von Unglück und damit als Erfahrung von belastender Unfreiheit bestimmen. Glück haftet im Gedächtnis als Erfahrung, in der der Mensch sich in seiner personalen Existenz ganz umgriffen und geborgen weiß. Glück ist die Erfahrung einer bergenden Abhängigkeit, einer Abhängigkeit, die befreit. Damit verbunden ist die Erkenntnis, daß Glück und somit Heil vom Menschen nicht gemacht werden können. Aus der Erfahrung der Abhängig-

keit der Vergangenheit, die befreiend und glücklich war oder belastend und unglücklich, geht das hoffende Streben des Menschen dahin, die Situationen des Unglücks hinter sich zu lassen, alle Unfreiheit abzuschütteln und auf die Wiederholung der Glückssituation zu warten. Die Glückserfahrung in der Vergangenheit und die daraus entspringende Hoffnung auf die Wiederholung machen deutlich: Alle innerweltlichen, auch die zukünftigen innerweltlichen Glückssituationen leiden unter dem Gesetz der Vergänglichkeit. Aus dem Wissen des Vergänglichen hofft man. Dieses Hoffen wider alle Erfahrung der Vergänglichkeit ist aber selbst nur denkbar, wenn der Mensch zu der in seiner inneren Versuchsanordnung des Zurück und des Voraus grundgelegten Sehnsucht nach dem absoluten Glück steht und ein solches Glück als erhoffte Wirklichkeit bejaht und glaubt. Verleugnet er dies, wird sein innerweltliches Hoffen unredlich. Bejaht er in Treue die innere Versuchsanordnung, so hofft und setzt er auch einschlußweise, daß alle Unfreiheit und Unglückssituationen der Vergangenheit in die totale Freiheit der Zukunft aufgehoben werden. Er hofft auf die personale Vollendung des Menschen durch die absolute Bergung durch die Zukunft. Das Zurück kann also nur dann ehrlich vollzogen werden, wenn es von der Zukunft her nochmals und dann eben nicht in Belastung, sondern in Befreiung auf mich zukommend gesehen und geglaubt wird.

Vorauserwählung der Zukunft

Das Bemühen darum, daß die in der Vergangenheit erfahrenen Glückssituationen in der Zukunft eindeutig bestimmt und erfüllt werden, läßt diese vergangenen und heute noch stattfindenden Glückssituationen schon als eine Vorauserwählung dieser absoluten Zukunft erkennen. Gerade weil diese Zukunft als meine universelle Vollendung erhofft und gesetzt wird, muß ich mich dieser Zukunft gegenüber personal verhalten. Ich muß diese Zukunft als Person begreifen lernen. Schon deshalb, weil Vollendung einer Person immer nur personal vorgestellt werden kann. Ich verhalte mich als Person dieser bergenden Zukunft gegenüber so, daß ich mir diese Zukunft selbst personal vorstelle. Das will nicht heißen, daß ich über diese mir zukünftige Person verfügen könnte. Sie ist, wie alles Zukünftige, meinem innerweltlichen Zugriff entzogen. Dies entspricht dem Gottesbild der Schrift: „Ich bin der, der ich für dich (Israel) sein werde."

Ich muß diese Zukunft in doppelter Hinsicht als meine universelle Vollendung und so als Person anerkennen: Einerseits ist meine personale Vollendung nur dann erreicht, wenn auch die Menschen, zu denen ich mich in Liebe

rechne, in dieser Zukunft vollendet werden. Würden sie es nicht, dann würde dies auch nicht meine universelle Vollendung bedeuten, ein wesentlicher Teil meiner humanen Beziehungen würde verlorengehen. Diese Zukunft muß also universelles Heil sein in dem Sinn, daß es als die Befreiung aller Menschen vorgestellt wird. Dieses Wesen muß aber auch universelles Heil sein in dem Sinn, daß es meine geistige „Universalität", den universellen Horizont meines Fragens ausfüllt. Es muß universeller Geist sein als Vollendung der unendlichen Hoffnung des einzelnen Menschen. So glaube ich die Zukunft als die mich in meinem Personsein und alle Menschen in ihrer Individualität und Gemeinschaft vollendende Person. Die Zukunft ist unendliche Person, die meine endliche Personalität nicht auflöst, sondern ihr eine radikale Befreiung in unendlich konkreter Weise gewährt: unendlich deshalb, weil sonst meine Begrenztheit gegen mein Heil spräche; konkret, weil das unendliche Heil nicht mein Heil wäre. Wenn diese Hoffnung auf Heil eine jetzt verantwortbare Hoffnung sein soll, muß sie in ihrem Wirken mich jetzt, das heißt in dem treuen Stehen zu meiner apriorisch gegebenen Hoffnung befreien, so daß ich in der abverlangten Versuchsanordnung menschlicher Erfahrung mich schon längst als befreit deute und glaube. Wir bewegen uns hier in der Ebene des Glaubens. Die Geschichte meines Lebens und die Geschichte der Welt deute ich dann sachgerecht gegenüber meiner Hoffnung, wenn ich mich in meinem Anfang und in dem der Welt gänzlich verdankt erfahre (Schöpfungsglaube). Da dieser Schöpfungsglaube von der Zukunft her gesehen wird und diese als meine Befreiung geglaubt ist, ist Schöpfungsglaube im Erlösungsglauben eingeschlossen. Hoffnungsglaube ist also Erlösungsglaube, Schöpfung ist Funktion der Erlösung, Natur ist Weise der Gnade, Projektion der Hoffnung wird zur Offenbarung der Gegenwart Gottes.

II. Zugang zu Jesus aufgrund apriorischer Erfahrungsstruktur

Dieser zweite Teil möchte zeigen, wie aufgrund apriorischer Erfahrungsstruktur ein Zugang zu Jesus möglich ist, der zugleich Christologie von unten und Christologie von oben verbindet.

1. Der historische Jesus

Eine Lebensbiographie des historischen Jesus kann nicht mehr erstellt werden (A. Schweitzer). Da es sicher ist, daß Jesus gelebt hat und gestorben ist, hat er trotz aller „kerygmatisch verdorbenen Texte" der Schrift ein Selbstverständnis gehabt, das ihn sich selbst von der Zukunft her verstehen ließ; denn als Mensch muß er an der geschilderten apriorischen Erfahrungsstruktur aller Menschen teilgenommen haben. Es läßt sich zeigen, wie Jesus dieser Struktur durch

besondere Formulierungen gerecht wurde und sich so von anderen jüdischen Gelehrten unterschied.

Seine Hoffnung war sein himmlischer Vater. Seine Zukunft war der personale Gott, der ihm so vertraut war, daß er sich dieser Zukunft wie auch seiner Herkunft gegenüber gänzlich verdankt verstand. Er empfand gegenüber dieser Zukunft, was ein Sohn gegenüber seinem Vater empfindet: Sohn sein. Von Anfang an ist Gott sein Vater, er der Sohn. Dies erfuhren die Menschen im Umgang mit ihm. Er konnte Sohn Gottes genannt werden. Sohn-Sein meint hier Deutung des Menschen Jesus von Gott her. Von unserer apriorischen Erfahrungsstruktur her kann noch nicht von einem wesentlichen Unterschied zwischen Jesus und seiner Umwelt gesprochen werden. Erfährt aber der Jünger, daß die von ihm erhoffte Zukunft, der himmlische Vater, in Jesus Christus wirksam ist und mit seiner eigenen Hoffnungsprojektion übereinstimmt, dann wird Jesus ausschließlich von der Hoffnung (Gott) her gedeutet. Eine Wesensphilosophie sieht dann einen Wesensunterschied, eine personale Philosophie sieht Gottes Handeln in einem liebenden Wort an die Menschen (Logos, Präexistenz usw. müßten hier genauer untersucht werden). Gleichnisse (z. B. verlorener Sohn) offenbaren die vom Gottesbild bestimmte Lebenspraxis Jesu. Jesus speist die Armen und befreit die Unterdrückten. Im Tun Jesu, in seinem Umgang mit den Sündern, den Besessenen, Kranken und Armen konnte ein Israelit erfahren, daß in Jesus die absolute Zukunft anwesend ist, daß jeder – wie seine Jünger dann mit Recht sagen konnten –, der ihn sieht, den Vater sieht. Dieses Bekenntnis will nicht sagen, daß die absolute Zukunft in den Taten Jesu sich verendlicht habe, will Jesus also nicht als Halbgott bekennen. Dieses Bekenntnis will sagen, daß die anfängliche Erfüllung des personalen Menschseins in diesem Jesus auf menschliche Weise greifbar wird: In Jesus Christus ist das Reich Gottes angebrochen (eine Wesensphilosophie muß dies in den Begriffen der hypostatischen Union ausdrücken). Gerne nehmen seine Jünger die Mahnung auf: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben."

Jesus ist der Heilbringer

Die Menschen erfuhren nun bei ihm und in seiner Nachfolge, daß sein Leben befreiend und von Gott her, das heißt von seiner und ihrer eigenen Hoffnung her, gültig und so jetzt schon befreiend ist. So ist Jesus von Nazaret unüberbietbarer und definitiver Heilbringer:

1. Weil er der menschlich apriorischen Versuchsanordnung personal hoffender Existenz gerecht wird. In diesem Sinne ist er definitiv. Er zeigt in seiner Lebenspraxis den von der Hoffnung her befreiten Menschen.

2. Weil jede menschliche Heilssehnsucht, wenn sie objektiv sein und damit der apriorischen Struktur im Menschen gerecht werden will, von vornherein in seinem Modell steht. Jesus ist in seiner Lebenspraxis die Konkretisierung der Macht der Hoffnung, die für jeden Menschen gültig ist. Insofern ist sein Leben definitiv.

3. Weil Jesus der Gemeinschaft seiner Jünger faktisch einen Anfang gesetzt hat für ein Leben der Hoffnung. In diesem Sinne ist er unüberbietbar, wie jeder Anfang in seiner Verwirklichung in der Geschichte als Anfang unüberbietbar ist.

4. Weil die Jünger Jesus selbst dieses „unüberbietbar" zustanden: „Wohin sollen wir gehen, Herr, du hast Worte des ewigen Lebens."

(Eine Religionsphänomenologie würde zeigen können, daß alle anderen Religionen letztlich entweder der menschlich-apriorischen Hoffnungsstruktur nicht gänzlich gerecht werden, z. B. wenn sie die Endlichkeit des Menschen auflösen; daß sie eine Vermischung von Endlichem und Unendlichem wie in den gnostischen Religionen anstreben; daß sie wie in fatalistischen Religionen die Eigeninitiative des Menschen verunmöglichen und das hoffende Dienen an der Welt vernachlässigen; daß sie den Menschen also nicht sachgerecht interpretieren.)

2. Der auferstandene Christus

Der historische Jesus, gänzlich auf den Vater ausgerichtet, hat in Treue zu seiner Hoffnung den Fall letzter innerweltlich-definitiver Hoffnungslosigkeit, das Ende rein innerweltlicher Zukunft, den Tod gemeistert. Die Krisis aller Hoffnung, der Tod, wurde für Jesus zur Radikalisierung seiner Hoffnung und so zur Ermöglichung für das Wirksamwerden der Hoffnung (Gott) in ihm selbst. Der Tod Jesu ist auch die Radikalisierung seiner Liebe zu den Menschen (Feindesliebe). Sie ist stärker als der Tod. Mit der Haltung: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" – und zugleich – „Verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" – ist alle menschliche Bosheit unterlaufen. Die Hoffnung, die in Jesus wirksam ist, entlarvt den Tod Jesu als Zeichen der Unfreiheit in der Welt. Unterdrückung kann niemals Mittel von Hoffnung sein. Der Glaube der Jünger wird zum „Not-wendigen". Der vorösterliche Jesus war in seiner Hoffnung so sehr der Sohn Gottes, daß diese Hoffnung nur dann für die Jünger Sinn haben konnte, wenn sie Jesus nach dem Tode aufzunehmen imstande ist. Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unser Glaube eitel, sagt Paulus. Jesu vorösterliches Leben war so sinnvoll, daß es praktisch und faktisch den Glauben an die Auferstehung als personales Existieren bei Gott wecken mußte und zu-

gleich bestätigte. Die Projektion der Jünger wird in der geglaubten Auferstehung Ereignis, zur Gnade, zum Wunder des Glaubens. Damit soll gesagt sein, Auferstehung ist im nachhinein auf das vorösterliche Leben Jesu geradezu der notwendige Konstruktionspunkt, auf den sich der vital hoffende Mensch glaubend stützt, um dem Leben Jesu und seinem eigenen Leben Sinn zu geben. Auferstehung ist zugleich Projektion des Menschen und Ereignis, das als von Gott gewirkt geglaubt wird. Indem ich diese Projektion als gültig annehme und ihr glaube, wird reale Auferstehung geglaubt, in der der irdische Jesus als von Gott her auferweckt verstanden wird. Was Jesus im irdischen Leben spüren ließ, wird nun gesetzt und geglaubt: Er ist das unter den Menschen Hoffnung erwirkende Wort der Zukunft (Sohn Gottes). Wir müssen festhalten: Das Unüberbietbare und Definitive am Christusereignis ist zugleich vom Menschen her begründet (Projektion) und von Gott her gewirkt. In dem Moment, in dem diese Auferstehung nicht nur logisch postuliert wird, sondern bejaht wird, verlagert sich unser Gesichtspunkt von der apriorischen Struktur der Hoffnung auf den Erhofften selbst. Gott (die Zukunft) kommt in der Auferstehung als personale Vollendung des Menschen Jesus selbst ins Spiel. Der Mensch verläßt hier nicht seine apriorischen Vorgegebenheiten, sondern er glaubt, daß seine Projektion zur Funktion der Zukunft selbst wird. Der auferstandene Christus ist nicht ein logisch-psychologisches Postulat, sondern geglaubte Wirksamkeit der Zukunft selbst. Ein Zugang zu dieser von Gott her gesehenen Unüberbietbarkeit Jesu liegt in den paulinischen Aussagen: wir haben eine sichere Hoffnung. Einmal ist diese Hoffnung ganz eingesenkt in unsere menschliche Enge und in apriorischer Struktur vollzogen – sie wäre sonst nicht *unsere* Hoffnung –, zum anderen ist sie sicher von Gott her geglaubt. Menschlich subjektiver Erfahrungsstruktur steht eine neue Ordnung gegenüber, die geglaubte Objektivität Gottes. So ist Jesus Christus nicht nur religiöses Genie, sondern Befreiung zur Hoffnung von Gott her. Sein Menschenwort ist Gottes Wort, seine Verzeihung ist göttliche Verzeihung.

(In einer Wesensphilosophie mußte natürlich das Konzil von Chalzedon dies ausdrücken mit zwei Naturen, eine Person. Die Kirche wußte immer, daß Glaube nur von Gott her möglich ist, also geschenkt. Das umschreibt sie, wenn sie sagt, nur im Heiligen Geist ist das Bekenntnis zu Christus als dem Kyrios möglich. Das ist die Sicherheit, die Paulus meint. Damit ist für Jesus Christus eine Unüberbietbarkeit gegeben, die die des Glaubens ist.)

3. Kirche und Heiliger Geist

Im Dialog mit anderen Religionen wäre zunächst aufzuweisen, daß das christliche Lebensmodell aller dem Menschen innewohnenden Hoffnungsstruktur gerecht wird und alle von anderen Religionen formulierten Hoffnungen läutert. Es würde sich zeigen, daß in der Nachahmung des Jesus von Nazaret die in der Zukunft erhoffte Geborgenheit anfänglich schon hier erfahren wird. Gerade insofern dieses Leben Jesu von jedem Menschen nachvollzogen werden kann, erhält Jesus eine universelle Bedeutung. Weil es an der Kirche liegt, dies allen Menschen zu verkünden, gehört sie notwendig in den Universalisierungsprozeß des in Christus offenbarten Heils. Auch in diesem Universalisierungsprozeß ist Jesus nochmals unüberbietbar und definitiv, denn er ist der Grund unserer Hoffnung, das heißt der Hoffnung der Kirche. In der Nachfolge Jesu erfährt die Kirche sich „in" Christus Jesus. Die Projektion ihrer Mitglieder wird zum Geschenk, Religionsgeschichte zur Theologie.

4. Der Heilige Geist

Die trinitarische Dimension der Kirche wird deutlich. Als Gemeinschaft fühlt sie sich zurückgebunden in ihren Anfang: Christus. Weil alles Lebendige in seinem Lebensvollzug den Anfang mitsetzt, setzt auch die Kirche in ihrer Nachfolge Christus gegenwärtig. Sie erfährt in dieser Zurückgebundenheit die Kraft und den Geist des Anfangs: „Ich werde euch meinen Geist senden." Dieser Geist führt in das Werk Jesu, in sein tragfähiges Leben tiefer ein.

Gleichzeitig erfährt die Kirche die Hoffnung auf den zukünftigen Vater als Kraft der Lebensbewältigung. Sie erfährt den Geist, der vom Ziel ausgeht und in der Hoffnung wirksam ist. Der Vater sendet seinen Geist. Damit läßt sich legitim die Geisterfahrung der Kirche als Ort ihrer Selbsterfahrung deuten: In der Praxis der Kirche und in ihrer Lebensbewältigung sind der Geist des Anfangs und der Geist des Zieles, die Kraft Jesu und die Kraft des Vaters, wirksam anwesend. Diese Erfahrung ist als lebendige Erfahrung eine einzige in zwei Richtungen: die des Zurück und die des Voraus. Die Kirche kann von dieser einen lebendigen Erfahrung reflex sagen, der Geist geht vom Vater und vom Sohn zugleich aus. Insofern diese Hoffnungserfahrung nicht manipulierbar ist, gehört dieser Geist auf die göttliche Ebene.

Christologie von oben und Christologie von unten brauchen sich nicht feindlich gegenüber zu stehen, wenn vorausgesetzt wird, daß die historische Person Jesu zugleich im Brennpunkt von Projektion und Bejahung dieser Projektion einerseits und historisch gegebenem Ereignis andererseits steht.

Praxis

Franz Kamphaus

Vorbereitung einer (Schrift-)Predigt

Die Vorbereitung auf die Predigt nimmt bei vielen Predigern infolge der vielfältigen anderweitigen Beanspruchung immer noch einen bescheidenen Raum ein. Dabei ist die Zahl der Teilnehmer noch in fast jedem Gemeindegottesdienst ungleich größer als z. B. bei Vortragsabenden und Glaubensgesprächen. Für die notwendige Intensivierung der Predigtvorbereitung wollen die folgenden Anregungen eine Hilfe sein. Vieles davon gilt allerdings in ähnlicher Weise auch für die Vorbereitung von Gesprächen, Vorträgen, Beiträgen im Pfarrblatt u. a. m. *red*

Vorbemerkung

Predigt und Predigtvorbereitung sind ein geistliches Geschehen und sollten von der Bitte um den Geist getragen sein. „Dies Gebet gehört zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite" (D. Bonhoeffer).

I. Vorbereitungsphase

1. Eigenart

Das Problem wahrnehmen; Informationen zur Sache, Erfahrungen, Wirklichkeit aufnehmen. „Wem nichts auffällt, dem fällt bald nichts mehr ein." Den Horizont nicht beschränken durch Zensur und voreilige Kategorisierung.

2. Elemente

a) Schrifttext

Spontaner Zugang:

Text laut lesen (in der Übersetzung, die für den Gottesdienst vorgesehen ist!); was geschieht darin? Sich dem Text stellen; was freut, was ärgert mich daran? Was fordert den Widerspruch heraus? Was ist neu, überraschend?

Exegetische Erschließung:

Wird die spontane Begegnung bestätigt, revidiert? In welchen Punkten? Was wollte der biblische Autor seinen Hörern an dieser Stelle sagen? — Profil des Textes: was würde fehlen, wenn wir diesen Text nicht hätten?

b) Hörersituation

Was werden die Hörer denken, wenn sie diesen Text hören? Woran werden sie sich stoßen, womit werden sie einverstanden sein? Was bewegt zur Zeit die Gemüter? Welche Standpunkte werden eingenommen?

a) und b) können auch umgekehrt werden: Eine bestimmte Situation liegt vor; sie wirft Fragen auf. Hat die christliche Tradition auf diese Fragen etwas zu sagen?

c) Auslegungsgeschichte

Welchen Stellenwert hat die vorliegende Aussage in der kirchlichen Lehre? In welchem Kontext begegnet sie?

d) Wortfeld

Sich sammeln um ein zentrales Wort. Ausschreiten eines Wortfeldes oder Assoziationsraumes.

e) Predigtvorlagen

Was leuchtet mir daran ein, was nicht? Wo sehe ich aufgrund meiner Kenntnisse und Erfahrungen die Dinge anders? Wo kann ich lernen, wie man es nicht machen darf?

3. Wege	Den Ideen, Assoziationen freien Lauf lassen, sie vorurteilslos
a) Gruppenarbeit (brainstorming)	aufnehmen. Der eine provoziert den anderen zu neuen Ideen. Keine vorschnellen Zensurierungen und Kategorisierungen. – Aufgabenverteilung. Gruppensitzung begrenzen (40 Minuten).
b) privates Studium	Gruppenarbeit ersetzt nicht die konzentrierte eigene Auseinandersetzung mit bestimmten Sachproblemen (Studium der Kommentare usw.).
II. Inkubationsphase	
1. Eigenart	Diese Phase ist gekennzeichnet durch vorwiegend unbewußtes Problemerwägen und Suchen nach Lösungen. Der Prediger trägt das Gehörte und Erarbeitete (Phase I) mit sich herum; er geht damit schwanger. „Es" arbeitet in ihm. – Diese Phase bringt nicht nur Erfreuliches, sondern auch Frustrationen, Minderwertigkeitsgefühle, übles Aufstoßen.
2. Elemente	Sich Zeit lassen, warten können, ausschlafen („Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf!"), spazierengehen. „Man muß die Fähigkeit haben, über lange Zeit Seelenqualen zu ertragen . . . " (Ch. Chaplin)
3. Wege	Meditation; „sich loslassen", Gelassenheit. Gespräch mit möglichen Hörern.
III. Illuminationsphase	
1. Eigenart	Das „Aha-Erlebnis"; „heureka", ich hab's. Es geht mir ein Licht auf, eine Idee für die Predigt. Ich lasse mir etwas einfallen . . . Es wird mir etwas geschenkt.
2. Elemente	Die Illuminationsphase ist am allerwenigsten genau zu fixieren. Die Idee kommt zumeist überraschend, nicht unbedingt bei der Arbeit (vgl. Phase II).
3. Wege	Offenheit für die Eingebungen des Geistes.
Wichtig:	Während des ganzen Prozesses dieser 3 Phasen Notizen machen. Am Ende steht eine erste Predigtskizze mit einem vorläufigen Zielsatz (schriftlich formulieren!): Die Hörer sollen erkennen, daß . . . dazu bewegt werden, daß . . . spüren, daß . . .
IV. Verifikationsphase	
1. Eigenart	Die Idee bzw. der Entwurf werden getestet. Die erste Skizze samt dem Zielsatz kommen auf den Prüfstand. Ist die Übersetzung der Idee in den sprachlichen Entwurf hinein gelungen?
2. Elemente	Die Verifikation betrifft vor allem folgende Fragen: Kann sich der Entwurf auf den vorgesehenen Schrifttext berufen? Kommt das Evangelium zur Sprache? Trifft der Entwurf die Situation der Gemeinde? Welche Assoziationen wecken die Hauptbegriffe bei den Hörern?

Führen sie zum angestrebten Ziel?
Muß der Zielsatz revidiert werden?
Wird verständlich gesprochen? Werden die Hörer folgen können? Werden sie etwas behalten? Könnte das Gesagte auch beim Hausbesuch gesagt werden?
Entsprechen die äußeren Proportionen der einzelnen Abschnitte ihrem inhaltlichen Gewicht?
Was ist aus der Fülle des Stoffes für diese Hörer in der verfügbaren Zeit gemäß diesem Zielsatz
absolut notwendig
wichtig
noch wissenswert
überflüssig?
Mut zum Streichen (Askese!).

3. Weg

Wenn möglich, Gruppengespräch mit Hörern, notfalls auch mit Mitarbeitern. Das Gespräch rechtzeitig (mindestens 3 Tage vor der Predigt!) ansetzen, so daß der Prediger nicht unter Zeitdruck steht und frei genug ist, die Anregungen des Gesprächs aufzunehmen.

Diese im Anschluß an die Kreativpsychologie (E. Landau) dargelegten 4 Phasen müssen nicht unbedingt zeitlich aufeinander folgen (vgl. vor allem Phase III). Sie sind aus sachlogischen Gründen voneinander abgehoben.

V. Ausarbeitung des endgültigen Predigtplanes

Dem Predigtziel entsprechend das zu verhandelnde Problem klären durch Präzisierung, Ausweitung (Illustration, Kontrastierung), Begrenzung.

Zunächst Hauptteil und Schluß entfalten

Den Hörer gewinnen durch Werterschließen, Argumentieren, Ernstnehmen von Widerständen, Aufzeigen von Handlungs- oder Verhaltensmodellen. Für den Schluß prägnante Formulierungen suchen.

Motivation als Einleitung

Den Redenden, die Hörer und den Gegenstand möglichst schnell miteinander in Verbindung bringen. Aufmerksamkeit wecken!
Welche Beobachtung, welche Redensart, welcher Vorfall könnte direkt zur Sache führen?
Was hat im Gruppengespräch zur Sache geführt?

VI. Aneignung

1. Sprechversuch (allein, evtl. mit Tonband)

Wo sind Lücken, Brüche, Unklarheiten, Widerstände?
Schwierige Stellen durch Schreiben neu zu klären versuchen.
Schriftliche Formulierung zentraler Gedanken, der Übergänge, der Einleitung und des Schlusses.

2. Sprechversuch (Gesprächspartner, bzw. Gruppe)

Ist die Art des Gedankenganges klar? Wo muß präzisiert werden? Stimmen die Übergänge? Gedankensprünge überbrücken!
Immer wieder fragen: was ist das? Wie geschieht das?

Sind Einleitung und Schluß aufeinander bezogen?
Werden die aufgeworfenen Fragen angemessen beantwortet?
Ist es wirklich e i n e Predigt, oder sind doch zwei daraus geworden?

Stichwortkonzept

Wenn notwendig, graphisch übersichtliches Stichwortkonzept anlegen (individuell verschieden ausführlich, so knapp wie möglich, Zeitkontrolle).

Pause

3. Sprechversuch (Gesprächspartner, Tonband)

Wortschatz prüfen: Fremd- und Modewörter, Abstrakta (Wörter auf -ung, -heit, -keit),
Fachjargon, Sprache Kanaans, Adjektive streichen;
Prägnante Ausdrucksformen wählen; Aktivformen.
Satzbau überprüfen: Relativsätze, Daß-Sätze zugunsten von Hauptsätzen eliminieren;
Statt indirekter d i r e k t e Rede.
Weitere Sprechversuche. Freiwerden vom Blatt; nicht beim Konzept sein (beim Blatt), sondern beim Hörer.

Nur Mut! Es muß nicht schiefgehen!

Franz Kamphaus

Ihr seid das Licht der Welt*

Die folgende, Anfang Jänner 1973 vor den Synodalen in Würzburg gehaltene Predigt soll als Beispiel für das im vorausgehenden Beitrag angeregte Vorgehen bei der Vorbereitung einer Predigt dienen. Die Situation der Menschen und der Anspruch des Wortes Gottes kommen gleichermaßen zur Geltung. *red*

Lesung:
Apk 21, 10. 22 – 25
Evangelium:
Mt 5, 13 – 16

1. (Motivation)

Salz der Erde! Licht der Welt! Das sind große Worte. Zu groß – oder? Es heißt ja: „I h r seid das Salz der Erde!" „I h r seid das Licht der Welt!" Also: W i r sind gemeint, wir als Hörer des Evangeliums, wir als Christen, als Kirche, oder noch direkter: wir hier als Synode.

2. (Problemstellung)

Geht das nicht weit über unsere Verhältnisse? Wir kennen uns doch. Wir wissen, wie es in Wirklichkeit aussieht mit der Synode, wie sich Enttäuschung und Resignation breitmachen, noch bevor sie richtig in Gang gekommen ist. Wir hören doch, wie überall geredet wird, offen oder hinter vorgehaltener Hand. Salz der Erde? Für viele hat das Wort Kirche einen faden Beigeschmack. Licht der Welt? Wer sieht Licht, wenn er „Synode" hört? Viele sehen schwarz.

* Diese Predigt ist nach dem „Modell des rhetorischen Aufbaus" von G. Schmid gegliedert: 1. Motivation, 2. Problemstellung, 3. Versuch und Irrtum, 4. Lösungsangebot, 5. Lösungsverstärkung.

Stadt auf dem Berg? Viele sagen resigniert: es geht bergab auf die Talsohle zu. – Nun kommen wir sicher nicht weiter, wenn wir in das allgemeine Gejammer über die schlechten Zeiten einstimmen und das, was da ist, miesmachen. Aber wir bleiben erst recht auf der Strecke, wenn wir uns etwas vormachen.

3. (Versuch und Irrtum)

Was ist zu tun? Licht der Welt? Wir wollen den Mund lieber nicht so voll nehmen; uns zufrieden geben mit dem, was ist: ein stilles, bescheidenes Kirchenlicht. Das ist doch auch etwas. – Das scheint sehr plausibel und ehrlich dazu; aber der Schein trügt. In Wirklichkeit ist es nur eine vordergründige Ehrlichkeit, gefährlich, weil sie sich sehr bequem mit den Gegebenheiten abfindet und das Evangelium verrät. Was wir als Christen sind, ist nicht in unser Belieben gestellt, sondern vorgegeben. Es geht zunächst gar nicht um das, was wir gern sein möchten oder lieber nicht sein möchten, sondern um das, was wir von unserem Ursprung her s i n d : „Ihr seid das Licht der Welt!" Also nicht irgendein Kirchenlicht, auch nicht ein Licht unter tausend anderen, „Ihr seid d a s Licht der Welt." – Eine ungeheure Aussage. Wir hätten vielleicht noch eher einen Imperativ erwartet: Seid Licht der Welt! Das steht da nicht. Gott sei Dank! Wir wären restlos überfordert; wie Blinde, denen man zuruft: Macht doch die Augen auf. – Der bloße Befehl hilft uns nicht weiter. Geraten wir nicht ohnehin schon mit den dauernden Appellen zum Engagement in einen neuen Moralismus, der schließlich auch den Glauben noch unter Leistungszwang stellt? Die Folgen sind von altersher bekannt und treten eben erst wieder offen in Erscheinung: ein Zelotismus, der über Leichen geht, und (als Kehrseite der Medaille) Resignation, die angesichts unerfüllbarer Forderungen an der eigenen Ohnmacht verzweifelt. – Licht der Welt, das geht nicht auf Befehl. Hier steht kein Imperativ, sondern ein Indikativ: „Ihr seid das Licht der Welt."

4. (Lösungsangebot)

Und das hat seinen Grund. Das Wort hat seinen Grund, oder besser: das Licht hat seinen Grund. Es kommt nicht aus uns, sondern zu uns. Wir können's nicht machen (weder auf Bitten noch auf Befehl!), wir dürfen es empfangen. Der Funke springt über. Christus spricht uns an (es geht nicht um unseren eigenen Anspruch): „Ihr seid das Licht der Welt!" Er ist der Garant dieses Wortes. Ohne ihn ist es ohne Grund und ohne Sinn, führt es zu maßloser Übertreibung, zu verlogener Arroganz. Es lebt von ihm. – Sie wissen, was das bedeutet, wenn jemand sagt: Da geht mir ein Licht auf. Ein großartiges Erlebnis. Das

kann man nicht machen, nicht erzwingen. Wir erfahren es als Geschenk, als Gnade. Die Sprache weiß das und sagt es uns: da geht mir ein Licht auf. Wenn das geschieht, dann strahlen wir, sind erleuchtet. – Mit Christus ist uns ein Licht aufgegangen; mit Christus ist uns d a s Licht aufgegangen, das „lumen gentium". Von daher (und nur von daher!) gilt: „Ihr seid das Licht der Welt!"

Aber von daher gilt es dann auch, gegen die Dunkelheit, die sich breitmachen will, gegen alle Schwarzseherei. Wir Christen haben der Welt das Licht zu geben, das sie aus sich nicht hat und von niemandem sonst bekommt. Versagen wir uns dieser Berufung, dann sind wir überflüssig. Um uns wäre es vielleicht nicht einmal so schade, aber um die Welt. Ihr tun wir damit den schlechtesten Dienst. Wir betrügen sie um das, was sie unbedingt braucht: das Salz, das Licht. Das sind wir ihr schuldig. Wir sind ihr (nicht nur uns!) schuldig, daß wir unserer Berufung treu bleiben. An salzlosem Salz ist keinem gelegen. Man wirft es weg.

Die Beziehung von Licht und Welt ist nicht einseitig. Die Welt ist nicht nur auf das Licht angewiesen, das Licht braucht die Welt. Das wird hier im Evangelium nachdrücklich betont. Das Licht gehört auf den Leuchter. Unter dem Scheffel hat es keinen Sinn. Man zündet es ja nicht an, um es auszulöschen. Licht, das nicht leuchtet, ist ein Widerspruch in sich (wie salzloses Salz). Christen, die sich in obskure Schlupfwinkel verkriechen, um das Licht vor dem frischen Wind von draußen zu bewahren, ersticken im eigenen Mief. Die Christen sind für die Welt da. Das ist ihre Mission.

5. (Lösungsverstärkung)

Trifft das für uns zu, für die Kirche in der Bundesrepublik, für die Synode? Lassen wir uns wirklich auf die Welt ein? Sind ihre Freude und Hoffnung, Trauer und Angst wirklich unsere Freude und Hoffnung, unsere Trauer und Angst? Sind wir mit unseren Überlegungen am richtigen Ort, dort, wo heute Fragen aufbrechen und Entscheidungen fallen? Oder träumen wir von Gesundschrumpfung, von jener kleinen Herde, in der wir ganz unter uns sind, in der endlich wieder Ruhe und Ordnung herrschen und im Grunde alles beim alten bleibt? Bauen wir hier in Würzburg am Scheffel oder am Leuchter? Was werden Außenstehende sagen, wenn sie hören, was wir hier treiben, wenn sie lesen, was wir hier schreiben? Werden sie sagen: Mensch, da geht mir ein Licht auf, das leuchtet mir ein, das ist ein Lichtblick!? Werden sie sehen, daß sich etwas tut, daß das, was wir diskutieren und schreiben, nicht nur Aktenordner füllt, sondern sich auswirkt in „guten Werken"?

Bei all dem geht es nicht darum, daß wir uns im eigenen Glanze sonnen (wer sich selber anschaut, leuchtet nicht). Es geht um den „Vater im Himmel". Seine Verherrlichung ist das Ziel unserer Sendung.
Die Kirche, heißt es seit dem letzten Konzil immer wieder, ist das wandernde Gottesvolk. Sie ist unterwegs, aber wohin? Die Lesung zeigt uns das Ziel des Weges, auf den uns das Evangelium ruft:
Die neue Stadt,
erfüllt von der Herrlichkeit Gottes,
vom Licht des Lammes,
mit offenen Toren für alle Völker.
Sind wir Licht auf dem Weg zu diesem Ziel?

Georges Casalis

Der Aufschrei der Menschheit verweist uns auf das Wort

Das gewaltige, gigantische, übermenschliche – und damit unmenschliche – Abenteuer der Monderoberung ist ebenso zu Ende, wie die Jahre, in denen ein ganzes Volk dem Napalm-Tod ausgesetzt war. Die im Herbst 1969 gehaltene Predigt des evangelischen Theologen hat deshalb nicht geringere Aktualität: gilt es doch, das Gewissen der Menschheit wachzuhalten und die Menschen zu ermutigen, alle Kräfte einzusetzen, damit endlich eine Erde entstehe, auf der in Frieden Gerechtigkeit und Freiheit herrschen – und nicht Gigantomanie und unmenschliche Kriegsmaschinerie, Kerker und Folter, Profitmaximierung auf der einen und bittere Armut auf der anderen Seite.* *red*

Es gibt Tage, an denen das Wort uns zwingend zur Welt und ihrer Geschichte hinlenkt – an anderen wieder verweist uns die Welt mit lautem Rufen und mannigfachen Zeichen auf die Geschichte des *Wortes* und den Bereich des Menschen.
Ich will damit sagen, daß es manchmal Christus ist, der uns antreibt, uns den Menschen zuzuwenden und ihnen zu dienen; dann wieder sind es die Menschen, durch die wir Christus finden und verstehen lernen wie nie zuvor. Diesen zweiten Weg werden wir heute gehen; es gibt dafür gute Vorbilder in der Schrift selbst. Ist Ihnen schon aufgefallen, daß sämtliche Predigten in der Apostelgeschichte – ohne irgendeine Ausnahme – von einem Vorfall, einem

* Die Predigt wurde von Frau Dr. *M. Lehne* aus dem bisher nur in französischer Sprache vorliegenden Sammelband von *G. Casalis*, Prédication acte politique, Paris 1970, S. 93–99, übersetzt. Die Untertitel stammen von der Redaktion.

äußeren Ereignis ausgehen und bei der Schrift enden, und nicht umgekehrt?

Problematische Mondmission ...

Welche Anhäufung erschütternder Fakten hat uns dieses Wochenende gebracht, Fakten, deren verschiedenartige Aussagen mir doch auf eines hinauszulaufen scheinen! Da ist zuerst die Apollo-XII-Mission und die damit verbundene weitere Erforschung des Mondes – ein verblüffender Triumph und doch so problematisch! Mein Freund, P. Giulio Girardi (der aus Rom verbannt wurde, weil auch er glaubte, im Atheismus einen vielfältigen Widerhall des Evangeliums zu finden), schrieb uns aus Anlaß der Apollo-XI-Mission folgende Worte, die mir unvergeßlich bleiben werden:

„Wie sollte man nicht an die phantastischen Aussichten denken, die sich eröffnen müßten, wenn ein solcher Aufwand an Energien, an Intelligenz, an Bemühungen nicht auf die Erforschung des Weltraumes gerichtet wäre, sondern auf eine Umwandlung der Erde, um sie für alle bewohnbar zu machen? ... Mir scheint ein neuer Verfremdungsprozeß im Gang zu sein, die Verfremdung durch den Weltraum, im Sinn einer massiven Enteignung der Menschheit und zugleich einer übermächtigen Suggestion, die auf die menschliche Phantasie einwirkt. Die Erforschung des Himmels lenkt die Menschen von ihren dringendsten und erregendsten irdischen Aufgaben ab. Sollte der Weltraum das neue Opium des Volkes sein? ... Wer beschließt, das Geld der Armen in ein derartiges phantastisches Projekt zu stecken, während sie Hungers sterben? ... Wir sind in ein System wirtschaftlicher und politischer Beziehungen verstrickt, das uns mitreißt und das wir mehr oder minder als schicksalhafte Gegebenheit ansehen. Wenn also die Erforschung des Weltraums als glänzendste Errungenschaft unseres Systems betrachtet wird, dann kann man das Urteil über sie nicht vom Urteil über das System selbst loslösen ... " Denken Sie an diese Worte von P. Girardi, wenn Sie in der kommenden Woche die Zeitung lesen oder vor dem Bildschirm sitzen.

... bezahlt mit dem Geld der Hungernden

„Todesmarsch" für das Leben der Menschen in Vietnam

Dies umsomehr, als zur Stunde des Starts von Apollo in den USA sich der „Todesmarsch" in Bewegung setzte, um vom ganzen Volk die Beendigung des furchtbaren Krieges zu fordern, der seit mehr als 15 Jahren ein kleines unbeugsames Volk mordet und ein großes Volk entehrt, lähmt und dem Ruin entgegentreibt, weil es ihm nicht gelingt, den Weg zum Frieden zu finden. Bei uns in Frankreich aber geht die Regierung, obwohl sie offiziell den Vietnamkrieg verurteilt, sehr hart gegen jene vor, die ihre Solidarität mit

den Friedenskräften in den Vereinigten Staaten bekunden wollen. Wünscht man, daß wir uns so sehr von Apollo blenden lassen, daß wir Vietnam vergessen? Oder fürchtet man, der Kampf an der Seite der amerikanischen Opposition könnte uns gegen die Wirkung des Mond-Opiums und der seligen Träume, die es uns verschaffen soll, immunisieren? Oder fühlt man sich bedroht durch den Aufstieg der Dritten Welt, die daran ist, sich zu befreien?

Gefolterte Dominikaner

Im gleichen Zeitraum werden in Brasilien Dominikanerpriester, die im Zusammenhang mit der Ermordung eines revolutionären Führers verhaftet worden sind, von der Polizei gefoltert und von der Propaganda des diktatorischen Regimes in Brasilia diffamiert. Unsere Freunde, die französischen Dominikaner – u. a. die Patres Carré, Chenu, Congar, Liégé –, haben in einem langen, soeben veröffentlichten Brief über ihre Mitbrüder folgendes geschrieben: „Wir wissen, daß das Hauptmotiv ihres Handelns in einer Situation zu suchen ist, die für das Gewissen des Gläubigen wie jedes ethisch hochstehenden Menschen, für den Politik Entfaltung des ganzen Menschen und aller Menschen bedeutet, eine echte Herausforderung darstellt. Sie gehören zu jenen, die sich im heutigen Brasilien bemühen, die Stimme des Volkes hörbar zu machen und die aus diesem Grund einer nach dem anderen zum Schweigen gebracht werden. Wir glauben daher, daß sie sich mit vollem Recht als Christen bezeichnen, und daß ihr Bemühen, Leben und Glauben in Einklang zu bringen, Hochachtung verdient. Unsere Solidarität ist ihnen gewiß . . . "

Hungerstreik, unterstützt von Freunden verschiedenster Art

In einem südlichen Randbezirk von Paris trennten sich – zum selben Zeitpunkt – am Freitag Abend fünf Männer, um die sich eine erstaunliche Gemeinschaft von Freunden jeder Geistesrichtung, eine verblüffende, im weitesten Sinn des Wortes ökumenische Gruppe im Kampf um die Rechte und die Würde einiger Armer geschart hatte. Gegen das blinde soziale Räderwerk, den gefühllosen anonymen Verwaltungsapparat, der uns repräsentiert, regiert, zu zermalmen droht, hatten sie einen beachtlichen Sieg errungen. Als sie am 19. Tag eines Protest-Hungerstreiks ihr Ziel erreicht hatten, sandte ihnen die Dreizehnte Generalversammlung des französischen Protestantismus, die unter dem Thema „Welche Entwicklung, für welchen Menschen?" in Grenoble zusammengetreten war, folgende, von den 200 Vertretern unserer Kirche einstimmig verabschiedete Grußbotschaft:

„Die Versammlung hat das Zeugnis der fünf Männer, die in der Kirche von Palaiseau zugunsten der Bedürftigsten

unter den Arbeitnehmern von Saclay (Atomforschungszentrum) einen Hungerstreik durchführten, mit Hochachtung und Erschütterung verfolgt. Sie anerkennt in dieser Aktion der Gemeinde von Palaiseau eine echte Form kirchlichen Dienstes. Die Haltung der Unternehmensleitung, die sich trotz der hilfsbereiten Interventionen gutgesinnter Männer bis hinauf zur Regierungsebene weigert, über das Schicksal der 98 entlassenen Putzfrauen in ernste Verhandlungen einzutreten, ist nach ihrer Meinung als empörend zu bezeichnen. Auf den Appell, den die fünf Streikenden unter Einsatz ihres Lebens an das Gewissen der Öffentlichkeit gerichtet haben, scheint es von dieser Seite als Antwort nur Verachtung zu geben.

. . . „nur" für Putzfrauen

Die Versammlung fordert gleichermaßen die Kirchen auf, im Hinblick auf ihr künftiges Zeugnis die Frage zu beachten, die sich aus der Tatsache ergibt, daß in unserer Gesellschaft Menschen derart extreme Mittel anwenden müssen, um einer elementaren Forderung der Gerechtigkeit Nachdruck zu verleihen."

Ich könnte noch fortfahren, möchte mich aber auf diese vier charakteristischen Beispiele beschränken . . .

Reichtum und Prestigedenken . . .

Verstehen wir, was das bedeutet? Auf der einen Seite die drei Männer in ihrer rasenden Fahrt zum Mond, getragen von der Macht, dem Reichtum und dem Prestige einer ganzen Zivilisation, Symbole einer Welt, deren Komfort und Erfolg auf der Ausbeutung, notfalls auch auf der Ausrottung (Vietnam) der Armen beruht, diese Astronauten, die das repräsentieren, was Girardi die „Ethik des Übermenschen" nennt, die, weil übermenschlich, zwangsläufig unmenschlich ist. Auf der anderen Seite jene, die niemals den Mond betreten werden und nicht einmal davon träumen, denn was sie um jeden Preis, auch um den Preis ihres Lebens erreichen wollen, ist eine *Erde,* auf der in Frieden Gerechtigkeit und Freiheit herrschen; dafür kämpft das Volk von Vietnam, dafür setzen sich die Teilnehmer der Todesmärsche überall auf der Welt ein – Menschen, die *gegen* den Tod der anderen protestieren. Darum wurden die brasilianischen Dominikaner eingekerkert und gefoltert, darum haben die fünf Männer von Saclay ihren Hungerstreik mit unbeugsamer Entschlossenheit durchgehalten, bis ihr Ziel erreicht war: einfachen Arbeiterinnen einen Lebensabend mit einem Minimum an gesichertem Einkommen zu ermöglichen.

Gemeinsam mit den besten Theologen des Dominikanerordens und mit der Generalversammlung des französischen Protestantismus versuche ich, aus dem Zeugnis jener

Menschen, die sich nicht durch den Mond entfremden lassen, die an uns gestellte Frage zu hören. Zunächst scheint mir, daß sie eine radikale Entscheidung getroffen haben: aus freien Stücken endgültig dem Reichtum abzusagen, mit den Armen zu sein, für sie da zu sein und daher auch ihnen gleich zu sein, arm wie sie. Am 18. Tag des Hungerstreiks sagte mir einer der fünf Männer dasselbe, was schon Abbé Pierre vor 15 Jahren überall wiederholte: „Der schlimmste Fluch des Reichtums ist, daß er dumm macht", blind und taub für die anderen, so daß man bedenkenlos 100 ältere Frauen von einem Tag auf den anderen einem Elendsdasein überantwortet oder ein ganzes Volk zu einigen Jahren Napalm verurteilt. Der Reichtum entmenschlicht in solchem Maß, daß der Reiche, einzeln und alle zusammen, den Teil der Menschheit, der in wirtschaftlicher Hinsicht niemals sein Niveau erreichen wird, nicht zur Kenntnis nimmt oder verachtet.

. . . machen dumm und entmenschlichen

Weil diese Leute nun die Armut gewählt haben, machen sie die Stimmen der Armen hörbar, wie es der Brief der Dominikaner sagt. Sie bringen eine gewaltige, bisher stumme Stimme zum Tönen: die Stimme des unermeßlichen Elends und der Verzweiflung jener, die in der Welt Abfallprodukt so gut wie Rohstoff des individuellen oder kollektiven Reichtums einiger weniger Privilegierter in der Gesellschaft oder innerhalb der Völkerfamilien sind.

„Das ist wahrhaftig das erstemal, daß wir es hier mit dem Problem der Putzfrauen zu tun haben", sagte Anfang der vergangenen Woche mit Erstaunen ein sehr hochgestellter Mann. Zugleich aber wurde zugegeben, daß der Ertrag des französischen Kapitals recht „anständig" zunehme – wenn man dieses Wort gebrauchen darf, obwohl es in unserem Land materiell gesehen z. B. immer noch ein schwerer Schlag ist, als alter Mensch ohne persönliche Mittel dazustehen . . . Soll man sich da wundern, wenn – wie es die Versammlung des französischen Protestantismus ausgedrückt hat – Menschen überall auf der Welt „zu extremen Mitteln" greifen müssen, um elementarste Forderungen der Gerechtigkeit anzumelden und durchzusetzen?

Sie sind die Stimme aller Opfer der etablierten Unordnung, der Aufschrei jener Kleinsten, mit denen Christus sich identifiziert hat. Und so wurde bewiesen und wird immer wieder bewiesen werden – vom Kreuze Christi bis heute –, daß dort, wo ein Armer alles gibt, was er hat – das heißt sich selbst, anderes kann er nicht geben, aber so gibt er alles –, etwas Neues aufgeht: das Modell, die Skizze, die Wirklichkeit einer endlich menschlichen Welt, einer Welt, in der Gerechtigkeit herrscht. Die Gegenwart der

Liebe Christi in der Geschichte, dieser Liebe, die die einzige Kraft ist, die niemals nachlassen wird, weckt unter uns Reichen – das sind wir alle potentiell (dem Willen und dem Tun nach, denn wir alle beginnen, vom Mond und einem Reichtum amerikanischen Stils zu träumen) – Christus zum Leben. Dann werden wir fähig, den Weg der aktiven Solidarität, des Dienstes an der Gerechtigkeit zu beschreiten, den Weg des Opfers, das die versammelten Ausgänge aus unserer Gegenwart freimacht und die Geschichte auf die Zukunft der Menschheit hin öffnet.
Und damit werden wir mit aller Entschiedenheit auf das *Wort* verwiesen. Hören wir Psalm 85, der uns sagt, daß die Vergebung Gottes uns zu Handwerkern und Propheten der neuen Welt macht:

Gnade hast du gewährt, o Herr, deinem Lande,
Jakobs Los gewendet zum Guten.
Deinem Volke hast du erlassen die Schuld,
hast zugedeckt all seine Missetat.
Du hast entraten all deinem Grimm,
aufgegeben die Glut deines Zornes.

Schaffe uns wieder neu, o Gott, unser Retter,
tu ab den Unmut, den du trägst wider uns.
Willst du uns grollen auf ewig?
Soll währen dein Zorn durch alle Geschlechter?

Wirst du uns nimmer Leben verleihen?
Wird dein Volk sich nimmer freuen in dir?
zeige uns dein Erbarmen, o Herr,
gewähre uns gnädig dein Heil!

Hören will ich, was kündet der Herr, unser Gott:
wahrhaft, er kündet den Frieden:
Frieden seinem Volke und all seinen Frommen,
allen, die von Herzen zu ihm sich bekehren.
Ja, allen, die ihn fürchten, ist nahe sein Heil,
und Herrlichkeit wird wohnen in unserem Lande.

Begegnen werden sich Erbarmen und Treue,
Gerechtigkeit und Frieden werden sich küssen.
Aus der Erde sprießet die Treue,
Gerechtigkeit blickt hernieder vom Himmel.

Ja, der Herr verleiht seinen Segen,
und unsere Erde gibt ihre Frucht.
Gerechtigkeit geht vor ihm her,
und Heil wird folgen dem Pfad seiner Schritte.

Alfons Schäfer

Alter - Altern - Altenpastoral

Österreichische Pastoraltagung in Wien vom 27. bis 29. Dezember 1972

Der folgende Bericht über eine der traditionsreichsten Priesterfortbildungs-Veranstaltungen (die „Wiener bzw. Weihnachts-Seelsorgertagung") faßt jene Aspekte zusammen, die für jeden an der Altenpastoral Interessierten – und in welcher Gemeinde gäbe es keine alten Menschen? –, ja überhaupt für jeden um eine humane Entfaltung des Menschen in allen seinen Lebensstufen Bemühten von Bedeutung sind. Nicht der Ablauf der Tagung ist von Interesse, sondern die Impulse, die ihr für die Lösung des Altenproblems entnommen werden können, als ein Beitrag zu einer neuen Bewußtseinsbildung und zu besserem Verständnis für die alten Menschen und für die letzte Phase des Menschseins[1]. *red*

Zum ersten Male behandelte eine der seit 1931 veranstalteten „Seelsorger-Tagungen" das Thema Altenpastoral, während andere Altersgruppen bereits Gegenstand dieser internationalen Tagungen waren[2].

Die Beteiligung von rund 450 Teilnehmern aus neun Ländern zeigte das starke Interesse an der Thematik. Dieser Eindruck verstärkte sich während der Tagung, nicht zuletzt durch die für ein so großes Gremium erstaunlich interessanten und disziplinierten Diskussionen im Plenum nach den jeweiligen Referaten, die zumeist wichtige Ergänzungen von seiten der Referenten und der Zuhörer brachten.

Die Tagung war von vorneherein sehr gut angelegt. Ihr Aufbau: die medizinische, psychologische, soziologische, biblische, dogmatische, pastoraltheologische Sicht des Alters führte zielstrebig zu fundierten pastoralen Zielsetzungen. Die Situation alternder Menschen wurde nicht großzügig mit theologischen Argumenten überspielt, sie wurde vielmehr sehr ernst genommen. Man suchte in ihr die Zeichen der Zeit zu entdecken und auf dieser Basis eine Antwort von seiten der praktischen und verbalen Verkündigung zu geben.

Einen weiteren Ansatzpunkt für das Tagungsthema fand man im Ergebnis einer vom Österreichischen Pastoralinstitut zur Vorbereitung der Tagung in Auftrag gegebenen Umfrage, die über die Erwartungen der Bevölkerung in puncto Altenpastoral Auskunft gab[3]. Danach soll die Kirche – neben den besonders von den Praktizierenden erwarteten unmittelbar seelsorglichen Diensten – insbesondere 1. Gebrechlichen im täglichen Leben helfen, 2. Altersheime bauen und führen, 3. Verständnis für die alten Leute wecken[4].

1 Der Tagungsbericht, unter dem Thema „Alter, Altern, Altenpastoral" im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von *W. Zauner* und *H. Erharter*, wird sämtliche Referate, die Ergebnisse der Plenumsdiskussionen und Arbeitskreise, die wichtigsten Ergebnisse einer im September 1972 durchgeführten repräsentativen Befragung über Probleme alter Menschen sowie die drei Wortgottesdienste enthalten und im Mai/Juni 1973 bei Herder Wien erscheinen.

2 1952 Lasset die Kinder zu mir kommen; 1953: Um die Seele der Frau; 1962: Jugend und Kirche.

3 Ein repräsentativer Querschnitt von 1000 Österreichern über 14 Jahren hatte aus vorgegebenen Problemen jene herauszusuchen, unter denen alte Menschen ihrer Meinung nach am meisten leiden (Dreifachnennungen):

Das ständige Alleinsein	70 %
Hilflosigkeit und Gebrechlichkeit	45 %
Die Krankheit	36 %
Mangelnde Hilfe bei Gebrechlichkeit und im Krankheitsfall	34 %
Die Kinder kümmern sich zu wenig um ihre alten Eltern	32 %
Das Fehlen einer konkreten Aufgabe	22 %
Zuwenig Geld für das Notwendigste	20 %
Die Angst vor dem Sterben	16 %
Nicht wissen, wozu man noch lebt	11 %

Im einzelnen war besonders bemerkenswert der große Unterschied in der Beurteilung der Situation und der Probleme alter Menschen durch diese selbst bzw. durch jüngere Menschen. – Weitere Daten enthält der in den Tagungsbericht aufgenommene Kommentar von W. D. Zuzan.

4 Was die Kirche für die alten Menschen tun kann und soll, wurde mit folgenden Vorgaben erfragt (in der Reihenfolge der Wichtigkeit):

1. Gebrechlichen im täglichen Leben helfen (Einkaufen, Wege erledigen etc.): sehr wichtig 60%, noch wichtig 27%, unwichtig 7%, weiß nicht 6%
2. Altersheime bauen: 56 22 12 9
3. Verständnis für die Probleme alter Menschen wekken: 50 37 6 7
4. Geselligkeit anbieten (Zusammentreffen mit anderen Menschen ermöglichen, z. B. Altenclubs): 47 33 11 9
5. Finanzielle Unterstützung gewähren: 45 31 14 10
6. Beratung erteilen (z. B. Behördenformalitäten, Pensionsansprüche etc.): 43 33 16 8
7. Religiöser Zuspruch (Rat und Hilfe in Schwierigkeiten des Lebens spenden): 25 41 21 13
8. Sakramente spenden (Kommunion, Beichte etc.): 24 35 27 15
9. Religiöse Betreuung im Haus (z. B. Hausbesuch des Pfarrers): 22 36 28 15

Nach dieser Untersuchung zählen sich 35% der Österreicher zu jenen, die jeden / jeden 2. Sonntag in die Kirche gehen, 15% gehen etwa einmal im Monat, und 48% nehmen seltener oder nie an einer Messe teil. Auch diese letzte Gruppe schreibt der Kirche wichtige Aufgaben für die alten Menschen zu und hält die religiösen Dienste nicht mehrheitlich für unwichtig.

Die Tabellen wurden vom Österreichischen Pastoralinstitut zur Verfügung gestellt.

Das Alter hat seine Belastungen ...,

Mit der letztgenannten Aufgabe befaßte sich die Tagung zuerst. Es galt, die neuen Aufgaben auf Grund der gewandelten Situation zu erkennen. Der Gestaltwandel der Not erfordert auch einen Gestaltwandel der Hilfe. Die Situation der alternden Menschen in der heutigen Zeit suchte zunächst *K. Fellinger* (Wien) aus medizinischer Sicht zu erhellen: Die medizinische Wissenschaft hatte bisher das Alter einseitig unter dem Aspekt der Alterskrankheiten gesehen. Die Geriatrie als Lehre von den Alterskrankheiten ist darum mehr eine Organpathologie geblieben, die exakt Mosaiksteinchen zusammensetzte, ohne doch zu einem Gesamtbild des Alters zu kommen. Darum wendet man sich seit den 50er Jahren der Gerontologie zu, die als Systempathologie die Vielzahl der Alterssymptome unter einem Prinzip zusammenzufassen sucht, unter Einbeziehung der Zellularpathologie und der Genetik. Damit ergeben sich natürlich neue Schwierigkeiten. Wie soll man das Alter definieren? Ab wann beginnt es? Allgemein versteht man unter „Alter" nicht mehr das späte Alter, sondern den Zeitraum, in dem die regressiven Vorgänge die Oberhand gewinnen. Die Abnützungstheorien stellen jeweils verschiedene Veränderungen im Mikrobereich (Veränderungen der Viskose, der Nervensubstanz; Energieverlust bei den Stoffwechselvorgängen, Zellenverklumpung) oder im Makrobereich (Gefäße, Stützapparat, Muskeln) in den Vordergrund. Sie beachten dann vor allem das Nachlassen der Lernfähigkeit, der Konzentrationsfähigkeit und der allgemeinen Lebensimpulse, das zur Altersdepression (mit Kontaktarmut, Verzweiflung und Suizid) führen kann, wobei jeweils geklärt werden muß, wie weit diese exogen (z. B. durch gesellschaftliche Verhältnisse) oder endogen (z. B. durch krankhafte Veränderungen im zentralen Nervensystem) hervorgerufen wird.

Die Medizin kommt in der Altersforschung an eine Grenze, wo sie nicht mehr weiß, ob noch menschliches Leben vorhanden ist. „Es ist unter allen Umständen verboten, das Leben zu verkürzen, es ist aber nicht unter allen Umständen geboten, das Leben künstlich zu verlängern." Die Aufgabe der Medizin ist es, den Tod zu bekämpfen, das Leben zu verlängern, das alte Leben besser zu gestalten.

In der Diskussion beantwortete der Referent Fragen nach dem richtigen Umgang mit Sterbenden. Er bedauerte das „Abschieben" der Sterbenden aus dem Kreis der Angehörigen und das „Hinüberschmuggeln über die Todeslinie" durch einen künstlich erzeugten schmerzfreien Dämmerzustand. Es gibt kein Gesetz, das verbietet, Kranken die Wahrheit zu sagen. Es sei wohl in den letzten 50 bis 100 Jahren üblich geworden, so zu verfahren. Man solle den Kranken deutlich machen, wie ernst die Situation sei und daß es zweifelhaft sei, ob man sie aus dieser Situation noch herausbringen könne. Die Schwierigkeiten lägen meist nicht bei den Kranken, sondern bei den Angehörigen. Es sei entscheidend, ob man eine materielle oder eschatologische Lebenshoffnung habe. Jedenfalls sei auch für junge Menschen das Miterleben des Sterbens von Angehörigen von großer Bedeutung. Das Sterben gehöre zum vollen Leben und darum das Miterleben des Sterbens zur vollen Lebenserfahrung. Diese Erfahrung wirke lösend und befreiend, sie könne auch die Liebe zum Sterbenden und das Zusammengehörigkeitsgefühl der Überlebenden neu provozieren.

... aber auch seine Werte und Möglichkeiten

„Wie sieht sich der alte Mensch?" war das Thema des Psychologen und Psychotherapeuten *A. Wegeler* (Wien). Der alternde Mensch nimmt Leitbilder des Kollektivs auf und macht sie sich zu eigen. Die Frage ist nun, ob man Alter als Abbau oder als normales Leben betrachtet (in dem es sowohl Abbau wie Aufbau gibt).

Man neigt heute mehr zu der zweiten Antwort. Glück wird ja nicht nur durch Vitalität bestimmt, sondern auch durch andere Werte. Alter ist Zeit für Kultur, Zeit zur Weiterentwicklung und Vollendung der Persönlichkeit. Die Lernfähigkeit ändert sich zwar, nimmt aber nicht einfach ab. Die schöpferischen Fähigkeiten schwinden mehr und mehr. Aber es ist jetzt die Zeit, eine Übersicht zu gewinnen. Das Leben wird überschaubarer. Die meisten Entscheidungen sind

endgültig getroffen, die Wahlmöglichkeit ist geringer geworden. Aber dafür können nun die Beziehungen intensiviert werden. Die Ausgestaltung des Lebens kann beginnen.
Eine Umfrage hat ergeben, daß nur 8% junger Leute das Alter positiv sehen. Die meisten haben ein stereotypes Bild: „stur, passiv". Hier wäre eine Aufgabe der Verkündigung in der Gemeinde, in Gruppen- und Einzelgesprächen, ein neues Bewußtsein heranzubilden. Die Zukunft der Jugend ist das Alter. Es gilt, das Altern vorzubereiten und zu gestalten. Dabei ist vor allem die Fähigkeit zur Anpassung bzw. Umstellung auszubilden, damit das Alter den Menschen nicht in die Isolierung, in die Regression zu primitiver Triebbefriedigung (Essen, Trinken, Geiz, Pedanterie) und in Trotz und Starrsinn treibt. Die Altersphase ist eine große Aufgabe, in die man sich frühzeitig einüben muß. Zuletzt wird die Fähigkeit zur Sinngebung des Lebens auch die Angst vor dem Tod mildern. Das Sterben der Vertrauten wird den gläubigen Menschen nicht in die Einsamkeit bringen, sondern ihn langsam hineinwachsen lassen in die innere Gemeinschaft mit denen, die ihr Leben schon vollendet haben. Das kann aber nur geschehen, wenn die „Trauerreaktionen" nicht verdrängt, sondern aufgearbeitet werden.

Eine Gesellschaft mit alten Menschen ...

Der Soziologe *L. Rosenmayr* (Wien) erweiterte die Sicht des Psychologen, indem er „das Alter als Problem sozialer und persönlicher Lebensgestaltung" darstellte. Das Alter wird länger. Dieser Prozeß ist säkular und geht trotz Kriegen und Katastrophen weiter. Wir haben die Fähigkeit erworben, entstandenes Leben länger zu erhalten. Um 1800 war in Europa jeder 30. Einwohner 65 Jahre und älter, 1880 jeder 20., 1962 jeder 10., 1970 jeder 7., in einigen Großstädten bereits jeder 5. Dabei stieg der Anteil der 75jährigen in dieser Gruppe von 24% (1910) auf 33% (1961). Die Zahl der alleinstehenden alten Frauen ist doppelt so hoch wie die der Männer. Daraus ergeben sich neue Probleme für die Beziehungen zwischen jung und alt in den Familien und für die Stellung der Bejahrten in der Industriegesellschaft. Die vielfach behauptete Ablösung der Großfamilie durch die Kleinfamilie ist zu simplifizierend. In den meisten Fällen wohnen die alten Leute doch in der Nähe der jungen Familien, was Besuche und Aushilfe ermöglicht. Sie schätzen allerdings eine gewisse Distanz. Die moderne Gesellschaft muß, da die Kinder der alten Menschen durch Beruf, Familie und gesellschaftliche Tätigkeit weithin zeitlich gebunden sind, ein System von Altershelfern entwikkeln, die – ähnlich den Kindergärtnerinnen – jeweils eine kleine Gruppe alter Menschen zu betreuen haben. Erste Experimente in Kopenhagen dürfen als geglückt bezeichnet werden. Die Aufgabe für alle mit der Altenhilfe Befaßten wäre es, differenziertes und persönlich gesteuertes Alter zu ermöglichen. Wer mehr Ausbildung hat, findet leichter Zugang zu einer umfassenden Art von Altersgestaltung. Es muß frühzeitig eine Stilbildung zum Persönlichen hin erfolgen (Verhältnis zum eigenen Körper, geistige Tätigkeit, Arbeit als schöpferisches, spielendes Tun, Hobbies). Der Mensch darf nicht nur von seiner Funktion her beurteilt werden.
Die Pastoral sollte in Beratung und Hilfe soviel Freiheit und Kraft vermitteln, daß der Mensch sein Dasein bis zum Ende sinnerfüllt zu leben vermag. Die spätjüdisch-christliche Erneuerungs- und Auferstehungshoffnung könnte helfen, mehr „aus den Menschen herauszurealisieren". Eine dynamische Moral würde die 70jährigen vor dem Dilemma bewahren, noch nach Kindheitswerten leben zu müssen. Erfüllung und Erlösung sollte auf *allen* Wegstrecken des Lebens ermöglicht werden. Dazu würde auch gehören, daß man Konzepte für die zweite Lebenshälfte entwirft, „denn nur wer plant, kann sich einer Zukunft zuwenden", wobei die Korrektur der Planung durch das Leben zur Planung selbstverständlich dazugehört.

... bedarf der Weisheit der Alten ...

Den Anfragen der ersten drei Referenten an die Verkündigung stellten sich am zweiten Tag die Theologen. *N. Füglister* (Salzburg) suchte unter dem Thema „Furcht und Ehrfurcht vor dem Alter" die Antwort der Heiligen Schrift zum Problem des Alters zu erheben. Diese Antwort stößt zunächst auf

die Schwierigkeit, daß Jungsein und Jungbleiben heute allgemeines Ideal ist. Im Mund Gregors VII. war es ein Lob, wenn er von Benedikt sagt, er habe von Kindheit an ein „cor senile" gehabt. Altsein galt als „verständig sein". Darum sollte man auf die Alten hören. Das vierte Gebot des Dekalogs richtet sich nicht an unartige Kinder, sondern an Erwachsene. Hier ist gar nicht von „gehorchen" die Rede, sondern von „ehren", das heißt: ernst nehmen, für wichtig halten, Nachsicht haben mit den Schwächen der Alten, ihnen Trost und Stütze sein. Der Mensch soll tun, was Gott an ihm tat. „Ich habe euch aus dem Sklavenhaus befreit!" Er soll „den anderen höher schätzen als sich selbst" und in den Schwachen Gott begegnen. – Natürlich ist Alter keine Garantie für Klugheit. Auch alte Leute können dumm sein und junge Leute verständig. Zwar verlangt das Weitergeben der Tradition in Familie, Sippe und Gemeinde Führung durch „Älteste". Oft aber suchen sie nur Besitz und Macht zu erhalten und lassen die Jungen nicht zum Zuge kommen. Darum mahnt die Schrift auch: „Ihr Väter, unterdrückt eure Kinder nicht, damit sie nicht mutlos werden" (Kol 3, 21).

Durch Jesus wird der Unterschied zwischen jung und alt endgültig relativiert. Jesus war ein junger Mann, aber er war der Lehrer der älteren „Jünger". Man könnte Gal 3, 28 erweitern: Da gibt es nicht mehr Junge und Alte, denn alle sind einer in Christus Jesus.

Die Furcht vor dem Alter wird bestimmt 1. von der Gebrechlichkeit, 2. von der Vereinsamung (Tod bedeutet Beziehungslosigkeit, wird aber nicht punktuell, sondern als Prozeß verstanden, beginnt also schon vor dem biologischen Tod), 3. durch die Alterslaster, die das Alter oft „furchtbar" machen.

Füglister stellte dann aus biblischer Sicht ein Bild des „fruchtbaren Alters" auf. Es gilt, 1. das Alter zu akzeptieren, d. h. zur eigenen Vergangenheit zu stehen, die Gegenwart anzunehmen, wie sie ist, und bewußt der Zukunft entgegenzugehen, denn Gott ist gut, wenn er mich „alt und lebenssatt" sterben läßt. So kann der Mensch wirklich „das Zeitliche segnen". Es gilt, 2. das Leben fruchtbar zu machen durch Liebe. Das bedeutet aber vor allem, die Jungen leben zu lassen, ihre Andersartigkeit zu akzeptieren, ja sich mit ihren Anliegen zu verbinden. „Rede mit Maß, aber hindere das Lied nicht" (Jes. Sir. 32, 3). So wird Gott „das Herz der Söhne den Vätern wieder zuwenden (zuerst genannt!) und das Herz der Väter den Söhnen" (Mal 3, 23), heißt es am Schluß des Alten Testaments. Die Schrift berichtet besonders vom Tätigsein der Ältesten und Witwen in Gebet und Diakonie. Es gilt, 3. eine neue Freiheit und Konzentration auf Gott zu gewinnen. „Lieben kann man nur, wenn man sich von einer größeren Liebe umfaßt weiß." Jahwe ist es, der tot und lebendig macht. Er kann aus dem Totenreich wieder herausführen. Der „Trost Israels" ist nun in Jesus bleibender Mensch und Mitte der Menschheit geworden. „Getrost" kann der Mensch im Leben stehen: er hat im Auferstandenen das Leben. „Wenn auch der äußere Mensch zugrundegeht, der innere erneuert sich Tag um Tag" (2 Kor 4, 16). Die neue Freiheit (durch Konzentration auf das Wesentliche) gibt dem Menschen die Gewißheit: „Jung ist, wer Zukunft hat." Der „Jüngste Tag" ist solchen „Jungen" der Beginn ihrer erneuerten geschichtlichen Existenz.

... in der Hinwendung zu personalen Werten

Auch in dem Vortrag des Dogmatikers *O. Semmelroth* (Frankfurt) über „die letzte Zeitspanne des Lebens und die letzten Dinge" ging es um die Rettung der geschichtlichen Existenz des Menschen. Christen sollten nicht die Nichtigkeit des jetzigen Lebens behaupten und stattdessen ein anderes Leben versprechen, sondern die Erhebung des jetzigen Lebens in das ewige. „Ihre Werke folgen ihnen nach." Im Tod geht der Mensch *mit* seiner Geschichte, die er bestimmt hat, in seine Ewigkeit ein. Die christliche Hoffnung ist mit ihrem Ja zum Leben über das Sterben hinaus das Natürlichste von der Welt, weil es mit dem innersten Streben des Menschen zusammenfällt. Die Frage nach dem Tod ist die Frage nach der Qualifizierung des Lebens, nach Leere oder Erfüllung. Den Tod des Herrn gibt es nicht ohne die Perspektive der Auferstehung. Und das gilt auch für jede Lebensexistenz, die mit der seinen verbunden

ist. Hoffnung kann nur von Person zu Person erfüllt werden. Da aber für alte Menschen gewöhnlich die Sachen unwichtiger und die Personen wichtiger werden, kann ihnen auch die Person Jesu wichtig werden, der als der Kommende das Leben hinter der Todeslinie möglich macht. So möchte man die Überschrift verändern: statt „letzten" lieber „novissima" sagen und statt von „Dingen" vom „lebendigen Herrn" sprechen. Er hat selbst in der letzten Zeitspanne seines Lebens sich so gesehen und gegeben. Wie war Jesus in Brot und Wein präsent? Als der Auferstandene. Und er sagt in der Brotrede immer wieder: „Ich werde ihn auferwecken", und zum Schluß: „Was seid ihr verstört? Wenn ihr nun den Sohn des Menschen schaut als den Aufsteigenden, wo er früher war?" (Joh 6, 62) Jesus ist der junge Mensch, der einer vergehenden Welt Leben schenkt. In ihm findet auch der alternde Mensch die „novissima", von denen das ganze Neue Testament erfüllt ist.

Aufgabe der Kirche:
Bewußtseinsbildung
diakonale Dienste
pastorale Begleitung

Auf diesen Beiträgen der Profanwissenschaften und der Theologie fußte das abschließende Referat des niederländischen Pastoraltheologen *H. J. Brouwer* „Die Kirche im Dienst an den alten Menschen". Wenn Pastoraltheologie Selbstentfaltung der Kirche unter Beachtung der Situation des Menschen ist, dann ist der erste Dienst der Kirche, das Altenproblem zu verstehen und verstehen zu lehren, wenn sie wirklich helfen will. Dazu gehört, das Alter verstehen zu lernen als eine eigene Lebensphase mit eigenen Maßstäben und einem neu zu erwerbenden dynamischen Gleichgewicht. Oft genug ist dieses Gleichgewicht nicht vorhanden, statt dessen Unzufriedenheit, weil der alte Mensch die Endlichkeit nicht akzeptiert und hin- und hergerissen wird. In einem neuen „Engagement aus der Distanz" kann es ihm gelingen, die Endlichkeit zu akzeptieren. Die Kirche – das sind wir alle – kann durch Liturgie, Verkündigung und Diakonie die Reintegration in das Leben indirekt ermöglichen.

Die spezielle pastorale Begleitung müßte umfassen:

1. Festigung im Glauben durch eingehende Gespräche über Lebensprobleme. Hier ist sowohl lebendiges Interesse für die Person des anderen, wie Respekt vor seiner Freiheit, wie auch das ehrliche Zeugnis des Glaubens erforderlich.
2. Tröstender Beistand: Ein mißglücktes Alter, nicht akzeptiertes Leid und Unglück, kann man nicht wegdiskutieren. Schweigendes Dabeisein und Verstehen kann einen geistlichen Raum schaffen, wo Auflehnung und Protest ausgesprochen werden darf, wo keine erdachten Lösungen angeboten werden, wo der andere sich allmählich wieder aufrichten kann.
3. Heilung: Änderung der Lebensweise, Zusammenbringen von Widersprüchlichem, Hin-Geleiten zum ganzen Menschsein.
4. Führung: Sie wird von dem Punkt ausgehen, wo der andere steht, muß Alternativen aufzeigen, aber Freiheit lassen. Wohl kann der Seelsorger eine Übersicht geben, die der alte Mensch, der nicht mehr gut kombinieren kann, nicht gewinnt. Er kann Grundlinien des Heils aufweisen und das Anders-im-Heil-Stehen des alten Menschen erklären. Sachkenntnis, innere Einstellung und Auftrag der Kirche sollten dazu befähigen.

Die Tagung hatte auch Zeit gelassen für die Arbeit in Gruppen. Praktische Themen, wie „psychologisch richtiges Sprechen mit alten Menschen" (A. Wegeler, W. Suk, Linz), „Schulung von Leitern für Altenclubs" (F. Stengel, Wien), „Altenhilfe in der Gemeinde" (E. Langhammer, Wien) und „Probleme pensionierter kirchlicher Dienstnehmer" (F. Vieböck, Linz), standen neben „theologischen Fragen" zur Debatte. Die Form der Arbeitskreise ist zu begrüßen, sie sollten aber m. E. kleiner sein, um effektiver arbeiten zu können.

In einem abschließenden Plenum wurden die Berichte der Arbeitskreise vorgetragen. Die gesamte Tagung kann als ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Alterns in der heutigen Welt und zur Entdeckung neuer Wege der Hilfe betrachtet werden. Man dürfte erwarten, daß wirklich neue Impulse von dieser Tagung ausgehen.

Martien Jilesen

Die Erstkommunion in der Gedanken- und Erlebniswelt der Kinder

Eine Untersuchung bei Grund- und Hauptschülern

Der folgende Bericht soll dazu beitragen, die Hinführung der Kinder zur Gemeinde, die miteinander das von Jesus gestiftete Freundesmahl feiert, zu verbessern und die Erstkommunion zu einer Quelle religiösen Erlebens zu machen. Zugleich will er zu eigenen kleineren Untersuchungen anregen. red

1. Ziel der Untersuchung

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war der Plan eines Seelsorgeteams in einem Neubaugebiet einer Großstadt, eine Gruppe von Kindern in die Gestaltung des Kindergottesdienstes aktiv einzuschalten. Vorher wollte man jedoch Informationen sammeln, wie die Kinder selbst die Eucharistiefeier erleben. Dazu wurden einige Tests entworfen, die bei den Kindern der Grund- und Hauptschule der betreffenden Gemeinde durchgeführt wurden. Einer dieser Tests ist der unten beschriebene Erstkommuniontest. Nach einer kurzen Erprobung in einigen Klassen stellte sich heraus, daß diese Methode sich gut dazu eignete, einen Einblick zu bekommen in das Eucharistieverständnis der Kinder und weiterhin das Resultat der kirchlichen Vorbereitung auf die Erstkommunion zu überprüfen und eventuelle Konsequenzen zu ziehen.

2. Methode

Der Test gehört zu den bekannten projektiven Methoden in der Psychologie, wo eine kleine angefangene Geschichte von den Kindern fortgeführt werden muß. Man geht dabei davon aus, daß die Kinder sich mit den Personen in der Geschichte identifizieren und ihre eigenen Gedanken und Erlebnisse in sie hineinprojizieren.

In unserem Fall besteht der Test aus einer Zeichnung, auf der zwei Kinder zu sehen sind, die miteinander reden. Darunter steht folgender Text: „Annette sagt zu ihrer Spielkameradin: ‚Ich darf dieses Jahr mit zur Erstkommunion gehen. Ich freue mich schon darauf. Du darfst noch nicht mitgehen.' ‚Na und', sagt Josephine, ‚was ist da denn schon Schönes dran. Ich verstehe nicht, warum du so gerne mit zur Kommunion gehst. Kannst du mir das mal sagen?'
Annette antwortet: . . ."

Die Kinder wurden aufgefordert, auf dem leeren Teil des Blattes die Antwort von Annette aufzuschreiben. Weiterhin wurden sie gebeten, auf dem Blatt ihr Alter und Geschlecht anzugeben. In einigen Klassen wurde der Test vom Religionslehrer im Rahmen des Religionsunterrichtes, in anderen Klassen von dem Klassenlehrer oder der Klassenlehrerin durchgeführt[1].

3. Ergebnisse

3. 1 Unterscheidung zwischen religiösen und profanen Motiven

Die Kinder verbinden mit der Erstkommunion sowohl religiöse Formulierungen, Gedanken und Ereignisse (hier immer durch den Begriff „Motive" zusammengefaßt) als auch profane oder nicht-religiöse Formulierungen, Gedanken, Ereignisse. Dies ist nicht verwunderlich, weil die Erstkommunionfeier im Rheinland nicht nur ein kirchliches Ereignis ist, sondern auch ein großes Familienfest, mit Verwandtenbesuch und Geschenken für die Kinder.

Religiöse Motive sind solche wie:
„Den Leib Christi empfangen"; „Näher zu Gott kommen"; „Die heilige Hostie empfangen"; „Kind Gottes werden"; „Wegen dem Glauben an Gott"; „Die Messe besuchen" usw.

Profane Motive sind solche wie:
„Da bekommt man viele Geschenke"; „Dann kommen die Verwandten zu Besuch"; „Dann kriegt man leckere Kuchen"; „Wegen der schönen Kleidung" usw.

Es gibt Kinder, die nur profane Motive nennen. Es gibt Kinder, die nur religiöse Motive

[1] Der Test wurde durchgeführt in folgenden Klassen:
Je zwei Klassen des vierten Schuljahres 1970/71 und 1971/72 einer katholischen Grundschule;
je eine Klasse des fünften, sechsten, achten und neunten sowie zwei Klassen des siebten Schuljahres 1971/72 einer Gemeinschaftshauptschule;
je eine Klasse des 6. und 7. Schuljahres 1970/71 einer Sonderschule für Lernbehinderte. Insgesamt wurden auf diese Weise 272 Kinder im Alter von 9 bis 16 Jahren getestet.

nennen, und es gibt Kinder, die sowohl religiöse als auch profane Motive nennen. Ein erstes interessantes Ergebnis ist nun, daß in jeder Altersgruppe und in jeder Schulklasse eine Anzahl von Kindern im Zusammenhang mit der Erstkommunion nur profane Motive nennt. Und zweitens, daß die Anzahl der Kinder, die nur profane Motive nennen, mit dem Alter kontinuierlich bis zum 14. Lebensjahr zunimmt und danach wiederum abzunehmen scheint. Denselben Trend kann man auch feststellen, wenn man die Häufigkeiten der genannten religiösen und profanen Motive miteinander vergleicht: je älter die Kinder werden, desto mehr werden profane Motive genannt.

Man kann also sagen, daß kurz nach der Erstkommunion viele Kinder sich noch an das religiöse Ereignis erinnern, je weiter dieses Erlebnis jedoch zurückliegt, um so weniger Kinder erinnern sich noch an das religiöse Ereignis; was stärker haften bleibt, ist im allgemeinen die profane Feier innerhalb der Verwandtschaft.

Wie kann man nun diese Phänomene erklären? Die Tatsache, daß mit dem Alter die religiösen Motive an Bedeutung verlieren, könnte man dadurch erklären, daß die profane Seite der Erstkommunion im allgemeinen das Kind tiefer beeindruckt und darum länger haften bleibt, während die religiöse Seite ein weniger tiefes und eindrucksvolles Erlebnis ist, so daß dieses bei späterer Erinnerung fast ganz verschwindet. Oder man könnte sogar vermuten, daß das jüngere Kind empfänglicher ist für religiöse Erlebnisse und Eindrücke als das ältere Kind.

Durch diese Erklärungen kann man zwar die altersbedingte Abnahme der religiösen Motive plausibel machen, jedoch nicht den interindividuellen Unterschied. Denn es gibt immerhin in jeder Altersgruppe eine Anzahl von Kindern, die mit ihrer Erstkommunion nur religiöse Motive verbinden, und eine Anzahl von Kindern, die damit nur profane Motive verbinden. Diese individuellen Unterschiede sind wohl nicht auf anlagebedingte Faktoren zurückzuführen, sondern vielmehr auf verschiedene Umwelteinflüsse, und zwar aus der nächsten Umgebung der Kinder. Die Tatsache z. B. daß 26 Prozent der 9jährigen nur profane Motive mit ihrer Erstkommunion verbinden, obwohl diese 26 Prozent denselben Vorbereitungsunterricht gehabt und dieselbe Feier miterlebt haben wie die übrigen 74 Prozent, läßt sich nur dadurch erklären, daß im Elternhaus und der nächsten Umgebung dieser Kinder die profane Seite der Erstkommunion mehr betont wurde als die religiöse Seite, und das nicht nur anläßlich dieser Feier selbst, sondern auch im Laufe der weiteren Entwicklung des Kindes. Man kann davon ausgehen, daß ein Erlebnis und die Formulierung dieses Erlebnisses um so stärker haften bleibt, je mehr es von der Umgebung verstärkt wird. Diese Verstärkung für die Erstkommunion kann bestehen in der Betonung des ursprünglichen Erlebnisses selbst, in dem Gebrauch der Formulierung für dieses Erlebnis, in der Wiederholung des Erlebnisses. Für manche Kinder nun steht in ihrem Elternhaus und der nächsten Umgebung die profane Seite bei der Erstkommunion viel mehr im Mittelpunkt als die religiöse Seite; in der weiteren Entwicklung dieser Kinder wird das Erlebnis immer weniger wiederholt, in den Erinnerungsgesprächen wird von den Eltern immer wieder die profane Seite vermeldet, während Formulierungen für die religiöse Seite nicht angeboten werden[2].

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß

2 Diese Erklärung, daß unterschiedliche Umwelteinflüsse die individuellen Unterschiede bedingen, wird durch ein weiteres Detailergebnis unserer Untersuchung bestätigt, nämlich die Ergebnisse der Sonderschule für Lernbehinderte. (Insgesamt wurde in dieser Klasse nur zweimal ein religiöses Motiv genannt, absolut und prozentual weit weniger als in allen anderen Schulklassen). Hier sind eindeutig die religiösen Motive fast ganz aus der Vorstellungs- und Erlebniswelt der Kinder verschwunden. Was von der Erstkommunion übrig bleibt, sind die traditionellen Bräuche: Man bekommt Geschenke, und es gibt zu Hause leckeres Essen. Der Unterschied zu den Grund- und Hauptschulkindern ist auffallend. Man ist zunächst geneigt anzunehmen, daß eine Erklärung hiefür in der Intelligenzbehinderung dieser Kinder zu suchen sei. Das würde dann bedeuten, daß intelligentere Kinder sich besser an die religiöse Seite der Erstkommunion erinnern; dies wiederum würde bedeuten, daß diese religiöse Seite nicht so sehr ein gefühlsmäßiges Erlebnis ist, sondern vielmehr ein intellektuelles Lernen von Formulierungen und Bedeutungen. Dies ist eine interessante Hypothese, die der weiteren Untersuchung bedürfte. Eine andere Erklärung für den Unterschied zwischen den Lernbehinderten und den Normalbegabten könnte in dem unterschiedlichen Milieu liegen. Es handelt sich hier nämlich um eine Sonderschule, deren Schüler vorwiegend aus sozial schwachem Milieu kommen. Aus persönlichen Erfahrungen ist mir bekannt, daß bei diesen Familien die religiöse Welt sehr traditionsbedingt ist, und daß Äußerlichkeiten und Feiern im Zusammenhang mit kirchlichen Ereignissen sehr betont werden. Daher ist es auch zu verstehen, daß die Erstkommunion in solchen Familien hauptsächlich als ein Verwandtschaftsfest erlebt und gestaltet wird.

nach meiner Interpretation es sowohl vom Alter als auch vom Elternhaus der Kinder abhängig ist, ob die Erstkommunion rückblickend eher als profanes oder eher als religiöses Erlebnis gesehen wird.

3. 2 Die Art der religiösen Motive[3]

Es ist zunächst auffallend, daß am häufigsten von den Kindern ein Ausdruck verwandt wird, den sie wahrscheinlich selbst nicht verstehen, nämlich „die heilige Hostie empfangen". Bestimmt wissen die Kinder nicht, welcher Bedeutungsgehalt mit diesem Ausdruck verbunden ist; wahrscheinlich ist es auch vielen Erwachsenen nicht deutlich. Weiterhin wird deutlich, welches Eucharistieverständnis in der Gedankenwelt der Kinder vorherrscht. Am häufigsten wird über die Erstkommunion gesprochen in Begriffen des Etwas-„Empfangens"; dabei wird dasjenige, was man empfängt, unterschiedlich benannt: mit dem oben genannten unklaren Begriff „heilige Hostie", mit dem Begriff „Leib Christi", „Leib des Herrn", „Leib Jesu", „Leib Gottes empfangen"; mit dem Ausdruck „heiliges Brot" oder „Brot Gottes" empfangen oder mit dem Begriff des Empfangens einer der drei göttlichen Personen: „Gott, Gott Vater, den Herrn, Jesus, den lieben Heiland, den heiligen Geist empfangen". Diese „Empfang"-Motive machen 63 Prozent der gesamten religiösen Motive aus. Dahinter steckt meines Erachtens eine eher statische und dinghafte Theologie: in der Eucharistiefeier empfängt man etwas; es ist keine Spur von einer existentiellen menschlichen Tat, keine Spur von einem Akt des Menschen in seiner Beziehung zu Gott.

Die anderen religiösen Motive, die eher einen Akt des Menschen in seiner Beziehung zu Gott zum Ausdruck bringen (z. B. „weil man glaubt", „weil man Gott danken will", „weil man Gott liebt", „weil man dann zu Gott betet", „weil man Gott näher kommt", „man wird dadurch mehr Christ") kommen insgesamt nur 50mal vor. Durch diese Motive wird mehr die dynamische Seite der Eucharistiefeier betont.

Weil die Zahl der Nennungen so gering ist, kann man aus einem Vergleich der Altersgruppen keine stichhaltigen Schlüsse ziehen. Man kann hier nur soviel sagen: diese Motive kommen in allen Altersgruppen vor, auch bei den 9- und 10jährigen, etwas gehäufter bei den 14jährigen. Dies läßt sich vielleicht dahin interpretieren, daß durch die in diesem Alter einsetzende Reflexion die eigentliche Bedeutung der Erstkommunion eher erfaßt wird.

Bei den religiösen Motiven findet man auch noch eine geringere Anzahl vor, die man zu der sogenannten „falschen Theologie" rechnen kann, zum Beispiel wenn die Kinder sagen: „Bei der Erstkommunion empfängt man Gott, den Leib Gottes, den heiligen Geist", oder „dann sieht man Gott". Solche Formulierungen kommen insgesamt nur 16mal vor, vorwiegend bei den 9- und 10jährigen. Daraus könnte man zwar schließen, daß das theologische Verständnis der Eucharistiefeier den Jüngeren zwar Schwierigkeiten bereite, jedoch nicht in dem Maße, daß man sagen müßte, diese Altersgruppe wäre noch nicht in der Lage, die richtige theologische Formulierung wiederzugeben.

Bei allen genannten religiösen Motiven ist nun aber auffallend, daß nur in Termini eines individualistischen Eucharistieverständnisses gesprochen wird. Die soziale Seite der Eucharistiefeier wird nicht erwähnt. In der Erstkommunion geschieht irgendetwas zwischen dem individuellen Menschen und Gott oder Jesus. Vielleicht finden wir eine Andeutung dieser sozialen Seite bei einem 14jährigen Mädchen, wenn es sagt, durch die Erstkommunion zeige man seine Verbindung zum katholischen Glauben.

Nun wäre diese Tatsache einfach dadurch zu erklären, daß der Religionsunterricht und die Verkündigung überhaupt kaum diese soziale Seite, die Gemeinschaft mit den Mitfeiernden, betont hat. In der betreffenden Gemeinde jedoch, wo der Test durchgeführt wurde, war seit zwei Jahren bei der Vorbereitung auf die Erstkommunion versucht worden, den Mahlcharakter der Eucharistiefeier zu

[3] Art und Häufigkeit der religiösen Motive, die öfter als einmal genannt wurden:
Heilige Hostie empfangen, 47; Leib Christi, des Herrn, Jesu, Gottes empfangen, 36; Heiliges Brot, Brot Gottes empfangen, 25; Herrn, Hl. Geist, Jesus, Gott, Heiland empfangen, 24; Wiederholung jeden Sonntag, 18; Hl. Kommunion empfangen, 14; Glauben an Gott, 12; Näher zu Gott, Jesus, kommen, 9; Kind Gottes, des Herrn werden, 9; Sünden sagen, Beichte, Vergebung, 6; Zu Gott sprechen, beten, danken, 6; Christ, anderer Mensch, selbstverantwortlich werden, 5; Kirche, Messe besuchen, 4; Gott lieben, 3; Gott gibt Kraft, schützt, 3; Gott ist in uns, 2; Schönstes Sakrament, 2.

betonen und folgende Formeln den Kindern beizubringen:
„Jesus ist für andere dagewesen. Wir sollen so tun wie Jesus.
In der Messe denken wir daran zurück, was Jesus für andere getan hat. In der Messe sagen wir, daß auch wir für andere etwas tun wollen".
Die Tatsache, daß von solchen Formulierungen nichts in dem Test wiedergefunden wird, kann man nur dadurch erklären, daß diese Kinder von vielen anderen Seiten andere Formulierungen hören und daß diese schließlich stärker haften bleiben.
Weiterhin muß man bedenken, daß eine bloß neue Formulierung wahrscheinlich das Erlebnis nicht so prägt wie die Gestaltung der Eucharistiefeier. Und was das Letztere betrifft, ist es in der betreffenden Gemeinde bisher nicht gelungen, die Eucharistiefeier, auch nicht die der Kinder, so zu gestalten, daß sie als eine Gemeinschaftsfeier erlebt wird.

3. 3 Die profanen Motive[4]

Bei den profanen Motiven stehen die Geschenke eindeutig im Vordergrund. Die normalen, altersbedingten Entwicklungsphänomene und die zu erwartenden Geschlechtsunterschiede werden auch hier deutlich. Selbst im Mittelpunkt zu stehen, bedeutet erst etwas für die Kinder vom 11. Lebensjahr ab, vorher taucht ein solches Motiv in den Formulierungen nicht auf. Das Motiv „Geld" (es wurde getrennt neben den Geschenken ausgewertet) bekommt erst eine gewisse Bedeutung für die Altersgruppe ab 12 Jahren. Das Motiv „schöne Kleidung" findet man am häufigsten bei den Mädchen.

4. Schlußfolgerungen

Diese Untersuchung wirft mehr Hypothesen und Fragestellungen auf, als sie Lösungen anbietet. Weitere differenziertere Untersuchungen wären notwendig, um die verschiedenen Hypothesen zu überprüfen und einen genaueren Einblick in das kindliche Eucharistieverständnis zu bekommen. Einige Schlußfolgerungen können jedoch gezogen werden.

1. Das Eucharistieverständnis der Kinder ist weitgehend von ihrer Umgebung abhängig; dabei spielt wahrscheinlich das Elternhaus eine größere Rolle als der kirchliche Unterricht.

2. Das Eucharistieverständnis der Kinder ist ausschließlich von der traditionellen Verkündigung und dem traditionellen Religionsunterricht geprägt. Dabei wird die Eucharistiefeier als eine individuelle Angelegenheit aufgefaßt.

3. Es wird von den Kindern noch vielfach in einer Sprache über die Eucharistie gesprochen, die sie selbst wahrscheinlich nicht verstehen.

Daraus folgt für die Praxis der Erstkommunion: Es ist zu überlegen, ob es sinnvoll ist, alle Kinder einer Altersgruppe ohne Unterschied mit zur Erstkommunion gehen zu lassen; ob man nicht besser eine Selektion vornimmt und die Eltern dazu veranlaßt und befähigt, ihre Kinder selbst vorzubereiten, damit gewährleistet ist, daß auch das Elternhaus die Eucharistiefeier als ein religiöses Erlebnis versteht;
ob es nicht besser ist, die traditionellen Bräuche rund um die Erstkommunion stark zu reduzieren oder ganz abzuschaffen, damit für die Kinder das religiöse Erlebnis in den Mittelpunkt gerückt wird. Man sollte sich überlegen, in welchen Formulierungen und durch welche Art der Gestaltung man die soziale Seite der Eucharistiefeier besser zur Geltung kommen lassen kann.

Schließlich müßte die Sprache der religiösen Unterweisung einer jeweiligen Überprüfung unterzogen werden. Wir hantieren mit einer Menge Fremdwörter herum, wie: Kommunion, Hostie, Eucharistie, die eher ein Hindernis sind, die eigentliche Bedeutung „dieser Wiederholung des gemeinsamen Essens Jesu mit seinen Freunden" zu verstehen.

Wenn diese Untersuchung nur schon lang bekannte Mängel der Erstkommunionpraxis bestätigt, wird durch sie auf jeden Fall die Notwendigkeit einer Neubesinnung nochmals unterstrichen.

4 Art und Häufigkeit der mehrmals genannten profanen Motive:
Geschenke, 109; Kleidung, 34; Besuch, 28; Essen, 24; Feiern, Fest, 11; Selbst Hauptperson, 9; Geld bekommen, 7; Muß einmal sein (Tradition), 5; Plätzchen essen, 4; Schön, Fest, Schmuck in der Kirche, 4; Kerze, 4; Schönster Tag im Leben, 3; Nicht zur Schule, 2 (insgesamt 252).

Studiengemeinschaft St. Bonifatius

Erfahrungen aus unserer Ausbildungszeit in einer Pfarrgemeinde

Zum Modell III der Leitlinien der deutschen Bischofskonferenz zur Priesterausbildung

Im Jahr 1970 hat die Deutsche Bischofskonferenz Leitlinien für die Priesterausbildung verabschiedet, in denen auch einige Experimente vorgesehen waren. Modell III sieht ein Leben in „vita communis" mit einem Gemeindepfarrer außerhalb des Seminars vor: „Die Theologiestudenten . . . wohnen nach Möglichkeit in einem Pfarrhaus oder aber in einem Appartement in der Nachbarschaft des Pfarrhauses, das nicht allzu weit von der Hochschule entfernt ist. Tischgemeinschaft, eine gewisse Form der Gebetsgemeinschaft wie überhaupt enger menschlicher und geistlicher Kontakt mit dem Pfarrer als Leiter der Gruppe sind wesentliche Voraussetzungen dieses Modells. Er soll die Theologiestudenten entsprechend ihren individuellen Möglichkeiten zur pastoralen Mitarbeit anregen, ohne freilich die vom Studium und vom geistlichen Leben geforderten Rücksichten außer acht zu lassen. – Da er für diese Studenten in besonderer Weise Verantwortung übernehmen soll, kann seine Wahl nur im Einvernehmen mit der Konvikts- bzw. Seminarleitung erfolgen." Der folgende Bericht soll auf dieses Experiment – das bisher in zu geringem Umfang erprobt wurde – hinweisen, da es besonders geeignet erscheint, den jungen Theologen das Berufsbild des Pfarrers vertraut zu machen und sie auf diesen Beruf vorzubereiten. Vier Theologen wohnten ein Jahr lang im Pfarrhaus der Gemeinde St. Bonifatius in Frankfurt am Main, besuchten von dort aus die Hochschule in St. Georgen und arbeiteten in enger Verbindung mit Pfarrer Schöpping auf verschiedenen Gebieten der Gemeindearbeit mit. Die spirituelle Begleitung der Gruppe geschah durch P. Frielingsdorf. Der Bericht ist eine knappe Zusammenfassung eines längeren Erfahrungsberichtes[1]. *red*

Wir haben uns für das Modell III entschieden, um eine gute Ausbildung im Hinblick auf eine spätere priesterliche Arbeit in einer Gemeinde zu erlangen. Die Hinführung zur Lebenswirklichkeit, die Einübung in das Bewußtsein der Verantwortung, die Entfaltung und Vertiefung des Glaubenslebens meinten wir für uns am besten auf diesem Weg zu erreichen. Dabei erschien es uns sinnvoll, daß die Gruppe die *Planung und Durchführung der pastoralen Arbeiten in der Gemeinde* mit dem Pfarrer bespricht, was alle zwei Wochen geschah; für die *Fragen des Gemeinschaftslebens und der Spiritualität* wollten wir aber einen in Gruppendynamik erfahrenen Geistlichen zu Rate ziehen, der an unserer alle zwei Wochen stattfindenden Reflexion über unsere Gruppe teilnahm.

Um das Teamwork zu erlernen, beschlossen wir, uns nur in der Pfarrei St. Bonifatius zu engagieren und dort als Gruppe eine gemeinsame Aufgabe zu übernehmen; jeder einzelne arbeitete aber auch in einem Spezialgebiet.

Die Arbeit in der Gemeinde ist auch in diesem Modell subsidär. Deshalb schien uns die Übernahme von Hausbesuchen besonders geeignet, da sie sich relativ leicht auf die Erfordernisse des Studiums abstimmen lassen[2]. Besonders die neuzugezogenen jüngeren Familien waren für diese Kontaktaufnahme sehr dankbar.

Daneben halfen wir bei der Erwachsenenbildung, bei der Gestaltung des Pfarrblattes und führten einen Tischtenniskreis.

Für unsere Arbeit war es sehr förderlich, daß wir im Pfarrhaus wohnen konnten. Besonders wertvoll auch deshalb, da wir auf diese Weise weniger Zeit verloren haben, als wenn wir die gleichen Dienste vom Seminar aus erfüllt hätten.

Obwohl wir in einer längeren Zeit der Vorbereitung Gelegenheit hatten, uns über Sinn und Zweck des Modells klarer zu werden und einander kennen zu lernen, bedeutete doch erst der Einzug in die Wohnung den Beginn eines tieferen Einander-kennen-Lernens. Dabei erwies sich als sehr wertvoll, daß wir

[1] Mitglieder der Gruppe waren *Gönnheimer Manfred, Kolle Paul, Protze Karl, Weinand Hans.* Der vollständige Erfahrungsbericht kann zum Unkostenbeitrag von DM 2,50 über Manfred Gönnheimer, D-6 Frankfurt am Main, Offenbacher Landstraße 224, bezogen werden.

[2] Für die Hausbesuche wurden wir durch ein Gespräch mit einem Public-Relation-Experten und in einem Wochenendkurs über das Einzelfallgespräch vorbereitet. Nach jedem Hausbesuch wurde ein Berichtbogen ausgefüllt, der dem Pfarrer übergeben wurde.

unsere Wünsche, Erwartungen und Vorstellungen ziemlich klar artikuliert hatten. Jeder von uns hatte sein Einzelzimmer und somit seinen Individualbereich, der für das Gemeinschaftsleben notwendig ist. Das Wohnen im Pfarrhaus bot uns, neben den regelmäßigen Besprechungen mit dem Pfarrer und den von uns übernommenen Aufgaben, einen guten Einblick in das gesamte Leben der Pfarrei. Durch eine zu weit gehende Planung der Einzelheiten des Zusammenlebens wurde bei uns zunächst das Gruppeninteresse zu sehr den Bedürfnissen der Gruppenmitglieder vorangestellt. Dies war für den Anfang eine gewisse Hilfe; dann aber haben wir den „Gruppenzwang" mehr und mehr abgebaut.

Das gemeinsame spirituelle Leben bestand wöchentlich in einer mit dem Spiritual gefeierten Messe mit Glaubensgespräch und einem geistlichen Gespräch; für die ebenfalls geplante gemeinsame Meditation fanden wir aber keine geeignete Form.

Da nach dem ersten Semester in unserer Gruppe sehr große Schwierigkeiten auftraten, waren die Tage der Exerzitien (in Form von Einzel- und Gruppenexerzitien) am Ende des Semesters für die Gruppe von existentieller Bedeutung. An Hand ausgesuchter Bibelstellen meditierte und reflektierte jeder einzelne über sich und seine Stellung in der Gruppe. In Einzelgesprächen mit dem Spiritual konnten Möglichkeiten der Hilfe gegeben werden. Abends wurden diese Überlegungen des Tages in die Gruppe getragen. Gerade durch eine wirklich echte Offenheit jedes einzelnen konnte die Gruppe sich neu finden. – Im zweiten Semester wurden die regelmäßigen Reflexionen mit dem Spiritual über unsere Gruppe teilweise ersetzt durch gelegentliche Aussprachen ohne Spiritual.

Gegenüber dem Leben in einem Seminar tauchen in einem solch engen Zusammenleben nicht nur mehr, sondern auch anders geartete Konflikte auf. Das Aufarbeiten dieser Konflikte ist in einer Wohngemeinschaft unumgänglich. Dadurch ist hier auch ein höheres Maß an Offenheit gefordert. Durch den Erfahrungsprozeß, in dem die Verschiedenheit des anderen allmählich anerkannt wurde, war erst das Zusammenleben auf so engem Raum möglich. Als ein wesentlicher Faktor erwies sich die Offenheit, den anderen Gruppenmitgliedern zu sagen, wie ihre Verhaltensweisen wahrgenommen werden. Der Prozeß des In-Frage-Stellens und des Sich-in-Frage-stellen-lassens, die Fähigkeit, Kritik und Selbstkritik zu üben, erfordern eine hohe Bereitschaft jedes einzelnen.

Ein Problem muß zum Schluß noch genannt werden: Die finanzielle Belastung der Gruppenmitglieder ist im Vergleich zum Seminar erheblich größer[3]. Dieses Faktum wurde in den Leitlinien der deutschen Bischöfe zur Priesterausbildung nicht berücksichtigt. Um längere Verhandlungen, wie wir sie mit unseren Bistümern führen mußten, auszuschalten, sollte von seiten der Bistümer grundsätzlich eine ausreichende finanzielle Unterstützung für solche Gruppen gegeben werden.

Wir stimmen mit unserer eigenen Beurteilung des Experimentes voll mit dem Urteil des Pfarrers überein, der in seinem Gutachten abschließend ungefähr schreibt: „Nach zwei Semestern kann ich als Gemeindeleiter feststellen, daß dieses Modell für alle Beteiligten einen Lernprozeß brachte. Nicht nur die Theologiestudenten gewannen dadurch neue Erfahrungen und Einsichten, sondern der Gemeinde wurde bei der Erfüllung der pastoralen Aufgaben eine wertvolle Hilfe geschenkt; der Gemeindeleiter erhielt neben diesen ganz praktischen Diensten auch persönliche Impulse. Als günstig darf wohl bei diesem Modell auch angesehen werden, daß die Aufgabe des Spirituals und der geistlichen Führung einerseits und der fachlichen Einführung andererseits geteilt waren, da beides intensiver geschehen konnte . . . Ich würde es begrüßen, wenn auch in den kommenden Semestern Theologen in einem Team hier im Pfarrhaus wohnen könnten."

[3] Für die 15 Monate (zwei Semester und zweimal die großen Ferien) erwuchsen uns an Miete, Anschaffungen, laufenden Ausgaben und Verpflegung (wobei wir wochentags in einer Firmenkantine freies Mittagessen hatten) insgesamt DM 13.300,–, wovon die Diözesen Speyer und Hildesheim DM 3000,– bzw. 3900,– übernahmen, während wir selbst 6400,– aufzubringen hatten, was – auf sieben Semestermonate aufgeteilt – pro Monat DM 230,– ausmacht.

Bitte beachten Sie die Prospektbeilage des Matthias-Grünewald-Verlages, Mainz.

Hartmut Bartsch - Klemens Sieverding

Zur Neugliederung der Bistümer in Nordrhein-Westfalen

Wie im Vorspann zum Beitrag „Zur Neuordnung der Diözesangrenzen" in Heft 2 dieser Zeitschrift (108–117) angekündigt wurde, bringen wir nun als 2. Teil konkrete Vorschläge für eine kirchliche Neugliederung eines großen und bevölkerungsreichen Gebietes. Wenn die Vorschläge in dieser oder jener Form verwirklicht werden könnten, würden davon Millionen von Katholiken und Tausende von Trägern kirchlicher Dienste betroffen sein. Keine Frage, welche Bedeutung eine frühzeitige Vorbereitung der Gläubigen und eine innerkirchliche Meinungsbildung hat! Zudem zeigen aber die Vorschläge modellhaft auf, wie eine Lösung des Problems der Neueinteilung von Diözesen auch in anderen Gebieten gesucht werden könnte. *red*

Zur Eignung Nordrhein-Westfalens als Beispielsland

Die Bedeutung der Überlegungen zur Neugliederung der Diözesangrenzen wird am besten an einem praktischen Beispiel klar. Hier wurde aus einer Reihe von Gründen das Land Nordrhein-Westfalen ausgewählt. Nordrhein-Westfalen wird im Gegensatz zu anderen Bundesländern nach dem derzeitigen Stand der Diskussion über eine Neugliederung der Bundesrepublik in Bundesländer im wesentlichen in den heutigen Grenzen bestehen bleiben. Für Nordrhein-Westfalen liegt zudem hinreichendes Material über die Gliederung des Landes nach zentralörtlichen Bereichen vor. Darüber hinaus bietet die Landesplanung in diesem Land mit den Landesentwicklungsplänen, mit der Einteilung des Landes in Zonen sowie mit der Darstellung der angestrebten zentralörtlichen Gliederung wichtige Anhaltspunkte für die zukünftige Entwicklung. Schließlich bieten die bisherigen Ergebnisse der Verwaltungsreform und die Grundsätze für die weiteren Reformen die Möglichkeit, auch die Berücksichtigung der kommunalen und staatlichen Verwaltungsbezirke der Zukunft bei der Neugliederung der Bistümer Nordrhein-Westfalens zu diskutieren.

I. Vorschlag einer Gliederung nach zentralörtlichen Bereichen

1. Die zentralörtliche Gliederung

Nordrhein-Westfalen weist nach dem gegenwärtigen Stand der Untersuchungen[1] 14 Oberzentren und 4 Mittelzentren mit Teilfunktionen eines Oberzentrums auf. Während die regionale Zuordnung zu den Oberzentren meist eindeutig ist, kann man bei den Mittelzentren mit der Teilfunktion eines Oberzentrums nur in einem Falle, nämlich bei Paderborn, von einer relativ eindeutigen Zuordnung eines Raumes sprechen. Die gegenwärtige Gliederung des Landes Nordrhein-Westfalen in oberzentrale Bereiche ist also mit 15 Teilräumen am besten beschrieben[2]. Zentren dieser Teilräume sind folgende Städte: Münster, Bielefeld, Paderborn, Dortmund, Siegen, Köln, Bonn, Aachen, Mönchengladbach, Krefeld, Duisburg, Düsseldorf, Essen, Wuppertal, Hagen.

Um Vergleiche zwischen den einzelnen Teilräumen zu ermöglichen, werden die Kreisgrenzen zugrunde gelegt, die den oberzentralen Bereichen am ehesten entsprechen.

Auf folgende Besonderheiten der zentralörtlichen Gliederung in Nordrhein-Westfalen ist hinzuweisen:

– Solitärstädte mit zentraler *Lage* wie in den Teilräumen Münster, Bielefeld, Bonn und Köln sind keineswegs die Regel. Vielmehr führt die Ballung von Oberzentren zu Teilräumen mit oft ausgesprochener Randlage des Oberzentrums (z. B. Duisburg, Essen).

– Die Unterschiede in der *Größe* der Teilräume sind erheblich. Das gilt sowohl für die Bevölkerungszahl als auch für die Fläche. Vor allem die Differenz in der Bevölkerungszahl der Teilräume (Essen mit mehr als 3 Millionen, Mönchengladbach mit weniger als 400.000 Einwohnern) zeigt, daß auch die Bedeutung der Oberzentren sehr unterschiedlich ist. Oberzentren können im allgemeinen nur dann voll ausgestattet werden, wenn ihr Versorgungsbereich wenigstens 500.000 Einwohner umfaßt. Die Teilräume Paderborn, Siegen und Mönchengladbach liegen jedoch unter dieser Grenze.

1 NRW in seiner Gliederung nach zentralörtlichen Bereichen, Schriftenreihe des Ministerpräsidenten des Landes NRW, Heft 27, 24 f.

2 Siehe Übersicht I, nächste Seite (194).



Übersicht 1: Gliederung NRWs nach Teilräumen und Kreisen, mit der Bevölkerungs- und Katholikenanzahl am 27. 5. 1970, als Grundlage für Vorschlag I.
Teilraum 1: *Münster*, 1,241.229, 918.142, mit den Kreisen Ahaus, Beckum, Coesfeld, Lüdinghausen, Münster, Steinfurt, Tecklenburg, Warendorf.
Teilraum 2: *Bielefeld*, 1,392.541, 264.592, mit den Kreisen Bielefeld, Detmold, Halle, Herford, Lemgo, Lübbecke, Minden, Wiedenbrück.
Teilraum 3: *Paderborn*, 452.490, 362.832, mit den Kreisen Büren, Höxter, Lippstadt, Paderborn, Warburg.
Teilraum 4: *Dortmund*, 1,777.014, 837.797, mit den Stadtkreisen Castrop Rauxel, Dortmund, Hamm, Iserlohn, Lünen und mit den Kreisen Arnsberg, Brilon, Iserlohn, Meschede, Soest, Unna.
Teilraum 5: *Siegen*, 404.489, 167.077, mit den Kreisen Olpe, Siegen, Wittgenstein.
Teilraum 6: *Köln*, 2,005.252, 1,252.343, mit den Stadtkreisen Leverkusen, Köln und den Kreisen Grevenbroich, Bergheim, Köln, Rhein-Berg.-Kreis, Oberbergischer Kreis.
Teilraum 7: *Bonn*, 773.413, 523.664, mit dem Stadtkreis Bonn und den Kreisen Euskirchen, Rhein-Sieg-Kreis.
Teilraum 8: *Aachen*, 919.731, 745.538, mit dem Stadtkreis Aachen und den Kreisen Aachen, Düren, Jülich, Monschau, Schleiden, Geilenkirchen-Heinsberg.
Teilraum 9: *Mönchen-Gladbach*, 347.826, 250.391, mit den Stadtkreisen Mönchen-Gladbach, Rheydt (Viersen) und dem Kreis Erkelenz.
Teilraum 10: *Krefeld*, 566.669, 403.911, mit dem Stadtkreis Krefeld und den Kreisen Kempen-Krefeld, Geldern.
Teilraum 11: *Duisburg*, 1,168.470, 587.287, mit dem Stadtkreis Duisburg und den Kreisen Dinslaken, Kleve, Moers, Rees.
Teilraum 12: *Düsseldorf*, 1,165.929, 563.735, mit den Stadtkreisen Düsseldorf, Neuss und dem Kreis Düsseldorf-Mettmann.
Teilraum 13: *Essen*, 3,022.869, 1,516.966, mit den Stadtkreisen Essen, Mühlheim, Oberhausen, Bocholt, Bottrop, Gelsenkirchen, Gladbeck, Recklinghausen, Bochum, Herne, Wanne-Eickel, Wattenscheid, Witten und den Kreisen Recklinghausen, Borken.
Teilraum 14: *Wuppertal*, 970.603, 287.322, mit den Stadtkreisen Remscheid, Solingen, Wuppertal und dem Kreis Rhein-Wupper.
Teilraum 15: *Hagen*, 705.179, 191.870, mit dem Stadtkreis Hagen und den Kreisen Ennepe-Ruhr-Kreis, Lüdenscheid.

Tabelle zur nebenstehenden Karte:
die 14 Bistümer NRWs auf der Basis der oberzentralen Bereiche (Vorschlag I)

Bistümer	27. 5. 70	31. 12. 69	27. 5. 70
	Bevölkerung		Katholiken
1. Münster	1,241.229	1,255.102	918.142
2. Bielefeld	1,392.541	1,395.328	264.592
3. Paderborn	452.490	469.693	362.832
4. Dortmund	1,777.014	1,799.686	837.797
5. Siegen	404.489	408.809	167.077
6. Köln	2,005.252	2,016.295	1,252.343
7. Bonn	773.413	808.648	523.664
8. Aachen	1,016.390	1,029.941	817.251
9. Krefeld–Mönchengladbach	717.836	855.680	582.589
10. Duisburg	1,168.470	1,174.539	557.287
11. Düsseldorf	1,165.929	1,191.152	563.735
12. Essen	3,022.869	3,025.491	1,516.966
13. Wuppertal	970.603	971.938	287.322
14. Hagen	705.179	724.399	191.870

– Die einzelnen Teilräume sind auch in ihrer *Wirtschaftskraft* sehr unterschiedlich. Das zeigt ein Vergleich des Bruttoinlandsprodukts. Dabei sind nicht so sehr die absoluten Zahlen aufschlußreich, die in den Teilräumen zwischen 29,2 Millionen DM (Essen) und 3,3 Millionen DM (Mönchengladbach) schwanken, als vielmehr das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf der Bevölkerung[3]. Die Unterschiede zwischen den wirtschaftlich schwächsten Teilräumen Münster und Paderborn (8.091 und 8.161 DM pro Kopf der Bevölkerung) und den Regionen Düsseldorf und Köln (13.542 DM und 12.941 DM pro Kopf der Bevölkerung), die auch gegenüber dem Bundesdurchschnitt eine Spitzenposition einnehmen, sind offenbar weitgehend durch die Wirtschaftsstruktur bedingt.

[3] *Übersicht II:* Bruttoinlandsprodukt pro Kopf der Bevölkerung nach Teilräumen in NRW.

Teilraum	Bevölkerung 31. 12. 69	Bruttoinlandsprodukt 1969 Mill. DM	pro Kopf der Bevölkerung
1. Münster	1,255.102	10.155	8.091
2. Bielefeld	1,395.328	14.331	10.271
3. Paderborn	469.693	3.833	8.151
4. Dortmund	1,799.686	16.862	9.369
5. Siegen	408.809	3.613	8.838
6. Köln	2,016.295	26.092	12.941
7. Bonn	808.648	7.244	8.958
8. Aachen	932.982	7.872	8.437
9. Mönchengladbach	393.375	3.365	8.554
10. Krefeld	559.264	5.233	9.357
11. Duisburg	1,174.539	12.943	11.020
12. Düsseldorf	1,191.152	16.131	13.542
13. Essen	3,025.491	29.247	9.667
14. Wuppertal	971.938	10.375	10.675
15. Hagen	724.399	7.160	9.884

2. Grundsätzliche Überlegungen für die kirchliche Neugliederung

Von der Beschreibung der Funktionen eines Bistums aus hat sich ergeben, daß die Kirche eines zentralörtlichen Bereichs auf der Stufe eines Oberzentrums durch einen Bischof repräsentiert sein sollte, die Bistumsgrenzen sich also möglichst mit der Region eines Oberzentrums decken sollten. Für das Land Nordrhein-Westfalen ergeben sich danach 15 Bistümer, wobei die Oberzentren gleichzeitig die Zentren der jeweiligen Bistümer darstellen.

Die so entstehende kirchliche Struktur verwirklichte wichtige, von der Funktion der Kirche und des Bistums her begründete Forderungen:

– Die Kirche baut *keine eigene Struktur* neben einer sonst für alle Bereiche gegebenen Zentralität auf, sondern ist gerade dort präsent, wo Zentren der Kommunikation gegeben sind.

– Die angestrebte Struktur ist *zukunftsorientiert*, da sie die Entwicklungen berücksichtigt, die als Folge der Zielsetzungen in der Landesentwicklung angestrebt werden.

Obwohl die Deckungsgleichheit der Territorialstruktur im kirchlichen und im profanen Bereich ideal erscheint, ergeben sich für die kirchliche Territorialstruktur doch eine Reihe von *Problemen*. Bei annähernder Deckungsgleichheit der beschriebenen Teilräume mit den Bistümern würden in bezug auf Bevölkerungszahl, Fläche und Wirtschaftskraft recht unterschiedliche Bistümer entstehen. Das Problem wird jedoch noch verschärft durch den verschieden hohen Katholikenanteil in den einzelnen Teilräumen. Die Teilräume Paderborn, Siegen und Mönchengladbach könnten deshalb unter die auch für eine kirchliche Verwaltung rentable Grenze der Katholikenzahl absinken. Von den wirtschaftlich schwächsten Teilräumen Münster, Paderborn, Siegen, Aachen und Mönchengladbach ist allerdings nur Siegen ein Teilraum mit einem geringen Katholikenanteil.

3. Vorschlag für die Abgrenzung der Bistümer

Bei der grundsätzlichen Zuordnung der kirch-

lichen Raumgliederung zur vorgegebenen Struktur nach zentralörtlichen Bereichen sollte nicht nur der gegenwärtige Status, sondern auch die sich abzeichnende Entwicklung in einem konkreten Vorschlag berücksichtigt werden.

Die sich abzeichnende Entwicklung spielt insbesondere eine Rolle bei der Frage, ob die Teilräume, die aufgrund der Bevölkerungszahl, der Katholikenzahl und der Wirtschaftskraft eine relativ geringe Tragfähigkeit für ein Bistum aufweisen, trotz allem in Zukunft als kirchliche Raumeinheiten vorgesehen werden sollten. Das gilt insbesondere für die Teilräume Siegen, Paderborn und Mönchengladbach.

Der *Teilraum Siegen* ist trotz der gegenwärtig noch vorhandenen Mängel in bezug auf die angesprochene Tragfähigkeit als eigenes Bistum vorzusehen. Siegen ist als Solitärstadt im Verflechtungsverbund mit der benachbarten Stadt Hüttental Oberzentrum eines Raumes, der keinem anderen oberzentralen Bereich überzeugend zugeordnet werden kann. In den Entwicklungsvorstellungen des Landes ist eine Stärkung der oberzentralen Funktionen Siegens vorgesehen. Das kommt nicht zuletzt in der Entscheidung des Landes zum Ausdruck, in Siegen eine der neuen Universitäten des Landes aufzubauen.

Das gleiche gilt für den *Teilraum Paderborn.* Hier zeigt die Entwicklung der Bevölkerung insbesondere des Nahbereiches der Stadt Paderborn, daß überdurchschnittliche Entwicklungstendenzen zu einer raschen Verbesserung der Tragfähigkeit führen werden.

Die fortschreitende wirtschaftliche und kulturelle Integration der beiden *Teilräume Krefeld und Mönchengladbach* läßt deren Zusammenfassung zu *einem* Bistum geraten erscheinen. Mit einer solchen Zusammenfassung ergibt sich auch eine günstigere Bevölkerungs- und Wirtschaftsbasis für ein Bistum. Unter Berücksichtigung der kommunalen Neugliederung im Raume Aachen kann Erkelenz in Zukunft nicht mehr diesem Teilraum zugeordnet werden. Es ist trotz anderer oberzentraler Orientierung eine Einbeziehung des ehemaligen Kreises Erkelenz in den Teilraum Aachen vorzusehen.

Unter diesen Voraussetzungen werden für das Land Nordrhein-Westfalen die in „Vorschlag I" angeführten 14 Bistümer empfohlen. Bei dieser Neugliederung der Bistümer bliebe die Zahl der Bischöfe gegenüber der jetzigen Zahl gleich, da in den entstehenden Bistümern in der Regel Weihbischöfe nicht erforderlich sind.

II. Vorschlag einer Gliederung nach Verwaltungsbereichen

1. Stand der Verwaltungsreform in Nordrhein-Westfalen

Die zweite Möglichkeit, bei der Neueinteilung der Bistümer relevante Raumgliederungen zu berücksichtigen, bietet die kommunale und staatliche Verwaltungsstruktur.

In Nordrhein-Westfalen läuft der umfassende Versuch einer Neugliederung der Verwaltungsbezirke. Die Landesregierung geht dabei von der Vorstellung aus, daß eine Gebietsreform im kommunalen und staatlichen Bereich „von unten nach oben" durchgeführt werden muß[4]. Deshalb ist zunächst mit der Neugliederung der Gemeinden und der Kreise begonnen worden. Es wird angestrebt, die Reform der Kreise und Gemeinden in der laufenden Legislaturperiode bis 1975 abzuschließen. Erst dann wird die Reform der regionalen Verwaltungseinheiten durchgeführt.

Für die Neueinteilung der Bistümer sind sowohl die Grenzen der Kreise als auch die Grenzen der kommunalen und staatlichen Aufgabenträger der regionalen Stufe von Bedeutung. Die Vorstellungen sind hier noch nicht so weit abgeklärt, daß ein Neugliederungsmodell für die Bistümer auf gesicherten Vorstellungen künftiger Grenzen der Verwaltungsbezirke aufbauen könnte. Nach den Verlautbarungen kann aber als gesichert angenommen werden, daß die Zahl der Regierungsbezirke von 6 auf 4 reduziert wird. Bei der Neugliederung der Kreise sind die Prinzipien erkennbar, die bei der Reform angewandt werden. Es wird bei den kreisfreien Städten und den Kreisen eine Mindestgröße von 150.000 bis 200.000 Einwohnern angestrebt[5]. Dabei sollen die Grenzen der Kreise die Versorgungsbereiche der Ent-

4 NRW-Programm 1975, Düsseldorf 1970, 143.

5 Vorschlag des Innenministers des Landes NRW zur Neugliederung der Gemeinden und Kreise des Neugliederungsraumes Ruhrgebiet, Hrsg.: Der Innenminister des Landes NRW, Düsseldorf, Sept. 1952, 260.

wicklungsschwerpunkte nach Möglichkeit nicht durchschneiden.
Zentrale Bedeutung mit Auswirkungen für weite Räume des Landes hat die Neugliederung des Ruhrgebietes. Hier sind vom Innenminister des Landes alternative Lösungen vorgeschlagen worden, die erheblich voneinander abweichen. Damit wird jeder Versuch, heute von einer wahrscheinlichen Lösung der Verwaltungsreform für das Ruhrgebiet auszugehen, stark verunsichert.

2. Grundsätze für eine Neugliederung der Bistümer nach Maßgabe der Verwaltungsbereiche

Für den Modellvorschlag einer Bistumsgliederung unter Berücksichtigung der künftigen Verwaltungsstruktur des Landes ergeben sich aus den angesprochenen Tendenzen folgende Grundsätze:
– Die angestrebte *Größenordnung* der kreisfreien Städte und Kreise liegt *unter* der Tragfähigkeit eines Bistums. Anhaltspunkte für die Abgrenzung der Bistümer sind deshalb zunächst auf der regionalen Stufe zu suchen. Hier bieten sich zur Orientierung die künftigen Regierungsbezirke an.
– Unabhängig von der effektiven Gliederung des Landes in vier *Regierungsbezirke* muß davon ausgegangen werden, daß die Größenordnung der Regierungsbezirke weit *über* der Größe der angestrebten Bistümer liegen wird. Die Bezirke müssen deshalb weiter untergliedert werden. Als Raumeinheiten zwischen den Regierungsbezirken und den Kreisen bieten sich die Einzugsbereiche der Oberzentren innerhalb der Regierungsbezirke an.
– Da die Kreise zwar unter Berücksichtigung der Einzugsbereiche von Mittelzentren, nicht aber von Oberzentren abgegrenzt werden, können Teile eines Kreises zu den *Einzugsbereichen* verschiedener Oberzentren gehören. Da Bistumsgrenzen Kreise als Verwaltungseinheiten aber nicht teilen sollten, sind hier nicht die oberzentralen Einzugsbereiche in den Fällen als Grenzen anzunehmen, in denen sie Kreise teilen. Kreise sind vielmehr unter Berücksichtigung der überwiegenden Zuordnung ihrer Bevölkerung und bei Beachtung eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen den Bistümern des Landes als Raumeinheiten geschlossen in Bistümer einzubeziehen.
Der Versuch, von diesen Grundsätzen aus eine Gliederung des Landes Nordrhein-Westfalen in Bistümer abzuleiten, muß aus dem vielfältigen Katalog der Möglichkeiten, die sich für die kommunale und staatliche Verwaltungsreform bieten, eine Variante auswählen. In jedem Fall besteht dabei die Gefahr, daß die aufgrund politischer Entscheidungen durchzuführende Reform eine andere Lösung als unterstellt bringen wird. Das gilt auch für das im folgenden diskutierte Modell.

3. Vorschlag für die Abgrenzung der Bistümer

Nach dem Stand der Diskussionen ist davon auszugehen, daß im Rahmen der Verwaltungsreform zwei Regierungsbezirke für den westfälisch-lippischen Landesteil und zwei für den rheinischen Landesteil gebildet werden. Korrekturen der heutigen Grenzen der beiden Landschaftsverbände sind dabei insbesondere im Bereich des Ruhrgebietes nicht ausgeschlossen. Der vorliegende Vorschlag unterstellt, daß nur die unmittelbar an die Stadt Essen im Norden angrenzenden kreisfreien Städte im Rahmen der Reform aus einem westfälischen Regierungsbezirk herausgelöst und in einen rheinischen eingegliedert werden. Ein westfälischer Regierungsbezirk wird voraussichtlich das Münsterland – mit gewissen Korrekturen – und den nördlichen Teil des heutigen Regierungsbezirks Detmold umfassen. Die Gliederung der Bistümer ist hier verhältnismäßig einfach.
Der *Teilraum Münster* würde die Kreise des Münsterlandes umfassen.
Der *Teilraum Bielefeld* umfaßt den östlichen Teil des neuen Regierungsbezirks.
Der südliche westfälische Regierungsbezirk wird nach dieser Annahme im wesentlichen die oberzentralen Bereiche von Dortmund, Hagen, Paderborn und Siegen umfassen.
Der *Teilraum Paderborn* kann als Basis für ein Bistum nicht auf die eindeutig zuzuordnenden Hochstiftskreise mit insgesamt 364.000 Einwohnern beschränkt bleiben. Es bietet sich an, den künftigen Kreis Soest-Lippstadt in diesen Teilraum ebenso miteinzubeziehen wie den Nachfolgekreis der Kreise Meschede und Brilon. Damit hätte der Teilraum Paderborn eine tragfähige Basis für ein Bistum.

Auch für den *Teilraum Siegen* genügt der Einzugsbereich des Oberzentrums kaum für ein Bistum. Eine Anreicherung dieses Teilraums könnte am ehesten im Zuge der auf das Ruhrgebiet ausgerichteten Entwicklungsachse 1. Ordnung erfolgen, und zwar durch Einbeziehung des Raumes Lüdenscheid.
Dieser Vorschlag hat für den *Teilraum Hagen* die Konsequenz, im Zuge der Bundesstraße 7 über den Einzugsbereich des Oberzentrums nach Osten hinaus ersatzweise den Raum Arnsberg miteinzubeziehen.

Mit der bisher vorgeschlagenen Gliederung werden die Bereiche für die westfälischen Bistümer mit Oberzentren im Ruhrgebiet sehr eng auf den Ballungskern und die Kreise der Ballungsrandzone begrenzt. Eine von der Bevölkerungszahl aus gesehen vergleichbare Größenordnung mit den anderen Teilräumen wird hier erreicht, wenn der Ruhrgebietsbereich in seinem westfälischen Teil zwei weiteren Bistümern zugeordnet wird.
Der *Teilraum Dortmund* hätte selbst bei dieser starken Einschränkung gegenüber dem oberzentralen Bereich genügend Katholiken.
Der *Teilraum Bochum* würde noch über dem Vergleichswert von Dortmund liegen.
Im rheinischen Teil schließt sich der auf den Ballungskern beschränkte *Teilraum Essen* an. Durch die gewählte Abgrenzung würde die notwendige Übersicht für die Arbeit im Bistum begünstigt.
Der *Teilraum Duisburg* leitet vom Ruhrgebiet zum Niederrhein über.
Für die Abgrenzung des *Teilraumes Mönchengladbach – Krefeld* nach Süden sind die Auswirkungen der kommunalen Neugliederung im Raum Aachen bereits zu beachten. Unter Berücksichtigung der neuen Kreisgrenzen und der überwiegenden Zuordnung der Bevölkerung in den neuen Kreisen bleibt ein Teilraum mit 583.000 Katholiken.
Der *Teilraum Aachen* ist kommunal bereits neu gegliedert. Die Bezirksregierung wurde aufgelöst. Unter Berücksichtigung der neuen Kreisgrenzen bleibt für Aachen ein Bistum mit 759.000 Katholiken.
Der *Teilraum Bonn* müßte unter Berücksichtigung der oben aufgeführten Grundsätze nach der kommunalen Neugliederung auf die Stadt und den Rhein-Sieg-Kreis beschränkt bleiben. Bei der besonderen Situation dieses

Tabelle zur nebenstehenden Karte:
die 15 Bistümer auf der Basis der Verwaltungsgrenzen (Vorschlag II)

Bistümer	Bevölkerung (ungefähr)	Katholiken
1. Münster	1,386.000	1,043.000
2. Bielefeld	1,392.000	264.000
3. Paderborn	839.000	557.000
4. Siegen	645.000	227.000
5. Hagen	966.000	382.000
6. Dortmund	1,107.000	421.000
7. Bochum	1,106.000	533.000
8. Essen	1,675.000	833.000
9. Duisburg	1,169.000	587.000
10. Mönchengladbach – Krefeld	818.000	583.000
11. Aachen	952.000	759.000
12. Bonn	651.000	425.000
13. Köln	1,826.000	1,175.000
14. Wuppertal	1,078.000	344.000
15. Düsseldorf	1,425.000	740.000

Raumes müßten die 425.000 Katholiken eine ausreichende Basis für ein Bistum abgeben.
Der *Teilraum Köln* ist mit 1,826.000 Einwohnern der einwohnerstärkste. Es ist nicht zu erwarten, daß im Rahmen der kommunalen Neuordnung in diesem Teilraum neue Grenzen geschaffen werden, die eine grundsätzlich andere Abgrenzung dieses sehr gestreckten Teilraums begründen könnten.
Der sich im Norden anschließende *Teilraum Wuppertal* ist zwar flächenmäßig klein, aber doch einwohnerstark genug und am ehesten geeignet, Aufgaben und Abgrenzung der künftigen Bistümer beispielhaft weiter zu diskutieren.
Es bleibt in der rheinischen Stadtlandschaft der *Teilraum Düsseldorf* (1,425.000 Ew.). Die kommunale Neugliederung kann für diesen Teilraum ebenso wie für die angrenzenden Teilräume des Rheinlandes auch auf der regionalen Stufe eine Änderung der hier unterstellten Grenzen bringen. An den Größenordnungen und an den Zentren der Teilräume wird sich hier aber kaum etwas ändern

III. Zum Vergleich der Neugliederungsvorschläge

Auf einen ersten Blick erscheinen die beiden Vorschläge für die Neugliederung von Bis-



tümern in Nordrhein-Westfalen zu einer weitgehend übereinstimmenden Lösung zu führen. In beiden Vorschlägen stimmen sowohl die Zahl der ausgegliederten Bistümer als auch deren Zentren ungefähr überein.

Ein Vergleich der Abgrenzung und der Größenordnung der einzelnen Teilräume beider Vorschläge zeigt aber erhebliche Abweichungen. Die Erklärung dafür liegt nahe. Im Neugliederungsvorschlag nach Maßgabe der oberzentralen Bereiche wurden die Einzugsbereiche der Oberzentren als Basis der vorgeschlagenen Teilräume angenommen. Im Neugliederungsvorschlag nach Maßgabe der Verwaltungsstruktur wurden in einen Teilraum nur die Gebiete des Einzugsbereichs eines Oberzentrums einbezogen, die im gleichen Regierungsbezirk wie das Oberzentrum liegen. Als untere, unteilbare Raumeinheit wurde dabei der Bereich eines Kreises gewählt. Die Zuordnung der Kreise zu einzelnen Teilräumen erfolgte aufgrund der überwiegenden Orientierung der Bevölkerung.

Der erste Vorschlag bietet die Möglichkeit, eine territoriale Neugliederung der Bistümer unabhängig vom Stand der Verwaltungsreform durchzuführen, wenn sich und wo sich die Notwendigkeit dazu aus kirchlicher Sicht

ergibt. Dieser Vorteil hat angesichts des unterschiedlichen Standes der Verwaltungsreform und der differierenden Maßstäbe für die Verwaltungseinheit ein erhebliches Gewicht.

Mit diesem Vorschlag sind jedoch auch nicht zu übersehende Nachteile verbunden. Die Gliederung der Bistümer nach oberzentralen Bereichen kann überall dort, wo Einzugsbereiche der Oberzentren Ländergrenzen überschneiden, nicht im Rahmen der Länder durchgeführt werden. So gehören zum Einzugsbereich des Oberzentrums Siegen auch Gebiete der Bundesländer Rheinland-Pfalz und Hessen. Die Erfassung dieses oberzentralen Bereichs durch ein Bistum würde also Gebiete von drei Bundesländern einbeziehen und damit zu Bistumsgrenzen führen, die eher ein Rückschritt als eine Reform der territorialen Gliederung der Kirche bedeuten würden. Weiter muß wohl auch als Nachteil gewertet werden, daß die Teilräume nach dem ersten Vorschlag zu unterschiedliche Größenordnungen aufweisen. Diese Unterschiede könnten bei dem Vorschlag einer Neugliederung nach Verwaltungsbezirken geringer gehalten werden. Ganz sind sie nicht zu eliminieren, wenn bei stark differierender Bevölkerungsdichte der Teilräume noch sinnvolle Raumeinheiten erhalten bleiben sollen. Für diesen zweiten Vorschlag spricht weiter, daß hier unter voller Berücksichtigung der kommunalen und staatlichen Raumgliederung das Zusammenwirken mit diesen Stellen erleichtert wird.

Wenn auch beim Vorschlag der Gliederung nach Verwaltungsbezirken als zusätzliches Kriterium die Einzugsbereiche der Oberzentren berücksichtigt wurden, so ist ein gewisser Nachteil darin zu sehen, daß eine weitgehende Übereinstimmung der Grenzen von der politischen Willensbildung bei der Verwaltungsneugliederung abhängig ist. Die nur nachrangige Berücksichtigung der oberzentralen Einzugsbereiche begünstigt auf der einen Seite einen stärkeren Ausgleich zwischen den Teilräumen. Auf der anderen Seite muß dabei hingenommen werden, daß der Bischofssitz eben nicht für alle Einwohner des Bistums im erklärten Oberzentrum liegt. Dort, wo wie beim Einzugsbereich der Stadt Dortmund der oberzentrale Bereich mit großen Entfernungen in die ländlichen Zonen reicht, kann eine Zuordnung der peripheren Bereiche zu anderen Teilräumen durchaus zu einer Lösung führen, die mehr befriedigt als die uneingeschränkte Anwendung des Prinzips der Deckungsgleichheit zwischen Bistum und oberzentralem Bereich.

IV. Abschließende Überlegungen

Die Gegenüberstellung von Vor- und Nachteilen der beiden Vorschläge läßt keine Methode als eindeutig überlegen erkennen. Es spricht vielmehr das Ergebnis dafür, bei der Neugliederung der Bistümer sowohl eine Gliederung nach oberzentralen Einzugsbereichen als auch nach Verwaltungsbereichen vorzunehmen und nach Abwägen der Vor- und Nachteile der einzelnen Modelle im Einzelfall die geeigneten Grenzen für neue Bistümer zu bestimmen. Dabei wird sicher neben der landsmannschaftlichen und historischen Raumbeziehung auch die vorgegebene Bistumsgliederung ein zusätzliches, wenn auch nicht ausschlaggebendes Kriterium sein.

V. Überdiözesane Kooperation

Für die Einbringung dieses Kriteriums sind noch die exakten Daten zu erheben; nicht zu verkennen ist jedoch, daß in beiden Modellen die bisherigen Bischofssitze bereits voll berücksichtigt sind. Die vorgeschlagenen Neuabgrenzungen zur Verbesserung der Struktur der einzelnen Bistümer können nur dann voll wirksam werden, wenn zugleich die Instrumente und Umschreibungen der Kooperation unter den Diözesen mitbedacht werden. Diese haben ihren legitimen Ort auf den Ebenen der Kirchenprovinz und der kirchlichen Region[6]. Nach Maßgabe des II. Vatikanum sind die Abgrenzungen der Kirchenprovinzen zweckmäßig zu überprüfen, die Rechte und Privilegien der Metropoliten neu festzulegen und die Bildung kirchlicher Regionen gegebenenfalls vorzusehen. Diese

6 Der vom II. Vatikanum genannte Begriff „kirchliche Region" (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 39–41) bedarf noch einer genaueren Definition. Es handelt sich aber in jedem Falle um einen Teilkirchenverband, in dem eine Anzahl von Diözesen innerhalb einer Bischofskonferenz zusammengefaßt werden. Er kann mehrere Kirchenprovinzen zusammenschließen oder auch aus nur einer Kirchenprovinz bestehen.

Einrichtungen dienen dem Zweck, die innerkirchlichen Beziehungen und das Verhältnis zum Staat leichter und fruchtbarer zu gestalten. In beiden Fällen handelt es sich um Aufgaben, die im Bereich der einzelnen Diözese nicht geleistet oder doch besser von überdiözesanen Einrichtungen besorgt werden können.

Die beiden erörterten Modelle für das Land Nordrhein-Westfalen bedeuten eine Grundlage zur Neuordnung der bisherigen Kirchenprovinzen Köln und Paderborn, die beim heutigen Bestand noch über die Grenzen von Nordrhein-Westfalen hinausreichen, zugunsten einer Regelung, die die Bistümer Nordrhein-Westfalens zu einer kirchlichen Region mit einer oder mehreren Kirchenprovinzen zusammenfaßt. Die je eigenen Aufgaben dieser oberen Verwaltungsebenen sind prinzipiell auf Entlastung und Kooperationshilfe für die einzelnen Bistümer abgestellt. Dazu seien im folgenden einige Beispiele genannt.

Die *Vertretung* der Kirche in Nordrhein-Westfalen *gegenüber der Landesregierung* in allen kulturellen, rechtlichen und politischen Fragen könnte in einer ähnlichen Form geschehen wie bei der Vertretung der deutschen Bischofskonferenz gegenüber der Bundesregierung.

Im *innerkirchlichen Bereich* sind auf den Ebenen der Kirchenprovinzen und der kirchlichen Region die *Verbindung zur deutschen Bischofskonferenz und zur Gesamtkirche* wie spezifische Aufgaben in der kirchlichen Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung wahrzunehmen. Die finanzielle Grundausstattung der Bistümer mit geringer Katholikenzahl zum Beispiel könnte durch einen zentralen Finanzausgleich (etwa über Entscheidungen eines Kirchensteuerrates auf Landesebene) zufriedenstellender als bisher sichergestellt werden.

Auch die *Ausbildung kirchlicher Führungskräfte* könnte überörtlich geregelt sein und bei den bestehenden Hochschulen mit eigenem Fachbereich Kath. Theologie (Bochum, Bonn, Münster, Paderborn) verbleiben. Die praktische Ausbildung würde in den einzelnen Diözesen erfolgen, wozu die vorhandenen Bildungseinrichtungen (Gesamthochschulen, Pädagogische Hochschulen u. ä.) für die Vermittlung der missio canonica und für die theol. Erwachsenenbildung einbezogen werden können. Die Schaffung von Einrichtungen – etwa eines Pastoralinstituts, – die eine Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten und der einzelnen Seelsorgsämter gewährleisten, fiele in die Zuständigkeit der Kirchenprovinz oder der kirchlichen Region. Alle *Informationsaufgaben* in Presse, Rundfunk und Fernsehen sind durch zentrale, finanziell und personell entsprechend ausgestattete Institutionen effektiver wahrnehmbar als durch bistumseigene Einrichtungen. Eine Neubelebung des *kirchlichen Gerichtswesens* durch hauptberufliche Richter, die in den einzelnen Diözesen nicht zur Verfügung stehen, und durch die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit im Sinne einer Gerichtsbarkeit über die Verwaltung wäre Sache der Kirchenprovinzen und der Region.

Diese wenigen Beispiele verdeutlichen, daß eine Neuordnung der Bistumsgrenzen Hand in Hand gehen muß mit einer Neuordnung und Neugliederung kirchlicher Verwaltung. Beide Aufgaben sind nicht mehr zu umgehen, will die Kirche wirksam präsent bleiben in der Gesellschaft und den ihr aufgegebenen Heilsdienst an den Menschen adäquat erfüllen.

Glosse

Ferdinand Klostermann

Auseinandersetzung mit der Welt — aber wie?

Mit vier Beiträgen haben wir im vergangenen Jahr für die Diskussion um die Abtreibung Argumente, für die anstehenden Probleme Lösungsmöglichkeiten und für die betroffenen Frauen sowie für alle hilfswilligen Menschen Hinweise auf Beratung und Hilfe angeboten[1]*. Die nachfolgende Kritik teilt mit den*

[1] *F. Graf v. Westphalen*, Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben – Aufgabe von Recht und Gesellschaft, in: Diakonia 3 (1972) 27–37; *H. Rotter*, Moraltheolo-

Kritisierten die Überzeugung von der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens vom Anfang an und von der Verantwortung der Christen, sich auch im politischen Bereich dieser Überzeugung entsprechend zu engagieren. Der Unterschied liegt im Wie dieses Engagements und der Auseinandersetzung mit andersdenkenden Menschen. *red*

An der Auseinandersetzung um die Strafrechtsreform, konkret um die Reform des § 218 (BRD) bzw. 144 (Österreich), läßt sich modellartig christliches Verhalten in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft studieren. Leider wird derzeit eher demonstriert, wie es nicht sein soll.

I. Vor dem Verfasser liegt ein „Aufruf zum Widerstand" aus dem Führungsorgan einer offiziell-kirchlichen Vereinigung. Hier heißt es: „Die Stunde der Entscheidung ist da... die Durchsetzung der Fristenlösung durch die Mehrheitspartei im österreichischen Nationalrat ist für die Katholiken in Österreich eine Kampfansage ... Der Kampf gegen die Fristenlösung ist eine politische Aktion ... es ist *der* politische Kampf der Katholiken, der über ihr politisches Los in diesem Lande auf lange Sicht entscheiden wird. Wie immer die Frage der Abtreibung letztlich geregelt wird, es wird für die Katholiken in diesem Land entscheidend sein, ob sie sich diesem Kampf stellen..., darum geht dieser Kampf ums ganze... Die gegenwärtige Situation der Katholiken erinnert fatal an die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, an den Beginn der Kulturkampfzeit, aber auch an den Beginn der Gründung der christlich-sozialen Bewegung, wo es einfach um des Überlebens willen Gebot der Stunde war, sich aus dem gemeinsamen Glauben heraus zusammenzuschließen und der Staatsgewalt zu widerstehen." Zum Schluß werden Protestdemonstrationen, Resolutionen, öffentlichkeitswirksame Aktionen, ja der „Rückzug der katholischen Institutionen, der Katholiken aus dem Dienst an einem Staat, der sich anschickt, die Überzeugungen eines wesentlichen Teiles der Bevölkerung mit Füßen zu treten", angekündigt. Der Schluß: „Der Kampf hat noch nicht begonnen, vielleicht können wir ihn uns ersparen. Wir dürfen ihn uns aber nicht ersparen um unserer Bequemlichkeit willen, sondern nur dann, wenn eine Lösung gefunden werden kann, die akzeptabel ist." Für ein österreichisches Land ist bereits eine Massenkundgebung auf dem Hauptplatz der Landeshauptstadt angekündigt, zu der „die Teilnehmer in größeren oder kleineren Gruppen marschieren": „Wenn sich die Regierung in der Abtreibungsfrage auf die Fristenlösung festlegt, dann ist es Zeit, daß sich auch die Christen (!) festlegen." In der Bundesrepublik hat man übrigens gleich deutlich ausgesprochen, was hier offenbar auch gemeint ist: „Abgeordnete, die nicht bereit sind, die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, auch des ungeborenen Kindes, zu garantieren, sind für Katholiken nicht mehr wählbar."
Solche Töne eines militanten und aggressiven Katholizismus sind jedenfalls in Österreich seit der Zwischenkriegszeit nicht mehr angeschlagen worden. Es wird wieder einmal zur großen Schlacht geblasen. Man hört förmlich die Trompeten schmettern. Das zerbrochene Porzellan wird dann schon einen anderen Klang haben. Schließlich haben wir Älteren ja schon erlebt, wohin solche Töne möglicherweise führen. Wir haben dessen erst jetzt wieder gedacht. Dorthin wollen wir nicht mehr zurück. Wie schon eingangs bemerkt: es geht weniger um den konkreten Anlaß als um die Form der Auseinandersetzung mit andersdenkenden Menschen, Gruppen, Weltanschauungen, um den Dialog der Kirche mit der Welt.

II. In tiefer Sorge sei darum am konkreten Beispiel einiges zur Überlegung gegeben.

1. Die Kirche hat sich seit den ersten christlichen Zeiten der Praxis der direkten Schwangerschaftsunterbrechung und Tötung der Leibesfrucht entschieden widersetzt und *den bestmöglichen Schutz des werdenden*, ungeborenen und völlig wehrlosen *menschlichen Lebens* vertreten. Die Kirche ist dabei der Überzeugung, daß sie damit nicht ein spezifisches Gut der Christen, sondern ein allgemein menschliches Gut verteidigt. – Daß hier, etwa bei der streng medizinischen Indikation, wenn das Leben der Mutter nur durch die Tötung

gische Überlegungen zur Abtreibung: ebd. 180–185; *A. Ullrich*, Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften: ebd. 188–193; H. *Hillbrand*, Für und Wider in der Abtreibungsdiskussion (eine Unterlage für Gespräche in der Erwachsenenbildung): ebd. 299–306.

der Leibesfrucht zu retten ist, noch schwere moraltheologische Probleme vorliegen, sei nur erwähnt. Bezüglich solcher Grenzfälle „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"[2].

2. Die Kirche hat Recht und Pflicht, das *Gewissen der katholischen Gläubigen* und ihre Verantwortung in dieser schwerwiegenden Frage wachzurufen und Andersdenkenden ihre Gründe darzulegen, derentwegen sie ihre Überzeugung für richtig hält. „Wir können den Staat darauf aufmerksam machen, welche ‚Signalwirkung' eine Änderung eines Strafgesetzes haben kann. Mehr als Mutmaßungen kann man darüber nicht anstellen; diese Mutmaßungen können sich als unzutreffend erweisen"[3].

Manche Gründe werden leicht allgemein einsichtig zu machen sein; andere weniger, weil sie Entscheidungen voraussetzen, die schon unter Christen verschiedener Bekenntnisse, unter Gläubigen verschiedener Religionen und erst recht unter Anhängern verschiedener Weltanschauungen alles eher als gleich sind.

3. Trotz aller Zusammenhänge sind *Sittlichkeit und Strafrecht* zu unterscheiden. Einerseits ist das werdende und ungeborene menschliche Leben ein auch vom Staat größtmöglich, also unter Umständen auch durch sein Strafrecht zu schützendes Gut; denn hier geht es nicht um eine rein individualistisch zu sehende Privatsache, um das „Recht auf den eigenen Bauch", und „ohne einen Mindestbestand an gemeinsamen Wertüberzeugungen, die als unerschütterlich anerkannt sind ..., kommt ein Gemeinwesen nicht aus"[3]. Anderseits war unsere Gesellschaft immer schon der Meinung, daß nicht jede Art der Abtreibung strafrechtlich zu verfolgen ist, da es Konflikt- und Verzweiflungssituationen gibt, in denen selbst einer katholischen Mutter und einem katholischen Arzt die Unerlaubtheit solchen Tuns subjektiv durchaus nicht genügend einsichtig sein kann[4], zumal wenn man das geschichtliche und darum wandelbare Element unserer Wahrheitserkenntnis, auch in der sittlichen Normenfindung, bedenkt. Ja, „ob der Schutz des werdenden Lebens überhaupt durch strafrechtliche Sanktionen" – und erst recht, durch welche – „mit Erfolg geschehen kann oder nicht, ist keine ethische Frage. Das ist eine reine Tatfrage. Man kann versuchen, Erfahrungsmaterial zu sammeln, aber in Dingen dieser Art kommen wir niemals über Mutmaßungen hinaus, die zum Teil auf verschiedenem Erfahrungsbefund beruhen, zum Teil vielleicht auch beeinflußt sind durch Lieblingsmeinungen, Vorurteile u. dgl. Darum glaube ich, wir sollten uns da einer sehr großen und vorsichtigen Zurückhaltung befleißigen. Wir sollten aber – und das scheint mir pastoral außerordentlich wichtig zu sein – doch sehr dahin wirken, daß im Bewußtsein unserer katholischen gläubigen Bevölkerung deutlich auseinandergehalten wird, was das Sittengesetz meinem Gewissen gebietet und was der Staat durch sein Gesetz, das er mit strafrechtlichen Sanktionen bewehrt, mir für mein Verhalten befiehlt." Die Parole: „Was nicht strafbar ist, ist auch erlaubt", ist hier wie auch in anderen Bereichen auf jeden Fall abzulehnen. Ob aber eine „Strafandrohung mehr Nutzen stiftet als Schaden anrichtet, darüber belehrt uns nicht unser Glaube, auch nicht unser persönliches Gewissen; darüber belehrt uns – wenn überhaupt – nur die Erfahrung"[3].

4. Auch der katholische Staatsbürger ist *für die Gesetze seines Landes mitverantwortlich* und muß darum nach Kräften darauf hinwirken, daß diese auch das Recht des ungeborenen Lebens möglichst schützen und die wachsende Gleichgültigkeit gegenüber diesem Recht nicht noch fördern. Dennoch können wir Katholiken nicht erwarten, daß wir alle unsere glaubensmäßigen und sittlichen Auffassungen in einer pluralistischen Gesellschaft, in der selbst Christen oft sehr verschiedener Überzeugung sind, durch ein allgemein verpflichtendes Gesetz durchsetzen können. Auch der Gesetzgeber – selbst der katholisch Gläubige – darf nicht von der Fiktion ausgehen, „der Staat bestehe aus lauter katholisch gläubigen und einigermaßen nach den Forderungen ihres Glaubens lebenden Menschen"[3]. Was auf jeden Fall verlangt werden muß, und zwar im Sinn der allgemeinen Gewis-

[2] *H. Rotter*, a. a. O. 183.
[3] *O. von Nell-Breuning*, in: Zur Debatte 2 (1972) 6, 6f.
[4] Vgl. *J. Pilz*, Art. Abtreibung, in: LThK² I (1957) 96–100, hier 99.

sensfreiheit, ist, daß niemand – weder Mütter noch Ärzte – genötigt wird, gegen sein Gewissen zu handeln, oder daß er wegen seiner Gewissenseinstellung auch nur in irgendeiner Weise diskriminiert wird.

5. Einverständnis scheint darüber zu herrschen, daß *die gegenwärtigen strafrechtlichen Bestimmungen* im Hinblick auf den Schutz des werdenden Lebens weithin ineffektiv sind und vor allem die erschreckend hohen Zahlen illegaler und unter äußerst gefahrvollen Bedingungen vorgenommenen Schwangerschaftsunterbrechungen (die Schätzungen gehen auseinander) kaum verringern konnten, woran der Staat äußerst interessiert sein muß. Besonders betrüblich ist am gegenwärtigen Zustand, daß vor allem die sozial schlechtgestellten Bevölkerungsschichten Kurpfuschern ausgeliefert sind; die „gute Gesellschaft" hingegen kann es sich ohne besondere Schwierigkeiten richten.

6. Angesichts der Problemlage ist es gar nicht so verwunderlich, wenn die *Meinungen auch ernstzunehmender Menschen* im Konkreten oft weit auseinandergehen, etwa darüber, wie eine strafgesetzliche Ordnung aussehen soll, die einerseits den Schutz des ungeborenen Lebens möglichst garantiert und anderseits die illegalen und unkontrollierten Abtreibungen möglichst verhindert. Darin wird man bestärkt, wenn man verschiedene Stellungnahmen und die Werke von Fachleuten zu den anstehenden Problemen einsieht[5]. Ohne sich mit dieser und ähnlicher Literatur beschäftigt zu haben, sollte überhaupt niemand zur Sache reden. Es ist hier nicht der Ort, das Pro und Contra der verschiedenen Lösungsversuche zu erörtern, sondern nur, für eine sachgerechte und nüchterne Auseinandersetzung von Christen zu plädieren.

7. „Strafe ist nicht der einzige Weg und kaum der beste Weg, das menschliche Leben zu sichern und für es zu sorgen. Eine *positive Gesetzgebung* auf dem sozialen, kulturellen und pädagogischen Gebiet kann und muß in wachsendem Maß das ungeborene Leben schützen"[6].

8. Kein loyal Denkender wird den Katholiken grundsätzlich das Recht absprechen können, die anderen Staatsbürgern in einer Demokratie zustehenden und üblichen Mittel der öffentlichen Meinungsbildung und der Werbung für ihre Meinung in Anspruch zu nehmen und einzusetzen; dazu gehören unter Umständen gewiß auch Protest, Demonstration, Volksbegehren u. ä. Auch die Kirche als solche darf sich nicht auf die Sakristei zurückdrängen lassen, sie darf sich auch selbst nicht auf die Sorge um das individuelle oder gar individualistisch verstandene Heil beschränken. Sie hat auch eine öffentliche, gesellschaftspolitische, christlicher gesagt: gesellschaftsdiakonische Aufgabe. Sie kann aus ihrer jeweiligen Erkenntnis heraus Stellung beziehen, raten, mahnen, warnen, auf Gefahren aufmerksam machen; sie muß die Botschaft Jesu unter Umständen „von den Dächern ausrufen" (Mt 10, 27). Sie muß aber sehr darauf achten, *wie* sie das tut, daß sie dabei eine Kirche der Einladung und des Angebotes bleibt, daß man ihr Wort noch als Hilfe und Dienst verstehen kann und nicht als Herrschenwollen, als Diktat und Repression mißverstehen muß. Im konkreten Fall kommt es auf die Argumente an, auf das Abwägen von Gründen und Gegengründen, auf das Überzeugen mit Argumenten. Alles das ist auf Massenkundgebungen kaum möglich. Hier wird mit Kampfparolen gearbeitet, hier wird primitivisiert, gedroht, hier werden Emotionen aufgepeitscht, wie das ja schon geschieht, hier werden Fronten aufgebaut, hier wird eine Belagerungsmentalität geschaffen. In einer solchen Situation kann man keinen Andersdenkenden mehr überzeugen. Hier werden die letzten Voraussetzungen für ein echtes Gespräch zerschlagen. Man kann nur hoffen, daß nicht auch andere zu marschieren beginnen, nicht auch mit Lautsprecherwagen durch die Gegend fahren und die Hauptplätze unserer Landeshauptstädte besetzen und mit derselben Simplifizierung ihre Gegenparolen in die Welt schreien. Dann würden am Ende sicher nicht die besseren Argumente siegen, sondern die besseren Parolen, die größere Lautstärke,

5 Siehe u. a. O. von *Nell-Breuning*, a. a. O.; Erklärung der skandinavischen Bischöfe über die Abtreibung, in: Herder Korrespondenz 25 (1971) 478–485; Erklärung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland, ebd. 26 (1972) 557–559; Studie des französischen Arbeitsteams der Etudes, in: Orientierung 37 (1973) 26–29, 44–47, 55–58; Stellungnahme von Hochschullehrern und wissenschaftlichen Mitarbeitern der evangelisch theologischen Fakultät in Göttingen (Hektogramm); *J. Baumann* (Hrsg.), Das Abtreibungsverbot, Neuwied 1971; *J. Gründel*, Abtreibung pro und contra, Innsbruck 1971.

6 Erklärung der skandinavischen Bischöfe, a. a. O.

die heftigere Emotion, die „bessere" Demagogie. Dann aber würden wir wirklich wieder dort sein, wo wir vor 40 Jahren waren.

9. Leider versuchen manche, auf diesem Feuerchen auch *parteipolitische Süppchen* zu kochen oder aufzuwärmen. Dazu ist die Sache freilich schon wegen der komplexen Problemlage wenig geeignet. Hier wird wohl gelten müssen, was die skandinavischen Bischöfe im gleichen Zusammenhang erklärt haben: „Wenn die Katholiken wählen oder an anderer politischer Wirksamkeit teilnehmen, sollen sie darauf bedacht sein, daß die Gesetzgebung, die sie zu unterstützen wünschen, das Leben fördern und die Menschenrechte schützen soll. Dennoch meinen wir, daß ein Katholik einer Partei seine Stimme geben kann, die in einzelnen Punkten eine Politik vertritt, die nicht mit seiner Überzeugung übereinstimmt"[6]. Denn „das Gesamturteil über eine Partei schließt so viele konkrete politische Wertungen ein, daß die Kirche nur noch in extrem gelagerten Einzelfällen ein solches Urteil mit Sicherheit abzugeben imstande ist" (Nell-Breuning)[7].

Leserbriefe

Um die Gleichwertigkeit der Frau in Judentum und Christentum

Ein Bericht über Stellungnahmen zum Beitrag von L. Swidler, Jesu Begegnung mit Frauen

Der Beitrag von Leonard Swidler, Jesu Begegnung mit Frauen (Heft 4, 1972, 229–235) hat erhebliches Echo gefunden: auf der einen Seite wurden wir um die Abdruckerlaubnis in anderen Zeitschriften gebeten und erhielten wir sehr zustimmende Stellungnahmen, auf der anderen Seite fand der Beitrag aber auch heftige Kritik. Im folgenden sollen einige wichtige Gedanken aus der Korrespondenz mit Frau Gabriele Herb, einer in christlicher Umgebung lebenden Jüdin, mit dem jüdischen Theologen Dr. Ernst Ludwig Ehrlich und mit dem Autor zusammengefaßt werden. red

Frau Herb war fürs erste über den Artikel von Swidler empört, besonders über die Schilderung der Stellung der Frau im Judentum. Dem von Swidler zitierten Dankgebet könnten andere Gebete aus dem gleichen Gebetbuch gegenübergestellt werden, z. B. (S. 98): „Wer ein biederes Weib gefunden, höher als Perlen ist ihr Preis. Auf sie vertraut des Gatten Herz, und es fehlt ihm nicht an Gütern. Sie erweist ihm Gutes und nie Schlechtes alle Tage ihres Lebens . . . Macht und Anmut ist ihr Gewand, gedenkt ohne Schmerz des letzten Tages. Öffnet ihren Mund mit Weisheit, liebevolle Lehre ist auf ihrer Zunge . . . Kinder erstehen ihr, die sie preisen, und ihr Gatte rühmet sie . . ." Das hört sich doch nicht so an, als betrachte man die Frau als zweitrangiges Wesen. Und wörtlich: „Daß damals, anders als heute, die Rollen von Mann und Frau genau festgelegt waren, besagt ja noch nicht, daß der Frau keine Achtung zukam. Man hielt ihre vielfältigen Pflichten im Haus und vor allem bei der Kindererziehung dagegen für so wichtig, daß man sie von fast allen religiösen Pflichten befreite, die an eine bestimmte Zeit gebunden waren, weil sie sich von ihren privaten Verpflichtungen schwerer als ein Mann befreien konnte. In dieser Befreiung liegt also keinerlei diskriminierende Absicht." Herb vermißt dann die Quellenangabe bei einigen Beispielen von Swidler und führt als Gegenbeweis einige Zitate aus dem Babylonischen Talmud an. Bawa mezia 59a: „Und Rabbi Chelbo sagt: Immerdar sei ein Mensch auf die Ehrung seiner Frau bedacht, denn nur um seiner Frau willen waltet Segen im Haus eines Menschen." Jewamot 62b: „Unsere Meister lehrten: Wer seine Frau wie sich selbst liebt und mehr als sich selbst ehrt . . ." Brachot 17a: „Noch größer ist die Verheißung, die der Heilige, gelobt sei er, verheißen hat, für Frauen als für Männer, denn es heißt: Frauen der Sorglosigkeit, steht auf, hört meine Stimme; Töchter der Verheißung, lauscht meiner Rede!" Das alles spreche doch nicht für eine überwiegend negative Haltung Frauen gegenüber.

[7] O. von *Nell-Breuning* in einem Gutachten zu einem Entwurf der Katholischen Aktion Österreichs über „Katholische Aktion und Politik" aus dem Jahre 1962.

Besonderes Gewicht hat der Vorwurf, daß Swidler das Beispiel des Judentums hier als Mittel zum Zweck gebrauche, um einen Mißstand im Christentum gleichzeitig mit seiner Aufdeckung auch wieder abzuschwächen. Dieser Vorwurf wird auch von Herrn *Ehrlich* bekräftigt; die Fülle der jüdischen Quellen dürfe nicht schematisiert werden. Ehrlich schreibt: „Es ist unzutreffend, daß Frauen im Judentum ‚zweitrangige Wesen' seien. Richtig ist hingegen, daß Frauen nicht die gleichen Verpflichtungen gegenüber der Ausübung vieler Gebote besitzen wie Männer, aber ganz andere und wesentliche Funktionen haben." Eine weitere bezeichnende Stelle sei Gen. r. 22,2: „Der Mann ist ohne die Frau unvollständig und die Frau ohne den Mann, und beide ohne die Schechina (göttliche Einwohnung)".

In meinem Brief an Frau Herb drückte ich mein Bedauern aus, daß wir mit einem in unserer Zeitschrift erschienenen Beitrag, anstatt einer immer besseren Verständigung zwischen Judentum und Christentum zu dienen, anscheinend das Gegenteil erreicht haben. Ich gab zu bedenken, daß die Stellung der Frau gerade auch im Christentum bis heute in verschiedener Weise unterbewertet sei und daß es das Anliegen Swidlers gewesen sei, den Christen zu zeigen, wie intensiv sie sich in der Nachfolge Jesu für eine Gleichstellung der Frau in jeder Beziehung einsetzen müßten. Der Hintergrund für Swidler sei nicht die Stellung der Frau im Judentum gewesen, sondern die Stellung der Frau in Palästina zur Zeit Jesu, und auch hier in erster Linie die Sicht, die sich im Neuen Testament niedergeschlagen habe, da sich gerade davon das entschiedene Engagement Jesu für die Gleichstellung der Frau abhebe. Es müsse gezeigt werden, ob die von Herb zitierten Gebete auch tatsächlich die Einstellung zur Frau in der damaligen Zeit widerspiegelten.

Frau Herb antwortete, daß sie tatsächlich in der ersten, spontanen Stellungnahme den gleichen Fehler gemacht habe: aus dem Themenkreis Swidlers nur einen Aspekt herausgegriffen und daran ihre Kritik aufgehängt zu haben. Die von ihr zitierten Gebete seien zwar erst nach dem 10. Jh. entstanden; sie enthielten aber viele biblische Zitate, bauten auf biblischen Erzählungen auf und atmeten den Geist des alten Judentums. Sie unterstrich zudem, daß sie nicht nur den Vergleich: Frau, in der Sicht des Judentums, sondern auch des palästinensischen Judentums mit der Sicht Jesu für deplaciert halte. Die Stellung der Frau sei nicht religiös, sondern soziologisch und kulturell bedingt; nicht nur die Juden lebten damals in einer patriarchalischen Zeit. Bei der von Swidler vorgenommenen Gegenüberstellung sei es gerade notwendig gewesen, die Zeitbedingtheit antijüdischer Akzente im Neuen Testament herauszustellen, da sie schon genügend Unheil angerichtet hätten.

Ehrlich bietet zum Beweis, daß auch das palästinensische Judentum zur Zeit Jesu eine ähnlich hohe Auffassung von der Frau hatte wie das spätere Judentum, folgende Überlegung: Alle Frauen, mit denen Jesus zu tun hatte, seien Jüdinnen gewesen. Sie hätten sich frei bewegt, seien Gesprächspartnerinnen und keineswegs geduckte Erscheinungen gewesen. Das Neue Testament gebe keine Veranlassung zu einer solchen Abwertung. Im Unterschied zu den Evangelien sei die paulinische Auffassung allerdings nicht so souverän und frei gewesen. Abschließend wehrt Ehrlich sich dagegen, daß eine Kritik an der Kirche als Kritik am Judentum vorgebracht werde.

Dieser Kritik gegenüber hielt Herr Swidler an seinem Gesamturteil über die Stellung der Frau zur Zeit Jesu fest. Sein Hauptargument: Die vielen schönen Aussagen von Frauen in der Bibel und im Judentum gelten kaum von der Frau an sich, als unabhängige Person, sondern von der verheirateten Frau, die gerade deshalb geschätzt werde, weil sie dem Mann helfe. Die Frau werde oft mit Sklaven und anderen Unmündigen in einem Atemzug genannt. Anderseits gebe es wohl positive Elemente in der Geschichte des Judentums, obwohl sie, wie auch im Christentum, leider nicht zum Tragen gekommen seien; sie könnten jedoch eine Basis bilden für eine schöpferische Erneuerung der Stellung der Frau. Er habe die Einstellung vieler Christen zu den Frauen jener Jesu gegenüberstellen wollen, um zur Neubesinnung zu rufen. Dazu sei aber eine Beschreibung der damaligen Situation notwendig gewesen, ohne aber im gegebenen Rahmen eine detaillierte Analyse mit Begründung geben zu können. In Juden-

tum und Christentum seien die Frauen niedriger eingestuft gewesen als die Männer (was auch Herb zugibt, aber der patriarchalischen Gesellschaft zuschreibt) – Jesus hingegen sei für die Gleichheit eingetreten.

Um seine Aussage zu bekräftigen, beruft Swidler sich u. a. auf den jüdischen Historiker Baron[1] und führt weitere Beispiele an, aus denen einige ausgewählt werden sollen: „Wohl dem, dessen Kinder männliche, und wehe dem, dessen Kinder weibliche sind" (bQid 82b). „Mögen die Worte der Tora verbrannt werden, aber man soll sie nicht den Weibern überliefern" (jSota 19 a 8). „Jeder, der seine Tochter die Tora lehrt, lehrt sie Ausschweifung" (Sota 3, 4; vgl. bSota 21b).

Zur Einstellung des Alten Testaments den Frauen gegenüber verweist Swidler auf Spr 6, 24 ff; Pred 7, 26–29; Sir 25, 19 ff. Die selteneren positiven Aussagen in der Bibel, im jüdischen und christlichen Schrifttum könnten immerhin eine Erneuerung in unserer Einstellung einleiten.

Zusammenfassend darf wohl festgestellt werden, daß bei der Beurteilung einzelner Aussagen zur Stellung der Frau große Behutsamkeit und ein Verständnis für die gesellschaftliche Situation erforderlich sind. Im Anliegen sind sich jedoch alle einig: Die schon in der Genesis begründete grundsätzliche Gleichwertigkeit der Frau mit dem Mann (Gen 2, 20–23), die von Jesus so eindeutig bekräftigt wurde, muß insbesondere auch von den Christen noch viel entschiedener anerkannt werden. Dann wird die Kirche am besten ihren Beitrag dafür leisten, daß die Frau auch in der Gesellschaft, bei aller Beachtung der Verschiedenheit, als vollkommen gleichberechtigt anerkannt wird.[2]

G. Herb, Frankfurt – E. L. Ehrlich, Basel – L. Swidler, Philadelphia – H. Erharter (red), Wien

[1] *W. S. Baron*, A Social and Religious History of the Jews, 2 volumes, New York 1952: „Not that all rabbis were of the same mind. Probably there is an uneven balance of anti-feminist utterances in the talmudic literature, particularly in its aggadic portions. Women were often considered easygoing, devoid of judgment, prone to excessive talk, indulging in sorcery, and setting their hearts on trinkets. ‚He who acts on his wife's advice', declared Rab, himself married to a shrew, ‚goes to hell' (B. M. 59a). Though not left uncontroverted, this utterance is typical of many irate exclamations" (vol. II, 239).

[2] Swidler informierte in einem Brief auch, daß 1971 zum erstenmal in der jüdischen Geschichte eine Frau zum Rabbi ordiniert wurde.

Bücher

Neutestamentliches für die Verkündigung

Josef Schreiner (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971 (1).

Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970 (2).

Fritzleo Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1970 (3).

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971 (4).

Gerhard Schneider, Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments, Ludgerus Verlag, Essen 1971 (5).

Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, 3. Bd, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970 (6).

Wolfgang Nastainczyk, Biblische Unterweisung zwischen gestern und morgen, Seelsorge Verlag, Freiburg 1971 (7).

1. Dieser als Ergänzung zu „Wort und Botschaft des AT" und „Gestalt und Anspruch des NT" gedachte Band ist zwar vor allem Fragen sowohl der Hermeneutik wie der Methoden biblischer Exegese gewidmet, enthält aber darüber hinaus auch jeweils einen kurzen Abriß der Geschichte der alt- und neutestamentlichen Exegese, gibt einen Überblick über die im AT und NT enthaltenen Formen und Gattungen, nennt methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des Neutestamentlers mit den Qumran-Schriften und führt schließlich die Handschriften und Editionen der außerbiblischen Qumranliteratur an. – Der Nutzen dieses Sammelbandes liegt allein schon darin begründet, daß hier nicht ausschließlich an Beispielen Methoden dargestellt und einge-

übt werden, sondern diese Methoden auch auf die ihnen immanenten Vorurteile und Grenzen befragt werden. Jedoch richten sich die einzelnen Beiträge an ein unterschiedliches Publikum. Während die methodischen Übungen anhand bestimmter Abschnitte sowie die die Exegesegeschichte und die literarischen Gattungen betreffenden Artikel sich eher an den Studenten und Praktiker wenden, um ihm die wichtigsten Informationen zu vermitteln, richten sich die Beiträge zur Hermeneutik und zu Qumran eher an den exegetisch Arbeitenden, wenn es natürlich auch für den Nichtfachmann von Nutzen ist, die Aporien der historisch-kritischen Methode zu kennen.

2. Auch Pesch hat es sich zur Aufgabe gemacht, dem Nichtfachmann einen Einblick in die Werkstattarbeit des Exegeten zu geben. Pesch setzt sich ausführlich mit F. Mußners Behandlung der Aussätzigenheilungen auseinander und analysiert alle Aussätzigenheilungen behandelnden Stellen der Wort- und Erzählüberlieferung. Pesch kommt zu dem Ergebnis, daß auf die Frage nach einem historischen Kern dieser Tradition nicht einmal nur mit „wahrscheinlich" geantwortet werden kann. – Mit dem exemplarischen Charakter der Analysen dürfte es zusammenhängen, daß Pesch, der an sich ja streng nach einem historischen Kern im Leben Jesu fragt, zu Mk 1,40–45 auch ausführlich der Redaktion der Seitenreferenten nachgeht. Wenn man auch z. B. hinsichtlich mancher literarkritischer Urteile begründet anderer Meinung sein kann, so wird man Pesch doch zugestehen müssen, daß die Gesamtthese überzeugend ist. Vor allem das letzte, mehr systematische Kapitel sei jedem Theologen gründlicher Lektüre empfohlen, da es wertvolle Bemerkungen grundsätzlicher Art sowohl zur exegetischen wie auch zur fundamentaltheologischen Beurteilung der Wunderfrage enthält. Der Hinweis freilich, daß die Wunderfrage nicht aufgrund weltanschaulicher Vorentscheidungen, sondern auf der Basis historischer Kritik beantwortet werden muß, verdient zwar ständige Beachtung, aber auch weitere Reflexion, da eben auch historische Kritik nicht ohne weltanschauliche Vorentscheidungen geschieht.

3. Einer in der Auslegungsgeschichte ähnlich umstrittenen Tradition wie der von den Wundern geht F. Lentzen-Deis nach. Das Interesse dieses Autors gilt jedoch weniger dem brutum factum und dem Traditionsprozeß in der Periode der schriftlichen Überlieferung (Redaktionsgeschichte), als den Tendenzen, die zur ersten, der synoptischen Tradition unmittelbar vorausliegenden Fassung der Taufperikope geführt haben, wobei naturgemäß der Schwerpunkt der Arbeit auf der dem unmittelbaren Taufakt nachfolgenden Szene der Geistbegabung liegt. Der Autor mustert die Motive dieser Szene genau durch und vermag einleuchtend zu zeigen, daß sowohl hinsichtlich der Gattung als auch hinsichtlich einzelner Elemente die alten Visionstexte der jüdisch-christlichen Literatur von Bedeutung sind. Vor allem durch Parallelbeispiele aus den Targumen gelingt der Nachweis, daß Offenbarungsworte und -vorgänge im jüdischen Raum durchaus in bereits vorhandene Erzählungen eingeführt werden konnten. – Die Funktion dieser Offenbarungsworte bzw. -vorgänge sieht Lentzen-Deis in der vom Himmel bezeugten Bedeutung des jeweiligen Offenbarungsempfängers; diese „Visionserzählungen" wollen also nicht historische Begebenheiten mit einer entsprechenden Bewußtseinserweiterung schildern, sondern die besondere Nähe des Visionärs zu Gott ansagen. Auf die Taufperikope angewendet bedeutet das u. a.: 1) Es handelt sich um eine aus dem Judenchristentum stammende Erzählung haggadischer Art, die auf von der Taufe Jesu durch Johannes und womöglich von der Täuferbewegung herkommende Fragen und Einwände antworten will, aber noch keinen Bezug zur christlichen Taufe aufweist. 2) Jesu Taufe durch den Täufer bedeutet Anerkennung des Werkes Gottes im Täufer und zugleich Solidarisierung Jesu mit der Sündensituation und der Bußbewegung. 3) Durch die Taufstimme wird Jesus, der geliebte Sohn Gottes, als Retter für Israel angesagt und die deuterojesajanische Gottesknechttradition auf ihn appliziert (ohne daß das stellvertretende Leiden schon im Vordergrund steht). – Es versteht sich von selbst, daß bei einem so schwierigen Text nicht alle anfallenden Fragen gleich gültig beantwortet werden können. Einige dem Rezensenten nicht gelöst erscheinende Probleme

seien deswegen hier genannt: 1) Aus welchem Grunde begnügt sich die angezielte Deutevision nicht mit dem Würdetitel, sondern fügt auch noch das Herabkommen des Geistes ein, wenn doch auch die Geistherabkunft ebenso wie der Würdetitel nur eine „Qualität", eine „Funktion" Jesu ansagen will? 2) Die Interpretation der Taube auf Jesu Bedeutung *für Israel* scheint wenig überzeugend, so schwierig das Taubensymbol auch ist. 3) Sprengt nicht das *Herabkommen* des Geistes die angezielte Gattung „Deutevision", müssen also außer den angeführten Visionstexten nicht auch noch andere Elemente zur Erklärung herangezogen werden? – Aus den zahlreichen Positiva dieser Arbeit seien hier nur genannt: Die immense Belesenheit des Autors, der auch noch zu Randproblemen auf eine Fülle von Literatur zurückgreift; die ständige Beachtung der von der verwendeten Methode gestellten Grenzen, die vor Grenzüberschreitungen bewahrt; das pädagogische Geschick, mit dem der Verfasser den Leser auch in schwieriges Gelände (z. B. die Targumforschung) einführt.

4. Dieses mehr für den Exegeten gedachte Heft legt einige Kommentarstudien vor, die einen Einblick in die Anlage dieses Kommentarwerkes geben, und faßt die auf den Vortrag dieser Studien erfolgte Diskussion der am EKK teilnehmenden Exegeten zusammen. – R. Pesch behandelt den Anfang der Apostelgeschichte (1,1–11), P. Hoffmann die Instruktionsrede Jesu bei der Jüngeraussendung (Lk 10,5–11) und E. Gräßer den Anfang des Hebräerbriefes.

5. Das Büchlein des Bochumer Neutestamentlers ist ausdrücklich für breitere Kreise verfaßt. Schneider aber will nicht ein Jesusbuch schreiben, wie der Titel zunächst vermuten lassen könnte, obwohl auch darüber, was sich historisch-kritisch mit einiger Sicherheit von Jesus feststellen läßt, kurz informiert wird, sondern er will dem Leser die Vielfalt der neutestamentlichen Christusaussagen vor Augen stellen. Schneider geht dabei bewußt nicht von den christologischen Hoheitsprädikaten aus (wenn er sie auch kurz analysiert), sondern stellt konsequent die neutestamentlichen Christusaussagen von den Formen her dar. Die Berechtigung für dieses Verfahren findet er in der nicht bezweifelbaren Tatsache, daß wesentliche christologische Aussagen nicht an Titel gebunden sind. Schneider behandelt sowohl die Christologie der neutestamentlichen Einzelschriften, als auch die der diesen zugrundeliegenden Formen, Formeln und Lieder. Dabei werden dem Leser zahlreiche nützliche Informationen, auch allgemeiner exegetischer Natur, vermittelt, wenn auch der Ertrag für die Christologie selbst in manchen dieser Abschnitte gering erscheint (vgl. z. B. den an sich gut informierenden Abschnitt über die Gleichnisse, 68 ff). Gerade weil Schneiders Exegese durchaus aufgeschlossen ist und z. B. auch sehr kritische Meinungen nicht einfach durch Schweigen übergeht, sondern sich mit ihnen auseinandersetzt, erstaunt bisweilen das überaus zurückhaltende Urteil z. B. bei der Beurteilung der Verfasserfrage einzelner Schriften.

6. Schelkle beginnt seine ebenso umfangreiche wie schwierige Aufgabe mit einem kurzen ersten Paragraphen über „Begriff und Geschichte der Theologie des Neuen Testaments", in dem er u. a. auch zu Kanonproblemen und zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament, aber auch zur Beziehung der neutestamentlichen Theologie zu den anderen theologischen Disziplinen Stellung nimmt, was für diesen, die ethische Weisung des Neuen Testaments behandelnden Band von besonderer Bedeutung ist. – Der eigentliche Gegenstand dieses Bandes ist in vier Abschnitte eingeteilt: I Grundbegriffe (hier werden die ethische Weisung Jesu und der Apostel, sowie die Begriffe Sünde und Gnade, Lohn und Strafe behandelt), II Grundhaltungen (u. a. die Kardinaltugenden), III Ziele (z. B. Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit), IV Sachgebiete (Gottesverehrung, Wahrheit und Lüge, Eigentum, Armut und Reichtum). Schon diese Inhaltsübersicht zeigt, daß der bekannte Tübinger Neutestamentler sein Buch trotz der betonten Eigenständigkeit neutestamenlicher Theologie mehr systematisch angelegt hat (vgl. vor allem den sich an den Themenkatalog der speziellen Moraltheologie anlehnenden IV. Abschnitt). Jedoch ist Schelkle bewußt so vorgegangen, um die einzelnen Themen in ihrer Entfaltung durch das Neue

Testament hindurch zusammenhängend darstellen zu können. Diese Art der Darstellung ist für den Leser sehr einprägsam, was noch durch das jeweils gleiche Schema, mit dem die einzelnen Begriffe erläutert werden, verstärkt wird: Auf die Erhebung des alttestamentlichen Befundes folgt die Bedeutung des jeweiligen Begriffes im Judentum (u. a. in Qumran) und im Neuen Testament, wo wieder zwischen Predigt Jesu und der der Apostel unterschieden wird. Wo notwendig und sinnvoll, wird auch die Profangräzität zur Erhellung herangezogen. – Insgesamt ein gut lesbares Buch, das gerade dem Praktiker durchaus empfohlen werden kann.

7. Das Buch von Nastainczyk behandelt in einem kürzeren ersten Teil Vor- und Grundfragen, um sich im zweiten, „Gestalt und Gehalte biblischer Unterweisung" überschriebenen Teil mit der Problematik des Bibelunterrichts in den einzelnen Altersstufen (vom Vorschulalter bis zur Erwachsenenbildung) zu beschäftigen. – Zwar ist in den Vor- und Grundfragen viel vom Bibelunterricht die Rede, aber im Grunde werden hier (durchaus nicht unberechtigt) Probleme des Religionsunterrichtes, teilweise sogar die von Unterricht überhaupt, behandelt, wie schon die Überschriften deutlich machen. Wo aber speziell vom Bibelunterricht die Rede ist, dort wird dessen Lage richtigerweise illusionslos gesehen und auch der bereits abklingende bibelkatechetische Boom durchaus nicht unkritisch bewertet. Im zweiten Teil gibt der Verfasser neben grundsätzlichen Bemerkungen zur Situation des Bibelunterrichtes morgen gute Überblicke über das für den Bibelunterricht vorhandene Material, nennt mögliche Gehalte und Lernziele der biblischen Unterweisung für die einzelnen Stufen und legt auch Modelle bzw. Unterrichtsentwürfe vor. Instruktiv sind auch die tabellarischen Übersichten, welche biblischen Stoffe die verschiedenen Stoffverteilungspläne und -empfehlungen den einzelnen Klassen zuweisen. Der „biblische Minimalismus" des Verfassers – Nastainczyk sagt selbst, diese Position sei im ganzen Buch die ihm am wenigsten sichere – muß zweifellos diskutiert werden; die diesem Minimalismus zugrundeliegende Situationsanalyse wird jedoch nicht gut bestritten werden können: dem geringen Interesse an geschichtlichen Stoffen korrespondiert ein geringes Bibelinteresse bei den Schülern. – Das Buch dürfte vor allem Studenten und Studienreferendaren als erste Information über die gegenwärtige Problematik zu empfehlen sein. *Ingo Broer, Marburg*

Theologische „Werkstattgespräche"

Josef Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (Quaestio disputata 56), Verlag Herder, Freiburg 1972.

Edward Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

Heinz Zahrnt, Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft, Piper-Verlag, München 1970.

Wilhelm Luijpen, Wenn ich Gott sage. Über die Sprache des Glaubens, Styria Verlag, Graz – Köln 1973.

Schon die Frage nach Gott ist heute nicht mehr selbstverständlich. Umso wichtiger, daß sich christliche Theologie selbst *als* solche keineswegs mehr selbstverständliche Frage nach Gott verstehen und ausarbeiten lernt. Dies ein Stück weit zu versuchen, ist nicht das geringste Verdienst dieses Buches, das die 3. Konferenz deutschsprachiger systematischer Theologen dokumentiert. „Die Frage nach Gott" wird aus philosophischer *(B. Welte, B. Caspar)*, bibeltheologischer *(A. Deissler, W. Thüsing)*, dogmatischer *(E. Biser, K. Lehmann)* und pastoraltheologischer Sicht *(W. Kasper, K. Delahaye)* zur Diskussion gestellt; eine thematisch-dogmengeschichtliche Abhandlung des Themas fehlt bezeichnenderweise. Das Buch gibt einen guten Einblick in das Problembewußtsein heutiger katholischer Theologie. Was dabei besonders auffällt: die Provokation, die von seiten des positivistischen und „wissenschaftlichen" Denkens an die Theologie ergeht bzw. ergehen könnte, wird kaum aufgenommen. Zwar stellt B. Caspar einige Grundstrukturen positivistischen Denkens anhand der Wittgensteinschen Philo-

sophie dar; diese bleiben aber für die Gedankenführung der folgenden Referate (und Diskussionen?) ohne spürbare Folgen. Wie kann Theologie, die Frage nach Gott und Rede von Gott ist, sich als Wissenschaft verständlich machen? Wie kann sie ihren „Gegenstand" – eben des Menschen Frage nach Gott *und* Gottes Frage nach dem Menschen – „rechtfertigen" und verifizieren? Wie ist die Absolutheit Gottes und die Kontingenz der Welt glaubwürdig zu *denken* und atheistischem Bewußtsein zu *vermitteln*? – Wo diese und ähnliche Fragen gestellt werden, wo Aporien aufgezeigt und für eine aporetische Theologie plädiert wird, scheint mir das Buch am stärksten (das gilt besonders für die sprachlich wie sachlich anregenden Beiträge von B. Welte und E. Biser). Aus der Vielzahl der Überlegungen, die dieses Buch programmatisch vorstellt, ohne sie detailliert auszuarbeiten, sei besonders die Aufgabe hervorgehoben, Gott als Grund unserer Freiheit, „Gottes Sein in der Freiheit seiner Liebe" (Kasper, Lehmann) als unsere Befreiung zu denken und zu verkündigen. Und, damit zusammenhängend, W. Kaspers Hinweis, der Ernstfall jeder Theologie sei das Gebet als Vollzug und Gegenstand theologischer Arbeit. Dieses Buch ist Ausdruck und Ergebnis eines fachwissenschaftlichen Gespräches, das als solches seinen Sinn hat und der Fortsetzung bedarf (z. B. müßten die Arbeiten von Leslie Dewart zum Thema die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden!). Wie weit das Buch über den Raum der theologischen Wissenschaft hinaus etwa für Pastoral und Verkündigung hilfreich sein kann, bleibt fraglich – auch wenn sich die Beiträge von Kasper und Delahaye pastoraltheologisch verstehen. Hätte es dann nicht einer härteren und detaillierteren Auseinandersetzung mit Positivismus, Linguistik, Marxismus bedurft, die doch das Normalbewußtsein des sog. modernen Menschen – und damit eben die Pastoral in concreto – zunehmend bestimmen? Hätte dazu nicht der theologische Gedanke, daß Gott Grund und Aus-maß unserer Befreiung ist, genauerer Konkretion und Verifikation bedurft? Müßte dann nicht präziser gezeigt werden, was Fragen nach Gott und Reden von Gott möglich und notwendig macht und wie es sprachlich genau „funktioniert"? Hier werden die Erwartungen der Seelsorger und die Forschungen der Theologen noch viel genauer aufeinander abgestimmt und füreinander fruchtbar gemacht werden müssen.

Gibt ein Theologe wie Schillebeeckx Einblick in seine Arbeit, führt er „Werkstattgespräche" vor aller Augen, so profitieren nicht zuletzt diejenigen davon, die Tag für Tag den christlichen Glauben in Seelsorge, Verkündigung und Unterricht zu übersetzen haben: Sie sehen den Theologen bei der Arbeit, Fragen stellend und selbst in Frage gestellt, keineswegs mit fertigen Ergebnissen, eher mit Zwischenberichten, Standortmeldungen, die jeden fragenden Menschen und Christen zum Mitdenken, zu Kritik und Ergänzung provozieren und nötigen können. Mit vorbildlicher Sensibilität stellt sich Schillebeeckx insbesondere dem Problem, das sich durch den Pluralismus der Glaubenserfahrungen und theologischen Aussagen ergibt: „Welches ist ... das Kriterium, das den ‚rechten Glauben' oder das richtige Glaubensverständnis garantieren kann? Welches ist das *Verifikationsprinzip*, aufgrund dessen eine richtige Neuinterpretation von einer ‚häretischen' zu unterscheiden ist?" (60). Zur Beantwortung dieser Fragen setzt er sich mit dem sogenannten Strukturalismus, mit der philosophischen Hermeneutik, mit Sprachanalyse und besonders ausführlich mit kritischer Theorie (Habermas) auseinander. Einige Ergebnisse seien genannt:

1. Christlicher Glaube und dessen theologische Interpretation gründen konstitutiv auf Erfahrung (13 ff u. ö.) und Sprache (27 ff). „Eine Aussage erhält nur *Sinn*, wenn sie, ganz gleich wie, *Erfahrung* thematisiert" (93). Diese „empirische Basis" (158) ist Voraussetzung jeder sinnvollen theologischen Aussage, mit der sich der Glaubende Gott nähert „als demjenigen, der *in* der menschlichen Erfahrung als der unmittelbar nicht Erfahrbare *erfahren* wird" (37). Denn „das Spezifikum des christlichen Glaubens besteht gerade darin, an das menschlich Unmögliche zu glauben" (163).

2. Nach der Wahrheit einer Aussage sollte also nur gefragt werden, wenn sie zunächst als sinnvoll, d. h. auf Erfahrung bezogen und in Alltagssprache übersetzbar (45), anerkannt wurde (36 ff, 64, 91). Das bedeutet

z. B. für kirchliche Dogmen: sie sind „nur wahr im Zusammenhang mit der Frage, auf die sie antworten" (80).

3. Dieser Anknüpfungspunkt für christliche Theologie ist nicht positiver Art; denn diese teilt die Erfahrung, daß „unsere faktische Geschichte ... ein wahnsinniges Ganzes von Sinn und Unsinn" (143) ist und daß die Menschwerdung des Menschen deshalb ständig bedroht und gefährdet ist (69 ff; 96 ff). Nur in den Unsinns- und Kontrasterfahrungen (70) wird ein positiver, aber unthematisierbarer Sinnhorizont und partiell auch Sinn erfahren. Nur über diese „negative Vermittlung" (98) also kann sinnvoll und wahr von Gott gesprochen werden (98).

4. Unter den theologischen „Kriterien" zur Orientierung in der pluralistischen Situation der Theologie sei hier besonders das der „Orthopraxie" betont, weil sich darin „die eigentliche hermeneutische Grundfrage der Theologie ..., die Frage nach dem Verhältnis ... zwischen Theorie und Praxis" (71) entscheidet. Weil Sinn und Wahrheit geschichtlich strittig und bedroht sind, muß sich die Kraft christlichen Glaubens und das Recht christlicher Theologie in der kritisch-praktischen Solidarität erweisen, die ein „Veto gegen Menschenunwürdigkeit in welcher Form auch immer" (98) einlegt und durchsetzt. Denn die Zukunft des Menschen – und auch des christlichen Glaubens – kann ... nicht theoretisch interpretiert werden; Zukunft muß *getan* werden" (71).

Schillebeeckx' Buch ist ein sehr wichtiger und mutiger *Anfang*. Vieles, was hier noch sehr unfertig und grobmaschig vorgelegt wird, bedarf genauerer Analyse und größerer begrifflicher und methodischer Klarheit (das gilt z. B. für die „Rezeption" analytischer Philosophie und kritischer Theorie und ihrer Konfrontation mit christlicher Theologie). – Nach der Lektüre dieses Buches müßte sich jeder fragen, ob er nicht der „Häresie der ‚eigenen Orthodoxie'" (53, 83) verfallen ist.

Was Zahrnt hier vorlegt, ist Vermittlungstheologie im besten und vieldeutigsten Sinn des Wortes: er vermittelt *zwischen* „konservativen" und „progressiven" Theologen, christlichen Gruppen und kirchlichen Standpunkten; und zugleich wird dieser Prozeß der Vermittlung und sein Ergebnis denen verständlich gemacht, vermittelt, die daran interessiert sind (ohne deshalb gleich Theologen oder gar Christen sein zu müssen). Zahrnt selbst weiß nur zu gut, wie schnell man bei derlei Verständigungs- und Übersetzungsversuchen zwischen alle Stühle geraten kann und dauernd in Gefahr ist, faule Kompromisse und schlechte Anpassung zu betreiben. – Falsche Alternativen sieht Zahrnt an vielen zentralen „Stellen" von Theologie, Kirche und Gesellschaft am Werk: Dort, wo Aufklärung gegen christlichen Glauben ausgespielt wird; wo Theologie oder säkulares Normalbewußtsein einen absoluten Gegensatz zwischen dem christlichen Gott und dem modernen Menschen behaupten, wo deshalb Glaube in Mitmenschlichkeit „aufgelöst" oder Gott „offenbarungspositivistisch" gesetzt wird; wo entweder „Horizontalismus" den überlieferten Glauben einebnet oder eine unvermittelte Betonung der „vertikalen" Gottesbeziehung den Glauben vom alltäglichen Leben isoliert. Falsche Alternative auch dort, wo Jesus gegen Gott gestellt und einer zum Ersatz des anderen wird. Nicht weniger dort, wo die gesellschaftskritische, „politische" Bedeutung des christlichen Glaubens so stark betont wird, daß dabei persönliches Gebet, privates Meditieren und Frieden-Suchen in der Stille als überholt und „hinterweltlerisch" abgetan werden. Entscheidend ist, ob zwischen dem neuzeitlich-aufgeklärten Denken und dem in der Bibel bezeugten Glauben eine ehrliche Vermittlung und Versöhnung möglich sind und wirklich gemacht werden können. Dies ist nach Zahrnt der Fall. Dabei bezieht er durchaus Stellung, vermittelt begründete Standpunkte und glaubwürdige Entscheidungen, wenn er – unter reichlicher Berufung auf Theologen verschiedenster Konfession und Herkunft – „immer zugleich nach zwei Seiten hin" (285) denkt und argumentiert. Die Überzeugung von der legitimen Vermittelbarkeit zwischen „Aufklärung" und „Glaube" führt zum Einstieg bei unserer heutigen alltäglichen Erfahrung, zur theologischen Methode der Verifikation und Induktion, zur „Parteinahme für den Pietismus" (153, 253 ff, 282), aber auch zum Protest gegen eine Heiligsprechung der Moderne und gegen eine politisierende oder sich zur Be-

kenntnisbewegung verhärtende Theologie. Das alles mit dem Ziel, christlichen Glauben als erfreulich, befreiend und nachvollziehbar zu machen. – Das Ganze ist journalistisch griffig formuliert, meist treffsicher vereinfachend. Die Grenze solcher Darstellung zeigt sich häufig an einem säkularisierten Prediger-Pathos und einem gehörigen Schuß Fundamentalismus; da gerät dann alles zu durchsichtig und glatt. Und da wäre es dann notwendig, daß Zahrnt seinen eigenen theologischen Standpunkt ausdrücklicher zur Diskussion stellt und zu erkennen gibt, von welcher Position aus er zu vermitteln und zu kritisieren imstande ist.

„Ich bekenne mich der ‚schrecklichen Vereinfachung' schuldig. Könnte es aber nicht sein, daß in der Theologie eine gewisse Vereinfachung überfällig wäre? Allerdings setze ich meine Hoffnung dabei nicht auf Vereinfachung aus Ignoranz, sondern als Anstrengung, zu den Grundfragen zu gelangen" (P. L. Berger). Genau dies beabsichtigt und leistet Luijpen: Konzentration auf eine religiöse Grundfrage; Vereinfachung schwieriger philosophischer und theologischer Gedankengänge ohne Plattitüden; Warnung vor Überschätzung theologischer Reflexion und Gelehrsamkeit. Nicht als ob diese nicht wichtig wären! Aber wichtiger noch sind religiöse *Entscheidungen* und *gelebter* Glaube. Deshalb Luijpens frisches und kundiges Plädoyer in orthopraktischer Absicht. Was meint der religiöse Mensch, wenn er „Gott" sagt bzw. ruft? Er nennt die Tiefe seiner Wirklichkeit, das Geheimnis seiner Existenz. Er will dann nicht etwas oder jemanden distanziert beschreiben. Er artikuliert vielmehr aus Situationen heraus, die ihn betreffen und bewegen; er sagt das, was ihn unbedingt angeht. Und selbst wenn der religiöse Mensch notgedrungen objektivierende und konstatierende Sätze bildet, in denen „Gott" als Subjekt vorkommt, will er nicht neutral beschreiben, sondern evokativ und performativ sagen, was ihn bestimmt und bewegt. Wenn sich solche beschreibenden Sätze über „Gott" freilich verselbständigen, entsteht die Gefahr des Objektivismus und Intellektualismus: religiöser Glaube degeneriert dann zu einem Ja zu bestimmten Sätzen, deren Wahrheit göttlich verbürgt ist; Gott wird als an sich seiende Wirklichkeit gedacht, mit der übereinzustimmen Wahrheit und Heil bedeutet. Daß der Glaube als ein „Ja" zu der von Gott garantierten Information in Form urteilender Sätze, Aussagen und „Artikel" aufgefaßt wird, ist nach Luijpen die Ursache dafür geworden, daß der christliche Glaube heute in eine lebensgefährliche Krise geraten ist. Was meint der Christ, wenn er „Gott" sagt? Auch er sagt das Geheimnis seiner Wirklichkeit – freilich so, wie er es in Jesus von Nazaret als *neue* Möglichkeit erkennt. Christlicher Glaube ist deshalb nicht zuerst ein Ja zu Sätzen, sondern eine bestimmte neue Lebensweise. Jede Rede „über" diese neue Wirklichkeit muß streng bezogen bleiben auf die zugrunde liegende ursprüngliche Erfahrung, die im Glauben gemacht wird, und darf nicht aus diesem Kontext gelöst werden. – Luijpens mutige Vereinfachung bietet jedem wichtige Anregung, der sich im Dschungel heutiger Theologie nicht mehr zurechtfindet. Zügig und klar geschrieben, mit geschickten und verständlichen Beispielen – und nicht zuletzt mit solidem Wissen im Hintergrund –, verrät das Buch auf jeder Seite Luijpens Prägung besonders durch Husserls Phänomenologie, Tillichs Religionsphilosophie und durch moderne Sprachtheorien. Von hier aus wären dann manche Voraussetzungen und Aussagen zu präzisieren und zu prüfen (etwa Luijpens Wissenschaftsbegriff, das vorausgesetzte Religionsverständnis im Streit mit Religionskritik, die Deutung der „Gottesbeweise" u. a. m.). – Insgesamt also ein Musterbeispiel geglückter und sachbezogener Vereinfachung; ein Opusculum, das nicht abschreckt, sondern Leben und Glauben dient – und deshalb gerade für Gesprächskreise und Arbeitsgruppen gute Grundlage bietet.

Gotthard Fuchs, Münster

Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Kreuz-Verlag, München 1972.

Acht Jahre nach dem Erscheinen der „Theologie der Hoffnung" legt der evangelische Theologe Jürgen Moltmann nun eine Weiterführung seiner eschatologischen Theologie vor. Schon die unterschiedlichen Titel veranlassen zu der Frage, ob einer optimistischen Theo-

logie der Zukunft aus den sechziger Jahren nun eine resignative Theologie des Kreuzes folgt. Moltmann kritisiert die Alternative von Kreuz und Hoffnung. Er will aufzeigen, daß die Kreuzestheologie nichts anderes als die Kehrseite christlicher Hoffnungstheologie ist. Setzte die „Theologie der Hoffnung" mit der Auferweckung des Gekreuzigten ein, so kehre sich jetzt der Blick zum *Kreuz* des Auferstandenen hin um. Der Autor geht davon aus, daß die christliche Hoffnung nicht realistisch werden und befreiend wirken könne ohne die Wahrnehmung des Schmerzes des Negativen. Wie der katholische Theologe Metz will auch Moltmann die Hoffnungstheologie konkreter machen und „ihre mobilisierenden Visionen mit den notwendigen Widerstandshaltungen verbinden". Entschieden wendet er sich gegen jeden Versuch, das Kreuz mystisch, kultisch oder machtpolitisch zu mißbrauchen oder zu entschärfen. Was es heißt, sich vorbehaltlos auf den „gekreuzigten Gott" einzulassen, verdeutlicht Moltmann am Weg Jesu zum Kreuz. Jesu Kreuzigung sei eine Folge seines Wirkens, das die Juden als Gotteslästerei und die Römer als Aufruhr verurteilten. Die einzigartige Qual von Jesu Tod sieht er nicht in der physisch/psychischen Tortur der Kreuzigung, sondern in dessen Gottverlassenheit. Theologisch zentral dürfte das Kapitel „Der ‚gekreuzigte Gott'" sein, in dem Moltmann in Auseinandersetzung mit Theismus und Atheismus klassicher Ausprägung und in Dialog mit der kritischen Theorie eine trinitarische Kreuzestheologie entwickelt. In ihr wird Gott nicht als der unveränderliche, sondern als der leidensfähige, weil liebende Gott glaubwürdig erörtert. Moltmann beschränkt sich nicht auf die theologische Diskussion über den „gekreuzigten Gott", sondern stellt sich auch der Frage, welche Bedeutung Kreuz und Auferstehung für die Befreiung des Menschen habe. Diese Frage sucht er im Gespräch mit der Psychoanalyse und den politischen Wissenschaften zu beantworten. Gegenüber einer Theologie, die nicht selten menschliche Ängste und Verdrängungen religiös verstärkte und der psychoanalytischen Religionskritik auswich, fordert Moltmann von der Theologie die Bereitschaft, die psychoanalytische Religionskritik als Scheidewasser anzusehen, „um auf den Schlacken der kritisch verbrannten Religion das Gold des wahren Glaubens zu zeigen". Konkreter als in früheren Schriften bemüht sich Moltmann, eine Interpretation des christlichen Glaubens in politischer Nachfolge zu geben. In diesem Zusammenhang skizziert er den Teufelskreis der Armut, der Gewalt, der kulturellen Entfremdung, der industriellen Naturzerstörung und der Sinnlosigkeit des Lebens und versucht, einige Alternativen anzudeuten. – Gerade dieses Kapitel läßt freilich viele Fragen offen. Selbst da, wo Moltmann den Sozialismus als Symbol für die Befreiung des Menschen aus dem Teufelskreis der Armut bezeichnet, bleibt er recht abstrakt. Der Leser erfährt nicht, weshalb die rational längst erkannten Krisenmomente der Industriegesellschaften, etwa auch in der Bundesrepublik, nicht behoben werden konnten und können. Unklar bleibt auch, welche Gesellschaftsgruppen sich der Emanzipation entgegenstellen und welche Gruppen in Theorie und Praxis die von Moltmann angestrebten Befreiungen vertreten. Eine kritische Parteilichkeit, wie sie Moltmann fordert, muß die Analyse der Herrschaftsstrukturen und der Herrschaftsträger in der jeweiligen Gesellschaft leisten. Ohne diese Analyse wird auch die kritische Theologie im Unverbindlichen stecken bleiben.

Dem Rezensenten erscheint das Buch von Moltmann als eine der wichtigsten theologischen Neuerscheinungen der letzten Jahre. Es bleibt zu hoffen, daß es auf die gleiche Resonanz wie die „Theologie der Hoffnung" stößt und wie diese die theologische Diskussion in den nächsten Monaten vorantreibt.

Manfred Krämer, Berlin

Mary Daly, Kirche, Frau und Sexus, Walter-Verlag, Olten – Freiburg 1970.

„Das große Schisma der Menschheit ist weder rassisch noch politisch oder religiös, sondern rein sexuell begründet", schrieb der Catholic Herald zu dem Buch „The Church and the Second Sex" der amerikanischen Theologin Mary Daly, gegenwärtig Assistent Professor of Theology in Boston. Die Autorin will „einen Beitrag zu der wachsenden Erkenntnis der katholischen Frauenfeindlichkeit in ihren

wahren Ausmaßen" leisten. Und dieser Beitrag ist so aufschlußreich geworden, daß er die Aufmerksamkeit der Kirche verdiente und Anlaß zu heilsamer Besinnung und Umkehr geben sollte. Denn das Problem der Diskriminierung der einen Hälfte der Katholiken scheint für die offizielle Kirche von untergeordneter Bedeutung zu sein – quod erat demonstrandum!

Anstoß zu diesem Buch gaben die Thesen Simone de Beauvoirs („Das andere Geschlecht"), mit denen Mary Daly sich ausführlich auseinandersetzt. Die lange Kette des theologischen Antifeminismus beginnt schon in dem einen Genesisbericht des Alten Testamentes, der zur Quelle vieler geringschätziger Theorien über die Frau wurde. Paulus, die Kirchenväter, Thomas von Aquin liefern die Belege für eine frauenfeindliche Kirche, die sich in diesem Punkt freilich nicht auf Jesus berufen kann. Erst Johannes XXIII. und die nachkonziliare Kirche begannen mit einer Revision der Stellung der Frau in der Kirche. Aber noch 1966 verweigerte ein italienischer Bischof einer Journalistin trotz eines offiziellen Ausweises den Eintritt in die Sixtinische Kapelle mit den Worten: „Heute ist ein Festtag für den Papst. Wir können nicht dulden, daß eine Frau Sr. Heiligkeit die Sixtinische Kapelle mit dem Makel ihrer Anwesenheit vergällt" (125).

Daly analysiert die dahinterstehende Ideologie, die sich bei vielen christlichen Autoren findet – „Hausierer des Ewig-Weiblichen", wie sie die Autorin nennt. Über die „Chefideologin" dieser Richtung, Edith Stein, in ihrem Buch „Die ewige Frau", urteilt sie so: „Die Merkmale der ewigen Frau sind diametral denjenigen einer sich entwickelnden, eigenständigen Person entgegengesetzt, die einzigartig, selbstkritisch, von eigener Schaffenskraft, aktivem und forschendem Wesen ist. Statt dieser eigenständigen, personalen Qualitäten verlangt man von der ewigen Frau die Berufung zu Hingabe und Zurückgezogenheit . . . Sie ist selbstlos, strebt nicht nach Selbstverwirklichung, ihr Geschick erfüllt sich vielmehr einzig und allein in ihrer der Erhaltung der Art gewidmeten Aufgabe der Mutterschaft, sei sie körperlich oder geistig verstanden" (136 f). Die der ewigen Frau verschriebene Richtung zeigt durchwegs den Hang, dem männlichen Geschlecht in subtiler Weise zu schmeicheln, wenn sie die Frau ausschließlich als Jungfrau, Braut oder Mutter kategorisiert. Man betrachtet sie, sei es im negativen oder positiven Sinn, einzig und allein als sexuelles Beziehungswesen" (142). Dieses Symbolsyndrom der ewigen Frau versucht die katholische Lehre für immer am Leben zu erhalten, besonders unterstützt – nach Daly – von zwei frommen Redensarten: „der göttliche Heilsplan" und „Maria – das Vorbild aller Frauen". „Der göttliche Plan" ist ein unwiderlegbares Argument gegen die gesellschaftliche Entwicklung, und die Marienverehrung mit ihrer Vorstellung von der Gottesmutter als Vorbild aller Frauen führt oft zu einem allzu vereinfachenden Analogieschluß von der Beziehung zwischen Christus und Maria auf die Beziehung zwischen Mann und Frau. Damit kommt die Frau als bloßes Beziehungswesen in eine hoffnungslos zweitrangige Position. Auf Grund dieses Befundes diagnostiziert Daly die Lage der Frauen als unterprivilegiert, die in einem Prozeß der Rollenpsychologie bewirkt, daß die Frauen sich tatsächlich so verhalten, wie man es von ihnen erwartet.

Die Klischeevorstellungen von der Frau, wie die „ewige Frau" in der katholischen Kirche oder anderseits das „glamourgirl" der amerikanischen Gesellschaft, müssen entdämonisiert werden, denn sie haben verhängnisvolle Auswirkungen vor allem auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau. Die theologischen Wurzeln des Übels liegen nach Daly in der maskulinen Vorstellung von Gott, in der statischen Weltanschauung und in der wortwörtlichen Interpretation der Geschichte vom Sündenfall: „Solange nämlich die Theologie von einer Auffassung der menschlichen Natur besessen ist, die den Zustand ursprünglicher Unversehrtheit verloren hat, und solange sie der Meinung anhängt, jener Zustand habe in der Vergangenheit tatsächlich bestanden, solange muß sie folgerichtig die Gegenwart und die Zukunft pessimistisch beurteilen. Dann neigt sie dazu, das menschliche Leben hauptsächlich unter den Gesichtspunkten von Buße und Sühne zu sehen . . . Diese statische, vom Schatten der Sünde getrübte Sicht des menschlichen Lebens reflektiert und verewigt eine negative Haltung gegenüber dem Ge-

schlechtlichen, der Materie und der Welt. Sie schuf das Klima, in dem die Frauenfeindlichkeit gedieh. Für manche Theologen wurde die Frau zur Personifizierung all jener Aspekte der Wirklichkeit, von denen sie glaubten, man sollte sie fürchten, vor ihnen fliehen, sie verneinen und verachten" (187).

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit neuer theologischer Ansätze vor allem für die Sakramententheologie bezüglich der Ehe und der Priesterweihe. In der Ehetheologie „sollte man immer deutlicher personale Werte und Ziele betonen" (188). Die Priesterweihe wurde den Frauen vorenthalten. In unserem Jahrhundert aber haben sich die kulturellen Verhältnisse enorm verändert, so daß angesichts dieser sozialen Entwicklung die Lage in der Kirche einen Anachronismus darstellt. Da es gegen die Weihe von Frauen keinen stichhaltigen theologischen Einwand gibt, muß die Frage weiblicher Priester ernsthaft angegangen werden. Denn durch den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt „lehrt die Kirche höchst real und wirksam, daß Frauen keine vollgültigen Menschen sind, und sie konditioniert ihre Anhänger dahingehend, dies als eine unabänderliche Tatsache hinzunehmen. Ihrer Aussage gemäß erweist sich die sexuelle Differenzierung für eines der beiden Geschlechter als ein derartig lähmendes Handikap, daß weder persönliche Intelligenz oder moralische Integrität, noch die Begabung zu einer leitenden Funktion dagegen ankommt" (204). – Das fundamentale Schlußkapitel dieses Buches setzt Simone de Beauvoirs Philosophie der Verzweiflung eine Theologie der christlichen Hoffnung entgegen, die – als Herausforderung der Gegenwart Gottes – „all unserem Tun eine Dimension der Transzendenz verleiht, die uns vorwärtstreibt"!

Ch. Twaroch, Wien

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angezeigten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten)

Becher Werner (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung. Clinical Pastoral Education, Verlag Evangelischer Presseverband für Hessen+Nassau, Frankfurt 1972

Cancik Hubert – Cancik-Lindemaier Hildegard – Scherff Ingrid – Härlin Camilla – Grobmann Peter, Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt? Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972

Eilers Franz Josef – Höller Karl – Hosse Josef – Schmolke Michael (Hrsg.), Kirche und Publizistik, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1972

Gerken Alexander, Theologie der Eucharistie, Kösel-Verlag, München 1973

Hastenteufel Paul, Wege in die Welt von morgen. Handbuch der Jugendpastoral, Bd. III, Seelsorge Verlag, Freiburg 1973

Herbstrith Waltraud, Therese von Lisieux. Anfechtung und Solidarität, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1972

Künzle Walter – Meili Josef – Gähwiler Josef, Was kann die Synode? Walter-Verlag, Olten – Freiburg 1972

Luijpen Wilhelm, Wenn ich Gott sage. Über die Sprache des Glaubens, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973

Morel Julius, Glaube und Säkularisierung, Religion im Christentum als Problem, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1972

Nuscheler Franz – Zwiefelhofer Hans, Entwicklung durch Bildung. Kirche und dritte Welt, Bd. 9, Pesch-Haus-Verlag, Mannheim – Ludwigshafen 1973

Pöggeler Franz, Pastorale 2. Die Lebensalter. Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Satura Vladimir, Jugend im Konflikt. Probleme der Verwahrlosung und Kriminalität, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1972

Schüller Hellmut A. – Frings-Kammerichs Edith, Das Kreuz. Ein Versuch, in unserer Welt zu leben und zu verstehen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Schulz Heinz Manfred, Katechese und Gottesdienst mit Kindern, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Schuster Heinz, Pastorale 2. Leben des Christen in der Welt. Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Seidel Uwe – Zils Diethard, Psalmen der Hoffnung. Texte für jeden Tag, Schriftmission-Verlag, Gladbeck – Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Simonet André, Apotres pour notre temps. Notes de spiritualité apostolique, Editions P. Lethielleux, Paris 1972

Tröndle Dieter R., Familie und Gemeinde. Familienarbeit im Pfarrgemeinderat, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1973

Wacker Paulus G., Ökumene provokativ. Zur Versöhnung der Christenheit, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1973

Wohlstand. Chance und Gefahr, Fastenerziehung 1973, Hoheneck-Verlag, Hamm 1973

Anmerkungen und Hinweise

Alois Müller ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Frans Haarsma ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Nijmegen.

Lothar Lies SJ ist Studentenpfarrer in Würzburg.

Franz Kamphaus ist Akademischer Rat an der Universität Münster für das Fach Homiletik; seit 1971 verantwortlich für die Priesterfortbildung in der Diözese Münster.

Georges Casalis ist Professor für praktische Theologie an der protestantischen Fakultät der Universität Paris, protestantischer Sekretär für die ökumenische Bibelübersetzung ins Französische und Mitredakteur des vom französischen Kirchenbund 1971 herausgegebenen Dokumentes „Kirche und Mächte".

Alfons Schäfer ist Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg.

Martien Jilesen ist Lehrer der Sozialpädagogik an einer Fachschule und in einer Pfarrgemeinde in Neuss seelsorglich tätig.

Hartmut Bartsch und *Klemens Sieverding* sind Doktoranden am Institut für Praktische Theologie der Universität Münster.

Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Leitartikel

Die Redaktion

Von der Pfarrei zur Gemeinde

Der folgende Leitartikel wurde in einer ersten Fassung von der Redaktion mit mehreren Wiener Pfarrern und Kaplänen durchdiskutiert und in der vorliegenden Fassung nach einer weiteren eingehenden Diskussion als Redaktionsartikel angenommen. Mit ihm sollen einige Grundsätze über zentrale Anliegen und Probleme, wie Gemeinde reformiert und konkretisiert werden müßte, aufgestellt werden. Der Beitrag dient zugleich als Einleitung in das Schwerpunktheft über die „Zukunft der Gemeinde", das neben diesem Grundsatzartikel einen bibeltheologischen Beitrag, eine Reihe verschiedenster Praxisberichte und Modelle sowie einige nicht unmittelbar gemeindebezogene, aber doch auch für die Zukunft der Gemeinde wichtige Themen und Probleme enthält. Was der Leitartikel stichwortartig anreißt, wird in den verschiedenen Beiträgen näher ausgeführt. Wir verweisen daher an den jeweiligen Stellen auf die einzelnen Beiträge, ohne damit ausschließen zu wollen, daß auch die anderen Artikel, insbesondere die breiter angelegten Praxisberichte, die verschiedensten Anliegen und Probleme aufgreifen. red

1. Pathologie der Pfarrei von heute

Die Pfarrei, vor rund 1500 Jahren enstanden, war eine höchst angemessene Weise, wie die Kirche den pastoralen Dienst in einer stabilen, entweder agrarisch oder vorneuzeitlich urbanen Gesellschaft erfüllte. In unserer heutigen veränderten gesellschaftlichen Situation krankt die Pfarrei insbesondere an folgenden Phänomenen:

1.1 Fehlende Kommunikation

Die Mitglieder der Pfarrei haben nur wenig oder gar keine Kommunikation untereinander oder mit dem Pfarrer. Der sonntägliche Gottesdienst, an dem oft noch relativ viele Pfarrmitglieder teilnehmen – allerdings mit abnehmender Tendenz –, ist alles andere als kommunikationsfreundlich[1]. Außerhalb des Gottesdienstes trifft sich nur eine ganz kleine Minderheit.

1.2 Fehlende Identifikation

Nur ein kleiner Teil der Pfarrmitglieder fühlt sich der Pfarrei zugehörig und identifiziert sich mit ihr. Die meisten Gläubigen betrachten sich nur als passive Mitglieder, die abwarten, ob ihnen etwas und was ihnen geboten wird. Es fehlen vor allem die überschaubaren Gruppen, in denen Identitätskrisen im Glauben überwunden und in denen

1 Vgl. R. *Zerfaß*, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung, in: Diakonia 4 (1973) H 5.

neue Formen des Glaubens, des Zusammenlebens, der gegenseitigen Hilfe, des gesellschaftlichen Engagements und dergleichen gefunden und verwirklicht werden[2].

1.3 Autokratische Leitung

Ursache für diese fehlende Kommunikation und Identifikation sowie gleichzeitig deren Auswirkung ist oft eine autokratische Leitung der Pfarrei. Die Pfarrgemeinderäte haben bisher in der Regel daran kaum etwas geändert[3].

1.4 Volkskirchlicher Charakter

Unsere Pfarreien sind heute noch weithin dadurch geprägt, daß so gut wie alle Glieder der Gesellschaft christlich getauft sind, zur Erstkommunion, Erstbeichte und Firmung bzw. Konfirmation gehen und kirchlich beerdigt werden. Wenn sich hier auch einige Auflösungserscheinungen zeigen (Kinder ohne Taufe, Abmeldung vom Religionsunterricht, bloß zivile Trauung, Austritt aus der Kirche usw.), so ist der volkskirchliche Charakter in vielen Phänomenen doch noch vorherrschend[4].

1.5 Wachsende Resignation

Bei vielen Pfarrmitgliedern ist eine wachsende Resignation zu spüren, sei es, weil erhoffte Reformen ausgeblieben sind, sei es aus wachsender Verunsicherung oder zunehmender Unglaubwürdigkeit der Kirche[5].

2. Leitbild der kirchlichen Gemeinde von morgen

Die kirchliche Gemeinde von morgen stellt eine Gruppe von Menschen dar, die an Jesus Christus glauben und die versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testamentes auszurichten.

2.1 Ziel und Aufgaben der Gemeinde

2.11 Gottesherrschaft als Heil und Frieden für alle Menschen

Das Ziel der christlichen Gemeinde und ihres pastoralen Dienstes ist in der Richtung dessen zu suchen, was Gott mit dem Menschen wollte und was Jesus Christus durch sein Leben und Sterben unüberbietbar offenbar gemacht hat: die Herrschaft Gottes, die in der Person Jesu angebrochen ist und die er als das befreiende und Frieden schaffende Heil für alle Menschen verkündet hat[6].

In der Nachfolge Jesu Christi ist auch die christliche Gemeinde um des Heiles der Menschen willen da. Dabei geht es nicht nur um den einzelnen in allen seinen Bedürfnissen und Dimensionen, sondern zugleich auch immer um die eine und ganze Welt, um ihr Wohl und Heil, um ihren Frieden und ihre Einheit, die nur in einer gerechten und

2 Vgl. *D. Emeis*, Die Gruppe in der Kirche. Ein Weg zur Überwindung der Identitätskrisen im Glauben, S. 223.

3 Fast alle Praxisberichte zeigen Wege, wie diese autokratische Leitung abgebaut werden kann, insbesondere durch die Verwirklichung des Teamgedankens und durch partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Gemeinden, ihren Mitgliedern und Gruppen. Vgl. z. B. Konvent Bremen-Ost, Pastorale Praxis in einem Pfarrverband, S. 246 ff. *A. Stadelmann*, Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei, S. 272 ff.

4 Vgl. dazu *G. Mainberger*, Teamarbeit in einer bürgerlichen Gemeinde, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 186–191.

5 Vgl. *A. Müller*, Ist umsonst, was wir reden (und tun)? in: Diakonia 4 (1973) 145 ff.

6 Vgl. *P. Weß*, Agape in der Kirche? Ein Erfahrungsbericht, S. 274 ff.

freiheitlichen Ordnung möglich sind. In diesem umfassenden Dienst am Heil und Frieden der Menschen erfüllt die Gemeinde den Willen Gottes und gibt ihm so die Ehre. Die Gemeinde dient also Gott, wenn sie den Menschen dient; sie dient aber auch den Menschen, indem sie Gott dient[7]. Den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet daher die Gemeindeversammlung, besonders der eucharistische Gottesdienst.

Die Gemeinde stellt kein Getto dar, sondern sie versteht sich als integrierter Teil der Gesamtkirche, hält mit den anderen Gemeinden Verbindung und weiß sich zum Dienst an der Gesellschaft verpflichtet.

Die einzelnen Gemeindeglieder, die in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden sind, übernehmen in der Gemeinde und für die Gesellschaft bestimmte Funktionen und Aufgaben.

2.12 Tradierung des christlichen Glaubens

Die Gemeinde hat dafür zu sorgen, daß die Sache Jesu im Laufe der Geschichte und in der heutigen Gesellschaft nicht vergessen wird. Sie hat sich dauernd der Sache Jesu im Rückgriff auf das Christusereignis und seiner Tradierungsgeschichte zu vergewissern[8]. Sie muß sich darum bemühen, daß sich heute möglichst viele Menschen an Person und Sache Jesu orientieren und danach leben und handeln. Und sie muß sich prospektiv darum kümmern, daß die Sache Jesu auch in der kommenden Generation lebendig bleibt.

2.13 Hilfe für den einzelnen Menschen

Die Gemeinde muß ihre Aufgabe darin sehen, dem einzelnen Menschen, sei er Glied der Gemeinde oder nicht, eine möglichst wirksame und umfassende Hilfe für alle seine Bedürfnisse zu bieten. Diese Hilfe wird einerseits die leiblichen Bedürfnisse umfassen, andererseits aber auch in Form der individuellen Beratung für die geistigen und geistlichen Bedürfnisse der Menschen angeboten werden, ohne damit die beiden Bereiche trennen zu wollen[9].

2.14 Politisches Engagement

Aus der Botschaft Jesu Christi ergeben sich nicht nur Konsequenzen für das Leben des einzelnen, sondern auch für alle öffentlichen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Insofern kommt der Gemeinde eine politische Bedeutung zu. Die Gemeinde muß sich bewußt machen, daß sie Verantwortung für die Gesellschaft hat und daß sie sich engagieren muß im Dienste der lokalen Gesellschaft, in der sie lebt[10].

7 Vgl. *W. Kasper*, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart. Einleitungsband des Pastorale, Mainz 1970, 20–34.

8 Vgl. *J. Blank*, Kirche – Gemeinde oder/und Institution? S. 235 ff; vgl. auch *F. J. Schierse*, Jesus Menschensohn, S. 280 ff.

9 Vgl. *N. Hepp*, Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt, in: Diakonia 3 (1972) 258–266.

10 Vgl. *F. Nieten*, Gemeinde in Auseinandersetzung mit Profitopolis, S. 256 ff.

2.15 Artikulation des Gemeindelebens in den Sakramenten

Das erinnernde Gedächtnis an Jesus Christus erhält in der Gemeinde seine besondere Intensität, wenn es nicht nur in Wort, sondern im Zeichen und im deutenden Wort geschieht. Es wird hierbei davon ausgegangen, daß das uns von Gott geschenkte Heil nicht nur punktuell in dem Augenblick der Sakramentenspendung geschieht, sondern sich prinzipiell überall im Zusammenleben der Menschen ereignen kann[11]. Es stellt eine wichtige Aufgabe der Gemeinde dar, das, was dauernd im Leben der Gemeinde, im Leben der Gemeindeglieder und im Leben der Menschen in der Gesellschaft geschieht, zum Ausdruck zu bringen in Wort und Zeichen. So feiert die Gemeinde die Erlösung der Menschen und der Welt. Sie setzt ein Zeichen dafür, daß die ganze Welt Gott gehört. In dem Vollzug der Sakramente muß deshalb auch alles zum Ausdruck kommen, was die Gemeinde bewegt, was sie erarbeitet und bewirkt hat, wo sie schuldig geworden ist, wo sie ratlos ist und resigniert hat. Die Gemeinde artikuliert so in Wort und Zeichen, was das Christusereignis für sie bedeutet. Dabei ist dieser Vollzug der Sakramente nicht nur ein Tun der Gemeinde, sondern es ist gleichzeitig die Artikulation der zuvorkommenden, der Gemeinde geschenkten Liebe Gottes.

2.2 Kommunikation in der Gemeinde

Die Verbindung der Gemeindeglieder untereinander wie mit der Gemeindeleitung wird intensiver sein als heute. Nicht nur eine in ihrer Gestaltung veränderte Eucharistiefeier, sondern auch außergottesdienstliche Versammlungen, wie Diskussion, Feiern, Feste usw. werden dies ermöglichen.

2.3 Offene Gemeinde

Die Gliedschaft in der Gemeinde wird bewußter sein als bisher. Dennoch wird sich die Gemeinde nicht abschließen, sondern wird auch offen sein gegenüber Menschen, die sich nur partiell mit der Gemeinde identifizieren zu können glauben und gerade dadurch der Gemeinde auch neue Impulse geben.

2.4 Demokratisierung der Gemeinde

Dies meint nicht nur, daß die Gemeindeleitung unter Mitwirkung der Gemeindeglieder bestimmt wird, sondern auch, daß Struktur und Stil des Gemeindelebens, die Art der Meinungsbildung und der Entscheidungsprozeß sich von den Wertvorstellungen leiten lassen, wie sie sich in christlich mitbedingten, neuzeitlichen Demokratisierungsbewegungen herauskristallisiert haben.

2.5 Vielfalt der Dienste in der Gemeinde

In der Gemeinde kommt es darauf an, die vielfältig vorhandenen Begabungen – neutestamentlich Charismen genannt – zu wecken, sie für die Auferbauung der Gemeinde und für den Dienst an den Menschen wirksam werden zu

11 Vgl. *K. Rahner*, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: Schriften zur Theologie, Bd. X, Zürich 1972, 405–429.

lassen. Für die Wirksamkeit der Gemeinde ist es von entscheidender Bedeutung, eine Pluriformität von Diensten in der Gemeinde zu realisieren.

2.6 Leitung der Gemeinde

Einer unter den vielen Diensten in der Gemeinde ist der Leitungsdienst. Voraussetzung dafür ist die Ordination. Dieser Leitungsdienst in der Gemeinde kann je nach Größe der Gemeinde hauptberuflich, nebenberuflich oder ehrenamtlich ausgeführt werden. Damit jede Gemeinde einen ordinierten Gemeindeleiter erhält, ist es notwendig, auch Verheiratete zur Ordination zuzulassen. Je nach Situation ist es möglich und wünschenswert, die Leitung der Gemeinde in Form eines Teams zu verwirklichen. Auf jeden Fall ist ein von den Gemeindegliedern gewähltes synodales Gremium – in der Regel der Pfarrgemeinderat – notwendig, das gemeinsam mit dem Gemeindeleiter bzw. dem Leitungsteam in besonderer Weise sich um die Lebendigkeit und Wirksamkeit der Gemeinde müht.

2.7 Gemeinwesenarbeit

Die Gemeinde wird sich in ihrer Arbeit orientieren an den Prinzipien und Methoden der Gemeinwesenarbeit. Das bedeutet unter anderem, daß den Gemeindegliedern nichts aufoktroyiert, sondern nur mit ihrer Zustimmung gehandelt wird, daß die Gemeinde an allen Planungen und Entscheidungen beteiligt wird, daß sich das Tempo der Veränderungen am Bewußtseinszustand der Gemeinde orientiert, daß man sich in den Methoden nicht dogmatisch festlegt, daß dem Gemeindeleiter vor allem die Aufgabe des Inspirierens und Koordinierens zukommt usw.

2.8 Ökumenische Öffnung

Eine katholische kirchliche Gemeinde wird sich zum Grundsatz machen, daß in wachsendem Maße eine enge Kooperation mit den evangelischen und anderen christlichen Gemeinden notwendig und auf immer mehr Gebieten eine getrennte Arbeit nicht mehr zu verantworten ist.

3. Notwendiger Lernprozeß

Um den Übergang von der Pfarrei zur Gemeinde zu bewerkstelligen, ist es notwendig, möglichst viele Mitglieder der Pfarreien an einem kollektiven Lernprozeß zu beteiligen, d. h. durch Erfahrung und Einsicht Veränderungen herbeizuführen[12]. Bei diesem Lernprozeß wird man von vornherein mit Frustrationen, Rückschlägen, ja partiellem Scheitern zu rechnen haben und auch lernen müssen, damit fertig zu werden, ohne die Hoffnung auf eine Veränderung aufzugeben. Ein solcher kollektiver Lernprozeß ist möglich.

4. Notwendigkeit von Experimenten

Ein solcher Lernprozeß ist aber notwendigerweise mit Experimenten verbunden, d. h. es müssen Formen von Gemein-

12 Vgl. *D. Emeis*, Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung, in: Diakonia 4 (1973) 4–18.

den und Gemeindestrukturen, neue Arten von Zusammenkünften und liturgischen Feiern, von Gemeindefesten und Gemeindeversammlungen ausprobiert werden. Dabei muß man sich bewußt bleiben, daß das Wesen der Experimente eben darin besteht, daß sie glücken, aber auch scheitern können. Ohne Experimente kann nichts Neues entstehen.

5. Pluriformität der Gemeinden

Dieser Lernprozeß und dieses Experimentieren wird zu einer noch größeren Pluriformität von Gemeinden hinführen. Es wird Gemeinden geben, die wie bisher an ein bestimmtes Territorium gebunden sind, neben den Territorialpfarreien z. B. Wohnviertelgemeinden, aber auch Gemeinden nichtterritorialer Art, z. B. Hochschulgemeinden, offene Personalgemeinden, Gemeinden einer Sprachengruppe, Basisgemeinden und dergleichen[13]. Es wäre von vornherein falsch, anzunehmen, daß wir zu einer einheitlichen Gestalt von Gemeinden finden könnten. Damit werden wir aber zu einer Situation zurückfinden, wie sie uns schon aus dem Neuen Testament vertraut ist.

6. Möglichkeiten der Verwirklichung

Es sollen hier vier mögliche Modelle der Verwirklichung idealtypisch dargestellt werden:

6.1 Nichtterritoriale Gemeinden

Es bildet sich eine Gemeinde, die an kein besonderes Territorium gebunden ist, also eine nichtterritoriale Gemeinde, wie z. B. eine klösterliche Gemeinschaft, eine Gemeinde von italienischen ausländischen Arbeitnehmern u. a. (vgl. auch 5).

6.2 Filialgemeinden

Eine relativ große Pfarrei wird substrukturiert durch Wohnviertelgemeinden (vor allem in der Stadt), durch Filialgemeinden, durch Gemeinden auf der Ebene der aufgelösten kleinen Pfarreien (vor allem auf dem Lande). In diesem Falle besteht die Pfarrei also aus mehreren territorialen Gemeinden. Die Pfarrei ist die Koordinationsebene mehrerer Gemeinden. Sie übernimmt auch weiterhin die organisatorischen, verwaltungsmäßigen Aufgaben, stellt aber gleichzeitig die Möglichkeit dar, daß die einzelnen Gemeindeleiter in einem Team auf der Ebene der Pfarrei zusammenarbeiten.

6.3 „Kerngemeinde"

In einer relativ kleinen Pfarrei besteht nur eine Gemeinde, eine Art „Kerngemeinde", welche diejenigen Pfarrangehörigen umfaßt, die am gemeindlichen Leben teilnehmen. Diese Kerngemeinde ist zwar ganz wesentlich auf die Pfarrei und alle Pfarrangehörigen hingeordnet, aber doch nicht einfach identisch mit der Pfarrei.

6.4 Pfarrei als aktive Gemeinde

Es ist möglich, daß in einer Pfarrei so gut wie alle Katholiken, die das Pfarrgebiet bewohnen, so am Leben der Ge-

13 Vgl. die Berichte von *H. Batka* und *G. Piesch, R. Dengel, C. Floristan.*

meinde teilnehmen, daß für diesen – heute seltenen Fall – Pfarrei und Gemeinde identisch werden unter der Voraussetzung, daß die Pfarrei aber nicht mehr ein Kompetenzbezirk des Pfarrers, sondern eben eine Gemeinde wird, für deren Aufbau alle Glieder verantwortlich sind.

7. Gemeinde und Gruppe

Von den hier beschriebenen Gemeinden sind kirchliche Gruppen zu unterscheiden, die sich aufgrund besonderer Ziele oder der Gemeinsamkeit von besonderen Lebens- oder Frömmigkeitsformen zusammengeschlossen haben. Bei diesen Gruppen ist es legitim, wenn sie die Mitgliedschaft von besonderen Bedingungen abhängig machen, während die territoriale Gemeinde grundsätzlich allen offenstehen muß.

8. Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche

Um nicht der Gefahr der Versektung zu verfallen, muß jede Gemeinde auf irgendeine Weise der Gesamtkirche zugeordnet sein. Für die territoriale Gemeinde wird dies in der Regel die Pfarrei bzw. der Pfarrverband sein. Eine nichtterritoriale Gemeinde kann auf die Pfarrei hingeordnet sein, z. B. durch Vertretung im Pfarrgemeinderat, durch Mitarbeit des Gemeindeleiters im Leitungsteam der Pfarrei usw. In der Regel wird aber diese Zuordnung der nichtterritorialen Gemeinde auf einer höheren Ebene erfolgen, z. B. auf der Ebene eines Pfarrverbandes, eines Dekanates, einer Region oder eines Bistums.

Artikel

Dieter Emeis

Die Gruppe in der Kirche

Ein Weg zur Überwindung von Identitätskrisen im Glauben

Familiengruppen und Hausgemeinden, Jugend- und Altenclubs, Pfarrgemeinderäte und Arbeitsteams, reformerische und traditionalistische Solidaritätsgruppen machen offenkundig, daß die Bedeutung der Gruppen für die Kirche immer größer wird. Umso wichtiger wird es aber auch, sich die sozialpsychologischen Erkenntnisse über die Gruppe anzueignen und die Erfahrungen mit den verschiedenen Gruppen für eine zeitgemäße Pastoral, insbesondere aber für die Überwindung der weitverbreiteten Glaubenskrise fruchtbar zu machen. Der folgende Beitrag bietet daher Erkenntnisse zum Problem der Identitätskrisen und ihrer Überwindung mit Hilfe von Gruppen; er zeigt krisenüberwindende Möglichkeiten auf und gibt Orientierungen für die pastorale Praxis. *red*

Die menschliche Gruppe ist seit den Dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zu einem Thema geworden, dem sich die wissenschaftliche Forschung mit einer ständig wachsenden Intensität zuwendet[1]. Mit der Frage nach dem Menschen in der Gruppe steht zweifellos ein klassisches und fundamentales Thema der Anthropologie zur Diskussion: der Mensch als Wesen der Gemeinschaft. Die neue Weise dieser Diskussion wird zum einen durch empirische Methoden geprägt, zum anderen durch eine größere Bereitschaft des Menschen, sich die sozialen Determinanten seines Lebens bewußt zu machen. Der spätbürgerliche Individualismus revoltierte noch gegen die Gefahr, daß über der Analyse sozialer Gestalten, ihrer Rollensysteme und Spielregeln die Einmaligkeit des Individuums vergessen wird. So hob er im kulturkritischen Schlagwort von der Vermassung den Menschen in der Mehrzahl als ein triebgeleitetes, zur Irrationalität neigendes Wesen von dem besonnenen und kulturschöpferischen Individuum in der Einzahl ab. Inzwischen wird gerade die Gruppe als eine Mehrzahl von Menschen (etwa zehn bis zwanzig) sichtbar, die das Individuum in seiner Einmaligkeit nicht bedroht, sondern fördert und stützt.

Die pastoraltheologische Literatur zum Thema der Gruppe in der Kirche wurde in den letzten Jahren vor allem von zwei Seiten her angeregt. Einmal finden die therapeutischen Möglichkeiten der Gruppe dort Beachtung, wo die seelsorgliche Praxis dem leidenden Menschen zu helfen sucht[2]. Zum anderen sind es die in der Kirche spontan sich bildenden Gruppen, zu deren Verständnis man von der Gruppenforschung zu lernen sucht[3]. Die folgenden Überlegungen wollen aber nicht an diese Ansätze anknüpfen, sondern vom Problem der Identitätskrisen ausgehen.

I. Zum Aufbau der Ich-Identität, zu Identitätskrisen und ihrer Überwindung mit Hilfe von Gruppen

Das menschliche Individuum findet zu seiner Ich-Identität in einem Prozeß personaler Interaktionen, nämlich im Prozeß der sogenannten Sozialisation und Enkulturation. Das heißt näherhin: Die Ich-Identität wird aufgebaut und geordnet in der Aufnahme und Ordnung von Beziehungen zu anderen Menschen und in der Einwurzelung in ein kulturelles System von Verhaltensformen, Werten, Symbolen usw.

1 Eine 1966 erschienene Bibliographie zur Gruppenforschung umfaßte bereits etwa 2700 einschlägige Publikationen. Vgl. *P. R. Hofstätter*, Gruppendynamik, Kritik der Massenpsychologie, durchgesehene und erweiterte Neuauflage, Hamburg, Mai 1971, 195. Vgl. ebd. auch zum folgenden.

2 Davon wird z. B. das Buch von *J. W. Knowles*, Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe (München – Mainz 1971), und auch das vergleichbare Engagement von *D. Stollberg*, Seelsorge durch die Gruppe (Göttingen 1971), geprägt.

3 Wohl die bisher umfassendste Untersuchung zu dieser Thematik ist die von *R. Metz* und *J. Schlick* herausgegebene Sammlung der wichtigsten Referate des 2. Straßburger Colloquiums vom Mai 1971: Die Spontangruppen in der Kirche, Aschaffenburg 1971.

Die Übernahme von Verhaltensformen oder die Sensibilisierung für einen Wert erfolgt im Zusammenhang von Beziehungen zu Personen, die sich auf bestimmte Weise verhalten und einen Wert achten. Unbestritten ist dabei die einstellungs- und verhaltensprägende Bedeutung der frühen Kindheit. Immer deutlicher wird aber auch, daß mit diesem Anfang der Geschichte des Individuums die Ich-Identität nicht ein für allemal gefunden ist, um dann nur noch aus diesem Anfang heraus entfaltet zu werden, sondern daß sie im Zusammenhang neuer Begegnungen, neuer Erfahrungen und neuer Aufgaben in unterschiedlich tiefgreifende Krisen gerät und weiterentwickelt wird. Aus diesem Grund sehen einige Autoren die Sozialisation als einen lebenslangen Vorgang fortwährender Labilisierung, Restabilisierung und Umstrukturierung des Verhältnisses von Gesellschaft, Person und Kultur an[4].

Einige Faktoren, durch die der Mensch in seiner Identität gestört werden kann und die auch für die pastorale Situation bedeutsam sind, sollen kurz genannt werden.

1. Mobilität und Wechsel der Gruppen

Die geographische, soziale und berufliche Mobilität, durch die das Leben vieler Menschen heute geprägt wird, ist immer verbunden mit Abschieden aus Gruppen, in denen der Mensch bisher Beziehungen aufgebaut und dabei sich selbst gefunden hatte. Nicht selten ist heute die Kleinfamilie die einzige Konstante in einem sonst außerordentlich bewegten Raum abgebrochener und neu aufzubauender Beziehungen. Dabei steht der Mensch mehr oder minder tiefgreifend und ausdrücklich wiederholt vor den Fragen: „Wer bin ich? Was wird von mir erwartet? Wie werde ich angesehen? Wer kann ich für die anderen sein?" Fragen dieser Art betreffen den Menschen auch als Glaubenden. Viele, die in ihrer Kirche bleiben und zu leben suchen, wechseln oft mehrfach in ihrem Leben ihre tatsächliche Glaubensgemeinschaft, wobei nicht nur die jeweils neuen Menschen die konkrete Glaubensgestalt variieren, sondern auch die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen der gemeinsame Glaube sich zu bewähren hat. Es ist z. B. etwas anderes, am kirchlichen Leben in einer ländlichen Gemeinde zu partizipieren, als in einer Großstadt mit ihrer heute wohl fast überall gegebenen Diasporasituation Anschluß an eine Gemeinde zu suchen und zu finden. Es bedeutet oft eine erhebliche Umstellung, ein Frömmigkeitsverständnis, das in einem abhängigen, wenig kreativen sozialen Milieu grundgelegt wurde, beim Aufstieg in verantwortliche Positionen

4 Vgl. die referierende Darstellung von *L. Vaskovics*, Religionssoziologische Aspekte in der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie III (1967) 115–146, hier besonders 135–137.

und beim Wechsel in schöpferische Tätigkeiten so zu verändern, daß die Relevanz des Glaubens für den neuen Lebensraum entdeckt werden kann.

2. Pluralität der Beziehungen und Gruppen

In seltenen Fällen lebt der Mensch in nur einer Gruppe. In der Regel hat er auch Beziehungen zu Menschen anderer Gruppen bzw. lebt er in mehreren Gruppen und erlebt so einen Plural subkultureller Varianten unserer Rahmenkultur. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der eben skizzierten Mobilität erhält der Christ auf diese Weise Kontakt mit Varianten christlicher Gläubigkeit und mit Alternativen zur christlichen Gläubigkeit. Diese Tatsache bedeutet für den Christen immer auch eine Frage an seine Identität. Diese Frage kann z. B. sehr massiv aufbrechen, wenn ein Student nach einer Zeit des Mitlebens mit einer Hochschulgemeinde in seine sogenannte Heimatgemeinde zurückkehrt und deren Leben ihm inzwischen so fremd geworden ist, daß er kaum mehr gemeinsame Intentionen erkennen kann. Ähnlich bedrängend kann die Identität im Glauben erschüttert werden, wenn der Christ einem nichtchristlichen Lebensentwurf in einem Menschen begegnet, der diesen Entwurf überzeugend lebt. Dies alles stellt den nicht im Getto lebenden Christen vor die ständige Aufgabe, seine Identität als dieser glaubende Christ im Plural seiner Kontakte durch Krisen hindurch zu finden und zu profilieren.

3. Ungleichzeitiger und ungleichsinniger Bewußtseinswandel

Im Vergleich zu früher sind die in den interpersonalen Beziehungen vermittelten kulturellen und subkulturellen Systeme weniger stabil. Der Bewußtseinswandel, der heute in vielen Gruppierungen zu beobachten ist, verläuft dabei *weder gleichzeitig noch gleichsinnig*. Dadurch wird das Individuum einem Feld vielfältiger Spannungen ausgesetzt. Wie sich die Ungleichsinnigkeit und Ungleichzeitigkeit von Veränderungsprozessen auf die Glaubenssituation auswirken kann, wurde in einem früheren Beitrag in dieser Zeitschrift angesprochen[5].

Aus dem bisher Gesagten sei kurz zusammenfassend hervorgehoben: Die Mobilität, der subkulturelle Pluralismus und die Ungleichsinnigkeit und Ungleichzeitigkeit der Bewußtseinsveränderungen heute lassen begründet vermuten, daß der Christ seine Identität im Glauben als Glied seiner Glaubensgemeinschaft in Kindheit und Jugend nicht ein für allemal findet, sondern durch Identitätskrisen hindurch wiederfinden muß. Zugleich sollte deutlich werden, daß die Glaubenskrise, von der heute oft sehr undifferenziert die Rede ist, auch sozial bzw. ekklesial bedingt ist. Es geht in

5 *D. Emeis*, Didaktische Aspekte der kirchlichen Erneuerung, in: Diakonia 4 (1973) H. 1, 4–18, hier 14 ff.

ihr nicht nur um gedankliche und nicht nur um individuell-existentielle Schwierigkeiten. Diese hängen vielmehr mit den bisherigen und den neuen Beziehungen des Individuums zu anderen Menschen innerhalb einer oder mehrerer Gruppen zusammen. Diese Einsicht gibt zugleich den Hinweis, daß auch die Überwindung von Identitätskrisen nicht nur in Richtung einer gedanklichen und individuell-existentiellen Verarbeitung zu suchen ist. Wie der Aufbau der Ich-Identität und die Krise dieser Identität sozial bedingt sind, so ist auch die Überwindung einer Identitätskrise nicht zuletzt als Aufgabe der Neubegründung von Beziehungen zu Menschen und ihren sozialen Einheiten zu verstehen[6].

II. Die Krise des Individuums in unserer Gesellschaft und Erwartungen an die Gruppe

Die anstehende Problematik der Überwindung von Identitätskrisen darf nicht eingeengt als ein ausschließlich kirchliches Problem gesehen werden, sondern gehört in einen größeren gesamt-gesellschaftlichen Zusammenhang. Die Krise des Individuums ist ein allgemeines Phänomen in unserer Gesellschaft. „Die Brüchigkeit und Sinnentleerung vieler Strukturen menschlichen Zusammenlebens tritt immer deutlicher zutage, zugleich die steigende Vereinsamung des einzelnen"[7]. Mit anderen Psychoanalytikern erkennt H. E. Richter ein unmittelbares Symptom für die Krise des Individuums in der Ausbreitung des Bewußtseins psychischen Leidens. „Und zwar ist es eine neue Form psychischen Leidens, das die Grenze zwischen Neurose als Krankheit und Normalität zunehmend verschwimmen läßt"[8] und so auch die aufmerksam machen muß, die therapeutische Aktivität als nicht zu ihrem engeren Aufgabenfeld gehörig ansehen. Außerordentlich aufschlußreich ist die kurzgefaßte Geschichte der Heilserwartungen, die Richter in der Einleitung seines Werkes „Die Gruppe" skizziert. Zunächst gab und gibt es bis heute den Versuch, die Neurosen organisch zu erklären, und auf dem Grunde dieser Theorie gab und gibt es die Hoffnung des Individuums, „sich der Einsicht in die eigentlichen Quellen seines Leidens, in seine zunehmende Isolation und Ohnmacht, durch einen Verleugnungs- und Verschiebungsvorgang entziehen zu können" und dann „von seinen Problemen durch die Fütterung einer wunderkräftigen Arznei erlöst" zu werden[9]. Sodann versuchte man auch im Kontext der Psychoanalyse zunächst noch ein Ausweichen vor der Krise des Individuums, und zwar dadurch, daß man vielfach die Welt

6 Vgl. *T. Brocher*, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1967, 39 f.
7 *H. E. Richter*, Die Gruppe, Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien, Hamburg 1972, 25.
8 Ebd.
9 Ebd. 12.

des Erwachsenen als eine bloß modifizierte Neuauflage der Welt des Kindes verstand und so die Illusion nährte, der leidende Erwachsene müsse nur versuchen, die Reste seiner kindlichen Enttäuschungen aufzuarbeiten, um sich zu kurieren. Richter sieht in dem Versuch, das Leiden des Individuums so zu verstehen, als leide es nur an verinnerlichten kindlichen Enttäuschungen und nicht an der gegenwärtigen Wirklichkeit, ein individualistisches Aufbegehren gegen die Angst, sich in einer Welt zu verlieren, in der man als einzelner immer weniger zählt und immer weniger zu bewirken vermag. Dieser Versuch ist symptomatisch „für den Traum des Individuums, es könnte in einer Welt, in der seine Schwäche und Ohnmacht unaufhaltsam offenbar werden, sich doch noch in sich selbst den Halt verschaffen, um den übermächtigen und immer undurchschaubarer werdenden gesellschaftlichen Kräften und Zwängen allein standzuhalten"[10]. Erst manches Scheitern auf diesem Weg hat nach Richter zu der Bereitschaft der Psychoanalytiker geführt, die aktuellen Probleme des Individuums nicht nur als verkappte Duplikate unbewältigter Kindheitskonflikte anzusehen, sondern sich auch den neuartigen und eigenständigen Konfliktkonstellationen des Erwachsenen-Alters zuzuwenden[11].

Neue Akzente im Leidensbewußtsein

Richter meint nun, in gewissen Kreisen der am tiefsten von der Krise betroffenen Jugend neue Akzente im Leidensbewußtsein und in den Heilungserwartungen feststellen zu können. Der neue Akzent im Leidensbewußtsein liegt in der Einsicht, nicht als einzelner zu leiden, sondern eine große Gemeinschaft von Leidenden zu bilden. Diese Jugendlichen beschreiben ihre Krankheit unter vier miteinander verschränkten Aspekten:

„1. Es stimme etwas nicht in ihrem eigenen Inneren;
2. Es stimme etwas nicht in der Art und Weise, wie sie mit den anderen umgehen;
3. Es stimme etwas nicht in der Art und Weise, wie die anderen mit ihnen selbst verfahren;
4. Es stimme etwas nicht in der Beziehung zwischen Menschen und Gruppen überhaupt"[12].

Sie sehen sich als Träger eines persönlichen Defektes und als Glied eines defekten Kommunikationssystems. Dabei ist das Letztere das Neue. „Die Betreffenden verstehen sich primär als Mitglieder eines sozialen Zusammenhangs, und so beziehen sie ihr psychisches Leiden auch unmittelbar auf die Struktur und Dynamik dieses sozialen Zusammenhan-

10 Ebd. 18.
11 Ebd. 17.
12 Ebd. 28.

ges"[13]. Dem entspricht eine neue Heilungserwartung, nämlich der „Wunsch, daß man nicht einzeln für sich, sondern nur in einem ‚Miteinander' das Leiden zu überwinden suchen könnte"[14]. Das gilt auch dort ‚wo man sein Leiden nicht als Krankheit im eigentlichen Sinn, sondern als „normale" Krise versteht, zu ihrer Überwindung aber die Gruppe als eine Existenzform sucht, „mit deren Hilfe das Individuum seine deformierten und entleerten Beziehungsformen mit neuem Sinn zu erfüllen versucht"[15].

Krise des Individuums – auch Krise seiner Beziehungen

Die Darlegungen Richters lassen die Thematik der Krise des Individuums und der Gruppe als Weg zur Überwindung dieser Krise als allgemein akut anstehendes Problem sichtbar werden. Sie verdeutlichen zudem von einer anderen Seite her, daß die Krise des Individuums – und das heißt auch dessen Identitätskrise im Glauben – nicht individualistisch verengt verstanden werden darf, sondern sich immer auch als Krise menschlicher Beziehungen darstellt und die Neuordnung solcher Beziehungen aufgibt. Schließlich werfen die Gedanken Richters auch auf die gegenwärtige kirchliche Situation ein erhellendes Licht. Wenn heute in der Kirche viele an Identitätskrisen im Glauben leiden, dann wohl nicht nur wegen der gewichtigen Inhalte, die da infrage gestellt sind, sondern auch darum, weil sich die Kirche nur sehr begrenzt in Gruppen als ein Raum anbietet, in dem diese Krisen positiv überwunden werden können. Es steht zumindest die Frage an, ob die genannten Aspekte, unter denen sich ein neues Leidensbewußtsein artikuliert, nicht auch innerkirchlich zutreffen: Das heißt, daß da etwas im einzelnen Glaubenden und im Umgang der Glaubenden und ihrer Gruppen untereinander nicht stimmt, und daß das eine das andere mitbedingt. Damit ist die Kirche auf eine doppelte Weise herausgefordert. Einmal: Falls es zutrifft, daß auch das Leiden an der Kirche zumindest unter anderem darin seinen Grund hat, daß die Kirche als Kommunikationssystem defekt ist, so muß dies vom Selbstverständnis der Kirche her auf eine vielen anderen Problemen gegenüber vorrangige Weise ernst genommen werden, weil die Kirche eben in dem neuen, auf die Kommunion eingestellten Umgang von Menschen mit Menschen Zeichen des in Jesus Christus begonnenen und auf uns zukommenden Neuen sein soll. Auf diesem Hintergrund kann auch die weitere Herausforderung angenommen werden: Wenn die Kirche sich als Zeichen des Heiles auf das beziehen muß, woran Menschen leiden, dann steht sie

13 Ebd. 29.
14 Ebd. 33.
15 Ebd.

heute nicht nur aus innerkirchlichen Gründen, sondern auch darum, weil das Individuum sein Leiden in unserer Gesellschaft als Leiden an sinnentleerten und gestörten Beziehungen artikuliert, u. a. vor der Aufgabe, sinnvolle und für die Beteiligten gegenseitig hilfreiche Beziehungen aufzubauen.

Die Gruppe als Chance zur Neuordnung von Beziehungen und als Raum gegenseitiger Annahme

Daß sich die Gruppe als Weg zur Überwindung der genannten Krisensituation des Individuums anbietet, ist bereits in den wesentlichen Elementen begründet, sei aber rückblikkend noch einmal festgehalten. Der erste Teil dieser Überlegungen hatte seinen Schwerpunkt in der Einsicht, daß die Ich-Identität im Glauben in interpersonalen Beziehungen aufgebaut wird, durch Verschiebungen in diesen Beziehungen gestört werden kann, dann aber auch der Neuordnung von Beziehungen bedarf, um zu einer neuen Identität zu finden. Die Gruppe in der Kirche bietet hier die Chance, in einer konkreten Glaubensgemeinschaft Beziehungen aufzunehmen und in einem Prozeß der gegenseitigen Partizipation die erneuerte Erfahrung des einen verbindenden Geistes zu machen. Im zweiten Teil lag der Akzent auf der Feststellung, daß das Individuum an seinen brüchig und sinnlos gewordenen Beziehungen leidet, dann aber auch die Therapie im weiten Sinn des Wortes in einem Angebot sinnvoller Beziehungen zu suchen ist. Hier ist es die kleine Gruppe, in der zumindest ein Anfang neuen mitmenschlichen Umgangs versucht werden kann, und es ist hier die Gruppe in der Kirche, in der diese Kirche nicht nur als analog zum übrigen Bereich der Öffentlichkeit undurchsichtige und den einzelnen entmachtende Institution, sondern auch als Raum vertrauensvoller Anteilnahme, gegenseitiger Annahme und gemeinsamer schöpferischer Gestaltung erfahren werden kann.

III. Konkretion an zwei beobachtbaren Kategorien von Gruppen in der Kirche

Diese allgemein beschreibbaren Chancen der Gruppe sollen hier nicht theoretisch weiterentfaltet werden. Anstelle dessen soll wenigstens ein kurzer Blick auf zwei der in der Praxis beobachtbaren Kategorien von Gruppen in der Kirche geworfen werden, um an ihnen exemplarisch einige Möglichkeiten der Gruppe näher zu erkennen.

1. Identitätsfindung in Gesprächs- und Bildungsgruppen

Im Rahmen der theologischen Erwachsenenbildung wird in unserem Land seit einigen Jahren verstärkt der Versuch gemacht, die Teilnehmer nicht nur als Konsumenten von in Referate gepreßten Informationen anzusprechen, sondern in Gruppen aktiv bei der Suche nach einem Glaubensverständnis zu beteiligen, das nicht nur theologisch verantwortbar ist, sondern auch das tatsächliche Leben der kon-

kreten Teilnehmer deutet und inspiriert[16]. Noch entschiedener geschieht dies in den pastoralen Gesprächsgruppen in Holland[17]. Als wichtigste Erfahrung wurde in unseren Gruppen – wenn sie gelangen, was nicht immer der Fall war – das befreiende Erlebnis des offenen, von den anderen angenommenen und ernstgenommenen Wortes artikuliert. In der Regel handelte es sich um Erwachsene, die grundsätzlich in und mit der Kirche lebten und weiterleben wollten, mit dieser Kirche und ihrem Glauben aber ihre mehr oder minder großen Schwierigkeiten hatten; sei es nun, weil sich da soviel ändert, sei es darum, weil es in zu vielem beim Alten blieb, sei es auch darum – und Äußerungen dieser Art gab es fast überall –, weil der Glaube fundamental seine Selbstverständlichkeit verloren hatte und fragwürdig geworden war. Daß man dieses sagen konnte, ohne gleich ausgeschlossen zu werden, daß man gerade auch mit seinen Schwierigkeiten weiter dazugehörte und noch in einer Treue, die sich nur in der beharrlichen Suche nach einem Verständnis ausdrücken konnte, als dazugehörig angenommen wurde, vermittelte den einzelnen in der Gruppe eine oft bisher fehlende Erfahrung von Kirche. Kirche erwies sich nicht als System, das Wahrheiten besitzt und zu glauben befiehlt, sondern als eine von der Wahrheit Jesu Christi betroffene Gemeinschaft, die sich dieser Wahrheit zu übergeben sucht, und zwar durch manche Verwirrung und Verständnislosigkeit hindurch. Im Gruppenkontakt war es in gelungenen Prozessen möglich, daß der eine eine Meinung, die er bisher als Ausdruck eines museal erstarrten Konservativismus abgestempelt hatte, als Ausdruck einer echten Sorge um bedrohte Werte kennenlernte, wie umgekehrt ein anderer die Entdeckung machte, daß eine Auffassung, die ihm bisher als leichtfertiger Ausverkauf christlicher Werte erschien, eben diese Werte für den Menschen heute zu retten suchte. Erfahrungen dieser Art haben tiefgreifende Folgen für das Selbstverständnis der Beteiligten. Im Sich-Aussprechen, Einander-Zuhören und -Fragen, kann jeder in Freiheit und Echtheit mehr Klarheit über seine eigene Identität finden als der Gläubige, der er ist und sein kann. Daß das Einander-Annehmen im Gespräch nicht immer gelang, sei hier ebensowenig verschwiegen wie die Tatsache, daß auch das Gelingen Konflikte nicht ausschließt, sondern ihr geduldiges Austragen voraussetzt. Zu den er-

16 Siehe den methodischen Vorschlag, dies in Gesprächsgruppen zum Holländischen Katechismus zu versuchen: *D. Emeis*, Lernprozesse im Glauben, Freiburg 21971, 14–21; Erfahrungen dazu sind zusammengestellt in: *D. Emeis*, Zur Methode der theologischen Erwachsenenbildung in der Gemeinde, in: *H. Fischer – W. Schöpping*, Materialdienst Gemeindearbeit, 1. Lieferung 1972.

17 Siehe den Tagungsbericht „Die Bedeutung der Gruppenarbeit in der religiösen Erwachsenenbildung", in: Erwachsenenbildung 18 (1972) H. 1, 19–30.

mutigendsten Erfahrungen gehören Gruppen, die gegen Ende eines Gesprächszyklus spontan den Wunsch äußerten, gemeinsame Eucharistie zu feiern. Sie hatten sich als eine nun nicht mehr nur institutionell durch die Mitgliedschaft in der Kirche vorgegebene, sondern auch als eine im Gespräch sich findende Gemeinschaft entdeckt und wollten diese Gemeinschaft auch in deren sakramentalem Zeichen, der Eucharistie, begehen.

2. Spontangruppen zu christlicher Lebenspraxis

Die bisher skizzierte Kategorie von Gruppen in der Kirche hat in der modernen Erwachsenenbildung ihren Ursprung. Aus diesen „Bildungsgruppen" mit dem Akzent auf der Suche nach einem das Leben inspirierenden Glaubensverständnis werden zwar gelegentlich Aktionsgruppen mit dem Akzent auf einer gemeinsamen Glaubenspraxis. Doch ist von ihnen eine andere Kategorie von Gruppen abzuheben, die sich inzwischen spontan in vielen Ländern gebildet haben und direkt auf eine erneuerte und gemeinsame christliche Lebenspraxis abzielen. Diesen Gruppen liegt einmal die Erfahrung zugrunde, daß das Christentum dringend einer Verifikation im Sinne des Erweises lebensgestaltender Kraft bedarf. Zum anderen meinen die Christen in diesen Gruppen, in der großen kirchlichen Institution eine Kluft zwischen dem, was nach außen hin bekannt, und dem, was in Wahrheit gedacht und getan wird, feststellen zu müssen und zugleich ihre Ohnmacht, als einzelne Einfluß auf die erforderlichen Reformen nehmen zu können. Diese Krise des Individuums suchen sie dadurch zu überwinden, daß sie sich zusammenschließen, um in der Existenzform der Gruppe gleichsam als verkleinertes Modell der Gesamtkirche die Reform an einem konkreten Ort zu vollziehen und einander dadurch die Erfahrung zu ermöglichen, daß und wie das gemeinsame christliche Glauben die menschliche Existenz auch heute mit Leben erfüllt. Diese Gruppen oder auch andere weniger auf Lebensgemeinschaft ausgerichtete Gruppen kennen zudem noch eine andere gemeinsame Zielrichtung: als Initiativgruppen gemeinsam Impulse zur Reform sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft zu geben. Die Vielfalt dieser Gruppen ist außerordentlich groß. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie die Krise ihrer Christlichkeit nicht nur als individuelle Krise verstehen, sondern auch als Symptom eines nicht mehr lebendigen kirchlichen und gesellschaftlichen Systems und so auch die Überwindung dieser Krise in einem neuen gemeinsamen Tun suchen. Der begrenzte Raum eines Aufsatzes erlaubt es nicht, die Gruppen in der Kirche näher zu differenzieren und dann nicht nur von den Chancen, sondern auch von den Gefah-

ren kirchlicher Gruppenbildungen zu sprechen. Dazu wäre eine zumindest anfängliche ekklesiologische Interpretation und Wertung des Phänomens der Gruppe in der Kirche erforderlich[18].

IV. Drei Folgen für die pastorale Praxis

Hier seien nur noch drei nicht abschließende, sondern die anstehende pastorale Aufgabe weitereröffnende Anmerkungen gemacht.

1. Kontaktmöglichkeiten schaffen!

Die vertiefte Einsicht in die soziale bzw. ekklesiale Dimension der Identität unterstreicht noch einmal die in dem genannten früheren Beitrag dieser Zeitschrift angesprochene Notwendigkeit, den Gläubigen über die zum Teil anonymen sonntäglichen Versammlungen hinaus Kontaktmöglichkeiten in Gruppen anzubieten[19]. Dabei muß es nicht die auf dauernde Kontakte angelegte Gruppe sein. Manchmal genügte in unseren Versuchen auch ein zeitlich begrenzter Kontakt, um ein neues Selbstverständnis im Glauben zu finden, das als weiterführende Partizipation am Glauben der Kirche erfahren wurde und sich auch bei der Rückkehr in eine von vielen gesuchte und wohl auch legitime relative Anonymität der größeren Gemeinde bewähren konnte.

2. Den Gruppen in der Kirche mehr Raum geben!

Wenn gegenwärtig viel von dem Trend der Entkirchlichung – nicht zuletzt bei Jugendlichen – gesprochen wird, so ist dieser Trend zumindest nicht allgemein zu verstehen als Trend zu einem individualistischen Glaubensverständnis. Vielmehr teilt die Kirche als Institution das allgemeine Schicksal aller öffentlichen Institutionen in unserer Gesellschaft, daß der Mensch weniger in ihnen als in Primärgruppen und primärgruppenähnlichen Kontakten sinnvolle und fördernde Beziehungen sucht. Die eigentliche Gefahr ist nicht ein individualistisches Glaubensverständnis, sondern daß sich die Kirche nicht in Gruppen auf eine Weise erfahrbar macht, in der der Mensch, der sich isoliert und den Institutionen gegenüber ohnmächtig sieht, sich gemeinschaftlich verstehen und wirksam einsetzen lernen kann. Obwohl sich bei einigen kirchlichen Gruppen ein bedenklicher Antiinstitutionalismus bemerkbar macht, darf doch festgestellt werden, daß sich die meisten dieser Gruppen bewußt als Gruppen in der Kirche verstehen wollen. Sie signalisieren zwar einen Mangel, der mehr oder minder bewußt in den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Lebensformen empfunden wird, aber auch eine Hoffnung, die einen Weg suchen läßt, auf dem neue Formen

18 Wer danach sucht, sei hingewiesen auf den Beitrag von Y. *Congar*, Die Spontangruppen in der Kirche aus katholischer Sicht, in dem in Anm. 3 zitierten Tagungsbericht, 191–218.
19 *D. Emeis*, Didaktische Aspekte . . . 15 f.

der Glaubensgemeinschaft möglich sind. Wie sich das Verhältnis dieser Gruppen zur großen und notwendigerweise auch institutionalisierten Gemeinschaft der Kirche weiterentwickeln wird, hängt nicht nur von diesen Gruppen ab, sondern auch von der Offenheit, mit der die Institution Kirche diese Gruppen als nicht nur legitime, sondern in ihrer innovierenden Kraft für die Gesamtkirche auch zu wünschende Form christlicher Existenz schätzen lernt. Y. Congar postuliert daher: „In den Strukturen der künftigen Kirche muß es Räume geben, in denen der Mensch er selbst sein kann, in denen es ihm möglich ist, die Bedeutung der Dinge neu zu entdecken, sich frei zu äußern, anderen Menschen zu begegnen und die Kraft der Liebe zu erfahren"[20].

3. Hilfen und Dienste für Gruppen anbieten!

Die Beheimatung der Gruppe in der Kirche ist nicht nur ein strukturelles, sondern auch ein personelles Problem. Schon in den spontan sich bildenden informellen Gruppen treten häufig Schwierigkeiten auf, in denen diese Gruppen der Hilfe bedürfen, um weiterleben und wirksam werden zu können. Hier und noch mehr bei den anderen Gruppen in der Kirche tut sich zwischen dem pastoralen Dienst am einzelnen und dem pastoralen Dienst der Leitung einer Pfarrei ein breites Gebiet des pastoralen Dienstes an Gruppen auf. Hier stellt sich die drängende Frage, ob wir in der Kirche die auf diesen Dienst vorbereiteten Helfer haben. Man wird den Gruppen in der Kirche nicht nur strukturell den Raum geben müssen, den sie zu ihrer Entfaltung brauchen, man muß auch tätig besorgt sein um Personen, die Gruppen bei ihrem Entstehen und in ihrem Leben begleiten können. Dies muß eine Kirche, die sich nicht nur als Institution versteht, sondern – um noch einmal mit Y. Congar zu sprechen – auch und gerade als ein „Ort, an dem man einander kennt und sich anerkennt, an dem man einander mit Namen rufen und eine gemeinsame Zugehörigkeit verspüren kann", ... als einen Ort, der gestattet, „mit den anderen Austausch zu pflegen und sie zu hören, seinen Nutzen zu ziehen aus dem Vorstoß ihrer Fragen, aus ihrer Loyalität, und so zu einem tieferen, wahreren Selbst zu gelangen"[21].

20 Zitiert in dem in Anm. 15 genannten Tagungsbericht 19.
21 Y. *Congar*, Die Spontangruppen . . ., a. a. O. 157 f.

Bitte beachten Sie die Prospektbeilage des Verlages Herder Wien.

Josef Blank

Kirche - Gemeinde oder/und Institution?

Exegetische Reflexionen zu einem aktuellen Thema

Viele Synoden legen das Schwergewicht auf die Erneuerung christlicher Gemeinden, bei vielen Christen ist die Sehnsucht nach lebendiger „Gemeinde" und nach vielfältigen christlichen Gruppen zu spüren; zugleich stehen viele Christen den Großkirchen kritisch gegenüber. Die Kriterien für diese Bemühungen und Erwartungen sind im Neuen Testament zu suchen. Die Rückfrage in der Bibel zeigt insbesondere eine große Eigenständigkeit der einzelnen Gemeinde. Von da aus übt der Autor Kritik an einer zu uniformistischen „Einheitsvorstellung" der Kirche. Auch wenn man diese Kritik noch weiter differenzieren müßte, wird man der Forderung Blanks zustimmen: „Der großkirchliche Amtsapparat ist in erster Linie für die Gemeinde und deren Bedürfnisse da, und nicht umgekehrt." red

I. Sehnsucht nach „Gemeinde"

Gegenüber dem „System" der römisch-katholischen Großkirche, deren Schwerfälligkeit, Unangepaßtheit und geringe Fähigkeit zur inneren Reform im Sinne des Evangeliums heute zunehmend als Ballast empfunden wird, ist bei vielen Christen die Sehnsucht nach „Gemeinde" zu spüren. Am entschiedensten hat vor kurzem Regina Bohne diesem Verlangen Ausdruck verliehen: „Die Frage nach Herkunft, Wesen, Bedeutung des römisch-katholischen Systems leitet sich nicht nur, aber auch ab von der fragenden Feststellung, daß es Gemeinde offenkundig nicht gibt. Gemeinde als eine lebendige, zukunftsoffene, eschatologische Größe, die weiß, warum sie – noch – glaubt inmitten der System-Großkirche. Gemeinde, die über die Funktion der Kirche und der von ihr angebotenen Theologie nachdenkt. Gemeinde, die etwas ausrichtet im Sinn der Sache Jesu Christi: die *Befreiung* des Menschen von aller Menschenherrschaft, auf daß die Gottesherrschaft beginnen kann. Gemeinde, in der Menschen aufmerksam einander wahrnehmen, miteinander leben, aufeinander hören; Menschen, die einander wirkungsvolle Lebens- und also Glaubenshilfe, die einander wirkungsvolle Glaubens- und also Lebenshilfe leisten. Gemeinde, die eine ihr angemessene Theologie hervorbringt aufgrund gemeinsamer Lebens-, Menschen-, Welt- und Glaubenserfahrungen. Warum gibt es diese Gemeinde nicht – oder doch nur ganz vereinzelt?"[1]

Ich bin mir dessen bewußt, daß hinter diesen Fragen schwerwiegende historische und soziologische Probleme stecken, die einer theologisch-kritischen Durchleuchtung und Aufarbeitung dringend bedürfen. Die erwähnte Schrift bietet wichtige Ansätze in dieser Richtung. Die folgenden Aus-

1 R. *Bohne*, Das katholische System, Kritische Texte 11, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 7.

führungen sollen von der neutestamentlichen Exegese her einige Gesichtspunkte und Argumente zu dieser Problematik beisteuern.

II. Die Bedeutung der „Gemeinde" im Neuen Testament

Bei dieser Fragestellung sind wir auf das angewiesen, was die Quellen hergeben; dies alles ergibt bekanntlich ein ziemlich fragmentarisches Bild. Die urchristlichen Gemeinden haben vor allem ihren Glauben gelebt, sie haben als Gemeinden ihr Eigenleben entwickelt, aber sie haben kaum über die Gemeinde und ihre Strukturen reflektiert. Außerdem gibt es die verschiedenen Formen von „Gemeinde" und „Gemeinde-Strukturen" meist in den allerersten, noch wenig ausgebildeten Ansätzen. Es gibt weiter keine lückenlose „Ekklesiologie", keine universalkirchliche Verfassung oder Konzeption. Das allgemeinste, was man sagen kann, ist dies, daß christlicher Glaube, das „Evangelium", von Anfang an eine starke Tendenz zur Gemeindebildung erkennen läßt. Aber auch diese Aussage ist sofort wieder einzuschränken; denn solche Gemeindebildung sah offenbar im Bereich der heidenchristlichen Missionskirchen anders aus als im palästinensisch-judenchristlichen Raum (Jerusalem, Judäa, Galiäa). Man wird also sowohl in geographischer (synchron) als auch in historischer (diachron) Hinsicht genauer differenzieren müssen.

Der Faktor „Gemeinde" läßt sich im Neuen Testament noch am besten in den Paulus-Briefen erheben. Die Gründe dafür liegen auf der Hand; sie hängen mit der missionarischen Praxis des Apostels zusammen. Paulus hat Gemeinden, und zwar *Stadt-Gemeinden,* keine ländlichen Dorfpfarreien, gegründet. An einer Missionierung breiter Landstriche lag ihm offenbar wenig. Vielleicht ging er dabei von der plausiblen Voraussetzung aus, es genüge, in den großen städtischen Zentren Gemeinden zu errichten und diese, sobald sie einigermaßen existenzfähig waren, sich selbst zu überlassen. Die Eigendynamik dieser Stadt-Gemeinden würde dann schon von selber auf das nähere und weitere Hinterland ausstrahlen. Daß Paulus dieses Hinterland durchaus im Blick hatte, zeigt die folgende Stelle: „So wurdet ihr ein Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und in Achaia. Von euch aus ist das Wort des Herrn aber nicht nur nach Mazedonien und Achaia gedrungen, sondern überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so daß wir darüber nichts mehr zu sagen brauchen" (1 Thess 1,7–8). Für die konkreten Probleme und Verhältnisse der paulinischen Missionsgemeinden bietet zweifellos der 1. Korintherbrief das reichhaltigste, in pastoraltheologischer Hinsicht jedoch, soweit ich sehe, noch sehr wenig ausgewertete Anschauungsmaterial.

Immerhin zeigen die Arbeiten von K. Maly, was man daraus machen könnte[2]. Die allermeisten bisherigen Arbeiten zur neutestamentlichen Ekklesiologie leiden darunter, daß sie die Fragestellungen viel zu dogmatisch-abstrakt ansetzen, anstatt historisch-konkret unter Zuhilfenahme soziologischer Kategorien. Würde dies geschehen, dann wäre wohl noch weit mehr aus dem neutestamentlichen Material herauszuholen.

Christliche Gemeinden als Träger der Jesus-Überlieferung

Was die Evangelien betrifft, so hat die form- und traditionsgeschichtliche Methode ergeben, daß man mit christlichen Gemeinden als den Trägern der Jesus-Überlieferung rechnen muß; die methodische Frage nach dem „Sitz im Leben" bezieht sich auf die Situation sowie auf die aktive Rolle der „Gemeinde" im Überlieferungsprozeß. Allerdings, und darin liegt eine erste Schwierigkeit, ist die Rolle der Gemeinde nur indirekt zu erschließen. Die Unsicherheiten, was man der „Gemeinde" zuschreiben kann und was nicht, sind dementsprechend groß, zumal uns diese Gemeinden nicht näher bekannt sind[3]. Doch vielleicht liegt es auch an den etablierten Fragestellungen, daß man hier nicht mehr herauszubekommen meint; vielleicht wäre mehr zu erwarten, wenn man anstelle der üblichen Literarkritik vom kommunikativen Charakter neutestamentlicher Sprachprozesse ausginge. Methodisch besser zu erfassen sind die Evangelisten als Rezipienten und Interpreten der Überlieferung. In ihren Konzeptionen ist auch ein theologisches Verständnis von Gemeinde enthalten; darüber hinaus muß man natürlich auch bestimmte Gemeinden als Adressaten ihrer Schriften postulieren. Da aber bei den Evangelien der direkt intendierte Inhalt, die intentio recta, Jesus und die Jesusüberlieferung ist, bleibt für das Gemeindeverständnis wieder vor allem die indirekte Methode als Frage nach der intentio obliqua offen. Gleichwohl ist es erstaunlich, wie stark das Gesamtbild bei den verschiedenen Evangelisten differiert. Die verschiedene *Situation der Adressaten* von Markus, Q, Matthäus, Lukas und Johannes hat sich auf jeden Fall viel stärker, als man früher annahm, auf Auswahl und Gestaltung der Jesus-Überlieferung ausgewirkt. Versucht man, von der Struktur der Evangelien her das Gemeindeverständnis, das sich in diesen Schriften abzeichnet, zu umreißen, dann wäre vielleicht zu sagen: Dieses Gemeinde- oder Gruppen-Verständnis ist grundlegend geprägt durch

2 K. *Maly*, Mündige Gemeinde, Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief, Stuttgart 1967.

3 Vgl. dazu *K. G. Reploh*, Markus – Lehrer der Gemeinde, Stuttgart 1969; *S. Schulz*, Die Stunde der Botschaft, Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg 21970; *ders.*, Q – Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972; *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster i. W. 1972.

Gruppen von Jesus-Jüngern

Jesus und die Jesus-Botschaft. Die Orientierung an der Person und an der Sache Jesu ist die *fundamentale Voraussetzung:* insofern ist die Jesus-Rezeption als solche der entscheidende gemeindebildende Faktor. Gemeinde versteht sich von daher als die Gruppe der Jesus-Jünger. Formal ist dieses Selbstverständnis greifbar an der Verwendung des Begriffes „Jünger", *mathetés.* Dieser Begriff, der in der Situation des irdischen Jesus die unmittelbaren „Schüler erster Hand" bezeichnete, wird in den Evangelien durchweg so ausgeweitet, daß er auf alle Glaubenden, auf alle Christen der nachösterlichen Zeit anwendbar ist. „Die Jünger" oder auch „die Brüder" wird zur technischen Selbstbezeichnung der Gruppen, die sich an Jesus als ihrem „Meister" und „Herrn" orientieren. Es ist daher völlig abwegig, in diesen Bezeichnungen lediglich erbauliche Floskeln sehen zu wollen. Vielmehr drückt sich darin die ursprüngliche Struktur dieser Gruppen aus, und dieser soziologische Befund hat eo ipso theologische Bedeutung. Denn diese Struktur bringt zum Ausdruck, daß für die Gruppenglieder die Autorität und das Vorbild Jesu in Verbindung mit dem Gedanken der Nachfolge eine *schlechterdings dominierende, normative Rolle spielt.* Will man dafür eine kompakte Formel finden, so wäre von der *konsequenten Jesukratie* dieser Gruppen zu sprechen. Der „Jünger" ist stets ein Mensch, der für sich diese Autorität Jesu anerkennt und sie zum Maßstab seines ganzen Lebens macht. Die Evangelien lassen deutlich genug erkennen, daß dies schon in der Frühzeit nicht als eine sklavische Nachahmung verstanden wurde, sondern daß Nachfolge von Anfang an die produktive Übernahme und Weiterbildung der Jesus-Norm einschloß, und zwar in der Weise, daß sie auf veränderte Lebenssituationen, auch im Sinne eines veränderten sozio-kulturellen Milieus bezogen und in diese eingebracht wurde. Der Prozeß, der hier stattfindet, ist dialektischer Art: Die Jesus-Norm bestimmt die Situation des Glaubenden, und die Lebens-Situation des Glaubenden modifiziert die überkommene Jesus-Norm, sei es als selektives oder auch als stimulierendes Prinzip. Dazu kommt eine *einschneidende Relativierung* auf seiten der Gruppe. Eben die Tatsache, daß es für die Gruppe nur einen Lehrer und Herrn gibt, nämlich Jesus selbst, bewirkt, daß im Verhältnis zu Jesus alle andern sich als Schüler verstehen, ganz im Sinne von Mt 23,8: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn Einer ist euer Lehrer, und ihr alle seid Brüder." Das heißt ganz deutlich, daß die prinzipielle Gleichrangigkeit der Brüder untereinander den Vorrang hat gegenüber allen funktionsbedingten Differenzierungen innerhalb der Gruppe. Ein solches Gruppenver-

ständnis, wie es etwa bei Matthäus zu erkennen ist, bewirkt gruppendynamisch gesehen notwendig ein *dialogisches, kommunikatives und kooperatives* Verhältnis der Gruppenglieder untereinander, die gegenüber der Weisung Jesu in einem gemeinsamen Lernprozeß stehen. Für Organisations- und Herrschaftsformen mit strikter Über- und Unterordnung, für eine Unterscheidung im Sinne von „Klerus – Laien", gar in einem „ontologischen" Sinne, ist auf dieser Ebene, wo das brüderliche Kommunikations-Modell vorherrscht, überhaupt kein Platz. Ansätze in Richtung eines hierarchischen Ordnungs-Modells werden in der Urkirche von der dominierenden brüderlichen Kommunikationsstruktur aufgefangen und in diese eingeordnet. Ohne Zweifel werden bei diesem an der Jesus-Norm orientierten Lern- und Kommunikationsprozeß der Gruppe von Jüngern und Brüdern bestimmte Verhaltensmuster entwickelt; es prägen sich „christliche" Lebensformen aus, wobei man auch aus der jeweiligen Umwelt solche Verhaltensweisen und Praktiken entlehnt, die man gebrauchen und „verchristlichen" kann. Doch bleibt es erstaunlich, wie sehr dabei eine gewisse grundlegende Homogenität, die durch die Jesus-Norm bedingt ist, gewahrt bleibt. Es ist ein wichtiges Problem, wie weit und wie lange sich eine solche modelltypische Struktur der Jesus-orientierten Jünger-Gemeinde, die in der Praxis eine überschaubare Kommunikationsbasis voraussetzt, in ein „großkirchliches" Strukturmodell einbringen läßt, ob dabei nicht notwendig Veränderungen stattfinden müssen, die auf die Organisationsformen einer Großgruppe hinauslaufen. Auch scheint es zwangsläufig, daß eine solche Großkirche Herrschaftsstrukturen entwickelt, wie sie auch sonst im gesellschaftlichen Raum der „Welt" üblich sind. Man wird diese Unterschiede zwischen dem großkirchlichen Modell und der neutestamentlichen Jüngergemeinde nicht verharmlosen dürfen; im anonymen Großverband wirkt das Selbstverständnis als „Brüder" und „Schwestern", das in der Jüngergemeinde seine Berechtigung hat, offenkundig peinlich. Allerdings zeigt die Kirchengeschichte, daß man sich in der Christenheit mit dieser Entwicklung niemals endgültig abgefunden hat. Die Ordens-, Kongregationen-, Konventikel- und Sektenbildungen, die von der Großkirche gewöhnlich mit Argwohn verfolgt wurden, haben in der Geschichte zumeist den positiven Sinn gehabt, die „evangelische Lebensform" der Jünger- und Brüder-Gemeinde in einer überschaubaren Kommunikationsstruktur zu realisieren. Wahrscheinlich hängt die lebendige Ausstrahlung des Christlichen immer wieder daran, daß es zu solchen Gruppenbildungen spontan von unten kommt.

Charakteristika: kommunikativ, dialogisch, kooperativ

III. Verschiedene Auffassungen von „Gemeinde" und „Kirche"

Es sollen nun noch einige Auffassungen besprochen werden, die in der heutigen Diskussion über „Gemeinde" und „Kirche" eine Rolle spielen.

Universalkirche als übergeordnete Größe?

In seinem Artikel *ekklesía* im „Theol. Wörterbuch zum NT" (III, 502–539) hat K. L. Schmidt die Auffassung vertreten, „daß nicht erst eine Addition von Einzelgemeinden die Gesamtgemeinde, die Kirche ergibt, sondern daß jede, wenn auch noch so kleine, Gemeinde die Gesamtgemeinde, die Kirche darstellt" (508 unter Hinweis auf 1 Kor 1,2) und daß Paulus und die jerusalemische Urgemeinde dieselbe Kirchenordnung gehabt hätten (510). Danach wäre Kirche als Gesamt- oder Universalkirche eine der Einzelgemeinde vor- und übergeordnete Größe, die sich in den einzelnen Lokal-Kirchen darstellt. Gegenüber einer solchen platonisch-ontologischen Auffassung der Kirche – Universalkirche vor Einzelgemeinde – sind aber mit Recht große exegetische Bedenken angemeldet worden. Interessant ist, daß hauptsächlich katholische Exegeten dieses Verständnis, vor allem im Hinblick auf Paulus, bestritten haben[4] und zu dem Ergebnis gekommen sind, daß Paulus offenbar noch keinen Begriff von „Universalkirche" hatte. So kommt J. Hainz zu dem fundierten Ergebnis: „Was sich in allen Paulusbriefen von Anfang an durchhält, ist ein der Jerusalemer Auffassung entgegengesetztes Verständnis der Einzelgemeinden als *ekklesía toû theoû:* sie sind nicht Konkretion und Darstellung der durch Jerusalem repräsentierten einen *ekklesía toû theoû*, sondern jede Gemeinde ist für sich und in vollem Sinn *ekklesía toû theoû* (239)." Nach dieser meines Erachtens zutreffenden Auffassung wäre von Paulus her eine weitgehende „Autonomie" und Priorität der Einzelgemeinde (Ortsgemeinde) festzustellen, was ihre Organisation und die konkrete Ausprägung des Gemeindelebens betrifft. Begrenzt wird diese Autonomie vor allem durch das gemeinsame Evangelium, sowie durch die Gemeinde-Überlieferung und durch die Autorität des Apostels gegenüber den Gemeinden (hier darf man jedoch nicht den Fehler machen und aus der Autorität des Apostels eine analoge Autorität der Bischöfe ableiten; denn von seinem Ursprung her gesehen ist der Episkopat Amt einer Ortsgemeinde). Neben der genannten Begrenzung handelt es sich aber doch um konkrete Autonomie am jeweiligen Ort. Hainz kommt weiter in seiner Untersuchung zu der Auffassung, daß zwischen dem *ekklesía*-Verständnis von Jerusalem und dem paulinischen *ekklesía*-Verständnis eine deutlich feststellbare

Priorität der Einzelgemeinde

4 Vor allem *L. Cerfaux*, La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul, Paris 21965, 90 ff; *J. Blank*, Paulus und Jesus, München 1968; *J. Hainz*, Ekklesia, Regensburg 1972.

Spannung besteht. „Die Gemeinde von Jerusalem hat sich als *he ekklesía toû theoû* verstanden; sie scheint daraus nicht nur eine moralische Ehrenstellung abgeleitet, sondern eine Reihe von – möglicherweise auch rechtlichen – Ansprüchen erhoben zu haben (240)." Paulus übernimmt nun zwar diesen Begriff von der jerusalemer Gemeinde, verbindet damit aber das hellenistische Verständnis von *ekklesía* als konkrete Volksversammlung und betont gegenüber der überzogenen Autorität der Jerusalemer die einzige Autorität Christi als des Herrn seiner Gemeinden. „Für Paulus ist Jerusalem wohl die erste *ekklesía toû theoû*, aber nicht die einzige, nicht die alle übrigen zusammenfassende; für ihn steht Jerusalem am Anfang, aber nicht im Mittelpunkt der *ekklesía toû theoû* (241)." Die Verbindung der Gemeinden untereinander und mit der jerusalemer Gemeinde bezeichnet Paulus mit dem Begriff der *koinonía*.

„Koinonía" als Verbindung der Gemeinden untereinander

Hainz versteht die *koinonía* als „Prinzip ... des wechselseitigen Anteil-Gebens und Anteil-Nehmens zum Zwecke des gemeinsamen Anteil-Habens an allen Gütern" (245). Weiter bezeichnet Hainz das jerusalemer Kirchenverständnis als „zentralistisch" und „statisch", das paulinische dagegen als „zentripetal, dynamisch" (250 f). Bei Paulus steht die sich jeweils versammelnde Gemeinde am Ort im Vordergrund. Die Folgerung: „*Paulus kennt keine Gesamt-‚Kirche'* " (252; anders ist die Situation in den nichtpaulinischen Briefen Kol und Eph), weist auf einen fundamentalen Sachverhalt hin. Das Fazit, das man aus der genannten Arbeit ziehen muß, besteht also darin, daß in der Urkirche zwei Auffassungen von „Kirche" miteinander konkurrierten: das „jerusalemer" Kirchenverständnis, das vor allem durch die Gegenüberstellung zum traditionellen Gottesvolk charakterisiert war. Die jerusalemer Urgemeinde versteht sich als das neue, eschatologische „Israel", als eschatologische Gottes-Gemeinde, und in diesem Kontrast liegt eine, am Gegensatz zu Israel orientierte „universelle" Tendenz. Bei Paulus dagegen ist der *ekklesía*-Begriff an der konkreten Ortsgemeinde und ihrer Versammlung orientiert, was außer durch die schon erwähnte hellenistische Komponente noch durch sein heiden-missionarisches (dynamisches) Grundverständnis vom Evangelium mitbedingt sein wird. *Der Volk-Gottes-Gedanke spielt bei Paulus keine erhebliche Rolle.* Das geistliche Band, das die Gemeinden miteinander verbindet, ist vor allem das Evangelium, der gemeinsame Glaube und der gemeinsame Herr – was jedoch, wie Hainz überzeugend klarmachte, sich für Paulus keineswegs in einer einheitlichen Organisation ausdrücken muß! Aus diesem exegetischen Befund ergeben sich eine ganze Reihe von Konse-

quenzen. Für Paulus ist das entscheidende konkrete Subjekt der Ekklesiologie nicht die institutionelle Großkirche, sondern die Gemeinde, die eben nicht von „oben her", „deduktiv" verstanden werden kann. Sie ist für Paulus „*ekklesía*" von eigenständiger Bedeutung, ja sogar eigenen Rechtes, das in Glauben, Taufe und Geistbegabung aller Glaubenden gründet. Von der paulinischen Sicht her gewinnt die Basis-Gemeinde ein für das Leben der Kirche nicht leicht zu überschätzendes Eigengewicht, auch im Sinne einer relativen Autonomie. Diese Gemeinde ist nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe der konkrete Ort unmittelbarer christlicher Glaubens- und Lebenserfahrung; hier vor allem setzt man sich mit der Welt, in der man lebt – damals der heidnischen – und ihren Problemen auseinander; hier werden auch im Dialog mit dem Apostel Lösungen gesucht. Wir müssen leider darauf verzichten, dies an konkreten Beispielen vorzuführen; denn das würde zu einer thematischen Durchsicht aller Paulusbriefe führen. Die genuine Eigenbedeutung der Gemeinde, dies darf allerdings festgestellt werden, ist eine Gegebenheit, die in der amtlichen Auffassung heute so gut wie gar keine Rolle spielt; wie sie in der Gegenwart neu zur Geltung gebracht werden könnte, scheint mir jedoch eine pastorale Frage ersten Ranges zu sein.

Relative Autonomie der Basisgemeinden

Noch eine zweite Auffassung ist in diesem Zusammenhang zu erörtern, nämlich die Auffassung, wie sie von E. Käsemann in seiner berühmten Abhandlung: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?"[5] dargelegt wurde. Käsemann geht von drei Beobachtungen aus: Erstens, die Differenzen in den kanonischen Evangelien und sogar die abweichende Auswahl des Überlieferungsstoffes erklären sich weithin aus der verschiedenen dogmatischen Haltung der Evangelisten. Zweitens, die Exegese darf die sehr verschiedenen Ausprägungen des urchristlichen Kerygmas nicht nivellieren, sondern muß nach Möglichkeit die Lehrunterschiede profilieren und nuancieren, etwa die Lehrunterschiede zwischen Palästinern und Hellenisten nach Apg 6, oder bei der Frage nach dem Johannesevangelium und dem Jakobusbrief. Käsemann meint, „daß uns im Kanon nur Fetzen des in der Urchristenheit geführten Gesprächs erhalten geblieben sind und daß die Variabilität des urchristlichen Kerygmas noch sehr viel größer gewesen sein muß, als die Beobachtung des im Kanon erhaltenen Tatbestandes wahrnehmen läßt" (218). Drittens, diese Variabilität sei „bereits im Neuen Testament so groß,

Der neutestamentliche Kanon begründet die Vielzahl der Konfessionen

5 *E. Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223.

daß wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren haben" (218). Aus diesen Beobachtungen zieht Käsemann den Schluß:

„Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im Neuen Testament ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich (221)."

Pluralität mit beträchtlichen Differenzen . . .

Man hat dagegen eingewendet, daß man das Modell verschiedener christlicher Konfessionen, wie es sich geschichtlich seit der Reformation ergab, nicht auf die Urkirche zurückprojizieren dürfe. Dazu kommt, daß die urkirchlichen Gruppierungen zwar zu Auseinandersetzungen und wohl auch zu Richtungskämpfen führten, daß jedoch zumindest die im Kanon vertretenen Richtungen nicht als „absolut" und sich gegenseitig ausschließend verstanden wurden. Doch darf man das Wahrheitsmoment in der Auffassung Käsemanns nicht übersehen, und dieses Wahrheitsmoment liegt in der Tat darin, daß uns die neutestamentlichen Schriften eine Pluralität von Ausprägungen des Kerygmas und damit des „Christlichen" erkennen lassen. Je genauer und unvoreingenommener man diese Pluralität analysiert, um so erstaunter muß man auch zur Kenntnis nehmen, wie beträchtlich die Differenzen sind und wie weit sie gehen! Die Evangelisten präsentieren uns in der Tat vier sehr verschiedene Ausprägungen und Konzeptionen von „Christentum", und man wird die verschieden geartete Mentalität der Evangelisten kaum ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen können. Man wird auch sagen müssen, daß man sich kaum alle „Glaubens-Weisen", wie sie uns im Neuen Testament begegnen, gleichermaßen zu eigen machen kann, daß man sich nicht in gleicher Weise mit Paulus, Jakobus, Johannes oder Lukas identifizieren kann. Doch werden wir im Hinblick auf den Kanon auch sagen müssen, dies eben macht gerade den Vorteil dieser Sammlung aus, daß sie in ihrer Vielgestaltigkeit verschiedene Glaubens- und Denkweisen, verschiedene Modelle des Christlichen zuläßt und wohl auch fordert; daß diese Modelle sich trotzdem nicht gegenseitig ausschließen, sondern zueinander offen sind. Ich würde also nicht so dezi-

diert wie Käsemann behaupten wollen, daß „die Einheit der Kirche ... von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar ..." sei (221). Vielmehr ist der Begriff der „Einheit" selber vieldeutig und auf verschiedene Weise verstehbar. Man wird zugeben müssen, daß es im Neuen Testament in verschiedenen Texten ein Bemühen um „Einheit" gibt; als Beispiel sei nur der 1. Korintherbrief genannt, wo Paulus durchaus sich um die Einheit der Gemeinde bemüht, ohne die Vielfalt unterdrücken zu wollen (1 Kor 12–14). Geht man einmal davon aus, daß das Neue Testament den Gedanken der „Einheit der Gemeinde/Gemeinden" vor allem christologisch und pneumatologisch begründet, dann ist von diesem Ansatz her schon ausgeschlossen, daß ein solches Verständnis von Einheit primär uniformistisch, organisatorisch und juridisch gemeint sein kann. Dieses Verständnis von Einheit schließt auf der menschlichen Ebene weder Vielfalt, Pluralität der Auffassungen, Artikulationen und Denkweisen, noch Spannungen und Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen oder Personen aus. Auf der Ebene der Gemeinden wird man ohnehin lieber von *koinonía*, also von „Gemeinschaft im Geben und Nehmen" sprechen, als von Einheit, da man die machtpolitischen und totalitären Momente, die im Einheitsbegriff liegen, leider auch im kirchlich-institutionellen Raum nicht leugnen kann. Blickt man von daher auf die ökumenische Problematik, so könnte es von diesem Ansatz her durchaus einen „Weg nach vorne" geben; doch wäre ebenso oder auch vordringlich zu postulieren, daß die römische Kirche zuerst einmal in ihrem eigenen Raum Ökumene, also pluriales Verständnis von Kirche, Gemeinde, Christentum, Theologie und Praxis realisiert. So wie der römische Zentralismus gegenwärtig wieder praktiziert wird, kann man ihm kaum ökumenische Weite und Offenheit zusprechen.

... aber zueinander offen

IV. Thesen als Anstöße zum Weiterdenken

Die folgenden Thesen versuchen, die vorausgegangenen Überlegungen weiterzuführen und auf gegenwärtige Probleme zu beziehen; sie sind als Anstöße zum Weiterdenken gedacht.

1. Das Kirchenbild des II. Vatikanums ist unvollständig

Gemessen an den Normen des neutestamentlichen Grundmodells muß das Kirchenbild, wie es in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen gentium)" des II. Vatikanums vorliegt, trotz mancher weiterführender Ansätze als unvollständig bezeichnet werden. Was in diesem Dokument ganz entschieden zu kurz kommt, ist die christliche Gemeinde als Zelle alles christlichen Lebens. Gegenüber der hierarchisch-institutionellen Betrachtungsweise der Kirche als „Volk Gottes" ist es ebenso legitim und not-

wendig, ein Krichenverständnis zu entwickeln, das primär bei der Gemeinde ansetzt und das theologische Selbstverständnis von der Gemeinde-Basis her erarbeitet.

2. Recht zu eigenen Initiativen

Den Gemeinden muß als relativ eigenständigen Gebilden das Recht zu eigenen Initiativen auf den verschiedensten Gebieten zugebilligt werden.

3. Gemeinde als der normale Ort

Lebendige christliche Gemeinde ist der „normale" Ort, wo Glauben sich zu realisieren hätte, wo die Probleme aufzugreifen, zu diskutieren und soweit möglich auch zu lösen sind, die sich dem Glauben in der heutigen Welt stellen. Also Gemeinde als Ort des Dialogs, der solidarischen Kooperation, aber auch der kritischen Konfrontation. So gesehen kann es heute nicht genug christliche Gruppen, „Para-Gemeinden", Freundeskreise usw. geben. Die Aufgaben, die sie von ihren genuinen Möglichkeiten her übernehmen, werden von der Amtskirche kaum wahrgenommen und können von dieser gar nicht gelöst werden.

4. Der großkirchliche Amtsapparat ist für die Gemeinden da

Der großkirchliche Amtsapparat ist in erster Linie für die Gemeinden und deren Bedürfnisse da, und nicht umgekehrt. Seine Hauptaufgabe wäre es, lebendige Gemeinden zu fördern, Experimente zu ermutigen anstatt sie abzuwürgen, durch Kontaktförderung und Koordination der Koinonia zu dienen. Dagegen entspricht der herrschende Zentralisierungs- und Verwaltungsdrang nicht dem neutestamentlichen Modell, sondern überträgt das Modell eines Monopol- und Herrschaftsdenkens auf die *ekklesía toû theoû*.

5. Keine „monolithische" Einheit

„Einheit der Kirche" darf nicht monolithisch und magisch verstanden werden. Recht verstandene Einheit im Sinne der Koinonia schließt weder Spannungen noch echte Konflikte, noch plurale Auffassungen oder Praktiken aus. Auch Konflikte auf der „höheren Ebene", etwa eines Bischofs oder einer Bischofskonferenz mit Rom sind kein „Unheil an sich". Hier müßte man bedenken, daß die römische Kurie die traditionelle Einheits-Ideologie fortgesetzt als kirchenpolitisches Machtinstrument gebraucht und daß sich viele Bischöfe oft wider ihre besseren Einsichten durch römischen Druck einschüchtern lassen. „Einheit" auf Kosten der Wahrheit oder auf Kosten dringend zu lösender kirchlicher und menschlicher Probleme ist von Übel und hat mit der geistlichen Einheit der Kirche nichts zu tun. Faktisch ist es so, daß die als Herrschaftsmittel eingesetzte zentralistisch-römische Einheits-Ideologie die relative Autonomie der Kirchen und damit die Koinonia als „Gemeinschaft im Geben und Nehmen" verhindert; zugleich erweist sich diese Ideologie auch als das größte Hindernis auf dem Weg zur Ökumene aller christlichen Kirchen.

Praxis

Konvent Bremen-Ost

Pastorale Praxis in einem Pfarrverband

(II. Teil)

Im ersten Bericht über den Konvent Bremen-Ost ging es um die Darstellung der Situation in dieser Region, um das Konzept und den Plan, diese Situation zu bewältigen, und um das Ergebnis in den ersten zwei bis drei Jahren[1]*. Im nun folgenden Beitrag sollen — wie angekündigt — Plan und Wirklichkeit einander gegenübergestellt werden, und zwar in zwei Phasen: 1968 bis 1970 und 1971 bis 1973. Im abschließenden Teil wird eine Perspektive für die nächsten Jahre der weiteren Zusammenarbeit versucht.* *red*

1. Phase 1 (1968 bis 1970): relativer Selbstand der Gemeinden

1.1 Schwergewicht in der lokalen Gliederung

Wenn wir die erste Phase unserer Arbeit in der Seelsorgeregion Bremen-Ost mit unserem ursprünglichen Pastoralplan vergleichen, so müssen wir folgendes feststellen:

Die lokale Gliederung, durch die jeder Priester für eine bestimmte Einzelgemeinde zuständig wurde, hatte gegenüber einer stärker funktional bestimmten Aufgabenverteilung eindeutig das Schwergewicht bekommen. Ansätze für eine regionale Zusammenarbeit gab es in dieser ersten Phase im Bereich der Liturgie und der Erwachsenenbildung, am deutlichsten in der Jugendarbeit. Doch die Verteilung des Arbeitseinsatzes war ursprünglich anders gedacht.

Aus der Rückschau betrachtet können wir sagen: Die Gemeinden waren durch eine mehr funktional ausgerichtete Aufgabenverteilung überfordert. Sie wollten eine eindeutige Bezugsperson, den Priester. Sie waren geprägt von einem traditionellen Gemeindebewußtsein: Sie wollten „ihren Pfarrer", „ihre Kirche", „ihr Territorium". Das traditionelle Priesterbild kam dem entgegen: der Pfarrer als „Vater der Gemeinde", von dem alle entscheidenden Impulse ausgehen.

Unser Start fiel zusammen mit dem Beginn der Arbeit der Pfarrgemeinderäte unserer Gemeinden, die natürlich in ihrer jeweiligen Gemeinde wirken wollten und in der ersten Legislaturperiode ihren Stil und vor allem erst einmal ihre Rolle finden mußten — ebenso wie die Priester in dieser Hinsicht ihre neue Rolle suchten.

Wir hatten in unserem ursprünglichen Plan die Notwendigkeit einer kleineren, überschaubaren Gemeinde sicher zu gering eingeschätzt. Die Gemeinden haben sich dagegen gewehrt und als eine Art Korrektiv gewirkt. — Hätte sich

1 Konvent Bremen-Ost, Pastorale Praxis in einem Pfarrverband, in: Diakonia 3 (1972) 395–399.

aber eine solche Abgeschlossenheit der einzelnen Gemeinden als unverrückbare Gegebenheit herausgestellt, wäre die Frage schwer beantwortbar, wie dann bei dem zunehmenden Mangel an Priestern die Gemeinden in Zukunft bestehen können. (Eines steht nach unserer Erfahrung fest: Das Prinzip der einfachen Zusammenlegung von Gemeinden ist kein Allheilmittel zur Aufrechterhaltung der Seelsorge in den betroffenen Gemeinden. Das könnte lediglich den Priestermangel kaschieren.)

Ein anderer Grund für die Schwierigkeiten bei der Durchführung unseres ursprünglich funktional betonten Konzepts ergab sich aus vielen kleinen Verschiedenheiten der Gemeinden, die eine gleichlaufende Arbeit mehr erschwerten als erleichterten. Vielleicht mangelte es bei uns auch an der Methode, das zu bewältigen.

Schließlich trugen auch persönliche Gründe zu unserer „Anpassung" an die Gemeinderealität bei, vor allem der persönliche Arbeitsstil, den jeder nun einmal entwickelte.

1.2 Gemeindekirche als bleibendes Ziel

Was die Zielvorstellung „Gemeindekirche" aus unserem Urplan anbelangt, so war es von vornherein klar, daß sich das nur langsam verwirklichen lassen würde. Die Elemente der Volkskirche waren gerade in der Sakramentenpastoral in dieser ersten Phase nur mühsam und in kleinen Ansätzen zu überwinden: begleitende Elternabende zur Katechese, erste Versuche mit Taufkreisen, Ansätze zur Bildung von Gemeindezellen und freien Gruppen[2].

2. Das Priesterteam

2.1 Leben im Konvent

Daß wir heute – nach fünf Jahren Arbeit in der Region – noch von einer zweiten Phase berichten und daß unser ursprünglicher Plan nach den ersten drei Jahren nicht einfach begraben, sondern in einer ganzen Reihe von Vorstellungen modifiziert und weiterbedacht wurde, hängt eng mit dem Konvent zusammen.

Das Leben im Konvent ist bestimmt durch die Tatsache, daß hier vier Priester aus sachlichem und persönlichem Interesse, bei weitgehender Wahrung der Eigenart und persönlichen Eigenständigkeit zusammengefunden haben, um gemeinsam als Seelsorger zu arbeiten, sich zu ergänzen und zu fördern. Folgende Einzelheiten charakterisieren diese Gemeinsamkeit:

2.1.1 Die gemeinsame Willensbildung

Der Konvent versteht sich als „Pfarrer der Seelsorgeregion". Alle weiteren Ämter und Beauftragungen gehen von ihm aus. Er überlegt und beschlieckt demokratisch Leitlinien und wichtige Einzelheiten seines Vorgehens, überläßt jedoch dann jedem in seinem Sachgebiet weitgehende rFeiheit für „persönlichen Stil". Der Konvent wählt auf Zeit einen

2 Siehe ebd. 396 ff.

Sprecher, der ihn nach außen hin vertritt und der für die Durchführung der gemeinsamen Beschlüsse und Vorhaben sorgt.

2.1.2 Die gemeinsame Reflexion

Der Konventsrat bespricht einmal wöchentlich die anfallenden hausinternen und pastoralen Aufgaben und Erfordernisse.
Das wöchentliche Predigtgespräch bereitet reihum die sonntägliche Verkündigung vor.
Einmal im Monat hält der Konvent einen Studientag. Interessierte Priester des Dekanates sind dazu eingeladen. Wir beginnen am Vormittag mit einer theologischen Konferenz, nachmittags wird die Predigt des folgenden Sonntags vorbereitet und besprochen; dann folgt die pastorale Konferenz.

Neben den fest geplanten gemeinsamen Veranstaltungen zeigt die Gemeinsamkeit im Hause auch ihre Auswirkungen in vielen Einzelgesprächen und -hilfen nebenbei.

2.1.3. Der gemeinsame Haushalt

Der Konvent führt einen gemeinsamen Haushalt, d. h. wir wohnen in einem Pfarrhaus zusammen. Jeder hat seinen eigenen Wohnbereich; darüber hinaus gibt es den Konventsraum mit einer kleinen Bibliothek und einer Zeitschriftenauslage. Der Haushalt (Kochen, Waschen und Reinigung) wird von zwei Frauen aus der Nachbarschaft versorgt, die für einige Stunden am Tage ins Haus kommen. Tür und Telefon werden tagsüber von der hauptamtlichen Pfarrsekretärin übernommen.
Die Gehälter der Konventsmitglieder sind unterschiedlicher Art (derzeit werden noch zwei als „Pastöre", zwei als „Kapläne" besoldet); aber alle Einkünfte fließen zusammen und werden nach sachlichen Gesichtspunkten aufgeteilt: Haushalt, Abgaben (für bestimmte Projekte und Aktionen), persönliche Bedürfnisse, Rücklagen für den einzelnen (für eine spätere Auszahlung beim Ausscheiden). Diese Positionen bestimmen schließlich das effektive Gehalt des einzelnen.

2.2 Der Konvent in Region, Dekanat, Diözese usw.

Das Leben im Konvent bildete eine nicht zu unterschätzende Klammer für unsere Arbeit in der Region und in den einzelnen Gemeinden und hatte auch zur Folge, daß der einzelne sich nicht von „seiner" Gemeinde in die Nur-Pfarrer-Rolle abdrängen ließ.
Gerade die gemeinsame Willensbildung in den täglich anfallenden Aufgaben und Problemen und vor allem auch die ständige gemeinsame Reflexion unserer Arbeit im Konvent trugen wesentlich dazu bei.
Zu dem Versuch einer neuen Rollenfindung, die nicht unbedingt nur am traditionellen Priesterbild orientiert ist, trugen auch die Mitgliedschaft im Gesamtkonvent des Bis-

tums Osnabrück und die regelmäßigen Treffen auf einer seit neun Jahren stattfindenden Studienwoche (Holthausener Ferienkonferenz) bei.
Die Zusammenarbeit mit den Priestergruppen in der BRD und auch die Mitarbeit von zwei Team-Mitgliedern in der Synode gaben Impulse zu neuer Reflexion unserer Arbeit.

2.3 Keine Ein-Mann-Prägung der Gemeinde

Trotz der ziemlich klaren Festlegung des einzelnen Priesters durch „seine" Gemeinde haben wir gerade durch den sonntäglichen Wechsel, durch den jeder in eine andere Gemeinde kam, den Gemeinden im Sonntagsgottesdienst eine farbigere Palette anbieten können, so daß in den Gemeinden das Bewußtsein wuchs: da sind vier und nicht einer. So wurde es langsam möglich, mit der Zeit verschiedene Aktivitäten quer durch die Gemeinden und auf der Ebene der Region zu entfalten.

3. Phase 2 (1971 bis 1973): zunehmende Kooperation der Gemeinden

Die 2. Phase unserer Arbeit sollte folgendermaßen bestimmt sein: auf der einen Seite die Anerkennung der Gemeindewirklichkeit und Bejahung vor allem der positiven Seiten (Überschaubarkeit der Ortsgemeinde, Zuständigkeit eines bestimmten Priesters für eine Gemeinde), auf der anderen Seite aber das Festhalten am pastoralen Grundkonzept als kritischem Maßstab und Zielvorstellung, da das alte Prinzip der isolierten Pfarrei mit ihrem allein für sie zuständigen Pfarrer sich wirklich nicht als Alternative anbot. Bei der Veröffentlichung unseres ersten Konventsberichts haben nun viele Leser – gemessen an den Reaktionen – mit Genugtuung herausgelesen, daß die Ortsgemeinden offensichtlich auf ihrem Eigenleben bestehen, und zwar derart, daß Gemeinsamkeit bestenfalls auf verwaltungstechnischem Gebiet zu realisieren ist. Diese Leser müssen wir enttäuschen. Was sich anfangs als unverrückbare Gegebenheit der Ortsgemeinde herauszukristallisieren schien, war in Wirklichkeit eine Sache der Zeit und der Methode. Waren wir in der ersten Phase zu sehr von einer theoretischen Vorstellung ausgegangen, so versuchten wir jetzt, durch praktisch-pastorale Modelle das zu verwirklichen, was als Ziel am Anfang unserer Tätigkeit vor uns lag. Im folgenden sollen nun einige Modelle aufgezeigt werden, welche die beiden Zielvorstellungen „Zusammenarbeit in der Region" und „Entwicklung auf eine Gemeindekirche" beinhalten.

3.1 Sakramentenpastoral als Grundmodell

In der Sakramentenpastoral bot sich eine Möglichkeit an, die besonders den Entscheidungscharakter und die Eigenverantwortlichkeit der Beteiligten fördern konnte. Besonders am Tauf- und Firmsakrament soll das jetzt verdeutlicht werden.

3.1.1 Taufkreise

Zunächst ist in einer Gemeinde der Versuch gemacht worden, die Eltern eines Taufjahrgangs zu einem Kurs zusammenzuschließen, der sich monatlich mit dem zuständigen Geistlichen trifft[3]. Dieser Versuch ist geglückt. Nach Erprobung dieses „Versuchsballons" übernahmen auch die anderen Gemeinden dieses Modell, so daß mittlerweile im Konventsgebiet sechs Taufkreise mit etwa 100 Teilnehmern existieren. Hier ist es gelungen, Menschengruppen zu erreichen, an die man mit sonstigen Gemeindeveranstaltungen nicht mehr herankommt. Das Prinzip – Erprobung und Übernahme eines gelungenen Versuchs – stellt sich als vorteilhaft heraus.

3.1.2 Vorbereitung auf die Firmung

Bei dem Tauf-, Eucharistie- und Bußsakrament ist die Pastoral sehr stark an den Erziehern orientiert. Das Firmsakrament allerdings kann unserer Meinung nach nur dann sinnvoll gespendet und empfangen werden, wenn der heranwachsende Mensch zu einer gewissen Reife gelangt ist, um sich selbst – ohne Druck der Familie oder der Schule – für seine christliche Erziehung zu entscheiden und auf diesem Weg nun bewußt weiterzugehen. Aus diesem Grund wollen wir erst nach dem 9. Schuljahr firmen (Abschluß der offiziellen Schulpflicht), also frühestens ab fünfzehn Jahren. Die Vorbereitung der Jugendlichen geschieht zentral für alle Gemeinden auf verschiedenen Ebenen: einmal auf der Ebene der Jugendseminare (Näheres s. 3.4 dieses Berichts), zum anderen auf der Ebene besonderer Vorbereitungsabende, die den nicht im Jugendseminar vertretenen Jugendlichen angeboten werden und Voraussetzung für die Firmung sind. Wir sind uns darüber im klaren, daß unter diesen Voraussetzungen ein Teil der Jugendlichen nicht gefirmt wird. Wir nehmen diesen Verlust in Kauf, weil unseres Erachtens nur auf diesem Wege eine Entscheidung für Glaube und Gemeinde möglich ist: Die Jugendlichen erfahren konkret Gemeinde in den Gruppen, sie bekommen Entscheidungshilfen für den Glauben. – Dieses Firmungs-Konzept haben wir auch dem Bischof und der Dekanatskonferenz vorgelegt.
Sowohl durch die Taufkreise wie auch durch die Firmvorbereitung könnte sich von unten her eine neue Schicht von Gemeinde bilden, die auf die Dauer das Leben in den einzelnen Pfarreien bestimmt.

3.2 Zentrale Liturgien und Predigten

Die großen und traditionellen Feste des Kirchenjahres, die auf einen Werktag fallen, verlieren gerade in einer Diasporagroßstadt wie Bremen im Bewußtsein der Gläubigen mehr und mehr an Bedeutung. Die unattraktiven Abend-

3 Siehe ebd. 397.

messen in den einzelnen Kirchen für die Berufstätigen können diesen Prozeß auch nicht aufhalten. Aus diesem Grunde haben wir vier Priester an besonderen Festen des Kirchenjahres (Aschermittwoch, Peter und Paul, Maria Himmelfahrt, Allerheiligen) in der größten Kirche des Konvents Zentralgottesdienst gehalten, die in Liturgie – Predigt – musikalischer Gestaltung besonders vorbereitet waren. Die Besucherzahl übertraf bei weitem unsere Erwartungen.

3.2.1 Zentralgottesdienste

3.2.2 Advents- und Fastenpredigten

Die gemeindliche Erwachsenenbildung in Arbeitskreisen und konstanten Gruppierungen wie Taufkatechumenate, Jugendseminare, katechetische Elterninformationen und Gesprächsrunden der „Älteren Gemeinde" hat in den vergangenen fünf Jahren des Kooperationsmodells Bremen-Ost einen breiten Raum eingenommen. Das wird auch weiterhin der Fall sein.

Da in den genannten Fällen gezielt bestimmte Personengruppen angesprochen werden, war es allmählich an der Zeit, ein *öffentliches* und *allgemeines* Angebot in Sachen „Lernprozeß im Glauben" zu machen. Dieses Angebot sollte sich außerhalb der Sonntagsgottesdienste an die Gesamtheit der Gemeinden und an eine interessierte, aber kirchenferne oder -fremde Öffentlichkeit wenden. So kam es zu dem Versuch, an die alte Institution der Advents- und Fastenpredigten anzuknüpfen. Ein weiterer Anknüpfungspunkt waren die bisherigen monatlichen Predigtdiskussionen am Sonntag nach den Hauptmessen in den vier Gemeinden (wechselnd 25 bis 50 Teilnehmer pro Gemeinde).

Auf öffentlichen Plakaten und mit Handzetteln wurde sodann zu den Advents- und Fastenpredigten jeweils dienstags mit folgender Thematik eingeladen (einige Themen):

a) *Warum ein Gott ohne Schrecken den meisten nicht paßt;* über Drohung und Angst, Gleichgültigkeit und Anspannung.

b) *Armut oder: das stark erweiterte Nadelöhr;* über Besitz und Gewalt, Nichthaben und Freiheit.

c) *Das Wort meines Vaters ist für Play Bach nicht geeignet;* über den christlichen Trick mit der Weltbejahung; Anpassung und Unterscheidung.

d) *Kain wurde nicht zum Freiwild erklärt;* über Feindesliebe als politische Aufgabe.

Zu den Adventspredigten kamen etwa 180 Zuhörer; rund 100 nahmen an den nachfolgenden Gesprächskreisen teil, die in vier verschiedenen Räumen des Pfarrzentrums an St. Hedwig unter Leitung der vier Geistlichen zusammentraten. Bei den Fastenpredigten stieg die Zahl der Predigtzuhörer auf rund 250, von denen zwischen 120 und 140 an den Gesprächen und Diskussionen teilnahmen. Über-

raschenderweise lag die Teilnahme jugendlicher Hörer bei 15 bis 20 Prozent. Besonders bei Fastenpredigt vier wurden teilweise die Diskussionsbeiträge von Hörern marxistischer Grundrichtung zu einem wichtigen Faktor bei der Erkenntnis, daß Christen die Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchen. – Nach jeder Predigt wurden den Hörern die Predigtskizzen mit Textauszügen ausgehändigt. Die Predigten selbst wurden von der Priestergruppe in zwei „Lesungen" vor jeder Predigt intensiv beraten und durchgesprochen; jeder aus dem Team übernahm jeweils eine Predigt. Die Thematik der Fastenpredigten war stark bestimmt von den schriftlichen Notizen und Tonbandprotokollen der Advents-Diskussionen. Die für eine Diasporagroßstadt wie Bremen und ihre Verhältnisse relativ große Zahl der Teilnehmer ermuntert dazu, an diesem Projekt im nächsten Winterhalbjahr weiterzuarbeiten.

3.3. Brüderliche Gemeinde

Sogenannte Gemeindefeste gehören zum üblichen und auch wohl notwendigen Programm einer Pfarrei. Zwei neue Erfahrungen haben uns aber gezeigt, wie diese Feste ihre ursprüngliche Verwurzelung im liturgisch-kultischen Bereich auch heute noch haben können.

3.3.1 Osternachtfeier

In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf den Osternachtschoppen, der zunächst in einer Gemeinde veranstaltet wurde[4]. In den letzten Jahren haben wir diese Form der Osternachtgestaltung auch in den übrigen Gemeinden übernommen. Es nahm der überwiegende Teil der Besucher der Osternachtfeier am österlichen Nachtschoppen teil.

3.3.2 Pfingstvesper

Der allgemein gebräuchliche Pfingstausflug wurde an einer bestimmten Stelle mit der Feier des Hochfestes verbunden. Etwa 600 Gläubige aus unseren vier Gemeinden kamen mit Bussen und Pkw zu einer Pfingstvesper in die evangelische Alexanderkirche zu Wildeshausen (60 km von Bremen entfernt). Gregorianisch-lateinische Psalmen wurden vom Konvent gesungen, die Gemeinde sang dazwischen die Pfingstlieder. Anschließend trafen sich alle zu einem Kinderfest und Gemeindenachmittag und -abend in einem in der Nähe liegenden Gartenlokal.

Das Besondere dieser Veranstaltungen sehen wir in der unverkrampften Einheit von Liturgie und Festfreude. Das Fest kommt nicht als Höhepunkt nach der Liturgie, oder anders gesagt: die Liturgie ist nicht nur ein lästiger Vorspann für das Fest, sondern beide Elemente bilden eine harmonische Einheit. Besonders erfreulich ist zu werten, daß diese Veranstaltungen alle Gruppen der Gemeinden, Jugendliche wie ältere Gemeindemitglieder, zu einer

4 Siehe ebd. 396, Absatz 3.

Gemeinschaft vereinen. Gerade die Jugendlichen bejahen diese Form und wirken bei der Vorbereitung entscheidend mit.

3.4 Jugendarbeit

Neben den mehr unverbindlichen Klubs, die an allen Gemeinden existieren, gibt es noch auf Konventsebene ein Jugendseminar, das alle 14 Tage samstags abends von 19 bis 21,30 Uhr an der Gemeinde St. Laurentius für die Jugendlichen aus dem Konventsgebiet stattfindet. Regelmäßig treffen sich seit $2^1/_2$ Jahren zirka 30 Jugendliche im Alter von 15 bis 18 Jahren. Hier handelt es sich um Gesprächsabende, in denen religiöse Fragen und damit zusammenhängende Probleme diskutiert werden, unter Berücksichtigung gruppendynamischer Methoden (kleine Intensivgruppen, Rollenspiele mit Beobachter, Plenumsgespräche, Verwendung von Filmen usw.).

Drei Ferienseminare mit dieser Gruppe haben die Zusammenarbeit und das Zusammengehörigkeitsbewußtsein sehr verstärkt und die Arbeit vertieft. – Das Jugendseminar ist sicherlich als die intensivste Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung zu sehen.

Ein weiteres Jugendseminar hat jetzt begonnen, das in ähnlicher Form gestaltet wird (30 Teilnehmer).

Diese Form der Jugendseminare hat sich bewährt und bildet eine notwendige Ergänzung zu der mehr unverbindlichen Klubarbeit.

3.5 Pfarrverbandsrat

Durch die zentralen Veranstaltungen für die Region wie auch durch die gleiche Methode pastoraler Praxis in den einzelnen Gemeinden hat sich also im Laufe der letzten Jahre das geistige Klima der Gemeinden so verändert, daß wir jetzt daran gehen konnten, dieser Region auch eine feste organisatorische Struktur zu geben. Die vier Pfarrgemeinderäte trafen sich zu einer Vollversammlung, auf der ein Pfarrverbandsrat (die Vorstände der vier Pfarrgemeinderäte) gebildet wurde. Dieser trifft sich regelmäßig mit den Geistlichen des Konvents zu gemeinsamen Überlegungen und Planungen für das Konventsgebiet. Diese Einrichtung war wohl erst zu diesem Zeitpunkt möglich.

3.6 Kriterien für die Weiterentwicklung

Bei der Überprüfung unserer zweiten Phase mit dem pastoralen Gesamtkonzept ließen sich zumindest Kriterien einer Weiterentwicklung für die Zusammenarbeit in der Region aufweisen. Auch in der pastoralen Praxis hielten wir an der Zielvorstellung fest, eine Gemeinde von mündigen Christen zu bilden. Kritisch stellen wir aber fest, daß in wichtigen Bereichen – vor allem im Bereich der gesellschaftlichen Diakonie – noch keine Vorstellungen entwickelt und Modelle durchgeführt wurden. Das liegt sicher

nicht in erster Linie am schlechten Willen, sondern an der mangelnden Qualifikation und Ausbildung derer, die in diesem Bereich arbeiten sollten.

4. Perspektive für die nächsten Jahre

Nach fast fünfjähriger Arbeit stellt sich – trotz mancher positiven Entwicklung – die Frage, ob es sinnvoll ist, das Experiment im Bremer Osten fortzusetzen und wenn ja: auf welche Weise. Da einer der Priester des Konvents (Kaplan Wolter Tilmann) ausscheidet, um in einer Teampfarrei in Chile zu arbeiten, verschärft sich die Frage, zumal der Bischof sich außerstande sieht, wegen der angespannten personellen Lage wieder einen vierten Mann in den Konvent zu schicken.

Wir haben uns für die Weiterführung der Gemeindearbeit, und zwar grundsätzlich in der bisherigen Form, entschieden. In der Permanenz über fünf Jahre hinaus wird sich – so dachten wir – zeigen, ob manche guten Ansätze sich zu lebensfähigen neuen Strukturen entwickeln können, oder ob sie nur Ansätze geblieben sind.

4.1 Zwei Pfarrer für die vier Gemeinden

Nach längerem Gespräch mit dem Bischof werden zwei der drei Priester jeweils zwei Gemeinden als Pfarrer übernehmen (Hanns Kessler und Dieter Wellmann). „Der dritte Mann" wird nach funktionalen Gesichtspunkten Pfarrer für die Bereiche „Junge Gemeinde" und „Religionspädagogik/Katechetik" (Burkhard Heiny).

4.2 Ein Pfarrer für die „Junge Gemeinde"

Auf den ersten Blick erscheint das nicht ohne weiteres einsichtig zu sein. Aber bei genauer Betrachtung wird deutlich, daß das Problem der nachwachsenden Generation der Kirche nicht mehr nebenher und unter anderem angegangen werden kann. Für die Junge Gemeinde wird ein eigener Jugendrat nach dem Modell des Pfarrgemeinderates gebildet, in dem auch Erwachsene mitarbeiten werden.

Angesichts der Tatsache, daß der gesamte Religionsunterricht im Lande Bremen nicht in der Schule erteilt wird, sondern in alleiniger Regie der Gemeinden liegt, und bei der zunehmenden Verschulung der Kinder, wird ein Plan entwickelt, der auf die nachmittägliche Gemeindekatechese der Kinder keinen Schwerpunkt mehr legt, sondern sog. Blockkatechese zum Ziel hat (Wochenendkatechese mit den Elementen Unterweisung, Spiel, Freizeit und Gottesdienst, bei dem auch die Kooperation der Katecheten mehr zum Zuge kommen kann).

4.3 Feste Gruppen und offene Gemeindearbeit

Arbeit in festen Gruppen und offene Gemeindearbeit werden weiterhin die Grundausrichtung der Planung bestimmen: Gruppenarbeit, die aufbaut auf der bisherigen Sakramentenpastoral unter Einbeziehung der Eltern und ergänzt

wird durch spontane oder langfristig geplante Arbeitskreise vorübergehender Art; offene Gemeindearbeit, die bestimmt wird durch Predigt und Gottesdienst und getragen wird durch Weiterführung der wöchentlichen gemeinsamen Predigtvorbereitung. Die Belebung der großen öffentlichen Liturgien scheint uns wichtig zu sein, denn der Zusammenbruch der sonntäglichen Gottesdienste wäre kein Zeichen für „kleine Herde" und Gemeindekirche, sondern würde das Ende der Gemeinden signalisieren.

4.4 Gewinnung von Mitarbeitern (-innen)

Ein weiteres Ziel ist die Gewinnung von ein bis zwei hauptamtlichen Laien-Mitarbeitern (-innen) im Bereich der Religionspädagogik und Sozialarbeit. Zum Thema Mitarbeit gehört auch die Rolle des Pfarrverbandsrates als eines Planungsgremiums, in dem der Konvent der Priester integriert ist. Weiterhin gehört dazu die Schulung und Ausbildung von Mitarbeitern, vor allem auf dem Sektor Junge Gemeinde und Gesellschaftspolitische Diakonie. Dort scheitern die meisten Anläufe nicht am guten Willen, sondern einfach an mangelnder Qualifikation, für die bislang zu wenig getan wurde.

4.5 Taufkreise

Die vorläufigen Überlegungen für die Zukunft gehen in eine doppelte Richtung: einmal auf den Zeitraum vor der Taufe; es geht um vier feste Tauftermine im Jahr, denen drei bis vier obligatorische Gesprächsabende in Form eines vorbereitenden Taufkatechumenates vorausgehen. Zum anderen auf den Zeitraum nach der Taufe: weiterführende Taufkreise der Eltern, die an einer Vertiefung interessiert sind und den eigenen Mangel, das Kind in den Glauben einzuführen, selbst spüren. Darüber hinaus ein fester Gesprächs- und Arbeitskreis der Eltern aus allen vier Gemeinden, die den Vorteil gemeinsamer Abende mit den Taufkreisen nicht beendet sehen wollen, um nicht erneut in die Isolierung der Einzelfamilie zu geraten.

Soweit unser Bericht. Für Reaktionen und Anregungen sind wir dankbar[4].

Soweit unser Bericht. Wir wissen, daß an anderen Orten ähnliche und auf Grund bestimmter Voraussetzungen oft bessere Wege beschritten werden. Unser Bericht möchte lediglich einen dieser Wege in einer norddeutschen Diaspora-Großstadt beschreiben. Dabei muß vieles wegfallen, was sich für einen eBricht nicht eignet, Atmosphäre und Kolorit eines solchen Unternehmens aber stark bestimmt. – Von Teams und Gruppen, die ähnliche Versuche machen, erhoffen wir Hinweise und Anregungen[5].

5 Anschrift: Konvent und Katholisches Pfarramt Bremen-Ost, D-28 Bremen 41, Kurt-Schumacher-Allee 62.

Franzwalter Nieten

Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Profitopolis

In Heft 2, 1973 (S. 117–124) wurde die Situation einer Großstadt als „Profitopolis" mit allen Problemen und Belastungen für die Menschen sowie die Verantwortung der christlichen Gemeinden, an der Lösung der Probleme, an der Bewußtseinsbildung und am konkreten gesellschaftlichen Engagement mitzuwirken, eindrucksvoll dargestellt. Im folgenden soll nun geschildert werden, wie sich eine Gemeinde in der Frankfurter Innenstadt konkret mit Profitopolis auseinandersetzt, wie sie den betroffenen Menschen hilft und gerade durch dieses Engagement auch mehr christliche Gemeinde wird. Der Situation entsprechend stehen die Bemühungen um Mitmenschlichkeit und menschenwürdiges Leben in der Stadt im Vordergrund auch dieses Beitrages. Über die Art der Gottesdienste und der Verkündigung wird nur wenig berichtet; sie sind aber auf die fünf Ziele der Gemeinde (von den Aktionen bis zur „Hinführung des Menschen zum endzeitlichen Heil") hingeordnet. *red*

Zur Katholischen St. Antoniusgemeinde Frankfurt/M. gehörten am 1. 5. 1972 11.126 Katholiken; davon waren 3526 ausländische Arbeitnehmer (= 31,7 Prozent): 1566 Jugoslawen (Kroaten und Slowenen), 1310 Italiener, 600 Spanier, 47 Portugiesen, 3 Türken. Unberücksichtigt bleiben in dieser Aufstellung alle anderen Ausländer, die in Handel, Banken, Versicherungen und im konsularischen Dienst tätig sind (ca. 400).
Zur Kern- und Versammlungsgemeinde gehören ca. 900 Katholiken.

Gliederung des Pfarrgebietes

Das Pfarrgebiet gliedert sich in drei genau abgegrenzte Gebiete:

1. *Westend* am Cityrand (49,1 Prozent der Gemeindemitglieder);

2. *Bahnhofsbezirk*, zur City gehörig, Frankfurter Vergnügungsviertel (24,5 Prozent der Gemeindemitglieder);

3. *Gutleutviertel* am Cityrand, reines Wohngebiet (26,4 Prozent).

Die typischen Schwierigkeiten, die sich aus Profitopolis ergeben, treten im *Westend* auf, da der Bahnhofsbezirk und das Gutleutviertel wegen einer schon vorhandenen hohen Bebauungsdichte (noch) keinen Spekulationsanreiz ausüben[1]. Das Westend war ehemals *reines Wohngebiet*, am Cityrand gelegen, aufgelockert durch viele Grünflächen. Die aus der Gründerzeit erhaltene Bausubstanz (solide Bürgerhäuser, Villen) ist durchwegs gut[2].
Das ehemalige Wohngebiet für Bankiers, Fabrikanten, Kaufleute und Angehörige des niederen Adels erfuhr nach dem Ersten Weltkrieg eine stärkere soziale Mischung. Große Villen wurden zu Mietshäusern umgebaut, große Wohnungen unterteilt. Der Grundbesitz verteilte sich auf viele einzelne Bürger. – Nach dem Zweiten Weltkrieg breitete sich immer stärker und unkontrolliert der tertiäre Sektor zunächst in Altbauten aus. Doch war diese Umwandlung des Wohncharakters noch nicht beunruhigend. Neubauten für Büronutzung entstanden zunächst nur auf Trümmergrundstücken. Familien, die einer Büronutzung weichen mußten, fanden im Westend ohne weiteres wieder eine angemessene Wohnung.

Interne Verwaltungsrichtlinien mit katastrophalen Folgen

Erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre trat ein grundlegender Wandel ein. Obwohl in den Bebauungsplänen das Westend als allgemeines Wohngebiet ausgewiesen war, wurde es durch zunächst nicht veröffentlichte interne Verwaltungsrichtlinien zum City-Erweiterungsgebiet erklärt. Man hatte sich hierzu durch die Aussicht auf hohe Gewerbesteuereinnahmen verleiten lassen, ohne zu bedenken, welche katastrophalen Folgen sich hieraus für die betroffene Bevölkerung ergeben würden. Das Ziel, durch private Bauherren eine Sanierung des Westends und eine Bereinigung des Stadtbilds zu erreichen, war völlig unangebracht, weil es nichts zu

1 Rund 60% des sogenannten Westends gehören zur St. Antoniusgemeinde, etwa 40% zur St. Ignatiusgemeinde. Im folgenden beziehen sich die Angaben nur auf das Gebiet der St. Antoniusgemeinde.

2 46 Häuser – meist spätklassizistisch – stehen auf der Liste der offiziellen Kommission für Denkmalpflege im Westend. Weitere 215 Häuser sind auf der Liste der Aktionsgemeinschaft Westend e. V. aufgeführt, die als wertvolle Beispiele guter Architektur bzw. als Beispiele eines guten Wohnviertels erhalten werden sollten.

sanieren und zu bereinigen gab, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen.
Die städtischen Planungsbehörden, die aus den Fehlplanungen amerikanischer Großstädte nichts gelernt hatten, unterlagen einem fundamentalen Trugschluß, als sie meinten, durch die freie Marktwirtschaft regle sich alles von selber. Aufgrund der Freigabe des Westends zum City-Erweiterungsgebiet, also zur Büronutzung mit hoher Ausnutzung, fing die Spekulation an. Sie bezog sich auf Grundstücke mit gesteigerter Erwartung auf Ausnützung für Büroraum[3]. 1960 betrug das Verhältnis von Büro- und Wohnungsnutzung etwa 20 : 80 Prozent, 1970 betrug es nur noch 46 : 54 Prozent.

Als Folge: menschliches Leid

Die Grundstücksverkäufe, Kündigungen und Abrisse nahmen so stark zu, daß sie sich für die betroffenen Bevölkerungsteile wie eine *Vertreibung* auswirkten. Die Mieten, auch in den Altbauten, stiegen. Wer seine Wohnung verlor, fand im Westend keine neue mehr, auch gegen höhere Mieten nicht. Denn zuviel Wohnraum war hier vernichtet worden.
Etwa 50 Personen, die wechselweise in verschiedener Gruppierung als Käufer auftreten, haben eine *Strategie des Ankaufs* und der Vertreibung entwickelt: Verlockende Angebote an die Hausbesitzer, u. U. auch Pressionen. Wenn der Hausbesitzer trotzdem nicht verkaufen will, Aufkauf von Nachbargrundstücken, Räumung dieser Häuser von den alten Mietern und Überbelegung mit Gastarbeitern. Hierdurch Schaffung von Zuständen, die den Wert der Nachbarhäuser beeinträchtigen, deren Besitzer dann eventuell doch noch verkauft.
Schließlich werden zur Erlangung der Baugenehmigung für ein Bürohochhaus die Nachbarrechte von den Eigentümern der an- oder gegenüberliegenden Grundstücke abgekauft, um die Abstandsregeln zu umgehen, zum Nachteil der Mieter, denen Licht und Luft genommen wird.
Ist ein Haus gekauft, wird allen Mietern gekündigt. Die Mieter lassen sich oft trotz ihrer Mietverträge verjagen, oder sie lassen sich ihren Mietvertrag abkaufen und räumen bald ihre Wohnung. Meistens findet sich in jedem Haus zumindest eine Partei, die dazu bereit ist. Die betreffende Wohnung wird dann mit Gastarbeitern überbelegt – bis zu 42 Betten in einer Wohnung. Hierdurch oder durch Vernachlässigung des Hauses – keine Reparaturen mehr, kein warmes Wasser mehr, keine oder mangelhafte Heizung, Ausbau des Haustürschlosses, zu wenig Mülltonnen usw. – werden die restlichen Mieter zur Räumung gezwungen.

Die Pfarrgemeinde registrierte seit Mitte der sechziger Jahre:

- Die Zahl der deutschen *Gemeindemitglieder* nimmt wachsend ab (Kündigungen), die der ausländischen Gemeindeglieder nimmt zu (Überbelegungen, Flexibilität der Nutzung). Die Gesamtzahl bleibt etwa konstant. Während die Stadt Frankfurt am 31. 12. 1971 11 Prozent Gastarbeiter zählt, liegt die Zahl der katholischen Gastarbeiter in der St. Antoniusgemeinde bei 31,9 Prozent.
- Die *Alterspyramide* der Gemeinde zeigt sich noch normal, aber bei der Altersgruppe bis 30 Jahre ist die Zahl der Gastarbeiter unverhältnismäßig hoch; das gleiche gilt für die Deutschen der Altersgruppen über 50.
- Da die ausländischen *Gastarbeiter* unverschuldet und meist unbewußt in die Hände der Profitopolis arbeiten, indem sie nur kurzfristige Mietverträge abschließen oder auf bestimmten Schutzklauseln des Mietrechts nicht beharren oder – von abrißwilligen Hauseigentümern gern gesehen – Verslumungstendenzen Vorschub leisten, da die Deutschen andererseits geneigt sind, jede Lärmbelästigung und jedes Anzeichen von äußerer Unordnung als gegen sie gerichtet zu verstehen, entsteht ein von beiderseitigen Vorurteilen geprägtes *Klima der Unduldsamkeit.*
- Erst in diesem Stadium wird bewußt, daß das Problem der Gastarbeiter nur eine *Folgeerscheinung der maßlosen Kündigungen* ist. Der Versuch, mit Hilfe der ausländischen Missionen (Kroaten, Italiener, Spanier, Portugiesen) mit den Gastarbeitern über die Probleme des Westends ins Gespräch zu kommen, gestaltet sich sehr schwierig, da der Kontakt der Missionen zu ihren Landsleuten nur lük-

[3] In kurzer Zeit stiegen die Angebote für Grundstücke von seither etwa DM 500,–/qm bis DM 3000,–/qm im Jahre 1970. Bei einzelnen Schlüsselgrundstücken wurden sogar DM 5000,–/qm bis DM 8000/qm gezahlt.

kenhaft besteht. Eine Ausnahme sind die Kroaten, die eine lebendige Gemeinde (mit eigenen Pfarrgemeinderatswahlen bei hoher Wahlbeteiligung) bilden.

- Die Unduldsamkeit erstreckt sich in wachsendem Maße auch auf *Kinder und Jugendliche*, gleich, ob Gastarbeiter oder Deutsche. Früher war es den Kindern erlaubt, auf den Grünflächen und den Vorplätzen der Häuser zu spielen. Heute ist dies durchwegs untersagt, obgleich in diesem Teil des Westends (20.000 Einwohner) kein Spielplatz vorhanden ist.

Wegen des durch das starke Anwachsen des tertiären Sektors bedingten Straßenverkehrs (besonders der „ruhende Verkehr" = unerlaubtes Parken) ist *keine Spielmöglichkeit* für Kinder auf den Straßen gegeben. Die Pfarrgemeinde handelt sich Strafanzeigen ein, weil sie ihre Räume für Tanzveranstaltungen und Beatproben junger Leute zur Verfügung stellt.

- Abendliche Veranstaltungen werden auf den Nachmittag verlegt; wo dies nicht möglich ist, wird ein *Begleitschutz für den Rückweg* eingerichtet. Dies ist nötig geworden, weil die aus dem Bahnhofsbezirk sich ausufernde Prostitution und Zuhälterei im Westend als einem reduzierten Wohnviertel ein passendes Gebiet gefunden hat.
- Die seit 1970 erfolgten Hausbesetzungen entfachen eine lebhafte *Diskussion über die Eigentumsverhältnisse* im Westend und über die Sozialbindung von Grund und Boden.

Aktionsgemeinschaft Westend (AGW)

Am 17. 4. 1969 wird die Aktionsgemeinschaft Westend e. V. (AGW) aus freier Initiative der Bürger gegründet. „Der Verein ist ein Idealverein, der ausschließlich wohltätigen und gemeinnützigen Zwecken dient. Er bezweckt die Aktivierung von Frankfurter Bürgern für die Erhaltung und gegebenenfalls Neuplanung einer in der Öffentlichkeit zu diskutierenden gesunden Wohnstruktur des Westends von Frankfurt am Main. Der Verein will die bereits vorhandenen Bestrebungen von Körperschaften und Einzelpersonen koordinieren und möglichst zusammenfassen" (§ 2 der Satzung der AGW). Bei der Gründung ist die Pfarrgemeinde durch ein Pfarrgemeinderatsmitglied vertreten, das später den offiziellen Auftrag des PGR erhält, die Zusammenarbeit der Pfarrgemeinde mit der AGW zu koordinieren.

Im August 1969 gibt die AGW eine maßstabgetreue Karte des Westends heraus, auf der jedes einzelne Gebäude im Westend aufgeführt ist, geordnet nach folgendem Schema: Bürogebäude; überwiegend Büros; überwiegend Wohnungen; Wohngebäude; eingereichte Baugesuche; Hochhäuser; Abbrüche; leerstehende Häuser; an Gastarbeiter vermietete Häuser. Dies ist die Grundlage für jede weitere Arbeit. Aus den Vorarbeiten für diese Karte ergibt sich, daß sich 1969 innerhalb von fünf Monaten der Flächenbestand für Wohngebäude von 53,7 auf 50,2 Prozent erniedrigt hat.

Hearing der Pfarrgemeinde über Westendprobleme

Am 25. 9. 1969 veranstaltet die Pfarrgemeinde zusammen mit der evang.-luth. Matthäusgemeinde ein großes Hearing über die Westendprobleme. Eine Resolution wird an die Stadt Frankfurt gerichtet, in der ein Baugenehmigungsstopp für Bürobauten und eine sorgfältige Untersuchung und Planung über eine funktionsfähige Mischstruktur gefordert wird. Mit dieser Großveranstaltung tritt die Pfarrgemeinde auch in den Augen der Öffentlichkeit aus ihrer Zurückhaltung hervor. Während die AGW im Lauf der vergangenen drei Jahre vieles von den Städtischen Behörden erreichen kann (bevorzugte Wohnbebauung, Aufsicht über Nutzungsänderung, gemäßigteres Vorgehen bei Kündigungen, Verbesserung in einigen Massenquartieren, Bemühungen der Polizei, massierte Dirnenquartiere vom Westend fernzuhalten, Erhaltung der denkmalgeschützten Häuser, Erhaltung und Vermehrung des Baumbestandes), war und ist es *Aufgabe der Pfarrgemeinde*, durch konkrete Aktionen, die von einzelnen Gruppierungen getragen werden, eine *lebendige Gemeinde* zu bilden, die durch ihr eigenes Leben zeigt, daß Menschen trotz Profitopolis in einer Großstadt *menschenwürdig leben* können.

Daraus ergibt sich im Sinn des Rationalitätsprinzips[4] folgende aufgefächerte Zielhierarchie:

4 Vgl. *L. Hoffmann*, Das Rationalprinzip in der Seelsorge, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 258-266.

1. *Kurzfristige Ziele:* bestimmte *Aktionen*, die entweder zeitlich begrenzt sind oder regelmäßig wiederkehren.

2. *Mittelfristige Ziele: Bildung verschiedener Gruppierungen*, die in enger Gemeindebindung diese Aktionen durchführen.

3. *Langfristiges Ziel: Aufbau einer lebendigen Kerngemeinde*, die über ein gewisses Maß von Lebensqualität verfügt und sich für die Fernstehenden öffnet.

4. *Säkulares Ziel der Gemeinde: Vermenschlichung des konkreten Wohnviertels* in der Frankfurter Innenstadt: „Die Stadt ist lebenswert".

5. *Transzendentes Ziel der Gemeinde:* in Verkündigung, Gottesdienst, Diakonie: *Hinführung der Menschen zum endzeitlichen Heil.*

Es ist einfach, diese theoretische Zielhierarchie aufzustellen. Doch legten sich verschiedene Hindernisse in den Weg, die die Planung und Durchführung verzögerten:

Der Beginn der Amtsperiode des 1. Pfarrgemeinderats (PGR) lag im März 1969; viele strukturelle und technische Vorfragen mußten geklärt werden, bevor eine eigentliche Arbeit möglich war; manche PGR-Mitglieder resignierten vorab („Das Westend ist ja doch nicht mehr zu retten!"); die Last der schlechten Lebensbedingungen wirkte lähmend; es wurde von der „sterbenden Pfarrei" gesprochen; die personelle Besetzung des Pfarramts verschlechterte sich durch das Offenbleiben der zweiten Kaplansstelle. Am 29. 4. 1969 erstellte der PGR zu Beginn seiner Arbeit eine Umschreibung der Seelsorge in der St.-Antonius-Gemeinde, aus der ersichtlich wurde, wie die Seelsorge innerhalb der Gemeinde geleistet werden soll und welche Aufgaben anzupacken sind. Es gelang aber nicht, einen Prioritätenkatalog für die weitere Arbeit zu erstellen. Erst am 13. 7. 1971 beschloß der PGR, die beiden Geistlichen zu bitten, eine Gesamtkonzeption der Seelsorge zu erstellen, um danach ein Schwerpunktprogramm für die kommende Zeit zu erarbeiten. In einer Klausurtagung des PGR am 3. und 4. 9. 1971 wurde eine eindeutige Reihenfolge der Wichtigkeit ausgesprochen: Mitmenschlichkeit (1), Verkündigung (2), Gottesdienst (3). Für jedes der drei Gebiete bildete sich ein Ausschuß, der seine Vorstellungen zusammenträgt.

Der zweite PGR, der am 5. 3. 1972 gewählt wurde, kann auf der Grundlage dieser Überlegungen und Beschlüsse arbeiten.

Feststellungen und Konsequenzen im Bereich „Mitmenschlichkeit"

1. *Aktionen* (kurzfristige Ziele der Seelsorge)

Sie wollen konkreten Mißständen abhelfen. Schon länger geübte Aktivitäten werden mit neuen Aktionsformen kombiniert.

1.1 Regelmäßig wiederkehrende Aktionen

1.11 *Feststellung:* Das Westend ist *kinderfeindlich.*
Konsequenz: Dreimal jährlich wird ein großes Kinderfest veranstaltet (Fastnacht, Fronleichnam, Martinstag), vom PGR-Ausschuß „Kinder und Jugend" vorbereitet, mit der evangelischen Matthäusgemeinde abgesprochen und mit Hilfe der Jugendgruppen und eines freiwilligen Helferkreises durchgeführt (Werbung: Kinderbrief). Die Teilnahme ist für alle Kinder offengehalten; ca. 500 Kinder beteiligen sich regelmäßig.

1.12 *Feststellung:* Junge Familien mit Kindern finden *schwerlich Kontakte zu Gleichaltrigen* mit ähnlichen Problemen.
Konsequenz: Es bilden sich Familienkreise mit regelmäßigen Ausspracheabenden.

1.13 *Feststellung: Alte Menschen*, die im Westend wohnen, sind über das Maß hinaus *vereinsamt.*
Konsequenz: Einmal monatlich trifft sich der „Club 65" – Menschen über 65 Jahre – zu gemeinsamem Gespräch bei Kaffee und Kuchen.

1.14 *Feststellung: Alte Menschen* sind von *Kündigungen*, Wohnungswechsel usw. besonders *betroffen.*
Konsequenz: Jeder wird an seinem 70., 75., 80. und an jedem weiteren Geburtstag von einem Geistlichen bzw. von freiwilligen Helfern besucht. Konkrete Schwierigkeiten werden angesprochen und Lösungen aufgezeigt.

1.15 *Feststellung:* Viele *Neuzugezogene* stehen der *Problematik* des Westends *hilflos gegenüber.*
Konsequenz: Alle Neuzugezogenen werden von der Gruppe der Legio Mariae aufgesucht; auf diese Weise wird eine erste Verbindung zur Gemeinde geknüpft.

1.16 *Feststellung:* Ein *persönlicher Kontakt* zu allen Gemeindegliedern ist *unmöglich.*

Konsequenz: Ein lückenloses Verteilersystem des monatlichen Gemeindebriefs wird erstellt; Neuzugezogene erhalten ein Begrüßungsschreiben mit den wichtigsten Informationen; Kinder im schulpflichtigen Alter werden durch den zweimonatlich erscheinenden Kinderbrief informiert.

1.2 Zeitlich begrenzte Aktionen

1.21 *Feststellung:* Viele Gemeindeglieder sind nur *mangelhaft* über die wahren Verhältnisse im Westend *informiert.*
Konsequenz: Die Roverrunde (16- bis 19jährige Pfadfinder) bildet eine Arbeitsgruppe, in der sie sich unter Mitarbeit der AGW informiert; sie interviewt Westendbewohner und plant, zur Bewußtseinsbildung einen Film über das Westend herzustellen.

1.22 *Feststellung:* Der Baumbestand im Westend ist gefährdet.
Konsequenzen: Die Gruppe der Pfadfinder (14–16 Jahre) unterstützt den Arbeitskreis „Grüne Gruppe" der AWG durch praktischen Einsatz. Nach Lockerung des Erdreiches über den Baumwurzeln werden Drainageröhren zur Belüftung und Bewässerung eingeführt.

1.23 *Feststellung:* Im Westend gibt es keine Spielplätze oder Spielstraßen für Kinder.
Konsequenz: Die Kindergruppen der Frohschar und Pfadfinder (Wölflinge) begehen das Westend und suchen nach Möglichkeiten für Spielplätze und Spielstraßen. Über die Elternbeiräte der Kinder- und Jugendgruppen soll eine Unterschriftensammlung durchgeführt werden, die zusammen mit konstruktiven Vorschlägen den städtischen Behörden übergeben wird.

1.24 *Feststellung:* Die Bewohner des Westends brauchen ein Forum, um ihre Nöte und Sorgen zu artikulieren.
Konsequenz: Die evangelische Matthäusgemeinde und die St.-Antonius-Gemeinde laden zu einem sehr gut besuchten Diskussionsabend mit dem Polizeipräsidenten, einem Richter und einem Staatsanwalt ein. Die Bürger äußern ihre konkreten Schwierigkeiten; es wird Abhilfe versprochen. Das Forum soll ständige Einrichtung werden.

1.25 *Feststellung:* Die Gastarbeiter tragen erheblich zu den Verslumungserscheinungen des Westends bei.
Konsequenz: Die Pfarrgemeinde garantiert in Verbindung mit den ausländischen Missionen die Verteilung eines von der AGW verfaßten Merkblattes an die ausländischen Arbeitnehmer.

1.26 *Feststellung:* Die Kinder ausländischer Gastarbeiter besuchen zwar gemeinsam mit den deutschen Kindern die Schule, sind aber in den Kindergruppen der Gemeinde anteilsmäßig nur schwach vertreten.
Konsequenz: Die Gruppenleiter bemühen sich um verstärkte Heranziehung der ausländischen Kinder.

2. *Gruppierungen* (mittelfristige Ziele der Seelsorge)

Um die genannten Aktionen durchzuführen, braucht die Gemeinde feste Gruppierungen. Erforderlich sind:

2.1 Sachliche und fachliche Information

Der gute Wille der Gruppierungen hilft nicht weiter, wenn die Ausgangslage und das „know how" der Abhilfe unbekannt sind. Die notwendige Information geschieht durch:

2.11 *ständigen wechselseitigen Kontakt zur AGW* (Gruppen als Verteiler und Multiplikatoren der von der AGW herausgegebenen Informationen; Kaplan als Mitglied des Vorstandsbeirates der AGW);

2.12 *Informationsgespräche* im Plenum des PGR;

2.13 *Fallbesprechungen* im Caritasausschuß, im Helferinnenkreis, in den Jugendgruppen.

2.2 Bindung der Gruppen an die Gemeinde

Hier liegt die Erkenntnis zugrunde, daß die gemeinsame Arbeit nicht in privaten Zirkeln geleistet werden kann, sondern ihr Ziel nur innerhalb der größeren Gemeinschaft der Gemeinde erreicht. Während die Frauen- und Männerkreise traditionell stark an die Gemeinde gebunden waren, mußte die Gemeindebindung von den Jugendgruppen erst erlernt werden; heute ist sie selbstverständlich.

2.3 Suche nach neuen Mitarbeitern

Die ständige Fluktuation legt diese Erkenntnis vom Äußeren her nahe. Zudem ist es unverantwortlich, daß die gesamte Arbeit ständig von denselben Personen getan wird. Es hat sich bewährt, daß die Kinder- und Ju-

gendgruppen einen Elternbeirat gewählt haben und daß die Gruppen im Team geleitet werden (Gruppenleiter und Assistenten).

2.4 Schaffung eines Aktionszentrums

Es soll die einzelnen Gruppen der Jugendlichen und Erwachsenen in ihren Aktionen koordinieren (geplant!).

3. *Gemeinde* (langfristiges Ziel der Seelsorge)

Es erscheint notwendig, die verschiedenen Aktionen der Gruppierungen in das Gesamt der Gemeindebildung einzubringen. Unter dem Stichwort „Gemeinde" vereinen sich viele Probleme, nicht zuletzt auch die Erschwernis, daß neben dem Westend auch der Bahnhofsbezirk und das Gutleutviertel zur Gemeinde gehören. Die Diskrepanz zwischen Gesamtgemeinde (11.126 Katholiken) und Kerngemeinde zeigt sich überdeutlich an der Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher: 796 deutsche Katholiken in 5 Gottesdiensten, 1268 Kroaten in einem einzigen Gottesdienst (Zählung am 26./27. 2. 1972).
Also darf die lebendige Kerngemeinde sich nicht mehr selbst genügen. Neben den PGR-Arbeitsgruppen „Verkündigung" und „Gottesdienst" erstellt die Arbeitsgruppe „Mitmenschlichkeit" am 26. 11. 1971 ein Arbeitspapier, in dem zum Thema *„Offene Gemeinde"* folgende Forderungen aufgeführt sind:

3.1 Die Fernstehenden

3.11 Schaffung einer Kontaktstelle oder eines Aktionszentrums.

3.12 Elterngespräche zur Kinder- und Jugendarbeit.

3.13 Bildung weiterer Familiengruppen.

3.14 Missionarisches Wirken der Pfarrgruppen durch persönliches Ansprechen von Fernstehenden.

3.2 Ökumene

Zu den vielseitigen Aufgaben möge der neue PGR neben dem schon bestehenden ökumenischen Pfarrgemeinderat (Christenrat) noch einen eigenen PGR-Ausschuß „Ökumene" berufen.

3.3 Der Dienst in der Gesellschaft

3.31 Benennung eines neuen Verbinders zur AGW; Werbung zur Mitarbeit in der AGW, Mitgliedschaft in der AGW; Befürwortung des von einer Jugendgruppe geplanten Films über das Westend.

3.32 Engerer *Kontakt zu den ausländischen Missionen* durch Beauftragte des PGR, Gedankenaustausch mit den Eltern der ausländischen Schulkinder.

3.33 Problemkreis: Angestellte im *Hotel- und Gaststättengewerbe* (80 Prozent aller Fremdbetten Frankfurts liegen auf dem Gebiet der Pfarrei). Besprechung mit Inhabern von Hotels und Gaststätten; Einladung zu Sondergottesdiensten zu günstigen Zeiten.

3.34 Problemkreis: *Dirnen und Zuhälter.* Gespräche mit Gruppen, die sich schon mit diesem Problem befaßt haben (Legio Mariae).

3.4 Die Öffentlichkeitsarbeit

Berufung eines Pressebeauftragten; sachgerechte Aufteilung der neuen Schaukästen; Benennung des „Problems der Woche" im sonntäglichen Gottesdienst.

4. *Vermenschlichung des Wohnviertels* (säkulares Ziel der Gemeinde)

Wenn die Verantwortlichen der Gemeinde dieses Ziel aussprechen, sind sie sich bewußt, daß es sehr hoch gesteckt ist. Bei einer Kern- und Versammlungsgemeinde von nur noch 10 Prozent erscheint die Erreichung des Zieles fast utopisch. Aber hier liegt die Aufgabe der Antoniuspfarrei als Gemeinde.

4.1 Kontaktmöglichkeiten

4.11 *Zusammenarbeit mit den evangelischen Gemeinden* (Westend: Matthäusgemeinde; Bahnhofsbezirk: Weißfrauengemeinde; Gutleutviertel: Gutleutgemeinde). Die Zusammenarbeit mit der Matthäusgemeinde steht auf solidem Fundament (ökumenischer Pfarrgemeindenrat; regelmäßige ökumenische Gottesdienste und Bibelkreise, verschiedene gemeinsame Veranstaltungen, Kontakte zur AGW), kann aber noch intensiviert werden. Zu den beiden anderen evangelischen Gemeinden sind keinerlei offizielle Kontakte vorhanden.

4.12 *Wechselseitiger Informationsaustausch mit der AGW*

4.13 *Schaffung eines ständigen Kontaktes zu den Kommunalpolitikern und den städtischen Behörden.*

Eine wertvolle Hilfe bedeutet dabei die Kon-

stituierung der sogenannten *Ortsbeiräte*, ein in Hessen geplanter Versuch, auf subkommunaler Ebene politische Meinungsbildung und Mitspracherecht zu ermöglichen.

4.2 Inhaltliche Schwerpunkte

4.21 *Durchsetzung einer funktionalen Mischstruktur* (Neben- und Ineinander von Arbeitsstätten und Wohn- und Lebenssphäre) unter besonderer Berücksichtigung der *sozialen Mischung*, damit ein standortbegünstigter, dünkelerzeugender Schichtenabschluß vermieden wird. Es kann nicht Sinn einer neuen Stadtgestaltung sein, daß neben Bürohochhäusern renditeträchtige hochgeschossige Luxuswohnhäuser erwachsen (Sanierung!?), die einer privilegierten Schicht vorbehalten sind. Die noch im Westend wohnende Bevölkerung darf nicht anstatt dem Bürobau dem Luxuswohnbau zum Opfer fallen (also architektonische Mischstruktur – Denkmalspflege).

4.22 *Positives Miteinander von Deutschen und Ausländern* in einem vorurteilsfreien Klima der gegenseitigen Achtung. Im Konkreten bedeutet dies: Interessensvertretung ausländischer Mitbürger; Beseitigung aller menschenunwürdigen Unterkünfte; Maßnahmen gegen Verslumung; Sorge für gleiche Bildungschancen der ausländischen Schüler (Stütz- und Nachhilfeunterricht); Integration der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen in die vorhandenen Gruppierungen, bei Wahrung einer gewissen Selbständigkeit ihren eigenen Kulturkreis betreffend; Aktivierung der ausländischen Missionen und Konsulate.

4.23 Abbau des stark angewachsenen Antisemitismus

Da ein Teil der Neuankäufer jüdische Geschäftsleute sind, haben die – auch von der jüdischen Gemeinde kritisch betrachteten – Spekulationskäufe einseitig antisemitische Äußerungen in der Bevölkerung hervorgerufen. Von der christlichen Gemeinde ist ein Dienst der Versöhnung gefordert. Derzeit wird geprüft, wie christliche und jüdische Vertreter der Gemeinden zu einem Gespräch zusammengeführt werden können.

4.24 Stiftung von Zentren der Begegnung Bau eines internationalen Kindergartens (St.-Antonius-Gemeinde) und eines Altenwohnheims (Matthäusgemeinde).

5. *Hinführung des Menschen zum endzeitlichen Heil* (transzendentes Ziel der Gemeinde)

Dieses Ziel ist die Endstufe in der aufgezeigten Zielhierarchie. Im Gegensatz zu den vorangehenden Zielen ist seine Erreichung nicht kontrollierbar. Was in der Gemeinde in Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie geschieht, ist stufenmäßig auf dieses Ziel ausgerichtet.

Wenn in den vorausgegangenen Ausführungen vom Thema her meist von der Diakonie die Rede war, dann ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß Verkündigung und Gottesdienst die soziale Problematik einschließen müssen, wenn sie nicht an den Menschen vorbeigehen wollen.
Gleichfalls muß die Diakonie bei aller Perfektion im Auge behalten, aus welchen Impulsen heraus sie tätig wird, aus dem Evangelium Jesu Christi, und zu welchem Ziel sie die Menschen führen will, zur Vollendung in Gott.

Werenfried Wessel

„Wer mitmacht erlebt Gemeinde"

Zwischenbilanz der Franziskus-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst

Fünf Jahre sind eine lange – aber in der Geschichte einer Gemeinde wiederum eine recht kurze Zeit. Wie kann in einer am Reißbrett entworfenen, über Nacht aus dem Boden wachsenden Satellitenstadt eine christliche Gemeinde entstehen? Vor diesem Problem stand ein Team von vier Franziskanern, das neben ihrem (bis heute) überregionalen Auftrag in der Jugendpastoral mit der Leitung einer Gemeinde betraut wurde, die noch gar nicht existierte. Wie fing man im Frühjahr 1968 an? Was ist seitdem geworden?*

* In Form eines Buches legt die Franziskus-Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst eine „Zwischenbilanz" vor, in der sie mit den ersten pastoralen Schritten beginnend ihr Gemeindeverständnis und ihr Seelsorgekonzept vorlegt: Wer mitmacht erlebt Gemeinde, hrsg. vom Team der Franziskanerpatres Pertrus Görges, Reinhard Kellerhof, Klemens Weber, Werenfried Wessel, Limburg 1973.

Kontakt ist alles

Das Hauptproblem aller Trabantenstädte sind Anonymität und Isolation. Zwischenmenschliche Beziehungen müssen völlig neu gesucht und mühsam aufgebaut werden. So kann die Devise nur lauten: Kommunikation auf jede Weise. Das bedeutete: Begrüßungsschreiben an die Neuzugezogenen, Hausbesuch, treppauf, treppab, Gottesdienste in Schulräumen (der erste am Ostersonntag 1968 zählte ganze 8 Besucher!), Stadtranderholung für Heerscharen von Kindern, Möbeltransporte, Babysitten, Ärztevermitteln, sozialkritische Funktionen (in Form von Leserbriefen u. ä.), Kontakte mit Fürsorgeämtern, Siedlungsgesellschaften, Postbehörden, Kommunalverwaltung, Regierungsinstanzen. Die Anfangssituation war davon geprägt, daß alle Aktivitäten ohne eigene Räumlichkeiten stattfinden mußten. Bis heute besitzt die Gemeinde nur einen Mehrzweckpavillon; das Gemeindezentrum ist im Bau. Das verwirrte viele. Denn wenn man „Kirche" denkt, orientiert man sich spontan (noch) an Türmen. Man traf und trifft sich in Wohnzimmern. Hausgemeinden in Form von Familienkreisen entstanden. Wichtig ist, daß das Ganze im Blickfeld bleibt und keine abgekapselten Zirkel entstehen.

Der Pastorationsplan

Aus der Situation heraus erwuchs die Erkenntnis: Heilsdienst verlangt heute Planung. Die „Zwischenbilanz" zeigt, daß es sich lohnt, ein tief verwurzeltes kirchliches Mißtrauen gegen empirische Wissenschaften aufzugeben und ihre Analysen sowie die wesentlichen Postulate des Evangeliums zur Grundlage des Gemeindekonzeptes zu machen. So wurde das Institut für Kommunikationsforschung (IFK), Würzburg – das den Forschungsauftrag aus seinen Fördermitteln mitfinanzierte –, mit einer demoskopischen Repräsentativbefragung auf wissenschaftlicher Basis betraut. Das Entscheidende: Die Fakten wurden nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch in einen Seelsorgeplan verarbeitet, der die Leitlinien der zukünftigen Arbeit bestimmt. Worte wie „Konzept" oder „Modell" sollten keine Abwehrmechanismen auslösen. Sie sind nicht als statische Größen zu verstehen und beanspruchen auch keine letzte Gültigkeit im Sinne des „Steines der Weisen". Sie wollen dynamisch gehandhabt werden und deuten planerisches Bemühen an sowie den Versuch, Ziele und Teilziele zu stecken. Denn „wer nicht weiß, wohin er will, darf sich nicht wundern, wenn er da ankommt, wohin er nicht will" (Mao Tsetung). Ohne konzeptionelles Denken, detaillierte Einzelbesprechungen und ständige Erfolgskontrollen wird jede Gemeindeleitung heute im Wust des zufällig Anfallenden ersticken. Das Tagesprogramm wird vom Posteingang diktiert; ein Reagieren statt Agieren.

IKD = Information – Kommunikation – Dienste

Das sind die drei „Säulen" im Konzept der Franziskus-Gemeinde.

Sachliche, aber gezielte Informationsarbeit ist weithin noch ein Stiefkind der Gemeindearbeit. Man tut zwar manches, spricht aber nicht davon. Eine falsch verstandene „christliche Demut" formuliert Ausdrücke wie „nichts an die große Glocke hängen", „in der Stille arbeiten", „nicht auffallen". Jeder sollte sich dies als persönliche Grundhaltung zu eigen machen. Die Gemeinde hat aber gleichzeitig die Pflicht zur Information. Ein unmotiviertes Schweigen und Abwarten, wie die Dinge laufen, bedeutet ein Sichdrücken vor der Öffentlichkeit und ihren Erwartungen. Wie soll sich jemand mit den Zielen der Gemeinde identifizieren, wenn nicht sachlich, aktuell, umfassend und verständlich informiert wird?

Die Franziskus-Gemeinde schuf sich eigene Informationsträger, so z. B. einen wöchentlich erscheinenden achtseitigen Gemeindebrief, den sie „Kontakte" nennt, einen umfangreicheren Quartalsbrief, der durch Mitglieder der Kontaktgruppe allen nominellen Katholiken persönlich überreicht wird, sowie eine Kinderzeitschrift „Lucki-Lucki". Genau so wichtig sind die verschiedenen Tageszeitungen, die Kirchenpresse oder die Stadtteil-Zeitschrift „Scharnhorst aktuell". Doch Information bedarf der Ergänzung.

„Ich habe niemanden ..."

Das ist die Klage vieler. Wenn die in den Gottesdiensten gebrauchte Formel von den „Brüdern und Schwestern" keine Lüge sein

soll, müssen Initiativen ergriffen werden. Die Kommunikationsform des Gottesdienstes geht selten über die eines Theaterpublikums hinaus, das sich dasselbe Stück ansieht. Man sitzt in derselben Bank, empfängt gemeinsam die Eucharistie und doch – „jeder ißt sein eigen Brot". Die Beziehungen bleiben gleichsam rein „übernatürlicher Art". Doch diese Erfahrung von Gemeinde genügt den meisten nicht mehr.

Gemeinde ist Kontaktnahme. Menschen – erst recht distanziert lebende – wollen angesprochen sein. Die Fülle der möglichen Chancen würde erst die Verdeutlichung bringen: der Hausbesuch (durch Priester und Gemeindemitglieder der sogen. „Kontaktgruppe"), die Gründung von Familienkreisen, Feste und Feiern („Wer mitmacht, erlebt Gemeinde"), der Gottesdienst (persönliche Begrüßung und Verabschiedung, Stehkonvent mit einem Glas Wein), das (zukünftige) Gemeindezentrum als ständiges Treffpunktzentrum ...

Wichtig – diese Erfahrung wurde häufig gemacht und reflektiert – ist die Balance zwischen spontaner, gewinnender Direktheit und sektenhafter Penetranz.

Die Dienste der Gemeinde

Niemand kann heute ein allgemeines, tiefsitzendes Mißtrauen gegenüber „Kirche" übersehen. Man hat den Eindruck: Das Image der Kirche kann kaum schlechter sein. Das Heer der sogen. „Fernstehenden" – wer steht eigentlich wem fern? – und der innerlich längst Emigrierten weist zugleich die vom Alter, Charakter und Können her Dynamischen auf. Gelingt es der Gemeinde, durch die Skala der angebotenen Dienste und der Art und Weise ihrer Durchführung gerade bei diesen ein Aha-Erlebnis, neue Glaubwürdigkeit und neues Interesse zu provozieren? Oder bleibt sie nur im innerkirchlich-liturgischen (und damit für viele unzugänglichen) Sektor? Entdeckt sie z. B. „Lebenshilfe" als Postulat des Evangeliums, auch wenn nicht alles sofort ein frommes Etikett trägt? In Dortmund-Scharnhorst bedeutet das: Kinder- und Jugendarbeit (durchgeführt von 20 jungen Männern und Frauen zwischen 19 und 30 Jahren), Behindertenhilfe, politisches Engagement, Sozialberatung, Familienpflege, ambulante Krankenpflege, Geburtstagsdienst, Feste jeglicher Art, Verkehrserziehung, Miniclubs (für Kleinkinder, Aktivierung der Alten usw.).

Wer soll das alles tun? Nicht die Priester. Die „Zwischenbilanz" weist ihnen den Dienst des „animateurs" zu: inspirieren, motivieren, in Gang bringen, versöhnen, wo Konflikte auftauchen. Die Mitarbeitergewinnung und Mitarbeiterschulung war mit die wichtigste Aufgabe von Anfang an und wird es bleiben. Wer vor dem Mitarbeiterproblem kapituliert, kapituliert vor dem Auftrag der Gemeinde. Dabei sollen das Team der Priester, die Gemeindeassistentin, Krankenschwester, Familienpflegerin und Sekretärin in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen Orientierungsgruppe für die anderen sein. Eine Gemeinde, die zwar jahrelang einen liturgischen Service beansprucht, aus einer „frommen" Konsumentenhaltung aber nicht durchstößt zum Engagement, stellt allenfalls die juristische Größe einer „Pfarrei" dar, verdient aber keinesfalls das theologische Prädikat „Gemeinde".

Ein Idealfall?

Die ideale Gemeinde gibt es nicht. Überall gibt es dagegen eine Kette von Mißverständnissen und Mißerfolgen. Das Moment der „Vergeblichkeit" kann aber unter dem Aspekt „Das hatten wir uns anders vorgestellt" kritisch betrachtet und systematisiert werden. Die von Glaubenserfahrung und Glaubenspraxis weithin unberührte „Steinwüste", die eine Primärevangelisation erfordert und damit ziemlich sicher die Normalsituation signalisiert, liefert genug Negativerfahrungen.

Trotzdem vertraut man in Dortmund-Scharnhorst einem realistischen Optimismus. Im „charismatischen Schwung der Gemeinde" sieht man eine wesentliche Ergänzung zur pastoralen Planung. Er umschreibt eine theologische Grundausrichtung, das Fluidum und den geistlichen Hintergrund, aus dem ihre Aktion erwächst. Der Inhalt ist wesentlich, aber vielleicht zu schillernd, als daß man ihn leicht definieren könnte: Das Moment der Freude gehört dazu; die Berufung attraktiv leben; dialogisch leben; Gemeinschaft ermöglichen und anbieten; nicht alles fest-

legen wollen; mit Risiken leben; Neues wagen und ausprobieren, ohne geschichtslos zu denken; im Vorläufigen lebend, in der Begrenzung, aber um eine Zukunft wissend, die die jetzige Gestalt der Gemeinde wesenhaft überschreitet.

Hubert Batka - Gertrud Piesch

Personalgemeinde und „Service-Station"

I. Erfahrung des Gemeindeleiters

Die Seelsorgestation „St. Johannes der Täufer" in Wien (V. Bezirk) wurde am 1. Oktober 1965 eröffnet. Da es in diesem Bezirk innerhalb des Gürtels kaum eine nennenswerte Neubautätigkeit gibt, war von Anfang an der Bedarf nach einer neuen Kirche sehr fraglich. Sollte diese Kirche nicht in Kürze das Image einer Kapelle für Gelegenheitsbesucher bekommen, mußte man sich zum Ziel setzen, eine Seelsorgestation im Sinne einer Personalgemeinde und einer „Service-Station" im Dienst am Menschen zu bauen.

Das „Gemeindezentrum" besteht aus einer Parterrewohnung in einem großen Wohnblock (zwei Räume für den Kindergarten, Pfarrkanzlei, Besprechungszimmer und Küche; der Gemeindeleiter wohnt nicht hier) und einem großen Kellerraum (10 x 20 m), in dem bis zu 500 Personen Platz finden. Die etwa 700 Gemeindemitglieder kommen aus allen Teilen der Stadt.

Nach bald achtjährigem Bestand stellt sich diese „Seelsorgestation" nun so dar:

1. Wochenendgemeinde und Freiwilligkeit der Mitarbeiter

Eine solche Personalgemeinde kann nur dann existieren, wenn jeder eine – wenn auch nur nebenberufliche und unbezahlte – Funktion in dieser Gemeinde übernimmt. Selbst der Gemeindeleiter übt seine Funktion nur nebenberuflich aus; seine hauptberufliche Tätigkeit liegt in der Schule. Eine konzentrierte Arbeit ist daher nur am Wochenende möglich – ausgenommen ein Kindernachmittag, auf den alle Kinderstunden zusammengezogen wurden.

2. Zeitgemäße Gestaltung von Gottesdienst und Predigt

Die drei Gottesdienste (am Sonntag 8,30, 10 und 19 Uhr; Samstag-Abendmessen gibt es nur in den umliegenden Pfarreien) sind nüchtern gestaltet. In dem am meisten besuchten Gottesdienst (um 10 Uhr) werden meistens moderne Lieder verwendet und gelegentlich auch audio-visuelle Mittel zu Hilfe genommen. Da es in einer Großstadt unmöglich ist, Sonntag für Sonntag eine gut spielende Band organisieren zu können, werden öfters auch fachlich einwandfreie Musikaufnahmen abgespielt. Besondere Beachtung wird der Predigt geschenkt, die ja bekanntlich weithin der schwächste Punkt der Gottesdienste ist. Daher werden vor allem lebensnahe Themen behandelt; das in der Predigt gestellte Thema wird nach Möglichkeit während der ganzen Messe durchgehalten. Durch Dialog, Diskussion und Laienpredigten wird versucht, die Eintönigkeit der „Pfarrerpredigt" zu vermeiden.

3. Zeichen der Mitmenschlichkeit

Der für eine Kirche nicht allzu große Raum, die Begrüßung und Verabschiedung vor und nach dem Gottesdienst, die Ungezwungenheit der Teilnehmer – einschließlich der Kinder – erzeugen eine familiäre Atmosphäre. Kleine Geschenke und besondere Raumgestaltung zu verschiedenen Festtagen und festlichen Anlässen (Nikolaus, Weihnachten, Ostern, „Muttertagssträußchen", Jahresschluß) verstärken diesen Eindruck.

Aus der Situation der Gemeindemitglieder ergab sich die Einführung einer Lernnachhilfe (unentgeltlich erteilt von Lehrpersonen der verschiedenen Schulgattungen) und vor allem eines Kindergartens mit 25 Plätzen.

Jeden Sommer findet ein Familiencamp in Lido di Pomposa statt (für 1973: 210 Anmeldungen). Dabei übernimmt diese Gruppe regelmäßig die Gestaltung eines Gottesdienstes für den gesamten Campingplatz (mit rhythmischer Messe). Außerdem wird ein

Diskussionsabend veranstaltet. Sonst wird das Zusammenleben nicht „programmiert".
Grundlage vieler Aktivitäten und Dienstleistungen ist ein Gemeindeparlament, das von Anfang an bemüht war, in gemeinsamer Beratung die nötigen Zielsetzungen zu finden und für ihre Verwirklichung zu sorgen. Auch nichtgewählte Kandidaten nehmen an diesem Parlament teil. Neueinführungen in der Gemeinde werden nur mit deutlicher Mehrheit beschlossen (z. B. Mahlfeier in beiden Gestalten an jedem Sonntag).
Ein Höhepunkt im Jahresablauf ist das Kirchweihfest mit einem Kindernachmittag und einem Abendprogramm für Erwachsene, das etwa 700 Erwachsene zu gemeinsamer Unterhaltung und zu Tanz zusammenführt.
Stolagebühren werden selbstverständlich nicht verlangt. Unser Leitspruch dazu: Wenn schon Kirchenbeitrag, dann jede Serviceleistung gratis.

4. Probleme

Natürlich geht nicht immer alles ohne Schwierigkeiten und Mißverständnisse. Einerseits ist parteipolitische Äquidistanz und Offenheit nach allen Seiten nicht immer für jedermann verständlich, andererseits mag auch die Notwendigkeit der Mitarbeit nicht allseits auf unbedingte Gegenliebe stoßen.
In einer Gemeinde Jesu muß aber doch immer wieder die Brüderlichkeit und die Toleranz – von Liebe zu reden ist vielleicht etwas hochtrabend – den Sieg davontragen und damit der Garant für den Fortbestand der Kirche sein.

II. Wie eine Familie zu dieser Gemeinde gekommen ist ...

Wenn man quer durch Wien auf der Suche nach einer Christengemeinde ist, die ein bißchen dem entspricht, was man sich für die eigene Situation und für die seiner Kinder vorstellt, kann es sein, daß man auf eine kleine Kellerkirche in Margareten stößt. Man geht eines Sonntags hin – nur so zum „Ausprobieren", eigentlich ist das Ganze ja so unscheinbar, wahrscheinlich ein Ableger einer zu groß gewordenen Pfarre, in dem irgendwer ohne besondere Ambitionen die Meßzeiten einhält – und ist angenehm überrascht, daß man gerade zu einer rhythmischen Messe zurechtgekommen ist. Erleichtert stellt man fest, daß die Kinder beifällig nicken und nach einem Liederheft greifen. Was da vom Chor klingt, ist ihnen bekannt – „tolle Band", flüstert der Sechzehnjährige –, und wie es scheint, hat die alte Dame vor uns auch ein Faible für derartige Musik, und der ein wenig dicklich geratene Herr neben mir auch, und das junge Ehepaar, das sich gemeinsam mit einem Heftchen behilft, ebenfalls. Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß sich diese Vorliebe ganz offensichtlich über alle Anwesenden erstreckt.

Nach einem eher knapp gehaltenen Wortgottesdienst folgt die Predigt. „Wo stehen wir gerade bei der Realisierung der Frohbotschaft? Spricht der Christ die Sprache, die sein Mitmensch versteht? Wen klammert er aus – bewußt oder unbewußt –, wenn er vom Nächsten spricht?"

„Der tigert sich aber ordentlich hinein ...", kommentiert der Vierzehnjährige (der bisher eher gelangweilt unsere Suchaktion nach einer Gemeinde mitgemacht hat).

Ja, und damit hat er den Nagel auf den Kopf getroffen. Mit der Vervollständigung, daß sich in der kleinen Kellerkirche in Margareten ganz deutlich *alle* „hineintigern"; in den Gemeindegedanken nämlich.

Lernnachhilfen für „Absturzgefährdete", ein kleiner Halbtagskindergarten, ein Kirchenchor ganz anderer Prägung als sonst gewohnt, der Sonntag für Sonntag mit rhythmischen Liedern die Meßfeier begleitet und damit den „Volksgesang" stützt und anspornt (kein Zufall also mit der rhythmischen Messe am „Probesonntag"), Buben und Mädchen, die sich trauen, ihre eigenen Gedanken zu einem Thema vom Ambo her vorzutragen, Helfer beim Familienurlaub – eine besondere Attraktion der Gemeinde – und ein stürmisch-bewegtes Gemeindeparlament, in dem Ideen geboren, verworfen, neu überlegt und so lange gedreht und gewendet werden, bis sie geeignet scheinen, die Gedanken des Christentums wieder attraktiver werden zu lassen – greifbar deutlich überall die Bemühung, einem Mißstand abzuhelfen, dem das Christentum wahrscheinlich immer ausgesetzt sein wird: „In einer mangelhaften Firma wird ein Kassenschlager mangelhaften

Käufern angeboten, die damit nicht ganz zurechtkommen!" – eine Mischung aus Humor und Sarkasmus steckt hinter dem Ausspruch des Rektors dieser Kellerkirche.

Nun, nach jenem ersten „Probesonntag" folgten einige, an denen man noch gerne offenlassen wollte, ob man sich dieser Gemeinde anschließen würde oder nicht. Den Ausschlag gab eine Bitte des Rektors an die Versammelten, doch mitzuhelfen beim Anbringen des weihnachtlichen Kirchenschmuckes. Die achtzehnjährige Tochter fühlte sich angesprochen. Ein gegenseitiges Nicken, und die Würfel waren gefallen. Ab sofort fühlten wir uns der kleinen Gemeinde auf der Margaretenstraße zugehörig. Nicht des Christbaumes wegen, der war nur mehr der I-Punkt auf unsere Überlegungen. Hier geht es um Entscheidenderes. Hier wird der Versuch unternommen, in realistischer Weise – manchmal in vielleicht sogar schmerzhaft sezierender Art – Fehlerquellen in der kirchlichen Praxis aufzudecken und im eigenen Bereich auszuschalten, neue Ausdrucksformen für den Gottesdienst zu finden, in der Auslegung des Evangeliums zurückzugehen auf die dem heutigen Menschen verständlichste Form, in der – welch schwieriges Unterfangen selbst für den „geübten" Christen – einfache Mitmenschlichkeit im Vordergrund steht.

Diese Dinge waren es, die uns imponiert haben und die letzten Endes auch allen jenen imponieren, die vom Austeilen der Kirchenzeitung über das Einbringen von neuen Ideen bis hin zum Brötchen-Herstellen für Kirchweihfest oder Ostersonntag immer bereit sind, diese Mitmenschlichkeit in kleineren und größeren Hilfsdiensten unter Beweis zu stellen.

Gemeinde kann man verwirklichen wollen mit großartigen Zielgedanken – und daher nur für wenige machbar; man kann an Gemeinde-Mißerfolgen zugrunde gehen – und sich dann vielleicht absetzen in eine Gemeinschaft von ganz Auserlesenen; man kann aber auch auf jenem Weg zwischen Extremformen und Garnichts-Tun gehen, auf dem man menschliche Schwäche einkalkulieren muß, vieles auf den eigenen Rücken nimmt – Zugpferde wird es immer brauchen – und im übrigen darauf vertraut, daß „Gott es sich leisten kann, den Menschen stümpern zu lassen", weil er im rechten Moment nicht nur den einzelnen auffangen wird in seiner Liebe, sondern sicher auch jede kleine Gruppe, die sich – wenn auch auf noch so mangelhafte Weise – um die Verdeutlichung eben dieser Liebe Gottes unter den Menschen bemüht.

Es ist die Stärke der kleinen Gemeinde in der Kellerkirche auf der Margaretenstraße, ihren Weg mit nüchternem Sinn für die menschlichen Möglichkeiten und zugleich mit einer gesunden Portion Gottvertrauen zu gehen. Ohne viel Aufhebens, ohne radikale Auffassungen, ohne besondere Eitelkeiten (niemand vermeint, den Heiligen Geist für sich allein gepachtet zu haben), aber mit sehr viel ehrlichem Bemühen.

Und wir freuen uns, daß wir dazugehören.

Reinhold Dengel

Eine englisch sprechende Gemeinde in München

Vor ungefähr zwei bis drei Jahren fand sich eine kleine Gruppe engagierter, englischsprechender Christen (Amerikaner, Iren, Schotten, Deutsche) in der amerikanischen Armeekaserne von München zum sonntäglichen Gottesdienst zusammen. Alle Altersstufen, vielfältige Berufssparten, verschiedene politische und religiöse Ausgangspositionen waren vertreten. Zelebriert wurde dieser Gottesdienst in aufgelockerter Form von einem Nicht-Militärpfarrer. Als dieser Deutschland verließ, bemühten sich die Leute, an Gottesdiensten in Münchner Pfarreien teilzunehmen. Diese Art von Meßfeier war diesen Menschen zu unpersönlich und zu formal; sie suchten nach einem Weg, wie sie zu einer lebendigen Gemeinde werden konnten, und luden daher einen amerikanischen Priester zu Hausmessen ein. Diese Form wurde aber bald wieder aufgegeben, da die Zahl derer, die an dieser Gemeinschaft teilnehmen wollten, ständig wuchs. Für die sonntäglichen Gottesdienste wurde ihnen dann die Kapelle des Berchmanskollegs zur Verfügung gestellt.

Das Gemeindeleben

Jeden Sonntag findet um 10.30 Uhr die Meßfeier satt. Der Raum der Kapelle gleicht eher einem gemütlichen Konferenzzimmer als einem sakralen Bereich. Dies lädt dazu ein, sich vor Beginn der Messe zu begrüßen und sich zu unterhalten. Die Lieder, die zur Feier gesungen werden, werden von Hammond-Orgel, Cembalo und Gitarren begleitet.

Nach einer netten Begrüßung durch den Priester folgen die Lesungen und eine Kurz-Homilie. Daran anschließend ist eine Meditationspause, während der spontane Gebete, Fürbitten, Gedanken zu den Lesungen oder der Predigt oder auch Geburtstagswünsche geäußert werden. Die Gebete des Priesters sind meist frei formuliert, der Kanon ist zusammengestellt nach amerikanischen und holländischen Vorlagen, die Eucharistie wird unter beiderlei Gestalten gereicht.

Nach der Messe ist bei einer Tasse Kaffee eine Diskussion über aktuelle Probleme christlichen Lebensvollzugs – über einen Zeitraum von vier Monaten wurde z. B. das Thema: Gewissen und Moral im Wandel der Kirche diskutiert, zur Zeit werden verschiedene Texte des alten Testaments besprochen. Andere Aktionen außerhalb der Meßfeier und der anschließenden Diskussion sind oder waren:

- Treffen der Gemeindemitglieder in kleineren Gruppen während der Woche zur gegenseitigen Hilfe oder um einfach ein Fest zu feiern;
- ökumenische Gottesdienste mit einer amerikanischen Episcopal Church;
- Kinderkatechese (Hinführung auf die Erstkommunion; diese Katechese wird von amerikanischen Theologiestudenten dieser Gemeinde erteilt);
- Babysitting;
- Betreuung von Drogensüchtigen;
- Kleidersammlungen;
- Dienst in einer Nervenheilanstalt.

Die „Struktur" der Gemeinde

Die Gemeinde, wie sie zur Zeit besteht, hat eine Kerngruppe von 15–20 Leuten und eine fluktuierende Gruppe von ungefähr 100 Leuten. Der Priester der Gemeinde ist keine Vaterfigur, die alles steuert und jede Mitverantwortung und jede Mitentscheidung unterbindet.

Positiv an dieser Gemeinde ist zu werten,

- daß sie es versucht hat, von der anonymen Großkirche abzurücken und eine überschaubare Gruppe zu bilden;
- daß das Kommunikationssystem gut funktioniert;
- daß der Sozialkontakt über das Anhören einer Messe oder eines Wortgottesdienstes hinausgeht;
- daß der Kommunikationsfluß nicht einseitig nur vom Priester zum Volk verläuft;
- daß eine lebendige Basisgemeinde vorhanden ist, die sowohl den Priester als auch die Gemeindemitglieder aktivieren kann;
- daß ehemalige Gemeindemitglieder, die wieder in ihr Heimatland zurückgekehrt sind, dort eine solche Art von lebendiger Gemeinde schon gebildet haben oder noch im Versuch dazu sind.

Wir glauben, daß solche Personalgemeinden berechtigt sind und viel häufiger vorhanden sein sollten. Sie sind eine Form von Teilkirche, in der Kirche als Gemeinschaft besonders intensiv erfahren und gelebt werden kann.

Casiano Floristán

Christliche Gemeinschaften in Spanien

I. Die postkonziliare spanische Kirche

Anläßlich des II. Vatikanischen Konzils entsteht in der spanischen Kirche ein großer Wandlungsprozeß. Die Persönlichkeit Johannes XXIII. hat zweifellos nie dagewesene Hoffnungen wachgerufen. Die sozialreligiösen Analysen, die vor kurzem veröffentlicht wurden, zeigen deutlich, daß der spanische Katholizismus (besser gesagt „Nationalkatholizismus") rasch sein Gesicht ändert[1].

Natürlich änderte sich das Gesicht der Kirche seit Ende des Bürgerkrieges (1936–39),

1 Cf. *R. Duocastella – J. A. Marcos-Alonso – J. M. Diaz Mozaz – P. Almerich*, Análisis sociológico del catolicismo espanol, Barcelona 1967.

d. h. das der Kirche der alten Werte, des „Kreuzzuges", der neuen Christenheit. Innerhalb einiger Jahre (seit Ende der fünfziger Jahre bis zu unseren Tagen) vollzieht die „soziale Funktion" der Kirche in der spanischen Gesellschaft und im Franco-Regime eine große Wendung: Bestimmte christliche Gruppen „prophezeien" anstatt zu „legitimieren", säen eher „Zweifel" als „Gewißheiten", versuchen zu „befreien", bevor sie „entwickeln" und entwerfen schließlich in einer neuen Art und Weise die patriotischen und christlichen „Identifikationen". Die Kirche in Spanien gibt schnell ihre frühere Funktion als „Bindemittel" der Gesellschaft auf, um sich in „kritischen Gärstoff" zu verwandeln[2]. Sie verwandelt sich von einer „ontisch-kultischen" Kirche zu einer „kritisch-prophetischen" Kirche[3]. Anders ausgedrückt: Es stellt sich für uns in neuer Form das Problem der „Treue"[4].

In Spanien ist ein rascher Verfall des „konventionellen Christentums" zu bemerken, eine starke Wirkung der „Säkularisierung", ein großer Schwund an „Glaubwürdigkeit" und eine deutliche Krise der „christlichen Identität"[5]. All dies vollzieht sich in einer offiziell katholischen, juristisch regressiven, wirtschaftlich kapitalistischen und politisch autoritären Einheit. Es ist nicht verwunderlich, daß man hier mit Jubel die aus Lateinamerika kommende „Theologie der Befreiung" aufnimmt, und daß die neuen „politischen Theologien" mit Interesse studiert werden. Die Sprünge sind schwindelerregend: Vom „Nationalkatholizismus" zwischen 1945 und 1955 gehen wir „demokratielos" in den sechziger Jahren auf die Suche nach einem „sozialistischen" Katholizismus. Natürlich geht das alles stillschweigend im Untergrund vor sich, ohne „Aufstände" und mit zahllosen „Erklärungen" und „Ankündigungen"[6].

Das II. Vatikanum hatte in unseren Reihen eine starke Wirkung. Seine Beschlüsse erreichten uns „von außen", machten aber einige tiefe „innere" Wünsche deutlich. Mit dem Konzil werden die konfessionellen Thesen der spanischen Christenheit durchbrochen, die offizielle nationalkatholische Ideologie wird aufgelöst, es treten die Anachronismen der „imperialen" Restauration auf, man entdeckt die Realität des Volkes, man forciert das Missionswesen und ermöglicht schließlich die Öffnung der spanischen Kirche zum katholischen Universalismus.

Der Frühling des Konzils dauert für uns zu kurz. Wie überall, ist man angesichts der Langsamkeit bei der Entschlußfassung der Römischen Kurie nach dem Konzil ausgesprochen enttäuscht. In Spanien werden jedoch unter anderem zwei besondere Faktoren deutlich: eine postkonziliare Bischofskonferenz mit „vorkonziliarer" Mentalität (der aus 1966), welche die Konsequenzen des II. Vatikanums nicht zur Kenntnis nimmt, und eine antidemokratische Regierung, die in den Jahren nach dem Konzil ihre eigene Gesetzgebung verhärtet, wobei man andererseits nicht auf die deutliche wirtschaftliche Entwicklung des Landes ab 1959 infolge des Stabilisierungsplanes und der zwei folgenden Entwicklungspläne vergessen darf (1964 und 1969).

In den Jahren 1966/67 entsteht eine starke Spannung zwischen den Bischöfen und den Spezialbewegungen der Katholischen Aktion, denen man mangelnde Ergebenheit gegenüber der Hierarchie, Sympathie für weltliche Strömungen, Ablehnung des Pfarrwesens, Minderheitentum und übertriebene Neigung zu Aktivmethoden vorwirft[7]. Es

2 Cf. *A. Alvarez Bolado*, Una institucio que desapareix o una institucio que es transforma?: Questions de vida cristiana 59 (1971) 17–23; La Iglesia de Espana: Entre el desconcierto y la restauracion?: Iglesia Viva 39 (1972) 255–276.

3 Cf. *J. M. Diez Alegria*, Yo creo en la esperanza, Bilbao 1973.

4 Cf. *O. González de Cardedal*, Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora, Salamanca 1973.

5 Cf. *A. Fierro*, El crepusculo y la perseverancia. Ensayo sobre la conciencia cristiana, Salamanca 1973.

6 Para un estudio de la Iglesia en la sociedad espanola cf. *J. M. Setien*, Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia: Iglesia Viva 30 (1970) 485–496; *A. Alvarez Bolado*, Compromiso terrestre y crisis de fe, in: Vida cristiana y compromiso terrestre. V Semana de Teologia. Universidad de Deusto, Bilbao 1970, 151–218; Treinta anos de Iglesia en Espana: Hechos y Dichos 403 (1970) 1–47; 404 (1970) 126–184; *C. Marti*, Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad espanola a partir de 1939: Pastoral Misionera 8 (1972) 148–194; *F. Urbina*, Reflexion historico-teologica sobre los movimientos especializados de A. C.: Pastoral Misionera 8 (1972) 269–374; *Ib.*, Crisis de civilizacion y logica de la fe: Pastoral Misionera 8 (1972) 615–628; *Ib.*, Interpretacion de la crisis de fe de los militantes: Pastoral Misionera 9 (1973) 21–39.

7 Cf. la cronologia de la crisis de la A. C. espanola, in: Jerarquia y apostolado seglar en Espana: Pastoral Misionera 3 (1967) 75–87, 5 (1969) 317–338; *J. M. de Cordoba*, Notas para una posible historia de la A. C. espanola: Pastoral Misionera 5 (1969) 681–686.

sind dies die Jahre der großen „Repression". Über hundert führende Persönlichkeiten des Landes geben ihre Posten auf, und annähernd tausend Beiräte distanzieren sich vom „hierarchischen Apostolat". Ab Mai 1968 (der französische Frühling befindet sich im Halbdunkel) tritt auch eine politische Verhärtung ein, die im „Ausnahmezustand" von 1969 gipfelt. Es kollidieren „Christenheit" und „Mission", „Staatsideologie" und „moderne Ideen". Das Nationalbewußtsein tritt in ein Krisenstadium.

II. Auftreten von christlichen Basis-Gemeinschaften in Spanien

Inmitten dieser Situation tauchen in verschiedenen Teilen des Landes freie Gruppen von Christen und kleine unabhängige Gemeinschaften auf. Das heißt: 1967 tritt die „Parallelkirche" auf den Plan.

Die „Spontangruppen" und die „Basis-Gemeinschaften" entstehen in Spanien in den Jahren der Krise des Laienapostolates, als Protestbewegung gegenüber der Bildung der spanischen bürgerlichen Gesellschaft und der postkonziliaren hierarchischen Strukturierung. Sie bilden sich als soziologische „Freiheitsräume" und „christliche Bruderschaften" nach einem neuen Modell der kommunitären und kollegialen Kirche. Es sind Gruppen und Gemeinschaften, die eine „andere" Kirche in einer „neuen" Gesellschaft suchen. Besser ausgedrückt, sie suchen die Kirche Jesu Christi nach den heute auf der Welt bestehenden evangelischen Kriterien und selbstverständlich mit einer neuen Forderung: sich von der „Basis" her zu konstituieren.

In Spanien gab es seit den fünfziger Jahren unzählige militante Gruppierungen, welche die bedeutungsvollen Vorläufer der neuen „Basis-Gemeinschaften" darstellten. Bei den neuen davon handelt es sich um Gruppen und Gemeinschaften ohne assoziative Plattform, hierarchisch losgelöst, untereinander selbständig, versessen auf die Öffnung zum Realen hin und mit einer gewissen sozio-politischen, selektiven Wesensverwandtschaft. Zu guter Letzt üben die entstehenden Gruppen und Gemeinschaften eine neue Art der Versammlung oder „Kongregation", um den Glauben in kritischer Weise neu zu formulieren, um die katechumenalen Erfordernisse angesichts der neuen Mitglieder erneut aufzuzeigen, um einen anderen Stil der gottesdienstlichen Feiern hervorzubringen, um das politische Gewissen als Kernpunkt des Engagements zu wecken und ein neues Modell der Kirche zu schaffen. Vergessen wir nicht, daß zu dieser Zeit eine unübersehbare Flut theologischer Publikationen über die „Theologie vom Tod Gottes" die Iberische Halbinsel überschwemmt (die spanische Ausgabe von Honest to God wird 1967 veröffentlicht) und über die „Theologie der Säkularisierung" (The Secular City erscheint hier 1968), welche den jungen Klerus und die Empfänglichsten unter den Militanten tief beeindrucken.

Andererseits öffnen sich die neuen Gemeinschaften in Richtung auf die Beiträge der Gruppenpsychosoziologie und der sozioökonomischen und politischen Analysen der spanischen Realität innerhalb des historischen Entwicklungsprozesses des einzelnen und der Gesellschaft selbst.

Die Zeitschrift Pastoral Misionera (Madrid) veranstaltet vom 3. bis 6. Dezember 1968 das dritte Gespräch über „christliche Basis-Gemeinschaften". Man untersucht neugewonnene Erfahrungen von Gruppen und Gemeinschaften aus sieben verschiedenen spanischen Städten. 50 Personen nehmen daran teil[8]. Ein Jahr später ist das Problem der christlichen Gemeinschaften Gegenstand der von der Universität Deusto (Bilbao) veranstalteten 5. Theologie-Woche, an der 1500 Personen teilnehmen[9]. Im selben Jahr (1969) findet in Valencia vom 16. bis 19. September die erste Versammlung christlicher Gemeinschaften Spaniens in einem eher kleinen und verborgenen Rahmen statt[10]. Seit 1969 widmen alle spanischen pastoralen Zeitschriften den Basis-Gemeinschaften Sondernummern oder Artikel[11]. Es fehlt auch nicht an heftigen Attacken seitens der Ultrarechten[12]. Bei der Analyse verschiedener Erfahrungen mit spanischen christlichen Gemeinschaften

8 Cf. Pastoral Misionera 5 (1969) 3–66, 526–536.
9 Cf. la documentacion recogida, in: Vida cristiana y compromiso terrestre. V Semana de Teologia. Universidad de Deusto, Bilbao 1970.
10 Cf. Actas de la I Asamblea Peninsular de Comunidades Cristianas, Valencia 1969 (pro manuscripto).
11 Los principales numeros especiales son: Pastoral Misionera 1969/1; Phase 52 (1969); Lumen 1971/2; Proyeccion 77 (1971); Yelda 56–65 (1971); Vida Nueva 730 y 747 (1970), 790 (1971), 843 (1972).
12 Cf. Iglesia-Mundo 7 (1971).

kann man zu folgenden provisorischen Schlußfolgerungen kommen:

1. Große Vielfalt

Es gibt eine große Vielfalt von „christlichen Gemeinschaften" oder „Basis-Gemeinschaften". Diese beiden Bezeichnungen werden von uns am häufigsten verwendet. Die Gemeinschaften identifizieren sich nicht ohne weiters mit der klassischen „institutionellen" Gemeinde (die überall existiert), noch mit der „geschminkten" Gemeinde (die liturgisch und katechetisch erneuert ist).
Die Bezeichnung „Basis-Gemeinschaft" erweckt mehr Argwohn als die der „christlichen Gemeinschaft", weil sie ein Synonym für eine aufrührerische, kritisch-prophetische und weltlich-politische Gruppe gegenüber den kirchlichen Makrostrukturen und dem herrschenden politischen Institutionellen ist.

2. Gemeinde von der Basis her

Am Anfang steht der deutliche Wunsch, von der Basis her Kirche zu sein. Mehr oder weniger bewußt akzeptiert man die Ekklesiologie der Glaubensgemeinschaft, der Brüderlichkeit, des Volkes Gottes, mit einer starken Betonung der Christologie der Inkarnation. In diesen Gemeinschaften ist der Priester ein „geweihter Laie", die Verantwortlichen werden demokratisch nach ihren Charismen gewählt, die Atmosphäre ist evangelisch und weltlich, das organisierende und institutionelle Element wird beargwohnt, es herrscht das Spontane und Experimentelle vor, man sucht die christliche Selbstbestimmung als Glaubensentscheidung, die Liturgie wird mit großer Einfachheit gefeiert, und man ist bestrebt, die Mission als Dienst an der Welt aufzufassen und dies vor allem in Form des temporären Kompromisses.

3. Offizielle Stellungnahmen von Bischöfen

Diese Gemeinschaften haben wegen der „Neuerungen" bei der offiziellen Kirche und der Staatsgewalt großen Argwohn erweckt: Autonomie, Freiheit, Kritik an der Macht, Geringschätzung des Hierarchisch-Institutionellen, Säkularismus, Entklerikalisierung etc. Die ersten Stimmen der spanischen Bischöfe betreffend die Basis-Gemeinschaften werden 1970 laut. Es sind Worte der Ablehnung (Morcillo, Erzbischof von Madrid)[13] oder der Besorgnis (Anoveros, Bischof von Cádiz)[14]. 1971 äußert sich Infantes Florido, Bischof von Las Palmas (Kanarische Inseln)[15] positiv dazu, und die Gemeinsame Bischofs- und Priesterkonferenz gibt eine klare Stellungnahme ab[16]. Schließlich greift der gegenwärtige Erzbischof von Madrid, Kardinal Tarancón, 1972 in zwei vielbeachteten Hirtenbriefen das Thema auf[17].

4. Beschreibung der Gruppen

Es ist nicht leicht, die christlichen Gemeinschaften in Spanien zu beschreiben und zu klassifizieren. Es gibt nur wenige veröffentlichte Beschreibungen[18], und noch wurde keine wissenschaftlich-soziologische Studie über sie ausgearbeitet[19].
Die erste Gruppe der kirchlichen Gemeinschaften ist *pentekostal*, mystisch und pneumatisch. Sie entsteht in den Gemeinden, unter traditionellen hierarchischen Bindungen, und fußt auf der Katechese von Erwachsenen (Katechumenat), mit wöchentlichen Wort- und Eucharistiefeiern und monatlichen Bußfeiern. Das Engagement in der Welt tritt kaum hervor. Sie sind heterogen.
Eine zweite Art der christlichen Gemeinschaften, die innerhalb der Pfarre oder außerhalb derselben entstanden sind und die eine gewisse Homogenität in ihrer Zusammensetzung aufweisen, sind bestrebt, ein Gleichgewicht zwischen den *Glaubensdimensionen* und dem *Engagement der Christen in der Welt* herzustellen. Diese Gemeinschaften bilden sich in bestimmten Milieus (Arbeiterschaft, Landbevölkerung und Studentenschaft). Innerhalb derselben wird dialektisch über gewisse Spannungen zwischen der Privatisierung der Politik und der Politisierung der Gemeinschaft debattiert, weiters über Spontaneität und Direktiven, die Bedeutung

13 Cf. Eccelisia, nº 1488, 25 de abril de 1970.
14 Cf. Boletin Oficial del Obispado de Cadiz y Ceuta 107 (1970) 325–328.
15 Cf. la Pastoral Nuevas Comunidades e integracion pastoral: Ecclesia nº 1549, 10 de julio de 1971.
16 Cf. las actas en Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, Madrid 1971, 343, 346 y 349.
17 Cf. Al servicio del Pueblo de Dios, del 9. 1. 1972 y Una etapa en la vida de la Iglesia diocesana, del 1. 10. 1972, publicadas en el Boletin del Arzobispado.
18 He podido recoger el testimonio de 10 comunidades de Madrid, 6 de Cataluna (especialmente de Barcelona) y otras 8 del resto de Espana.
19 Cf. *F. Loidi*, Hablan las comunidades: Lumen 20 (1971) 97–132; *J. Sanchez*, Comunidades de base en Espana: Proyeccion 77 (1971) 203–212.

der Kirchenreform und den Wechsel soziopolitischer Strukturen, die Suche nach dem Glauben und die Reifung der Person, die „intentionale" und „natürliche" Gruppe, die diskriminierungsfreie Aufgeschlossenheit gegenüber neuen Mitgliedern und die eigene Exklusivität, die liturgische Feier und die menschliche Gemeinschaft, das Engagement und das Festefeiern, die Erinnerung und die Zukunft, den Willen zur Begegnung als Christen und das Bedürfnis eines Zusammenfindens als Freunde, das Aufgeben von bestimmten Gütern und die Forderung nach einer Sozialisierung etc. Im Grunde aller dieser Spannungen debattiert man über das Problem der „Stellvertretung" für die Kirche. Es gibt auch *Basis*-Gemeinschaften, die klar auf das *politische Engagement* ausgerichtet sind. Ihre Mitglieder haben sich dezidiert für den Klassenkampf erklärt: Sie sind „Christen für den Sozialismus". Oft sind es kleine Gruppen, den nicht Eingeweihten gegenüber verschlossen, mit präzisen Zugehörigkeitserfordernissen, radikal, bisweilen ohne Priester, mit einer deutlichen Neigung zur totalen Güteraufteilung (manchmal auch des Lebens- und Handlungsbereiches), wo das Evangelium als Norm und die Person Jesu als grundlegender Bezugspunkt aufgefaßt wird. Für gewöhnlich bedienen sie sich der Methode der „Revision des Lebens". Viele derartige Gruppen führen ein verborgenes Dasein. Bei der Zusammenarbeit mit anderen revolutionären Gruppen ist das Bindeglied nicht so sehr der Glaube, als vielmehr die Schaffung einer neuen Gesellschaft.

5. Probleme

Schließlich bedeuten die kirchlichen Gemeinschaften, die „christlichen und Basis-Gemeinschaften", die in den letzten fünf Jahren als ein „Zeichen der Zeit" entstanden sind, in der Praxis für die Seelsorge und Theologie ernste Probleme. Ihre Gefahren und Versuchungen liegen klar auf der Hand: das Sektenwesen, die Selbstbezogenheit, der Gruppennarzißmus, der zügellose Aktivismus, die Geringschätzung des Kontemplativen, die Identifizierung des Christlichen mit dem Politischen, der Separatismus etc. Doch gibt es in unserer institutionellen Kirche nicht vielleicht noch größere Gefahren und Versuchungen?

Adolf Stadelmann

Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei

Die Glaubens- und Seelsorgesituation unserer Gemeinde[1] hat uns vor vier Jahren veranlaßt, die Personalpolitik zu überprüfen: Der Priesternachwuchs stagniert zahlenmäßig, und es muß mit einem weiteren Abgang vor allem jüngerer Kräfte gerechnet werden. Dabei sind die Ursachen wohl nicht nur in der Zölibatsfrage zu suchen, sondern mindestens ebenso stark in einem bestimmten Glaubens- und Autoritätsverständnis der sogenannten offiziellen Kirche, das für viele wahrhaft glaubende Menschen nicht mehr nachvollziehbar ist. Zugleich ist heute ein viel differenzierteres Angebot an Diensten durch die Kirche nötig. Dieses ruft seinerseits nach vielseitigeren Ausbildungsformen, vor allem aber nach neuen Beschrieben von Seelsorgeposten. Wir haben also nicht vorab „der Not gehorchend" eine gewisse Umstrukturierung der Aufgabenbereiche und deren Verantwortlichen angestrebt, sondern gingen von sachlichen Überlegungen aus.

Stichwortartig waren folgende Erwägungen wegleitend:

- Immer eindeutiger wird in der Verkündigung und Seelsorge die Fachkompetenz zu berücksichtigen sein (selbst der Theologe ist innerhalb der Theologie zum „Facharbeiter" geworden). D. h.: dem temporären, dem nebenamtlichen Mitarbeiter kommt im Team eine erhöhte Bedeutung zu.
- Sozialarbeit und Psychologie sind immer weniger die „Zweigstellen und Notrufdienste" der Seelsorge, sondern gehören zu deren Hauptträgern. D. h.: Sozialarbeiterinnen und -arbeiter übernehmen fachkompetente Aufgaben, die früher Pfarrer und Vikare aus dem bisherigen Seelsorgeverständnis innehatten, aber immer weniger sachgerecht zu leisten vermögen.
- Dem sog. Laientheologen – ich würde lieber sagen: dem verheirateten und nichtgeweihten Theologen –, der noch weitgehend „Lückenbüßer" für den immer seltener werdenden zölibatären Priester ist, kommt für die Zukunft aus theologischen Erwägun-

1 Geschildert im Buch *A. Stadelmann – G. Mainberger*, Auszug aus dem Getto, Luzern – München 1972

gen (warum z. B. soll jeder kirchliche Dienst ein Weihedienst sein?) eine neue Position zu. Dabei ist allerdings seine Ausbildung radikal umzugestalten. Zudem wird sein Status als Verheirateter je länger je weniger als „persönliches Akzidenz" in Erscheinung treten, sondern wird zu einer neuen Beurteilung und Sicht der Position und Aufgabemöglichkeiten der Frau innerhalb der Kirche führen müssen – wo diese Frau dazu geeignet und bereit ist. Es ist dies vielleicht eine einzigartige Chance, die Partnerschaft der Ehe zu einer Partnerschaft auch im Beruf ausweiten zu können, wo ein Ehepaar dies für sich als sinnvoll erachtet[2].

Diese grundsätzlichen – wenn auch sehr summarischen – Hinweise sind zu beachten, will man die Position unseres verheirateten Vikars innerhalb des Teams und der Pfarrei richtig beurteilen.

Der Vikar und seine Frau – mit dem Pfarrer tragendes Element des Teams

Die Ausgangssituation ist äußerlich folgende: Die Pfarrei hatte vor sechs Jahren einen Pfarrer, drei ordinierte Vikare und zwei ordinierte nebenamtliche Mitarbeiter (ein Psychologe und ein Schulmann), eine Sekretärin und eine Katechetin. Die Vikare und der Pfarrer wohnten im gemeinsamen Haushalt. Heute wirken: ein Pfarrer, ein verheirateter Laientheologe und dessen Frau (diese drei wohnen im gemeinsamen Haushalt), eine Sozialarbeiterin und eine Sekretärin, eine Katechetin, ein halbamtlicher Priester und der nebenamtlich wirkende Psychologe, sowie eine regelmäßige Sonntagsaushilfe und ein regelmäßig tätiger theologischer Berater. Daß eine solche Zusammensetzung die Teamarbeit wesentlich verändert und teilweise auch erschwert, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Diese Feststellung ist aber für die Stellung des Laientheologen und seiner Frau bedeutsam. Die beiden sind nämlich mit dem Pfarrer zusammen zum tragenden Element des Teams geworden. Diese Tatsache ergibt sich aus der Schlüsselstellung der beiden: sie sind hauptamtlich im Dienste der Pfarrei und durch die Wohngemeinschaft mit dem Teamleiter und dem ganztägigen Kontakt mit den Hauptnahtstellen der Pfarrei (u. a. Sekretariat und Sozialarbeit) stets „auf Draht". Diese Stellung wird durch ein ganz persönliches Engagement der beiden, das über eine 44 Stundenwoche hinausgeht, profiliert. Diese Schlüsselposition wurde von allem Anfang an der Gemeinde gegenüber angedeutet, indem dem Laientheologen die gleiche Benennung zukam wie bisher den geweihten Vikaren. Das war anfänglich wohl nicht so nebensächlich. Die beiden waren allerdings nach ganz kurzer Zeit von der Gemeinde akzeptiert, und der Name ist längst nebensächlich geworden. Eine kleine, aber nicht unwichtige Erfahrung ist folgende: Erwachsene frugen nie, warum der Laientheologe dieses oder jenes tun könne, aber sie fragen immer wieder, warum er eigentlich nicht Eucharistie feiern dürfe.

Die Einzeldienste des Vikars

Was die Einzeldienste des Laientheologen betrifft, wäre zu sagen, daß diese mit Ausnahme der Weihefunktionen grundsätzlich alle umfassen, die auch dem Pfarrer zukommen. Die Aufteilung ergibt sich aus rein praktischen Erwägungen. Augenblicklich stehen folgende Dienste im Vordergrund:

- *Verkündigung und liturgischer Dienst:* Regelmäßige Predigt in allen Gottesdiensten; hauptverantwortlich für einzelne Predigtzyklen; Hauptverantwortlicher für die sonntäglichen Schülergottesdienste; Vorbereitung von Eucharistiefeiern und Mitwirkung; Taufe, Beerdigung, Bußfeiern und Trauungen ohne Eucharistiefeier (groteskerweise mit Formdispens).
- *Katechese:* Hauptverantwortlich für die Katechese auf allen Stufen und für den Kontakt mit der Lehrerschaft; Unterricht auf der Mittel- und Oberstufe der Volksschule.
- *Jugendarbeit:* Präses der Pfadfinderabteilung (drei Stufen mit rund 150 Mitgliedern), Verantwortlicher für die Pfarreiskilager; Leiter der sog. „Christenlehre" (Jugend nach der Schulentlassung).
- *Seelsorgliche Kontakte:* Hausbesuche Krankenbesuche, -kommunion) in Aufteilung zwischen Pfarrer und Sozialarbeiterin; Organisation von Ehevorbereitungskursen und der regelmäßigen Kontaktabende im Pfarrhaus (siehe Buch), Sprechzimmer etc.

2 Vgl. dazu *R. Schaller*, Diakonat als Impuls in der Kirche von Frankreich, in: Diakonia 3 (1972) 111–117, bes. 115 f.

● Mitarbeit in regionalen Gruppierungen als Teamvertreter und Vorträge.

Stellung der Frau des Vikars

Um die Stellung und Aufgabe der Frau des Laientheologen richtig beurteilen zu können, ist folgendes zu beachten: Uns steht ein großes Pfarrhaus zur Verfügung, und wir messen den persönlichen Kontakten eine wichtige Bedeutung zu. Es ist unser Bestreben, dem Haus den Charakter eines pfarreilichen und menschlichen Zentrums zu geben, soweit das neben dem unbedingt nötigen Privatleben zu verkraften ist. Daß hier die Frau eine wichtige Funktion wahrnimmt, liegt auf der Hand. Aus den bisherigen Erfahrungen drängen sich drei Hinweise auf:

● Das Pfarrhaus hat für seine regelmäßigen Bewohner, wie auch für die vielen Gäste, den Charakter eines Familienheimes erhalten, ohne daß künstlich „auf Familie gemacht" werden muß. Es ist eine Frau da, die unauffällig aber wirksam die Rolle der Gastgeberin wahrnehmen kann und auch wahrnimmt. Obwohl bei uns stets qualifizierte Haushälterinnen tätig waren, ist ein Unterschied feststellbar, weil der Frau des Laientheologen keine unnötigen menschlichen Einschränkungen im Kontakt mit Gästen auferlegt sind. Erwähnenswert ist auch, daß die baulichen Verhältnisse (eine kleine, separierte Privatwohnung) ein Eigenleben der beiden gestattet. Einem Ausbau der privaten Räume stehen, sobald Kinder da sein werden, keine wesentlichen Schwierigkeiten entgegen.

● Die Rolle der Frau beschränkt sich aber keineswegs auf die der „Hausmutter". Sie beinhaltet vielmehr bei den Teambesprechungen eine wertvolle Ergänzung. Die weitere Mitarbeit innerhalb der Pfarrei richtet sich nach den zeitlichen Möglichkeiten.

● Was schon für die Zusammenarbeit zwischen dem verheirateten Laientheologen und seiner Frau einerseits und dem zölibatären Priester andererseits gilt, bekommt selbstverständlich, wenn sie zusätzlich noch in Hausgemeinschaft leben, eine neue Bedeutung: Sowohl das Ehepaar wie der zölibatäre Priester, ja beide müssen sowohl zu ihrer persönlichen Lebensform stehen können als auch diejenige ihrer Partner als möglich und sinnvoll akzeptieren. Wenn in diesem Punkt nicht bei allen Beteiligten Klarheit herrscht, so wird das Zusammenleben in demselben Haushalt früher oder später zu Spannungen und Schwierigkeiten führen. Wo die Lebensform der einen schon allein durch das Vorhandensein zum Vorwurf für die andern wird, da kann eine solche Gemeinschaft auf die Dauer nicht bestehen.

Wichtig scheint mir im ganzen Fragekomplex abschließend folgendes: Solange die meisten Diskussionen unter der stillschweigenden Voraussetzung vor sich gehen, daß die Alternative „verheirateter oder lediger Priester" lautet, werden sie zu Übungen am ungeeigneten Objekt. Die entscheidende Frage ist nämlich, ob es uns gelingt, neue Seelsorgepositionen zu umschreiben und eine geeignete Ausbildung anzubieten.

Paul Weß

Agape in der Kirche? Ein Erfahrungsbericht

Gemeindeleben und Liturgie

Jede Meßfeier soll ein Ausdruck des Glaubens der christlichen Gemeinde in der Welt von heute sein. Dieser Glaube verwirklicht sich in Gottes- und Nächstenliebe in wechselseitigem Zusammenhang: Daher müssen auch beide Bezüge der Christen in der Feier ihre erlebbare Gestalt finden. Das gilt erst recht von jener Messe, in der der Einsetzung dieses zeichenhaften Mahles gedacht wird, von der Abendmahlfeier am Donnerstag in der Karwoche.

Doch in der Regel wird in der Messe nur dem Bezug zu Gott Ausdruck verliehen. Man begrüßt sich gegenseitig kaum, wenn man nebeneinander Platz nimmt, man wagt es nicht, dem Nachbarn beim Kommunionempfang freundlich zuzunicken. Die andere wesentliche Dimension christlichen Gottesdienstes geht dadurch unter.

Dem kann man auch kaum abhelfen durch vorgeschriebene Riten, z. B. durch einen Brudergruß (Händereichen usw.) an bestimmter Stelle im Ablauf der Messe. Ebensowenig durch eine Zeremonie, in der den Gläubigen solche brüderliche Beziehung vordemonstriert

wird, wie etwa durch eine symbolische Fußwaschung einmal im Jahr. Solche vorgeschriebene oder vorgeführte Gesten wirken gekünstelt, aufgepfropft und gezwungen und sind damit unnatürlich und unverständlich für den Menschen von heute. Sie verändern das Leben der Gemeinde kaum, weil sie nicht im Leben der Leute stehen.

Auf Grund solcher Überlegungen liegt der Gedanke nahe, die Meßfeier durch heute übliche Formen festlichen Beisammenseins zu erweitern. Aber nicht nur als Anhang außerhalb der eigentlichen Feier (z. B. Ausschank von Kaffee usw. vor der Kirche oder in einem Nebenraum), sondern als Teil der Messe selbst. Dafür eignen sich besonders gut der Einschnitt zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier sowie die Zeit nach der Kommunion. Hier wäre Platz für ein Gespräch der Mitfeiernden untereinander, etwa als Gedankenaustausch über das Thema des Wortgottesdienstes bzw. einfach als „Tischgespräch", eventuell untermalt von passender Musik in entsprechend geringer Lautstärke (vor allem als Hilfe für diejenigen, die nicht gleich den Mut zu solchen Kontakten finden), oder auch für verschiedene Formen einer richtigen Agape.

Schon vor zwei Jahren hatte der Liturgiekreis der Pfarre Machstraße am Donnerstag in der Karwoche alle Mitfeiernden nach der Messe zu einer kleinen Agape in den Pfarrsaal geladen. Ungefähr die Hälfte (200 Personen) leistete dieser Einladung Folge, und es fanden sich viele in Gesprächen zusammen. Doch waren die Räumlichkeiten zu klein, und das Ganze war eben doch ein Anhang an den Gottesdienst, statt ein Teil desselben. Daher wagten wir 1972 und 1973 eine Agape im Rahmen der Abendmahlfeier selbst.

Vorbereitungen

Zunächst wurde passende Musik für die Zeit vor dem Beginn, für die Pause zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier sowie als „Tischmusik" für die Agape selbst auf Band aufgenommen, und es wurde eine Anlage mit entsprechend großen Lautsprecherboxen für eine gute Wiedergabe installiert. Die Kirche wurde festlich geschmückt: In den Mittelgang wurden auf dem Teppich in der Längsrichtung 6 Tische zu einer Tafel zusammengestellt, weiß gedeckt und mit Tischkerzen sowie drei Blumenarrangements versehen. Ein weiteres, etwas größeres Arrangement der gleichen Art stand vorne auf dem Altar. Dadurch war optisch die Einheit des gemeinsamen Tisches gegeben und die ganze Kirche mit einbezogen. Auch die Brotteller und die Weinkrüge beim Eingang (Gabenbereitungstisch) wurden mit einem Blumenkranz verziert. 1973 wurden außerdem „Visitenkarten" vorbereitet mit dem Aufdruck: „Wir haben gemeinsam den Gründonnerstag in der Pfarre Machstraße gefeiert. Mein Name ist . . .". Die Visitenkarten wurden zusammen mit einigen Bleistiften unauffällig an den Ecken der Kirchenbänke bereitgelegt.

Die Damen vom „Klub der Älteren" hatten jeweils rund 2000 „Gabelbissen" vorbereitet, die auf den Tischen in der Mitte und auf weiteren Tischen hinten bereitgestellt wurden (für jeweils ca. 400 Teilnehmer waren es dann noch zuwenig). Beim Eingang waren von einigen Ehepaaren aus Familienrunden in Thermoskrügen Kaffee und Tee vorbereitet worden sowie unser gewohnter „Pfarrsaft", ein Fruchtsaftgemisch, das an den Sonntagen nach der Messe oft verteilt wird. Durch Mundpropaganda waren schon viele Gläubige gebeten worden, in festlicher Kleidung (wie etwa für einen Theaterbesuch) zu erscheinen. Die Assistenz hatte sich auf dunkle Kleidung geeinigt.

Die Abendmahlfeier

Es begann mit der zwanglosen Begrüßung (auch gegenseitig) der Gläubigen, die zur Feier kamen, untermalt von der Musik zur Einstimmung. Bei Beginn nahm der Zelebrant unseren „Meßmantel" um und ging mit den Assistenten durch den Mittelgang vor. Eine freie Begrüßung eröffnete den Wortgottesdienst. Die Lesungen waren die gewohnten: der Einsetzungsbericht aus 1 Kor, 11 und die Erzählung von der Fußwaschung (leider sind wir noch nicht so weit, solche Texte – ihrer Bedeutung gemäß – auswendig vorzutragen). An das Evangelium knüpfte die Predigt an: Jesus nahm sich Zeit, um mit seinen Freunden zu feiern, deren Schwächen er gut kannte. Und er scheute sich nicht, seinen Jüngern die Füße zu waschen. Wir haben daraus eine Zeremonie gemacht, die niemand ganz ernst nimmt, weil sie

mit unserem Leben nichts zu tun hat. Wir müssen dasselbe heute tun, d. h. bei unserer Feier die Scheu voreinander überwinden und uns gegenseitig einmal kennenlernen, soweit das noch nicht der Fall ist. Und dann miteinander sprechen und einfach beisammen sein, weil wir uns Nächste sind. Gelegenheit dafür ist in der Pause nach den Fürbitten und beim Brudermahl in der Fortsetzung des Kommunionempfanges... 1973 stand die Predigt unter dem Motto „Sehnlichst habe ich danach verlangt, dieses Mahl mit euch zu feiern" und arbeitete die Voraussetzungen dafür heraus: Gebet füreinander, gemeinsames Leben, Gesten der Liebe, Einsatz für die anderen.

In der genannten Pause wagten es nur einige, miteinander Kontakt aufzunehmen und über das bisher Erlebte zu sprechen. Dennoch wurde diese Zeit spürbar als gemeinsame und erfüllte Zeit erlebt, während die Musik leise spielte und die Gaben nach vorne getragen wurden. Die Assistenten – 1973 waren es auch Frauen – standen dann während der Eucharistiefeier im Halbrund links und rechts vom Zelebranten. Auf jeder Seite sprach einer einen eingeschobenen Kanontext, der von einem Mitglied des Predigtkreises in Abstimmung auf den Tagesgedanken verfaßt worden war. Es ergab sich dadurch eine sichtbare Konzelebration, aber eben nicht der Priester untereinander, sondern aller.

Die betrachtenden Worte nach der Kommunion stellten nochmals das Gebot der Bruderliebe vor Augen, das wir hier und jetzt verwirklichen müssen. Die stille Meditation nachher wurde mit dem Kommuniongebet abgeschlossen. Anschließend erfolgte statt der Verabschiedung die Aufforderung zum gemeinsamen Mahl. 1973 war sie verbunden mit einer Erklärung, wie man die Visitenkarten zum besseren Kennenlernen und als Geste der Verbundenheit austauschen könnte. Außerdem wurden die Raucher gebeten, den Pfarrsaal nebenan als „Rauchsalon" zu benützen.

Nur einige – 1973 waren es noch weniger – verließen die Kirche, zum Teil deshalb, weil sie zuwenig auf so etwas vorbereitet waren. Die meisten nahmen gerne die angebotenen Speisen und Getränke und fanden sich in den Bänken und in den Gängen in kleinen Gruppen zusammen, so wie sie gerade beisammen gesessen oder gestanden waren. Es wurden viele Kontakte geknüpft, und lebhaft wurde über die Fragen der Pfarre und über persönliche Dinge gesprochen. Etwa die Hälfte der Anwesenden verwendete 1973 auch eine der bereitliegenden Visitenkarten, um sie mit anderen auszutauschen. Die Musik untermalte und unterstützte dieses Ereignis.

Im Jahr 1972 trat nach einer halben Stunde, als die ersten sich zu gehen anschickten, der Zelebrant nochmals ans Mikrophon. Er begrüßte einige Gäste aus dem Ausland und verabschiedete ein Mitglied der Pfarre, das auf länger verreisen mußte. Nach dem Segensgebet griffen alle nochmals zu den Textzetteln und sangen das vorgesehene (zum Teil umgedichtete) Schlußlied. Doch auch dann konnte man weiter bleiben, viele standen noch über eine Stunde beisammen. Eine große Zahl von Mitarbeitern half dann beim Abräumen usw. 1973 war ein ähnlicher Abschluß geplant. Doch er unterblieb, weil alle Anwesenden so in Gespräche verwickelt waren, daß Gebet und Schlußlied als ein gewaltsamer Abbruch erschienen wären.

Übrigens fand in beiden Jahren auch am Karsamstag nach der Auferstehungsfeier eine kleine Agape statt, bei der allerdings nur Wein (und Mineralwasser) angeboten wurden. Die Erfahrung zeigte jedoch, daß ein längeres Zusammensein im großen Rahmen an diesem Tag nicht angebracht ist. Vielleicht ist es zu sehr eine Wiederholung der Agape vom Donnerstag zuvor, möglicherweise haben viele am Wochenende anderes vor. Daher wird die Auferstehungsfeier im nächsten Jahr im häuslichen Rahmen fortgesetzt werden: in den Familien (mit Gästen), in den Runden und Gruppen der Pfarre.

Jedenfalls waren diese Feiern für unsere Pfarre ein kleiner Schritt in dem Bemühen, eine Gemeinde zu werden. Der Weg dazu ist sehr schwierig, wie wir es gerade im letzten Jahr schmerzlich erlebten*. Doch das Ziel bleibt weiterhin aufrecht. Daher müssen auch alle Gelegenheiten aufgegriffen werden, dieses erneuerte Verständnis von Kirche erlebbar zu machen. Das gilt gerade von der Meßfeier, die immer Gottesdienst und Brudermahl zugleich sein muß.

* Vgl. *Paul Weß*, Pfarre Machstraße – Pfingstnovene 1972, in: Diakonia 3 (1972) 354 ff.

Ludwig Lemhöfer

Autonomes Arbeiten im Studium - am Beispiel eines Gruppenseminars[1]

Der folgende Bericht eines Gruppenseminars stellt zunächst eine Anregung dar, in der Ausbildung der Theologen und hier insbesondere im pastoraltheologischen Bereich durch eine flexiblere Organisationsform die Kreativität, Selbstbestimmung und Dialogfähigkeit der Teilnehmer zu verbessern und die Arbeit fruchtbarer zu machen. Die Arbeitsweise eines solchen Gruppenseminars legt sich aber auch für viele Vorgänge der Fortbildung wie auch der Zusammenarbeit in der Praxis nahe. red

Jedem Studenten sind die Frustrationen sattsam bekannt, die innnerhalb des gegenwärtigen Universitätsbetriebes selbst noch bei jenen Arbeitsformen gegeben sind, die eigentlich die Mitarbeit der Studenten am stärksten beanspruchen, bei den Seminaren:

– Angewiesenheit auf autoritär vorgegebene Themen: Noch allzu häufig werden Themen ohne Rückfrage nach den Bedürfnissen der Studenten vom Dozenten bestimmt (vielleicht als Vorbereitung auf sein nächstes Buch?);

– mangelnder Einfluß auf den Verlauf eines Seminars: Wenn zu Beginn das Ablaufschema schon festliegt, sind etwaige andere Erwartungen und Wünsche der Teilnehmer kaum noch unterzubringen;

– Isolierung in der Arbeit: Die im traditionellen Seminar üblichen Einzelreferate pro Sitzung bringen es mit sich, daß der Student sich voll auf *sein* spezielles Thema konzentriert (schließlich hängt die Note davon ab!) und an der restlichen Diskussion kaum teilnimmt, weil sein Informationsstand nicht ausreicht;

– Selbstdarstellung des Dozenten: Das Zusammenfallen von höherem Informationsstand und Leitungsfunktion verführt nicht selten den Seminarleiter dazu, sich selbt statt die Gruppe zum Reden zu bringen.

Diese Erfahrungen, in der Theologie wie in anderen Fächern gleichermaßen gewonnen, veranlaßten eine Gruppe von Studenten, zusammen mit Prof. Greinacher das Modell eines Gruppenseminars durchzuspielen.

Ablauf des Seminars

Schon gegen Ende des Wintersemesters 1970/71 trafen sich einige Studenten, der Kern der späteren 7köpfigen *Vorbereitungsgruppe*, mit Prof. Greinacher und Dr. Kopperschmidt zur Festlegung und Besprechung des Themas „Effizienz der religiösen Sprache im Kommunikationsprozeß". Im Verlauf von zwei Sitzungen wurden die ersten Themenstellungen konzipiert und wurde die erste Literatur zusammengestellt. Die Mitglieder der Vorbereitungsgruppe teilten sich dann untereinander die inhaltliche Vorbereitung der Eröffnungssitzung. Ein Informationsgespräch für alle Interessierten, in dem die Arbeitsziele und Arbeitsgebiete des Seminars angekündigt und diskutiert wurden, fand ebenfalls noch am Ende des Wintersemesters statt, um eine möglichst breite Vorbereitung des Seminars zu sichern. Dabei hatte dieses Gespräch noch unverbindlichen Charakter; es konnten also auch später noch weitere Teilnehmer dazukommen. Tatsächlich änderte sich während dieser Zeit sogar die Zusammensetzung der Vorbereitungsgruppe, weil nicht alle Erwartungen auf einen Nenner zu bringen waren; dies wirkte sich jedoch nicht negativ aus.

Die *Eröffnungssitzung* zu Beginn des Sommersemesters – mit 19 Teilnehmern zwischen dem 2. und 15. Semester – fand dann als Ganztagssitzung im Gemeindehaus in Wurmlingen, einer kleinen Gemeinde in der Nähe Tübingens, statt. Zum einen bietet die Universität bzw. das theologische Seminar kaum entsprechende Arbeitsmöglichkeiten für Gruppenarbeit, zum anderen fördert der „Tapetenwechsel" eine entspanntere Arbeitsatmosphäre; das Ausweichen aus der Uni wurde nachher von allen Teilnehmern einhellig begrüßt. Die Mitglieder der Vorbereitungsgruppe hatten eine Reihe grundlegender Arbeitspapiere erstellt und abgezogen, um die Teilnehmer mit den Grundzügen der Kommunikationstheorie und mit Methoden der Textanalyse (Semantik, Rhetorik, Ideologiekritik) vertraut zu machen. Letztere

[1] Das im folgenden kurz beschriebene und analysierte Seminar fand im Sommersemester 1971 unter Leitung von Prof. Norbert Greinacher und Dr. Josef Kopperschmidt im Fachbereich Kath. Theologie an der Universität Tübingen statt. Grundlage des Berichts ist die Auswertung einer Umfrage unter den Teilnehmern am Ende des Seminars. Andere Seminare in den folgenden Semestern, die allerdings nicht systematisch ausgewertet wurden, werden zum Vergleich herangezogen.

wurden sogleich in die Praxis umgesetzt: Es wurden ad hoc 3 Arbeitsgruppen gebildet, die am gleichen Text (einem „Wort zum Sonntag" aus dem Schweizer Fernsehen) die verschiedenen Methoden ausprobierten und verglichen. Die Mitglieder der Vorbereitungsgruppe verteilten sich dabei so auf die einzelnen Gruppen, daß keine ausschließlich aus Teilnehmern bestand, denen der Stoff noch völlig neu war. Die Ergebnisse wurden, wie überhaupt alle Arbeitsergebnisse, protokolliert und in hektographierter Form allen Teilnehmern zugänglich gemacht. Auf diese Weise wurde von Anfang an ein möglichst einheitlicher Informationsstand angestrebt. Die breite Streuung der Semesterzahl fiel dabei nicht negativ ins Gewicht, weil alle Teilnehmer vor einem einigermaßen neuen Thema standen und weil alle mit einem gemeinsam entwickelten wissenschaftlichen Instrumentarium arbeiteten.

Das Seminar beschloß, nur noch drei Plenumssitzungen im Verlauf des Semesters anzusetzen (einschließlich der ganztägigen Schlußsitzung) und die übrige Zeit in Arbeitsgruppen von 4–6 Teilnehmern zu tagen. Die Gruppen wollten mit dem gewonnenen Instrumentarium je verschiedene Kategorien von Texten analysieren, um so induktiv zum Thema „religiöse Sprache" zu kommen. Es bildeten sich die *Arbeitsgruppen* Liturgische Texte, Predigten, Schulbücher und Kirchliche Verlautbarungen. Die Seminarleiter nahmen sporadisch an Gruppensitzungen teil. Wie das Seminar Inhalt und Organisation der Arbeit selbständig beschloß (die Seminarleiter fungierten als Teilnehmer am Entscheidungsprozeß, nicht als „letzte Instanz"), so konnten in der Folge die Gruppen ihre Arbeit inhaltlich und organisatorisch selbständig gestalten, gehalten lediglich durch die gemeinsamen Beschlüsse des Seminars. Ein *Koordinationsausschuß*, der jeweils eine Woche vor den Plenumssitzungen tagte und sich aus verschiedenen Teilnehmern aus den Gruppen und Prof. Greinacher zusammensetzte, kümmerte sich um die gemeinsame Reflexion der geleisteten Arbeit und bereitete die weitere Planung vor, die wiederum im Plenum entschieden wurde. Die Gruppen hatten auf diese Weise einen großen Spielraum und wurden zum eigentlichen Träger der Arbeit. Ihre Ergebnisse bildeten den Stoff der Plenumssitzungen, die teils als Diskussionen des Gesamtplenums, teils als Diskussionen ad hoc gebildeter Gesprächsgruppen aus Mitgliedern verschiedener Arbeitsgruppen organisiert waren. Inhaltlich wurde die Arbeit des Plenums und der Gruppen von einer Plenumssitzung zur anderen geplant. Dadurch wurde es möglich, Problemverschiebungen, die unmittelbar aus der Arbeit resultierten, zu berücksichtigen. Dazu ein Beispiel: Im Verlauf des Seminars wurde der Begriff der „Ideologie" immer zentraler: Die Erkenntnis, daß Sprache nicht nur Abklatsch bestehender Wirklichkeit ist, sondern selbst Wirklichkeit konstituiert, „gesellschaftlich konstituiert" – diese Erkenntnis verbietet die glatte Gegenüberstellung von „Tatsachenfeststellung" und „ideologischer Begründung". Wann ist eine Begründung ideologisch, wann konstruiert Sprache eine *falsche* Wirklichkeit? Diese Frage war zu Beginn des Seminars nicht in ihrer ganzen Schärfe erkannt worden; das Seminar beschloß deshalb, eine ganze Plenumssitzung für dieses Thema zu reservieren, was ursprünglich nicht vorgesehen war.

Hatten die beiden *Plenumssitzungen* während des Semesters eine Dauer von 3–4 Stunden, so bildete den Abschluß des Seminars wieder eine Ganztagssitzung in Wurmlingen. Dabei wurden die verschiedenen Einzelanalysen systematisiert, Grundzüge der religiösen Sprache der Gegenwart und die kirchlich-theologischen Bedingungen dieser Sprache diskutiert sowie Forderungen zur religiösen Praxis und religiösen Sprache entwickelt. Diese Zusammenfassung des im Lauf des Semesters Geleisteten wäre auf einer kürzeren Sitzung nicht möglich gewesen; der Plan, sie auf ein ganzes Wochenende auszudehnen, mußte aus technischen Gründen fallengelassen werden. Die abschließende *Seminarkritik* an Hand der Ergebnisse eines Fragebogens zu Inhalt und Organisation des Seminars ließ eine außerordentliche Zustimmung der Teilnehmer und der Seminarleiter zu dieser Arbeitsform erkennen. Bei der Ausgabe der Seminarscheine wurde auf eine differenzierte Notengebung verzichtet; allen Teilnehmern wurde die Teilnahme „mit gutem Erfolg" bescheinigt. Einzelleistungen zwecks Erzielen einer Note hatte es nicht gegeben.

Ergebnisse des Seminars

Obwohl dieser Bericht im wesentlichen von der *Form* des Gruppenseminars Rechenschaft geben soll, seien einige inhaltliche Ergebnisse aufgeführt, um das Resultat der beschriebenen Arbeitsweise anzudeuten.

Ausgehend von der Sprache, die im kirchlichen Raum, in Kult und Katechese gebraucht wird (auf diese Arbeitsdefinition konnte man sich einigen), stellten wir als deren Merkmale durchgängig fest:

– Religiöse Sprache ist ein verkrustetes Zeichensystem; gegenüber der gehobenen Umgangssprache zeichnet sie sich durch abweichendes Vokabular, altertümelnde Wendungen aus: sie hat oft Leerformel-Charakter.

– Religiöse Sprache gehört zu einer Einbahn-Kommunikation von oben nach unten: Sie entsteht nicht aus der Erfahrung des Hörers, sondern tritt mit dem Anspruch selbständiger Autorität auf.

– Religiöse Sprache kennt, im Gegensatz zum Reden Jesu, einen eigenen sakralen Bereich. Wo sie „Weltliches" zu integrieren versucht, verdunkelt sie Sachverhalte durch allgemeinpoetisierendes Vokabular (Fürbitten um das Ende eines „Krieges, der Wunden schlägt", aber: Nicht der Krieg mordet, sondern benennbare Menschen und Nationen morden *im* Krieg), oder durch bloß terminologische Anpassung (so in zwei inhaltlich verblüffend ähnlichen Wahlhirtenbriefen von 1933 und 1970: 1933 ist das meistgebrauchte Wort „Volk", „Volkskörper", 1970 „moderne Leistungsgesellschaft". Gefordert wird in beiden der Schutz kirchlicher Institutionen und der Kampf gegen Pornographie u. ä.).

Gestörtes Verhältnis zur Sprache ist gestörtes Verhältnis zur Wirklichkeit: dies war die entscheidende Erkenntnis des Seminars. Wer religiöse Sprache „effizient" machen will, muß den Erfahrungshorizont heutiger Menschen kenne, und er muß in diesem Erfahrungshorizont den Ort christlicher *Praxis* finden – einer gesellschaftlich-politischen Praxis, wie wir meinten –; dann kann er vielleicht über diese Praxis reden. Ein solches Reden könnte dann vielleicht das „Pathos der Präzision" wiedergewinnen, das Walter Jens in der Sprache Jesu entdeckt hat.

Der Weg zu dieser Erkenntnis war verschieden akzentuiert, je nachdem, ob eine Gruppe Schulbücher, Predigten, Liturgische Texte oder amtskirchliche Verlautbarungen analysiert hatte; die Gleichheit des Themas und der Methode bei Ungleichheit des Objekts ließ jedoch die Erfahrungen der Gruppen untereinander kommunikabel bleiben und ermöglichte somit gemeinsame Folgerungen.

Vergleich

Seit dem Sommersemester 1971 hat der Verfasser verschiedene Seminare mitgemacht, die in einzelnen Teilen ähnlich dem beschriebenen Modell organisiert waren. (Freilich fand nicht immer eine Kontrolle durch Fragebogen statt wie in unserem Beispiel.) Doch vermochte keines dieser Seminare so spontan und intensiv zur Arbeit zu motivieren wie das Greinacher-Seminar im Sommer 1971.

a) Es bedeutete regelmäßig eine *Überforderung*, wenn Gruppensitzungen und Plenumssitzungen wöchentlich stattfanden. Die Gruppen blieben dann auf ihre Spezialaufgabe fixiert und lösten sich zumeist nach deren Erledigung konsequent auf.

b) Eine gründlich arbeitende *Vorbereitungsgruppe* ist die conditio sine qua non. Unvorbereitete Teilnehmer eines Seminars waren regelmäßig überfordert, inhaltlich oder formal Alternativen zum Vorgeschlagenen zu entwickeln. In der Vorbereitungsgruppe ist aber die gemeinsame Planung von Studenten und Dozent institutionalisiert (was zweifellos für beide Mehrarbeit bedeutet). Eine Vorbereitungsgruppe wiederum, die sich nachher auf die Kleingruppen verteilt, kann ihre Information dort relativ schneller weitervermitteln als ein einsamer Dozent in einem Massenseminar.

c) *Kompaktsitzungen* haben sich fast immer bewährt, weil man in der langen Zeit einfach ein Thema intensiver beackern kann. Dazu kommt die Möglichkeit, im Rahmen einer solchen Sitzung Gruppen- und Plenumsarbeit abwechseln zu lassen. In der Universität fehlen oft die Arbeitsräume für Kleingruppen; ein Ausweichen nach draußen bietet sich an. Zudem wird durch die Dauer des Zusammenseins ebenso wie durch den „Tapetenwechsel" das Kennenlernen der Teilnehmer untereinander erleichtert – was wiederum der Zusammenarbeit zugutekommt.

Dieser Gesichtspunkt spricht dafür, eine Kompaktsitzung, u. U. ein ganzes Wochenende, gleich zu Beginn des Seminars einzuplanen.

d) Keine Angst vor komplizierten Strukturen! Das Greinacher-Seminar mit seinen verschiedenen Gruppen und Ausschüssen funktionierte einfacher und für die Teilnehmer durchsichtiger als weniger sorgfältig geplante Strukturen. Wo Aufgaben nicht klar verteilt sind, bleiben sie am Ende doch am Seminarleiter hängen; das bestätigt ihn in seiner Führungsrolle und die Studenten in dem Gefühl, man könne ja doch nichts machen.

Empfehlung

Das – im Vergleich – besonders gute Gelingen des Seminars „Effizienz der religiösen Sprache im Kommunikationsprozeß" schien den Teilnehmern zu belegen, daß flexible Organisationsformen der wissenschaftlichen Arbeit herrschaftsfreien Dialog, Kreativität und Selbstbestimmung im universitären Wissenschaftsbetrieb fördern. Das Gruppenseminar kann, nach Ansicht der Teilnehmer, solchen hohen Postulaten am ehesten genügen. Im gegenwärtigen Studienbetrieb, der eine Fülle von Scheinen und ein hohes Quantum abgesessener Vorlesungen verlangt, sind allerdings mehrere derart intensive Seminare kaum unterzubringen. Prüfungsordnungen müßten im Hinblick darauf neu durchdacht werden – etwa in Richtung erweiterter Möglichkeiten zur Schwerpunktbildung.

Des weiteren sollte erwogen werden, für ein solches Seminar bezahlte Tutorenstellen auszuschreiben, da der Arbeitsaufwand einzelner Studenten dem eines Tutors entspricht[2]. Effiziente Lehre und selbstbestimmtes Lernen kommen nicht von selbst; die Arbeitsform des Gruppenseminars sichert zumindest wichtige organisatorische Voraussetzungen. Sie mit Nachdruck zu empfehlen, ist das Ziel des vorliegenden Erfahrungsberichts[3].

2 Im Fachbereich Katholische Theologie in Tübingen war es damals nicht möglich, Geld für solche Tutoren zu bekommen, während gleichzeitig für ein Register der 150 Jahrgänge der Tübinger Theologischen Quartalsschrift permanent Stellen und Summen bewilligt wurden: eine eindeutige Benachteiligung der Lehre zugunsten einer Forschung, deren Relevanz zu diskutieren wäre.

3 Auf einen noch ausführlicheren Bericht von einem ähnlichen Experiment sei hier nur verwiesen: *Dietrich von Oppen u. a.*, Lehrfreiheit und Selbstbestimmung, Stuttgart 1969.

Glosse

Franz Joseph Schierse

Jesus Menschensohn — Herausforderung des Glaubens

Seitdem Rudolf Augsteins „Jesus-Menschensohn" erschienen ist, hat es an polemischen Rezensionen und zum Teil recht scharfen Zurückweisungen nicht gefehlt. Eine ruhige und sachliche Auseinandersetzung scheint in der Tat nicht möglich zu sein, da das Buch selbst kaum die Voraussetzungen dafür bietet. Anderseits bleibt ein gewisses Unbehagen, wenn Christen ihren Gegner mit den gleichen Waffen und vielleicht auch im gleichen rüden Ton bekämpfen, wenn sie ihn im Bewußtsein ihrer wissenschaftlichen Überlegenheit (oder auch nur ihres absoluten Wahrheitsbesitzes) so richtig fertigmachen, um dann befriedigt nach dem nächsten Widersacher Ausschau zu halten.

Wären die von Augstein aufgerührten Probleme mit Polemik und Gegendarstellung aus der Welt zu schaffen, verdiente sein Buch überhaupt keine Beachtung. Schließlich ist der Spiegel-Herausgeber nicht der erste gewesen, der die Evangelien als historisch wertlose Machwerke, Jesus – „falls es ihn überhaupt gegeben hat" – als Erfindung der Urgemeinde und die Kirchen als raffinierte Systeme religiöser Machtausübung angeprangert hat. Solche pauschalen, wissenschaftlich unqualifizierten Angriffe gegen die Evangelien und den gesamten Glauben konnten immer nur eine Zeitlang Aufsehen erregen und bei Halbgebildeten Verwirrung stiften, die Zeit ist rasch über sie hinweggegangen. Im Grunde haben diese sensationell aufgemachten Publikationen sogar jenen kirchlichen Kräften in die Hände gespielt, denen an einer wirklichen Bewältigung der echten Probleme nicht gelegen war und ist. Wenn die Exegese zu derartig destruktiven Ergebnissen führt, wenn die Aussagen kritischer Theologen sich zu so grotesken Mißverständnissen mißbrauchen lassen, sollte man sich dann nicht lieber mit den kompromißlosen Glaubensformeln des kirchlichen Lehramts begnügen? Es wird auch

heute nicht wenige Christen geben, die sich durch Augstein in ihrer Abneigung gegen die neuzeitliche Theologie, besonders die Bibelwissenschaft bestätigt fühlen. Der „Erfolg" des Buches könnte also auch in einer Verhärtung fundamentalistischer und autoritätsblinder Standpunkte liegen. Wer nicht die bequeme Alles-oder-nichts-Lösung wählt, muß den mühsamen Weg sorgfältiger Unterscheidungen gehen. Nun kann man von niemand mehr verlangen, daß er in allen Fragen historischer und systematischer Theologie Bescheid weiß. Selbst auf Experten ist nicht immer Verlaß, oft tragen sie nur ihre eigenen, höchstpersönlichen Meinungen vor. Was in dieser Situation tröstet, ist die Tatsache, daß es sich auf anderen Wissensgebieten ähnlich verhält. Der wahrhaft Gebildete versteift sich nicht auf fertige, endgültige Antworten, aber er kennt den Fragehorizont und vermag die einzelnen Probleme in ihr richtiges Koordinatensystem hineinzustellen. Vor allem hat er das Lernen gelernt und würde deshalb nie einen Standpunkt vertreten, wie er für manche Theologen leider typisch zu sein scheint, wenn sie der geforderten Weiterbildung mit dem Argument begegnen: „*So* habe ich es in meiner Studienzeit gelernt, und dabei bleibe ich – selbst wenn es falsch sein sollte!" Auch Augstein ist bei dem geblieben, was er in seinem Religionsunterricht der dreißiger Jahre gelernt hat – nur will er sich nicht mehr zu Dingen bekennen, die er als falsch durchschaut zu haben meint, und das ehrt ihn. Aus vielen Diskussionen, die über das Buch und die ihm zugrundeliegenden Phänomene geführt werden, geht eines immer deutlicher hervor: Christlicher Glaube kann nur in einem Klima völliger geistiger Offenheit gedeihen. Das Verhältnis zur Heiligen Schrift, zu Jesus, zur Kirche läßt sich kaum noch in bestimmten Formeln festlegen, so als würde deren Annahme oder Ablehnung über Glauben und Unglauben entscheiden, wichtig allein ist die Bereitschaft, mit diesen Realitäten zu *leben*. Was aber bedeutet dies konkret?

1. Heutige Christen halten es nicht für sehr nützlich, sich über die spekulativen Probleme der Inspirationslehre zu streiten: ob und wie die Bibel Gottes Wort sei, was es mit der behaupteten Irrtumslosigkeit auf sich habe (angesichts ihrer zahlreichen historischen, naturwissenschaftlichen und moralischen Irrtümer), worin sie sich von anderer Literatur unterscheide. Man liest die Bibel mit ganz normalen Augen und beginnt ihre Schönheit, ihre Fremdartigkeit, ihren Anspruch neu zu entdecken. Man fühlt sich keineswegs verpflichtet alles zu „glauben" und alles „für-wahr-zu-halten", was da geschrieben steht. Ohne sich im einzelnen ein Urteil erlauben zu wollen (welcher Laie kann dies schon!), inwieweit dieser oder jener Text historische Vorgänge wiedergibt, läßt man sich durch Ungereimtheiten, Widersprüche oder auch nur Unwahrscheinlichkeiten der Darstellung nicht beunruhigen. Das emsige Bemühen Augsteins, die völlige Unglaubwürdigkeit der Evangelien an einer Vielzahl von Beispielen darzutun, kann nur solche Bibelleser beeindrucken, die noch keinen Zugang zur biblischen Geschichtsschreibung gefunden haben. Wer aber die Relevanz und den Anspruch auch jener zahlreichen Stellen erkannt hat, in denen sich theologische Deutung oder prophetische Predigt die *Form* eines historischen Berichtes gegeben haben, wird daran weder Anstoß nehmen noch sich darüber lustig machen. Auch gerät er nicht in die Versuchung aller integralistisch Denkenden, das Kind mit dem Bade auszuschütten, das heißt aufgrund einiger oder vieler unhistorischer Texte jede Beziehung der Überlieferung zur Historie abzustreiten. Vielmehr achtet er die Eigenart aller Aussagen und weiß, daß dem Wort an sich schon eine Realität zukommt, der man sich stellen muß: gewiß nicht unkritisch und blind, aber mit jenem Vorschuß an Vertrauen, den jede geistige Erfahrung verdient – bis zum Erweis des Gegenteils. Deshalb sieht der Christ auch keinen anderen Weg, die Wahrheit der Schrift, des Evangeliums zu ergründen, als durch den experimentellen Umgang mit dem „Wort des Lebens". Erst wenn er sich selbst auf Vergebung, Lauterkeit, selbstlosen Dienst, gewaltlose Überwindung des Unrechts, Widerstand gegen jede Form der Vergötzung, auf Freiheit und Hoffnung für andere eingelassen hat, kann er beurteilen, ob solcher Glaube sich lohnt – im Leben wie im Sterben.

2. Jesus erscheint den heutigen Menschen in vielerlei Gestalten, und es bedarf schon einiger theologischer Kenntnisse, um sich allein

in der Terminologie zurechtzufinden. Wer ist gemeint, wenn vom „historischen Jesus" die Rede ist, und welche Realität steht hinter dem „Christus des Glaubens"? Woher stammt der Titel „Menschensohn", und was bedeutet er ursprünglich? Worin unterscheidet sich das Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus" (Messias) vom Glauben an seine „Gottessohnschaft"? Noch schwieriger werden die Fragen, sobald man sich auf das Gebiet des christologischen Dogmas und der ihm voraufgehenden Lehrstreitigkeiten begibt. Wer kann mit Bestimmtheit sagen, was sich die Theologen der Alten Kirche unter Begriffen wie „Natur" (Physis), „Person" (Hypostase), „Substanz" und „Wesenheit" vorgestellt haben? Ist Jesus von Nazareth wirklich aus einer „hypostatischen Union" zwischen einem göttlichen Wesen, der zweiten Person der Trinität, dem ewigen Logos, und einer menschlichen (apersonalen?) Natur hervorgegangen? Handelt es sich bei solchen Formulierungen um unveränderlich gültige Glaubenssätze oder um höchst ehrwürdige theologische Denkmodelle, die den Glauben im Horizont des abendländischen Seinsverständnisses und seiner metaphysischen Kategorien artikuliert haben?

Selbst Fachtheologen müssen sich durch diese und ähnliche Fragen überfordert vorkommen, und deshalb wäre es unredlich, im Gespräch mit lernwilligen Laien Klarheit und Sicherheit vorzutäuschen, statt ehrlich zuzugeben, daß wir uns in einer Krise christologischen Denkens befinden. Diese Krise ist aber nicht etwa nur die Folge von Unglauben und mangelndem Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt, sondern das zwangsläufige Ergebnis der Veränderungen, die sich seit der Renaissance und Aufklärung in den Denkgewohnheiten der Menschheit vollzogen haben. Nachdem unser Wirklichkeitsverständnis von der Erfahrung und nicht von autoritär vermittelten Spekulationen ausgeht, nachdem historisch-kritische Bibelwissenschaft und Dogmengeschichte den Hintergrund und den Werdeprozeß der christologischen Lehrformeln aufgezeigt haben, stehen wir vor der Aufgabe, wirkliche Erfahrungen im Umgang mit Jesus zu gewinnen, um so die Voraussetzungen für neue und verständlichere Artikulationen des Christusglaubens zu schaffen. Über die vorhingenannten, am Schriftwort orientierten Verhaltensweisen hinaus enthält die Bereitschaft, sich „auf Jesus" einzulassen, das Moment der personalen Bindung und Nachfolge. Dadurch wird der christliche Glaubensvollzug davor bewahrt, in Gesetzlichkeit und frommen Fanatismus zurückzufallen, er bleibt ständig an den im Bruder epiphan werdenden Christus verwiesen.

3. Das lebendige Gedächtnis Jesu Christi, wie es in Verkündigung, Meditation und Eucharistiefeier entfaltet wird, drängt zu mitmenschlicher Kommunikation, es stiftet „Kirche". Dieser dritte Problemkreis, der in Augsteins Jesusbuch ebenfalls nur in völlig verzerrter Perspektive begegnet, bereitet dem heutigen Christen wohl die größten Schwierigkeiten. Es gibt nur noch wenige Gläubige, die sich rückhaltlos mit der Kirche in ihrer historisch gewordenen und immer noch vorherrschenden Form identifizieren. Auch dies hat weniger mit einem Verlust an Treue, Liebe und Gehorsam zu tun als mit einem begrüßenswerten Reifer- und Mündigerwerden der Menschen. Ein erwachsener Sohn, der unter den Eigenheiten, Fehlern und Schwächen seiner Eltern leidet, bringt ihnen vielleicht mehr Liebe entgegen als das Kind, das Vater und Mutter in naiver Weise vergöttert. Wenn man von den Verhältnissen in den totalitären, undemokratischen und darum inhumanen Gesellschaftssystemen absieht, gehören Gewaltenteilung, Freiheit der kritischen Meinungsäußerung, gemeinsames Planen, Handeln und Verantworten zu den Grundlagen jedes wahrhaft menschlichen Zusammenlebens. Auch die Kirche kann sich den Veränderungen des gesellschaftlichen Bewußtseins nicht länger entziehen, und sie entdeckt sogar bei diesen oft sehr schmerzlichen Wandlungsprozessen, daß ihr in den sogenannten liberalen und demokratischen Forderungen ein gut Teil Geist von ihrem Ursprungs-Geist entgegentritt. Die derzeitigen Diskussionen um das christliche Verständnis des Amtes, der Autoritäts- und Herrschaftsausübung, um Mitverantwortung und Selbstbestimmung entspringen also keineswegs einer modischen Sucht, sich dem (verderblichen) Zeitgeist anzupassen, sondern der Notwendigkeit, die allzu offenkundig gewordene Identitätskrise des Christentums zu beheben bzw. zu mildern. Gewiß läßt sich die Spannung

zwischen dem, was Kirche sein sollte, und dem, was sie unter den jeweiligen Gegebenheiten ist und sein kann, niemals ganz beseitigen, aber dies bedeutet sicher nicht, daß ihre Repräsentanten den Geist, dem sie ihr Leben verdankt, ständig desavouieren müssen. Ohne Zweifel ist es gerade das neue Interesse am historischen Jesus gewesen, das zu einer Sensibilisierung des christlichen Bewußtseins geführt hat. Die genauere Kenntnis der Absichten, Ansprüche und Verhaltensweisen Jesu zwingt doch jeden, der sich auf den „Willen des göttlichen Stifters" beruft, zur Überprüfung seiner Positionen und Praktiken. In diesem Zusammenhang erscheint es höchst symptomatisch, daß Augstein sein Jesusbuch aus der erklärten Absicht heraus geschrieben hat, den Kirchen die Grundlage für ihre „übermenschliche Autorität" (8) zu entziehen. Mit der ihm eigenen Verbissenheit wehrt er sich gegen die Vorstellung „von einem göttlichen Meister", der seine „absolute göttliche Ansicht" in Fragen der Ethik, Moral und Sittlichkeit „den Kirchen zur Anwendung, Auslegung und Fortentwicklung überantwortet" habe (ebd.). Müssen wir uns nicht betroffen fragen, wer dem „Kind" (12) Augstein solche schiefen faschistoiden Vorstellungen eingeimpft hat? Und was viel wichtiger ist: Tut die heutige Kirche schon genug, um diese fundamentalen Mißverständnisse auszuräumen und ihr Evangelium als wahrhaft befreiende Botschaft – gerade in Fragen der „Ethik, Moral und Sittlichkeit" – glaubhaft zu machen? Hier wartet noch eine Fülle von Aufgaben, die bisher kaum oder nur unzureichend in Angriff genommen wurden. Deshalb wäre es unverantwortlich, aus (verständlichem) Ärger über das oft trostlose Erscheinungsbild der Kirche zu resignieren, statt im Rahmen der eigenen Möglichkeiten an ihrer Erneuerung mitzuarbeiten. Diese knappen Hinweise können vielleicht als Unterlage und Ausgangspunkt für Gruppengespräche und Diskussionsrunden dienen. Wahrscheinlich werden aber die Veranstalter oder Initiatoren solcher Gespräche bald merken, daß Augsteins Buch selbst kaum brauchbare Informationen und Denkanstöße bietet, sondern eher zur völligen Verwirrung des Durchschnittslesers beiträgt. Man kann deshalb den interessierten Teilnehmern nur raten, ihre kostbare Zeit lieber auf die Lektüre wirklich weiterführender Jesusliteratur zu verwenden*.

Leserbrief

Zur Suche junger Menschen nach Orientierungshilfen

Die Verfasserin des folgenden Leserbriefes lebt in einer Wohngemeinschaft von Frauen. Dadurch sowie durch zahlreiche sonstige Kontakte und eine frühere Tätigkeit in einer Beratungsstelle für Frauen, die eine Abtreibung vorhaben, ist sie viel im Gespräch über Probleme der Partnerschaft und sexueller Beziehungen. Sie will vor allem aufzeigen, daß junge Menschen nach Orientierungshilfen suchen, weithin auch bereit sind, solche anzunehmen, mit diesem Bedürfnis aber oft genug allein gelassen sind. *red*

Die Beiträge von B. Stöckle und M. Erber (Heft 4/1972) zum Thema Sexualität haben zur Konfrontation mit jahrelangen Erfahrungen angeregt. Leider ist sie hier nur andeutungsweise möglich.
Trotzdem kann sie vielleicht zu einer Ergänzung bzw. Infragestellung der Ansichten manches Seelsorgers und damit zur Revision seiner pastoralen Praxis führen, da er in Gesprächen oft eine gefärbte Seite der Wirklichkeit zu sehen bekommt und ihm der Einblick in Alltagssituationen normalerweise fehlt. Die folgenden Aussagen beruhen zur Gänze auf Gesprächen mit Personen, die von der Problematik betroffen sind, auf Beobachtungen aus dem gemeinsamen Alltag, auf Ge-

* Besonders zu empfehlen sind folgende Bücher: *Rolf Baumann*, 2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu, Stuttgart 1971, Verlag Kath. Bibelwerk, 227 S. – *Fr. J. Schierse* (Hrsg.), Jesus von Nazareth (Grünewald Materialbücher), Mainz 1972, 284 S. – *Josef Blank*, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972, Verlag Herder, 150 S. – *Karlheinz Müller* (Hrsg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche, Würzburg 1972, Echterverlag, 168 S. – *Milan Machovec*, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, Kreuz Verlag, 300 S.

sprächen mit Priestern und auf vertraulichen Mitteilungen *über* solche Gespräche. Der bildungs- und herkunftsmäßig sehr heterogene Personenkreis ist im Alter zwischen 17 und 33 Jahren.

Alle Personen, auch jene, die auf alles „Christliche" allergisch reagieren, akzeptierten in diesen Gesprächen über Partnerschaft und Sexualität einen Zugang, der ihr Verhalten als sinnvoll oder sinnlos in Hinblick auf persönliches Glück aufzeigt. Dabei wurden bewußt ethische Begriffe und Qualifikationen vermieden.

Ohne moralische Argumentation, lediglich durch Auswertung von „Kontrasterfahrungen" (Stöckle) *und Enthüllung falscher Fragestellungen* (Erber) kann in diesem Bereich ein bestimmtes Verhalten als richtig oder falsch einsichtig gemacht werden.

Die heute vielfach vorhandene, besonders in der Pastoral begrüßte *Bindungsbereitschaft* auch sehr junger Menschen wird weithin nur aus *ethischer* Sicht bewertet. Über Kehrseiten, die das „Verweilen bei einer Blüte" auch hat, etwa vom psychologischen Aspekt aus, ist kaum zu hören. Die Frage nach einem vielleicht geeigneteren Partner wird, weil man es mit der Bindung ja ernst genommen hat, gar nicht gestellt, wo sie sich doch aufdrängt, abgeschoben. So bleibt zu lange unberücksichtigt, was die jungen Leute später selbst spontan äußern: daß sie im Entwicklungsprozeß weder die eigene noch gar die Entfaltung des Partners abschätzen konnten; daß es für eine Bindung nötig wäre, einen gewissen dynamischen Selbstand erreicht zu haben; daß die frühe bewußte oder unterschwellige Partnersuche ihren Begegnungen, auch im Ausbildungs- und Berufsbereich, die als sehr wichtig empfundene *Unbefangenheit* nehme. Mit solchen frühen und raschen Bindungen bringen sich die jungen Menschen um eine mögliche und nötige Vielfalt von Bekanntschaften, die nicht gleich „Bekanntschaft" sind, ehe sie sich entscheiden. Oft liegt aber ganz anderes vor als Bindungsbereitschaft, nämlich der Druck der öffentlichen Meinung! Erstens hat man einen Freund zu haben, zweitens bekommt man ab anfang zwanzig keinen mehr. Viele Jugendliche haben unter diesem Diktat kaum mehr Mut zur eigenen Lebensauffassung. Selbst intelligente, energische Personen brachten da ihr Eigenstes zum Schweigen. Sie bedürfen also in diesen Fragen der Ermutigung (Bestätigung), um gegenüber enorm wirksamen Fremdeinflüssen persönlich Stellung beziehen zu können. Die Aussprachen darüber wurden durchwegs als *befreiend* empfunden.

Eine weitere, kaum erwähnte Kehrseite müßte wenigstens einkalkuliert und offen genannt werden: *Egoismus.* Männer, die sich sexuell betätigen wollen, setzen heute ihre Wünsche beim „eigenen" Mädchen durch. Nach allen Aussagen hütet sie sich aber schwer davor, sich zu verweigern, auch wo sie dies für richtig hielte. Wiederum steht die Ermutigung zum Risiko, zur Konsequenz aus dem So–nicht im Zeichen der Befreiung. *Freiheit* hat sich überhaupt als Schlüsselwert für die Problematik sexueller Beziehungen erwiesen.

Meist ist der Zugang zu deren Verständnis so von moralischen Erwägungen verbaut, daß der unmittelbar einsichtige Zugang, nämlich der der Freiheits- bzw. Unfreiheitserfahrung, übergangen wird. Einmal ausgesprochen, löst er jedoch spontane Zustimmung aus. Warum kommt dieser Aspekt in Religionsunterricht und Pastoral kaum zum Zug? *Keiner* der Gesprächspartner hatte ihn je zuvor gehört. Für viele Priester zählt die Gesinnung der Partner, deren „ernste Absicht", als Begründung für sexuelle Beziehungen. Auch wo die Leute ein vielsagendes „Das müßt Ihr selbst wissen" zu hören bekommen, erspüren sie die persönliche Meinung des Priesters, der sich anscheinend weithin gar nicht denken kann, daß sie auch anderes erwarten könnten als das „erlösende Ja".

Läßt der Fortschritt zur Gesinnungsmoral keinen Raum für Einwände, die das Leben selbst auftischt? Zum Beispiel in Hinblick auf sexuelle Beziehungen als Weg, um sich und den anderen kennenzulernen?

Einige der hier gehörten Meinungen: „Wir wollen uns ja kennenlernen und sind beide sicher, daß gerade dafür das sexuelle Erleben zu sehr im Vordergrund stünde, also hinderlich wäre" (Studentin 24, Dr. techn. Ende 20). „Ich merke schon, ob wir erotisch zusammenpassen, ich habe es noch bei jedem (!) gemerkt, da brauche ich mich auf nichts einzulassen!" (Kosmetikerin, 20). „Ich habe mit 16 ein regelrechtes Eheleben begonnen. Aber ich

bin mir dabei so fremd geworden. Daß ich in W. verliebt war, kann ich mir nicht mehr vorstellen. Wir sind uns *dabei* so fremd geworden" (Arzthelferin 18, damals verlobt). Die jungen Leute betrachten das Probieren weithin als gegenstandslos, weil heutzutage „so viele Möglichkeiten vertrauten Beisammenseins" gegeben seien. Und „wir müssen das sowieso dann ein Leben lang lernen". Schwerer wiegt der Umstand, daß die sexuelle Vereinigung umso befriedigender gelingt, je mehr sich die Partner unabhängig vom Erfolg gegenseitig angenommen wissen und den Vollzug nicht reflektieren brauchen – worauf besonders V. E. Frankl hinweist, wenn er Hyperreflexion und Hyperintention als heutige Ursachen für Sexualneurosen aufzeigt.

Sehen Partner dieses Angenommensein im Bekenntnis zueinander bestätigt (Eheschließung), dann stellen sie die Bedeutung der Heirat für die leibliche Vereinigung nicht in Frage, dann werden auch voreheliche Beziehungen anders beurteilt. Wenn es also *bei der Heirat nicht um ein Datum geht, sondern um die Artikulierung jener Endgültigkeit, auf die hin Partnerschaft angelegt ist,* dann wird gerade hier die Erfahrung des Angenommenseins vermittelt, von deren Bedeutung für den sexuellen Bereich alle überzeugt sind; ebenso wie davon, daß Endgültigkeit sich an einem bestimmten Punkt artikulieren *muß,* um der Personstruktur zu entsprechen. Angesichts alles dessen erscheint die auch von Priestern geäußerte Skepsis bzgl. der olle des „15. Mai" für Partner, die „sowieso zusammengehören", als eine der falschen Fragestellungen im Zusammenhang mit Partnerschaft (Erber). Übrigens sind sich Partner ihrer Zusammengehörigkeit längst nicht immer so sicher. Auch bei angeblich rein äußeren Hindernissen für eine Heirat wäre ein kräftiger Schuß Skepsis angebracht. Gespräche im Alltag erbringen manchmal Überraschendes.

Die vorliegenden Erfahrungen führten hier zur Überzeugung:

1. Indem einer die eigene personale Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, statt Bestätigung für seine Praxis zu suchen, kann er zu einem Verhalten finden, das dieser Wirklichkeit Rechnung trägt und damit auch „christlich" sein dürfte.

2. Die Argumentation der Pastoral müßte *positiv* sein, sich also auf das Lohnende solchen Verhaltens in Hinblick auf personale Partnerschaft stützen.

3. Wo der junge Mensch ermutigt wird, dieses Lohnende selbst zu entdecken, würde er auch schon *von der Fixierung auf Dürfen und Nichtdürfen befreit!*

4. Die Gesinnung der Partner dürfte nur *in Einheit mit dem Lebensganzen* gesehen und gewertet werden.

5. Wo die Pastoral nicht auf diese und jene Positionen reagiert sondern sich agierend auf den Menschen und seine Erfahrungen einläßt, könnte ihr die Zukunft gehören.

Irmgard Bsteh, München

Bücher

Akzentuierung der Ehe- und Familienpastoral - Hilfen für die Praxis

Ein Sammelbericht

1. *Horst-Eberhard Richter,* Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie, Rowohlt Verlag, Reinbeck b. Hamburg 1970 (rororo sachbuch 1972).

2. *Jean Gondonneau,* Freiheit in der Ehe. Zur Soziologie der Treue, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln und Flambert Verlag, Zürich 1972 (bf Sachbuch 2).

3. *Paul Adenauer* (Hrsg.), Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972.

4. *Dieter R. Tröndle,* Familie und Gemeinde. Familienarbeit im Pfarrgemeinderat, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1973.

5. *Heinrich Plock – Manfred Probst – Klemens Richter,* Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung, Verlag Hans Driewer, Essen 1972.

6. *Dieselben*, Die Trauung in der Gemeinde. Eine Handreichung zur Feier mit dem neuen Ritus der Eheschließung, Verlag Hans Driewer, Essen 1972.

7. *Theodor Bovet*, Die Ehe. Ein Handbuch für Eheleute. Dritte Fassung, Katzmann-Verlag, Tübingen 1972.

Seit einigen Jahren tauchen in der Eheliteratur zunehmend zwei neue Gattungen auf: Bücher zur Krise der Ehe und solche zur gesellschaftlichen Kritik an der „Institution Ehe". Beide Gattungen enthalten teils widersprüchliche Diagnosen und Prognosen. Dort werden Krankheiten festgestellt, hier eigentliche Nekrologe auf die Ehe verfaßt. Bei aller unterschiedlichen Qualität vieler Schriften weisen sie doch eindeutig darauf hin, daß mit Ehe und Familie etwas los ist, daß nicht *die* Ehe und *die* Familie, wohl aber eine ihrer bisherigen Formen zu Ende geht[1].

1. Mit der psychischen Situation heutiger Familien befaßt sich der Gießener Psychotherapeut Horst-Eberhard Richter. Interne Spannungen zwischen Ehepartnern sowohl als auch zwischen Eltern und ihren Kindern sind nicht nur „noch normal", sondern ein wichtiges Zeichen für die geistige Lebendigkeit, d. h. ein positives Gesundheitsmerkmal der Familie. Nicht das Vorhandensein stärkerer Konflikte beweist einen Defekt der Familie, sondern nur die Unfähigkeit ihrer Mitglieder, derartige Spannungen auszuhalten und miteinander zu klären, ohne sich gegenseitig zu bestrafen oder in regelrechte Symptombildung hineinzutreiben. Besonders das als illusionäre Norm sich erweisende Harmonie-Ideal bürgerlicher Familie trägt dazu bei, daß man Konflikte möglichst verdrängt. Eltern zwingen unbewußt ihr Kind in eine Rolle, der es nicht gewachsen ist. In seiner zugedachten Funktion nämlich als Eltern-, Gatten- oder Geschwisterersatz oder als Abbild positiver und negativer Aspekte der eigenen Persönlichkeit der Ehepartner soll es die Aufgabe übernehmen, seine Eltern aus ihrer Konfliktsituation „zu erlösen"; Erziehung wird so als Versuch verstanden, Kinder in die unbewältigte elterliche Problematik einzubeziehen. Richter unterscheidet dabei die familiären „Symptomneurosen", in denen die Familie ihre Defekte auf ein Mitglied projiziert, von den familiären „Charakterneurosen", in denen unter dem Druck eines ungelösten Konfliktes alle Mitglieder sich pathologisch verändern, zusammengehalten durch Angst, Hysterie und abartige Ideen: die angstneurotische Familie, Typ „Sanatorium", die hysterische Familie, Typ „Theater", und die paranoide Familie, Typ „Festung".
Überzeugend und allgemein verständlich liefert der Autor sachliche Information über familiäre Kommunikationsstörungen, die in unglücklichen Ehen, qualvollen Familienverhältnissen, Schulversagen und körperlichen Leiden ihren Ausdruck finden. Zugleich durchbricht er den Rahmen der bisher bekannten Individualtherapie und zeigt, wie der „Patient Familie" als Gruppe Heilung finden kann.
Erschreckend freilich bleibt das Fazit und damit die Konsequenz für kirchliche Verkündigung und Pastoral: Die so psychisch kranke Familie ist „zweifellos alles andere als ein Extremphänomen aus dem Raritätenkabinett der Psychotherapeuten, sondern ein Massenphänomen von bedeutendem gesellschaftlichen Einfluß" (87).

2. Ist Treue die absolute Bedingung für das Gelingen der Ehe? Setzt Liebe nicht verantwortete Freiheit voraus, die das Risiko der Untreue mit einschließt? Welche Zukunft also hat die monogame Ehe? Diese Fragen geht Jean Gondonneau, Generalsekretär der französischen Bewegung für Familienplanung, von der soziologischen Seite aus an und stößt zur Analyse tiefer liegender Beweggründe vor, welche die Existenz der institutionellen Ehe bestimmen. Von einer christlich spiritualisierenden Mystik der Ehe vollzog sich die Entwicklung zum heutigen säkularisierten Ehemythos, dessen verschiedene Aspekte in den Massenmedien („Frauenpresse") aufscheinen: ideales, vollkommenes Ehepaar, Fixierung auch der berufstätigen Frau auf die immer charmante Gattin und Nur-Hausfrau, Überbewertung der Sexualität im Vergleich zu anderen Bereichen täglichen Lebens. Primär jedoch bleibt eheliche Treue gesellschaftlich und wirtschaftlich bedingt.

1 Vgl. *J. Duss-von Werdt*, Die Ehe in Diagnose und Prognose – in Gegenwart und Zukunft, in: Ehe 7 (1970) 1–15.

„Veränderte und bessere wirtschaftliche sowie soziale Bedingungen, wirkliche Gleichstellung der Frau in der Gesellschaft und Wirtschaft, das Ende der Ausbeutung des Mannes durch den Mann, der Gattin durch den Gatten sind Dinge, die besser dazu beitragen könnten, daß eine Geschlechtsbeziehung länger dauert, als es das Versprechen ehelicher Treue kann, selbst wenn es noch oft wiederholt wird" (77).
Da der Entwicklungsablauf beim einzelnen über eine Menge mehr oder weniger geglückter Versuche und Liebesbeziehungen zu verschiedenen Personen geht, müßte jede Verbindung auf Dauer auch mit unterschiedlichen Reifephasen der Partner rechnen und sich nicht auf den Mythos vollkommener Ehe nach staatlicher oder kirchlicher Institutionalisierung stützen. Bleibt im Leben des Paares Untreue ein Stein des Anstoßes, so vielleicht deshalb, weil die Partner nicht den gleichen Grad der Reife haben, d. h. nicht dieselbe Möglichkeit, den anderen in seinem Suchen nach Entfaltung anzunehmen. Gondonneau's Gedankengang mündet ein in ein Plädoyer für eine freie und verantwortete Gestaltung der Sexualität. Verdienst des Autors ist es, den gesellschaftlichen Aspekt der Monogamie und damit deren Bedingtheit ausführlich darzustellen – engagierter und kompromißloser als oft in vergleichbaren kirchlich orientierten Schriften. Er steht nicht grundsätzlich auf der Seite der Gegner alles Institutionellen, wenn es nur die menschliche Freiheit nicht beeinträchtigt. Darum: Wenn Treue, dann in Freiheit. Freilich bleiben viele Fragen offen; der Text reizt zum Widerspruch. Doch wird sich ein weiterer Band des Züricher Instituts für Ehe- und Familienwissenschaft mit der Psychologie von Liebe, Treue und Untreue befassen und die vorliegenden Gedanken ergänzen.

3. Ehe und Familie als „verhaltenswirksamste Substruktur" der Kirche werden existenzwichtig für den diakonisch-missionarischen Aufbau einer Gemeinde der Zukunft. So etwa lautet die Grundthese des pastoralen Werkbuches „Ehe und Familie", das der frühere Direktor des Kath. Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen in Köln, Paul Adenauer, herausgegeben hat. Es vermittelt dem Praktiker in der Seelsorge wissenschaftliche Erkenntnisse und zeigt, welche Fülle von Möglichkeiten der Pastoral für Menschen in Ehe und Familie offenstehen. Über 30 Fachleute der anthropologischen Wissenschaften und Pastoraltheologie (u. a. D. Arenhoevel, F. Böckle, M. Dirks, H. Fleckenstein, N. Greinacher, A. Müller, G. Scherer, L. M. Weber) behandeln im ersten Teil „grundlegende Fragen" der heutigen Situation von Ehe und Familie sowie theologische Aspekte; ein eigener Beitrag informiert über „Ehe und Familie in evangelischer Sicht" (W. Lohff). Im zweiten Teil (105–350) werden praktische Wege der Ehe- und Familienpastoral aufgezeigt: Ehe und Familie in der Gesamtstruktur moderner Seelsorge, Eltern als Seelsorger, Gebetsleben in Ehe und Familie, Trau- und Taufgespräch, Gottesdienstgestaltung, Ehekrisen, geschiedene, kinderlose, bekenntnisverschiedene Ehe. Umfangreiche Literaturverzeichnisse, Adressenhinweise auf Beratungsstellen und Sachregister vervollständigen das Werk. Trotz des angesehenen Mitarbeiterstabes merkt man einzelnen Aufsätzen freilich die lange Zeitspanne zwischen Konzipierung und Herausgabe des Sammelbandes an: Manche „heiße Eisen", die den hinhaltenden Widerstand kirchlicher Behörden gegen dieses Buch bewirkten, haben ihre Brisanz verloren, und relevante Neuerscheinungen bzw. Akzentualisierungen der Familienseelsorge konnten nicht mehr in jedem Fall berücksichtigt werden. So könnten etwa bei einer Neuauflage religionssoziologische Ergebnisse über Einstellungen und Verhalten katholischer Familien sowie die immer bedeutendere Rolle der Familie bei der gemeindlichen (Sakramenten-) Katechese größere Beachtung finden. Wenn der Herausgeber im Vorwort schreibt, sicher fehle „noch vieles in diesem ersten Versuch nach dem Konzil", klingt das dennoch zu bescheiden: Er hat ein Kompendium an Fachwissen und pastoraler Praxis geschaffen, das Priestern, Laien und Arbeitskreisen wertvolle Anregungen und Modelle liefert.

4. Keine produktive Arbeit in der Gemeinde kann ohne Planung auskommen. Auch der Pfarrgemeinderat muß sich darüber klar werden, was überhaupt in absehbarer Zeit erreicht werden kann und in welcher Reihen-

folge Ziele angestrebt werden sollen. Für den Bereich „Ehe und Familie" bringt Dieter R. Tröndle dazu eine empfehlenswerte Handreichung „Familie und Gemeinde". Innerhalb der vier großen Teilbereiche der Ehe- und Familienarbeit – Ehe- und Familienbildung, Ehe- und Familienseelsorge, Familienhilfe, Familienpolitik – werden mögliche Aufgaben ganz konkret aus der praktischen Erfahrung heraus dargestellt. Erfreulich realistisch zeigt Tröndle die Chancen und Grenzen besonders im Bereich „Offene Bildungsarbeit" und „Familiengruppen". Ausgearbeitete Handreichungen für Ehe- und Familienseminare sowie Themenvorschläge mit Literaturhinweisen für Familienkreise finden sich im Anhang. Der Autor, Referent für Ehe und Familie in der Erzdiözese München-Freising, weiß, worauf es bei der Belebung der Familienarbeit in der Gemeinde ankommt. Er zeigt durch erprobte Modelle und vielfältige Anregungen, wie Familienarbeit in der Pfarrgemeinde in Angriff genommen werden kann und lebendig durchgeführt wird. Pfarrgemeinderäte, Seelsorger und hauptamtliche Mitarbeiter werden dankbar nach dieser Praxishilfe greifen.

5. Nachdem viele Seelsorger bereits zur Selbsthilfe in Form eigenverfaßter Ringbücher gegriffen haben, will „Die Feier der Trauung" ausdrücklich nicht Ersatz sein für den noch immer nicht erschienenen Trauritus bzw. das kommende Missale, sondern pastorale Hilfe. Das Buch enthält Vorschläge für die verschiedensten Formen kirchlicher Trauung: vollständige Meßformulare für Verlobung, Hochzeit und Jahrestage mit Schriftlesungen, Fürbitten und Hochgebeten; Texte zur Eheschließung innerhalb des Wortgottesdienstes; ökumenische Trauungsriten und Vorlagen zur Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften. Die Autoren, Mitarbeiter am neuen deutschen Meßbuch, bieten außerdem zahlreiche Anregungen und Vorschläge (z. B. Gestaltung der Gabenbereitung und des Friedensgrußes, S. 105 f). Die Texte stammen teils aus dem Missale Romanum und dem erneuerten Trauritus von 1969, teils sind sie Neuübersetzungen oder Neuschöpfungen; Gliederung und übersichtlicher Druck erleichtern den liturgischen Gebrauch. Über einzelne sprachliche und inhaltliche Formulierungen, besonders der Fürbitten, mag man geteilter Meinung sein; daß dieses Buch einem echten pastoralen Bedürfnis entgegenkommt, zeigt schon die rasche Auflagenfolge.

6. Damit die Brautleute sich an der Vorbereitung ihrer kirchlichen Trauung beteiligen können in Auswahl von Gebet und Lesung, erstellten die gleichen Autoren ein kleines, empfehlenswertes Textheft für die Trauung in Messe oder Wortgottesdienst. Darüber hinaus hilft es der Traugemeinde, besonders den Teilnehmern, die dem kirchlichen Leben entfremdet sind, Sinn und Ablauf der Feier besser zu verstehen. An Jahrestagen der Hochzeit wird es sich den Eheleuten als Leitfaden zur Erinnerung und Besinnung anbieten.

7. Dem international anerkannten Züricher Fachmann für Ehefragen, Theodor Bovet, erscheint es wichtig, „das hervorzuheben, was für die Ehe wesentlich, das heißt von ihrem Wesen her gegeben ist, während sich viele Formen und ‚unerschütterliche Prinzipien' als hinfällig erweisen" (7); er hofft, auch junge Menschen anzusprechen, die nach wie vor um die „wahre" Ehe ringen, aber sich gerade deshalb von Konvention und Institution des „Establishment" loßreißen.
Offen, für jeden verständlich und umfassend spricht Bovet von Freuden und Schwierigkeiten der Geschlechtsgemeinschaft, von Geborgenheit und Treue bis hin zu Versuchen mit Kommunen. Auch scheinbar nebensächliche Themen (Geld in der Ehe, Unbewußtes zwischen Eltern und Kindern, typische Ehesituationen, Ehe im Alter) kommen sachlich und überzeugend zur Sprache. Der Anhang enthält ein Namen- und Sachregister sowie Schriften zur Ergänzung. Überdies finden sich in den einzelnen Abschnitten Buchhinweise für eingehenderes Studium von Fragen wie Unfruchtbarkeit oder Empfängnisregelung. Die jeweiligen Vorschläge und Anleitungen, die Bovet dabei gibt, können jedem zur Hilfe werden, der vor oder schon in der Ehe steht. Sein Buch darf geradezu als „Pflichtlektüre" bei Eheseminaren und als Geschenk zu Verlobung und Trauung empfohlen werden.

Josef Lange, Nürnberg – Wien

Leitartikel

Günter Biemer

Kirche und Sexualität

1. Der neue Ton

Der „Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" vom März 1973 fand in weiten Kreisen Interesse und Zustimmung. Das gilt sowohl für die grundsätzliche Deutung menschlicher Geschlechtlichkeit wie für die entfalteten Grundnormen und Konkretionen auf die Lebenssituationen hin. Die ausdrückliche Orientierung an den Ergebnissen der Wissenschaft und deren kritische Konfrontation mit dem Anspruch des Evangeliums, die Betonung des hohen Ranges der Sexualität im Leben und ihre grundsätzliche und heute spezifische Gefährdung, die Forderung nach begründetem Triebverzicht und nach zuverlässigen Gewissensentscheiden, insbesondere im Themenfeld der Familienplanung, sind einleuchtend und engagieren zum Mitdenken. Nicht zuletzt die Einladung, über wesentliche Probleme wie dieses im Gespräch mit den Bischöfen zu bleiben, klingt erfreulich. Das Dialogangebot könnte die aus dem praktizierten Glauben der Gemeindemitglieder kommenden Fragen, Probleme und Erfahrungen (Gemeindetheologie) in die lehramtliche Theologie einbringen.

2. Die alten Probleme und die Lösungschancen

Tatsächlich ist es an der Zeit zu solchem Dialog. Denn die Auskünfte der Umfragen unter den Katholiken ergeben eine kräftige Divergenz zwischen der kirchlichen Lehre zur Sexualität und der vorherrschenden Praxis unter den Gläubigen: „Die durch Humanae Vitae neuerdings bezogene Stellung hat am meisten den Geistlichen in Schwierigkeiten gebracht und bei den Ehepaaren vorwiegend Ablehnung gefunden"[1]. Bei der Umfrage zur gemeinsamen Synode in der BRD über Dissonanzgefühle der Katholiken (Schwierigkeiten mit den Auffassungen der Kirche) stehen an den ersten Stellen: Empfängnisverhütung, Sexualität und Unauflöslichkeit der Ehe zusammen mit der Autorität des Papstes (in diesen Fragen?)[2]. Weitere Probleme sind: die jugendliche Sexualität, ledige Mütter und ihre Kinder, Homosexualität, die pastoralen Aspekte um die wiederverheirateten Geschiedenen u. a.

2.1 Ehe in der Krise

Zu diesen Fragen, mit denen Eheleute, junge Leute, Pfarrer fast täglich zu tun haben, gibt es wenig konkrete Hilfen. Die angebotenen ethischen Zielvorstellungen stehen selten in einem realistischen Bezug zur Praxis. Oder ist es etwa hilf-

1 Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur, hrsg. v. Institut für Ehe- und Familienwissenschaft, Zürich 1970, 206.

2 *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1972, 13–15.

reich, zu lesen: „Die christliche Ehe lebt aus den Erwartungen des ewigen Hochzeitsmahles, dessen Vorentwurf sie ist. Dann sind alle Ermüdungen und Launen, alle Engen und Grenzen für immer überwunden. Der Glaube an diese Verheißung gibt der ehelichen Liebe eschatologischen Charakter"[3]? Muß man nicht angesichts der Krisenlage vieler Ehen und Eheleute sagen: „Die bloße Verkündigung der Sakramentalität der Ehe, der ethischen Forderungen der unbedingten Treue, der Anwendung gesetzlicher Sanktionen gegen wiederverheiratete Geschiedene genügt dazu nicht". Vielmehr muß eine zureichende Zahl von Eheberatungsstellen eingerichtet werden und die Kooperation mit bestehenden Stellen beginnen[4].

2.2 Familienplanung

Eine eindeutige und offene Sprache ist vonnöten. Zur Zeit hat es den Anschein, als herrsche hier eine doppelte Moral: einerseits für die Theorie, anderseits für die Praxis. So wird gesagt, die Enzyklika „Humanae Vitae" habe eindeutig festgelegt, daß das einzige Mittel der Familienplanung die volle oder zeitweise Enthaltsamkeit sei. Diese Rede sei hart, aber ergehe im Namen Gottes. — Solcher Rede steht die überwiegende Praxis der Christen entgegen und nicht nur dies, sondern auch die Praxis der Beichtväter. Sie ihrerseits berufen sich, sicher nicht zu unrecht, auf die Anweisung, daß Eheleute in dieser Frage nach ihrem informierten *Gewissen* zu entscheiden haben. — Wäre es da nicht besser, eindeutig zu sagen: „Jedes Ehepaar ist zur Familienplanung verpflichtet . . . Zur Familienplanung gehört die Verhütung nicht verantwortbarer Schwangerschaften. Welche Methoden die Ehegatten anwenden, muß ihrem eigenen Gewissen überlassen werden"[5]? — Auf diese Weise wird das Problem der verantwortbaren Zahl von Kindern in unseren Tagen nicht vertuscht, auch die Schwere der Entscheidung nicht verharmlost, zugleich aber die Last der Lösung nicht einseitig auf die Beichtväter und Pfarrer geladen.

2.3 Ledige Mütter

Zum Thema des Schwangerschaftsabbruchs besteht unter Katholiken weitestgehend die Übereinstimmung zum Schutz des ungeborenen Lebens. (Das Eintreten einzelner oder einer kleinen Gruppe für die Fristenlösung bezieht sich auf die Frage der staatlichen Gesetzgebung in diesem Bereich.) Diese Einmütigkeit ist erfreulich und notwendig. Nicht so eindeutig war unsere Haltung in der Vergangenheit gegenüber sogenannten „gefallenen Mädchen" und ledigen Schwangeren, die ihre Kinder austrugen. Das zeigt nicht nur der Blick in alte Pastoralhandbücher. Zu Recht wird deshalb in den eigenen Reihen die Forderung erhoben: „Nichtverheiratete

3 *J. Höffner*, Sexual-Moral im Licht des Glaubens, 4. Aufl., Köln 1973, 15 f.
4 Synode (Schweiz), Vorlage der interdiözesanen Sachkommission 6 „Ehe und Familie im Wandel der Gesellschaft", 2.13.
5 Ebd. 2.122.

Mütter und ihre Kinder dürfen nicht diskriminiert und benachteiligt werden, wie dies ... auch heute noch durch kirchliche und weltliche Instanzen sowie durch die öffentliche Meinung geschieht"[6].

2.4 Homosexualität

Die bisher in der Gesellschaft weithin tabuisierte *Tatsache*, daß es Menschen gleichgeschlechtlicher Zuneigung gibt, ist zwar wissenschaftlich auf ihre Herkunft hin noch nicht völlig erhellt, aber gleichwohl steht sie fest. Es ist infolgedessen nötig, daß sich die Kirche, die gerade für Diskriminierte und von der Gesellschaft Geächtete zuständig sein soll, dieser Menschen annimmt und entsprechende pastorale Hilfen überlegt und anbietet.

2.5 Wiederverheiratete Geschiedene

Ein pastorales Problem ersten Ranges ist die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, die sich – was die zentralen Sakramente der Christenheit angeht – in eine kirchliche Abseitsstellung gedrängt sehen. Man begründet das damit, daß sie permanent in der Sünde leben, ungeachtet ihrer tatsächlichen Reuesituation. In anderen Fällen sich permanent wiederholender Sünden wird Vergebung praktiziert, wenn der Mensch bereut. Sollte nicht die kirchenrechtliche Sanktion gegen wiederverheiratete Geschiedene im Lichte neutestamentlicher Praxis und primär unter pastoralen Gesichtspunkten revidiert werden?

Die Vielfalt der Probleme und Fragen aus dem Praxisbereich, die reifegemäße Erziehung zur Sexualität, die Familienplanung, der Schwangerschaftsabbruch, die Homotropie, die wiederverheirateten Geschiedenen u. a. zeigen das Spektrum, für das eine differenzierte kirchliche Theorie zu einer humanen Praxis hinführen sollte, ohne den Anspruch des Evangeliums aufzugeben.

3. Spannung zwischen Theorie und Praxis

Was in all diesen Problemen zum Ausdruck kommt, ist die grundsätzliche Frage nach der Differenz von theoretischer und realer Moral. Die kirchliche Sittenlehre formuliert die Leitsätze des objektiv richtigen Gewissens immer im Prozeß geschichtlicher Entfaltung (theoretische Moral). Dabei sind Veränderungen selbstverständlich. In der Bußgeschichte z. B. reichen sie von der prinzipiellen Unvergebbarkeit der schlechthinnigen Sünde (der „Sünde wider den Heiligen Geist") in neutestamentlicher Zeit und danach über die Unvergebbarkeit der drei Kapitalsünden bis zur vollen Versöhnungspraxis. Hier kam deutlich die reale Moral dem strengen, aber menschlich nicht verkraftbaren Anspruch in die Quere. So ist es nichts neues, wenn die reale, d. h. praktizierte Moral in Spannung zum objektiv Gesollten steht[7].

6 Ebd. 2.321.

7 Vgl. dazu *K. Rahner*, Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg – Basel – Wien 1966, 152–162.

Anders gesagt: Das „unüberwindbar irrige Gewissen" des durchschnittlichen Christen einer Zeit mag zwar die Anforderungen des objektiv Gesollten hören und kennen, vermag sie aber vielleicht, aus welchen Gründen auch immer, nicht zu realisieren. Das pastorale Bestreben der Kirche um Verringerung der Differenz zwischen theoretischer und realer Moral müßte darauf Rücksicht nehmen. Das heißt für den Bereich der Sexualität, daß auch hier die asymptotische Figur von der immer neuen Hoffnung auf Überwindung unseres sündhaften Verhaltens gilt und gelten darf. Denn einerseits sind Priester und Schriftgelehrte gewarnt, den Menschen Lasten aufzuerlegen, an die sie selbst mit keinem Finger rühren (Mt 23), anderseits fordert die Nähe Gottes (Gottes Reich) die Indienstgabe von Leib und Leben, Besitztum und Sexualität, Wahrhaftigkeit und Zeugnis nach den Aussagen der Bergpredigt (Mt 5–7). Nicht als enthalte das Neue Testament eine umfassende Ethik, aber die dort aus dem zeitgenössischen Ethos eingebrachten Verhaltensimperative (Tugend- und Lasterkataloge: A. Vögtle) stehen unter dem Ausruf jener Botschaft vom alles verändernden Kommen Gottes, die für jede Generation zu Einhalt, Einsicht und Umkehr, zum glaubenden Vertrauen auf die Vollendung des eigenen Lebens und dieser Schöpfung ansteht (Mk 1,15). Menschliche Sexualität, d. h. interpersonal und verantwortlich verwirklichte Geschlechtlichkeit, bedarf ständig solcher Humanisierung im Geiste Jesu: in der Erziehung zu Zärtlichkeit und Frustrationstoleranz, im gegenseitigen Sichgewähren der Ehepartner, in der nach äußeren und inneren Möglichkeiten überlegten Familienplanung, in der Annahme der Kinder, in der besonnenen Lösung von Ehekonflikten, in der Hilfe bei der Unheilbarkeit des Kontaktzerwürfnisses usw.

Im Vergleich zu der in der Vergangenheit zumeist aufgeregten und kurzschlüssigen Behandlung sexueller Probleme bleibt zu wünschen, daß der freundliche und dialogische Ton des letzten Hirtenbriefes weiter Terrain gewinnt. Die anstehenden Probleme sollten dabei in der Weise aufgegriffen werden, daß man sich nicht vorschnell auf das Prinzip der Wenigen beruft und das „Volk", dem das Erbarmen Jesu auf jeder Seite des Neuen Testaments gilt, abhängt. Wenn auf mittlerer Ebene zwischen der theoretischen Moral und der divergierenden Praxis eine Vielzahl überzeugend lebbarer Verhaltensmuster humanisierter Sexualität entstünden, dann hätte man die Probe aufs Exempel, daß nach dem Anspruch dieser Theorie gelebt werden kann. Wenn nicht, bleibt die Frage offen, ob die formulierte Lehre von der Sexualität eine brauchbare Theorie für humane Praxis ist.

Artikel

Josef Bommer

Verkündigung als gesellschaftskritischer Vorgang

Das Problem einer politischen Theologie in der Predigt

Der folgende Beitrag will zeigen, wie viel christliche Verkündigung mit Politik, Gesellschaft, Öffentlichkeit und dergleichen zu tun hat. Es geht ihm keinesfalls um eine politisierende Kirche oder gar um einen „politisierenden Klerus" im Stil früherer Jahrzehnte, sondern – im Anschluß an eine rechtverstandene politische Theologie – um das gesellschaftliche und gesellschaftspolitische Engagement der Christen und christlichen Gemeinden, zu dem sie von der Botschaft Jesu her verpflichtet sind. – Dieser Beitrag und Bommers Modellpredigt (S. 333) können insbesondere zur Vorbereitung auf den schweizerischen Bettag im September und auf ähnliche Gottesdienste in den anderen Ländern dienen. red

1. Die Frage

Gehört Politik auf die Kanzel? Ist er wieder im Kommen, diesmal im Zeichen der *politischen Theologie*, der politisierende Geistliche, der Prälat im Parlament, der Zentrumspolitiker im schwarzen Gewand? Hat er sich nur gemausert zum Revolutionär im Rollkragenpullover? Sind Wahlhirtenbriefe weiterhin aktuell? Sollen sie in den Fürbitten ihren Niederschlag finden, die Ambitionen der christlich-demokratischen Partei?

Gefahr neuer Verpolitisierung in einem Linksradikalismus?

Oder, etwas weiter gefaßt: Soll sich die christliche Gemeinde politisch engagieren? Kommt ihr so etwas wie ein politisches Mandat zu? „Wenn die Kirche nun aber wieder in die politische Arena zurückkehrt, ist dies dann nicht eine Rückkehr zu jener Art von Integralismus, welcher den einzelnen Christen seiner persönlichen Verantwortung in politischen Angelegenheiten beraubt? Wird hier nicht ein Linksintegralismus eingeführt, nachdem der Rechtsintegralismus gerade erst mit Erfolg überwunden wurde?"[1]

„Politik im Gottesdienst", kritische Erwägungen zur Politisierung des Gottesdienstes, so lautet der Titel eines Buches[2]. Und wer kennt sie nicht, die politischen Nachtgebete, von Köln und Zürich und anderswo?[3] Sollen wir es wagen, durch eine verpolitisierte und politisierende Verkündigung die Politik auch noch in die Liturgie hineinzutragen? Gibt es eine politische Dimension des christlichen Daseins, von der gefragt wird, ob und wie sie in die liturgische Aktualisierung der Ortsgemeinde einzubeziehen ist? Die Liturgie und im

1 *Th. Steeman*, Die politische Rolle der christlichen Gemeinde zwischen Integralismus und kritischem Engagement, in: Concilium 9 (1973) 248.
2 *H. B. Meyer*, Politik im Gottesdienst, Innsbruck 1971.
3 Vgl. Politisches Nachtgebet in Köln, hrsg. von *D. Sölle* und *F. Steffensky*, Stuttgart – Mainz 1969 ff.

besonderen die Verkündigung in der Liturgie wird dann zu einer Form des politischen Engagements der Gemeinde. „Man faßt sie auf als spezifische Formgebung von etwas, das man seit der politischen Theologie die politische Relevanz des Evangeliums und des christlichen Glaubens nennt"[4].

Kann und soll also die politische Verantwortung der Kirche und des Christen im Gottesdienst und in der Predigt akzentuiert werden und zur Sprache kommen? Soll so etwas wie politische Bewußtseins- und Willensbildung auch im Gottesdienst und auf der Kanzel erfolgen? Wie verhalten sich *Verkündigung und Gesellschaft, Predigt und Politik*? Gibt eine politisierende Kirche nicht ihr Eigentliches, ihr Proprium preis? Gilt der Satz der bekennenden Kirche Deutschlands während der Zeit des Nationalsozialismus: Kirche muß Kirche bleiben? Und weil Kirche Kirche bleiben muß, darum enthalten wir uns politischen Sprechens, Versammelns, Planens, Handelns?

Kirchenfromme Predigt am Unrecht vorbei?

Und doch, muß es uns nicht tief verdächtig vorkommen, wenn der Premierminister Südafrikas an die Adresse einer oppositionellen kirchlichen Minderheit, die um die Rassengleichheit kämpft, die frommen und so christlich anmutenden Worte richtet: „Von der Kanzel, die im Hause Gottes steht ..., muß das Wort Gottes verkündet werden; von dieser Kanzel erwarten wir, daß uns das Evangelium Christi gepredigt wird, uns als sündigen Menschen. Die Leute sollen die Kanzel nicht dazu mißbrauchen, politische Ziele in Südafrika zu erreichen ... Ich möchte Sie deshalb wiederum aufrufen, und zwar mit letztem Ernst (wer verspürte nicht die verhaltene Drohung des Mächtigen!), kehren Sie zurück zum Kern Ihrer Predigt und verkündigen Sie Ihren Gemeinden das Wort Gottes und das Evangelium von Christus"[5].

„Wort Gottes, Evangelium von Christus, sündiger Mensch", das ganze Vokabular ist vorhanden, mit dem die Kirche Kirche bleibt; aber wehe, es fällt jemandem ein, dieses Vokabular nicht nur auf das Individuum zu beziehen, sondern auf die so oder anders im Staat organisierte Gesellschaft. Hier ist das Evangelium völlig privatisiert, Kirche ohne Politik.

Beschränkung auf kirchliche Diakonie?

Folgerichtig heißt es später: „Die tatsächlich vorhandenen Notstände in Südafrika, an denen die Weißen mitschuldig sind, müssen auf kirchlich-diakonischem Weg beseitigt werden, und diese kirchliche Diakonie ist ihrem Wesen nach etwas ganz anderes als die direkte oder indirekte Teilnahme an politischen Machtkämpfen"[6].

Was heißt das? Das heißt doch wohl, daß man ein Evange-

4 *B. De Clerq*, Politisches Engagement und liturgische Feier, in: Concilium 9 (1973) 286 ff.
5 Zitiert nach „The message in perspective", in: Open letter, Pro Veritate 9.
6 Ebd.

lium zur Verfügung hat, das, unberührt von System, Gesetzgebung und Praxis einer bestimmten Gesellschaftsordnung, schlicht „kirchlich-diakonisch" verwaltet wird.

Im Juli 1971 haben fünfzig Männer und Frauen in Südafrika einen offenen Brief an die Südafrikaner gerichtet unter der Überschrift „Nationalismus, Nationalsozialismus und Christentum". Darin erheben sie ihre Stimme zu den Fragen des Nationalismus, des Messianismus der Weißen, des Rassismus, der Herrenvolk-Ideologie, der Arbeitsbedingungen für Privilegierte und Nichtprivilegierte, der Rechtsveränderungen, der Geheimpolizei, der Haftbedingungen und Haftverhältnisse, des Antikommunismus, der Propagandasteuerung, der Sterblichkeitsrate und der Christlichkeit des Systems. Und da stellt sich die ernste Frage: Was läßt sich angesichts dieser Probleme auf rein „kirchlich-diakonische Weise" wohl ausrichten?[7]

In diesen Zusammenhang gehört also unsere Frage: Gehört Politik und gehören politische Meinungsäußerungen auf die Kanzel? Darf, ja soll Verkündigung im Gottesdienst gesellschaftskritisch und gesellschaftsverändernd sein? Das Wort „politisch" wird dabei in einem sehr weiten Sinn genommen. Politisch meint nicht nur den Staat und die staatliche Ordnung (beides natürlich auch!), politisch ist bezogen auf alle Phänomene, die von öffentlicher und gesellschaftlicher Bedeutung sind. Politisch meint alle Wirklichkeiten, die es mit der „Polis", dem Gemeinwesen, zu tun haben.

2. Die Antwort

Nicht politisierende Theologie . . .

Unsere Antwort, die wir auf die gestellte Frage geben, muß lauten: Politik und politische Meinungsbildung gehören sicher nicht auf die Kanzel im Sinn und Zeichen einer *politisierenden Theologie,* im Sinn einer schlechten Unmittelbarkeit, wobei im konstantinischen Sinn das Christentum und die christliche Botschaft mit einer bestimmten politischen Institution, meinetwegen einer politischen Partei, identifiziert werden. So etwas müßte zum Integralismus roter oder schwarzer Prägung führen. Der Grund ist, daß aus der Botschaft des Evangeliums unmittelbar kein konkreter gesellschaftspolitischer Aktionsplan abgeleitet werden kann und daß es demzufolge nicht Aufgabe der Kirche sein kann, die Gesellschaft, die Öffentlichkeit, den Staat und die Politik zu vereinnahmen. Es gilt hier ein Wort von Johann Baptist Metz: „Die gesellschaftliche Attitüde der Kirche kann nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren; sie kann nur darin bestehen, daß Kirche in dieser Gesellschaft und ihr gegenüber kritisch-befreiend wirksam wird. Auf-

7 Zum Ganzen siehe: *E. Bethge,* Politik ohne Kirche, Kirche ohne Politik, in: Evangelische Theologie 32 (1972) 579–594, bes. 585.

gabe der Kirche ist nicht eine systematische Soziallehre, sondern – Sozialkritik"[8].

... sondern kritisch-befreiende Verkündigung

Das aber ist das andere und einzig mögliche: Politik auf der Kanzel im Sinn einer echten *politischen Theologie*, im Sinn einer *gesellschaftskritischen Funktion*, kritisch-revolutionär, kritisch-befreiend. Hier haben die Verkündigung und damit auch die Predigt ihren Platz und ihre Aufgabe, denn die Verkündigung bekommt hier gleichzeitig die Gestalt der *Konfrontation* mit dem Evangelium[9], es geht um die *Entprivatisierung* der christlichen Botschaft, um den öffentlichen Charakter dieser Botschaft in ihrem Bezug auf den gesellschaftlichen Kontext[10]. Es geht also um die gesellschaftskritische Potenz des Glaubens und nicht um eine reaktionäre Neopolitisierung des Christentums.

Proklamation des Heils in politischer Dimension

In der Predigt geschieht *Proklamation des Heils*, und solche Proklamation hat aus ihrem Wesen heraus Öffentlichkeitscharakter, das heißt, sie geschieht im Bezug zu einer ganz bestimmten gesellschaftspolitischen Wirklichkeit, weltbezogen. Sie enthält ja auch Begriffe wie Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung, die sich nicht einfach privatisieren lassen. Die beiden Begriffe *Heil* und *Wohl* lassen sich nicht trennen[11]. Vertikale und Horizontale gehören zusammen und verweisen auf jenes Kreuz, das ja auch nicht im Privatissimum des Individuell-Persönlichen oder im Sanctissimum des streng Religiösen aufgerichtet war. Es steht „draußen", wie die Theologie des Hebräerbriefes formuliert, es ist die Folge eines tödlichen Konflikts mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit, in den Jesus, der alles andere war als eine Privatperson, hineingetrieben wurde. „Jesus ist gewiß um politischer Motive willen verurteilt worden, jedoch nicht deshalb, weil er sich an die Stelle der einander ablösenden Gewalten hätte setzen wollen, sondern weil er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber jedweder Machtklasse sämtlichen Machtträgern lästig und unerträglich wurde"[12].

So muß, wer Heil proklamiert, das irdische Wohl mitbedenken, und das ist nichts anderes als die politische Dimension. „Die Existenz selber ist ja heute ein gesellschaftliches und – im weitesten Sinn – politisches Problem"[13].

Angesichts dieser Tatsachen empfiehlt sich Vorsicht, die „Politisierung", die heute aus der Sorge um das Wohl allenthalben kirchliche Gruppen erfaßt hat, allzu schnell als Weltförmig-

8 *J. B. Metz*, Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium 4 (1968) 403–411.
9 *B. De Clerq*, a. a. O. 287.
10 Vgl. *P. Cornehl – H. E. Bahr*, Gottesdienst und Öffentlichkeit, Hamburg 1970.
11 Vgl. *E. Bethge*, a. a. O. 586.
12 *José-Maria Gonzàlez-Ruiz*, Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde, in: Concilium 9 (1973) 247.
13 *J. B. Metz*, a. a. O. 405.

keit, Zeitverfallenheit, Anpassung und Nachlaufen zu denunzieren. Die Horizontale gehört nun einmal auch zum Proprium der christlichen Botschaft. Was damals in der Parabel des barmherzigen Samariters geschah, das hatte durchaus auch seine politische Relevanz, schon weil es sich um einen Samariter, eine „displaced person" gehandelt hat[14].

Nicht nur Dienst am einzelnen, sondern Änderung der Lebensverhältnisse

Martin Luther King geht noch einen Schritt weiter, wenn er in einer Predigt zu diesem Gleichnis sagt: „Gewiß ist es unsere Verpflichtung, die Rolle des barmherzigen Samariters für alle diejenigen zu übernehmen, die am Wege liegen geblieben sind. Aber das ist nur der Anfang. Eines Tages müssen wir begreifen, daß die ganze Straße nach Jericho verändert werden muß, damit nicht fortwährend Männer und Frauen geschlagen und ausgeraubt werden, während sie sich auf ihrer Lebensreise befinden"[15]. King hat hier, auch ein homiletisches Beispiel, die Kommunikationsstruktur des alten Gleichnisses verändert und den alten Bildtext aus dem Ich-Du-Verhältnis in der Kleingruppe auf den Hintergrund von Machtsystemen und modernen Großgruppen projiziert. „Bei einer Bedrohung durch Strukturen reichen eben Öl und Wein für die Wunden nicht aus. Die Strukturen selber müssen geändert werden"[16]. Noch ist Dorothee Sölles scharfer Satz nicht ganz überflüssig geworden: „Der in der Kirche herrschende Christus ist der Christus der Herrschenden"[17]. Oder, anders gesagt: Das Problem heißt heute nicht einfach „Kirche mit oder ohne Politik", sondern „Kirche mit guter oder schlechter Politik"[18]. Oder bei Bonhoeffer: „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll"[19]. Daß so etwas im Rahmen einer christlichen Gemeinde durchaus möglich ist und auch ganz reale Folgen zeitigt, dafür fehlt es nicht an Beispielen. Warum es bei solchen mutigen Versuchen gar oft zu Auseinandersetzungen mit der Kirchenleitung kam, vielleicht kommen mußte, gibt zu denken. Das Problem bleibe hier außer Betracht. Wir denken etwa an die Tragödie des Isolotto oder an San Miguelito in Panama[20].

3. Konkretisierungen

Es versteht sich, daß die politische Verantwortung des Christen und der Kirche sich nicht nur und vielleicht nicht ein-

14 *E. Bethge*, a. a. O. 586.
15 Zit. bei *H. D. Bastian*, Kommunikation, Stuttgart 1972, 120.
16 *M. Kohnstamm*, zit. bei *Bastian*, a. a. O. 121.
17 *D. Sölle*, Politische Theologie (1971) 51.
18 *E. Bethge*, a. a. O. 582.
19 *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1952, 16.
20 *R. Delaney*, Analyse der politischen Funktion einer christlichen Gemeinde in Panama, in: Concilium 9 (1973) 239 ff. „San Miguelito entwickelte sich in zehn Jahren von einer von Priestern geleiteten Experimentierpfarrei zu einer gemeinschaftlich geleiteten missionsorientierten lokalen Kirche und dann . . . verstand sie sich nicht länger als ‚Gemeinde', sondern eher als eine ‚Bewegung', als humanisierenden Sauerteig innerhalb des ganzen staatsbürgerlich-gesellschaftlichen Komplexes von San Miguelito . . ." (242).

mal zuerst in *Predigt und Gottesdienst* zu artikulieren hat. Es gibt weite Bereiche des christlichen Lebens und der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, die es nicht unmittelbar mit der gottesdienstlichen Verkündigung zu tun haben und in denen christlicher Glaube auf *Weltveränderung* angelegt sein soll. Das Spezifikum für *„politische Predigt"* ist die mehr oder weniger deutliche und unmittelbare Verwurzelung in der *christlichen Überlieferung* und damit im Wort der Heiligen Schrift. Politische Predigt muß sich so oder so unter das Wort Gottes stellen lassen, muß vom Bibelwort her verifizierbar sein. So geschieht Verkündigung als Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes einerseits, Verkündigung als Wort einer gesellschaftsbezogenen Verheißung anderseits (J. B. Metz). Rudolf Bohren versucht, das Wesen der politischen Predigt im Horizont der Verkündigung an Mächte und Gewalten gemäß Epheser 6,12 zu verstehen. „Der Prediger, der schriftgemäß denkt, wird nicht einer politischen Werkerei verfallen. Vor allem wird er Andersdenkende nicht für Feinde halten, weil der Kampf, den er führt, wohl um Menschen, aber nicht gegen Menschen geht!"[21] Doch auch Bohren meint: „Weil die Hörer mit dem Ganzen der Gesellschaft verflochten sind, kann die Predigt nie unpolitische Predigt sein; unpolitische Predigt gibt es nicht. Wer ‚unpolitisch' predigen will, treibt erst recht Politik auf der Kanzel, er unterstützt die Herrschaft der Mächtigen. ... In der Regel werden durch Schweigen bestehende Verhältnisse verfestigt"[22].

Stellen wir so die „politische Predigt" in Beziehung zum Wort Gottes und zur biblischen Überlieferung, so ergeben sich vier Aspekte für eine solche Predigt[23]:

Bußpredigt

Buße meint Umkehr, Veränderung, Bewegung und hat damit etwas Revolutionäres an sich. Sie beginnt im eigenen Herzen, hat aber durchaus nicht nur den privaten, persönlichen Bereich der Innerlichkeit zum Thema. Eine solche Annahme verbietet schon die Beziehung der Bußpredigt des Evangeliums zu einem so hoch „politischen" Begriff, wie es der Begriff „Reich Gottes" oder „Herrschaft Gottes" ist. Die Aufforderung zur Umkehr, zur Veränderung, zur In-Frage-Stellung gehört zum Zentrum der christlichen Botschaft. „Das ist natürlich die christliche Botschaft: Christus ist von den Toten auferstanden – denkt um! – verkündet diese frohe Botschaft. Man sollte glauben, diese Aussagen bildeten dann

21 *R. Bohren*, Predigtlehre, München 1971, 459.
22 Ebd. 457. Bohren betont zurecht vor allem die poltitische Wirkung der Kasualrede und zitiert dabei aus den Leichenreden von Kurt Marti (Berlin 1969):
„das largo von händel ist wie das largo von händel
. . . . . .
eine abdankungspredigt ist wie eine abdankungspredigt (9).
23 wobei wir durchaus keine Vollständigkeit beanspruchen.

auch den Angelpunkt der Katechese, der Unterweisung, die Leitidee des Apostolates. Aber diese Aussagen sind Kampfrufe. Es sind Aufforderungen, alles ständig in Frage zu stellen, Aufforderungen zur Änderung des Lebens: Da Christus auferstanden ist, kann nichts jemals sein, wie es vorher war"[24]. Zudem hat die Bußpredigt prophetischen Charakter. Das macht vor allem das Alte Testament deutlich. Der Prophet ist mit seinem Prophetenwort von der Politik nicht zu trennen. Echte Bußpredigt hat geradezu die Aufgabe, die Trennwand zwischen privatisierender Religion (die es nach der Bibel nicht geben soll!) und politischer Praxis aufzuheben. Die Buße und die Bußpredigt haben es mit dem Reich Gottes zu tun, und dieses Reich Gottes ist immer auch eine gesellschaftliche und eine geschichtliche Größe. „Die politische Haltung Jesu und der ersten Christengemeinden hing wesentlich mit der Verkündigung des Gottesreiches zusammen"[25]. Die Erneuerung der Herzen und der Gesinnungswandel lassen sich nicht trennen von der Erneuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der politischen Strukturen. Buße ist gerade nicht Bestätigung des Bestehenden, sondern Wandel auf Zukunft hin und dadurch Befreiung. Der Mensch und die Gesellschaft haben sich büßend zu verändern.

Erbsünde und Erlösung sind auch soziale, gesellschaftliche und damit politische Größen[26]. Es geht hier schließlich um die Einheit des Menschenschicksals und um die universale Solidarität der Menschheit. Beide Begriffe haben auch eine *strukturelle Dimension*. Und wenn Erlösung nach Paulus meint: „Da gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann oder Frau: Denn ihr alle seid einer in Christus" (Gal 3,28), so gibt uns niemand das Recht, eine solch eminent politische Aussage zu privatisieren und damit eine öffentliche Proklamation an eine öffentliche Gesellschaft in ein Geflüster des Herzensbräutigams umzufunktionieren.

Exorzismus

Ähnlich wie die Bußpredigt, so haben auch die Exorzismen im Leben und Wirken Jesu zentrale Bedeutung. Seine Macht, Dämonen auszutreiben, gehörte zentral zu seinem Dienst. „Als der, der die neue Zeit ankündigte, befahl er den bösen Geistern, zu verschwinden – eine kerygmatische Funktion. Als Heiler und Versöhner trieb er sie aus, damit Menschen wieder ihren Platz in der Gemeinschaft einnehmen könnten – die diakonische Funktion. Als Personifizierung des Reiches

24 Y. *Daniel*, Analyse der politischen Funktion einer bürgerlich-christlichen Gemeinde in Frankreich, in: Concilium 9 (1973) 234.
25 *J.-M. González-Ruiz*, a. a. O. 247.
26 Vgl. *ders.*, Der öffentliche Charakter der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft, in: Concilium 4 (1968) 428–432.

wurde er von den Dämonen, die er austrieb, erkannt und gefürchtet – die Koinonia-Funktion"[27]. Auch dieses Geschehen gilt es zu entprivatisieren, neben das individualistische Moment das gesellschaftliche zu stellen. „Jesus hat sich in seinem Exorzismus neurotischer Krämpfe der einzelnen angenommen. Sein ganzes Leben aber repräsentierte eine Art radikalen Exorzismus der Neurose einer ganzen Kultur. Er stellte die dämonischen Vorstellungen und die gesetzlichen Zwänge so dar, daß Menschen von beidem zu produktivem und klarsichtigem Leben befreit wurden. Auf der individuellen wie auf der kulturellen Ebene drückt sich neurotischer Krampf im Ineinander von Dämon und ritueller Gesetzlichkeit aus. Psychoanalytisch ausgedrückt: in Phantasien und obsessiven Verhaltensmustern. Im Neuen Testament repräsentiert die Konfrontation Jesu mit den Dämonen seinen Kampf gegen projizierte Phantasien, und sein Angriff auf die Schriftgelehrten ist ein Ausdruck seines Kampfes gegen aufgezwungene Verhaltensmuster"[28].

So bekommt auch das Exorzismusgeschehen, das von Cox in enger Verbindung mit den Streitgesprächen Jesu gesehen wird, eine gesellschaftliche und politische Relevanz. „Unsere Predigt kommt von einem Machtwort her und geht auf ein Machtwort zu. Obschon der Exorzismus als Hochsprache kaum ausdrücklich in einer Predigt laut wird, erweist sich das Modell des Exorzismus als wesentlich für das Verständnis der Predigt"[29]. Hier geht es um die „Mächte und Gewalten" der Schrift, und solche Mächte und Gewalten sind ja keineswegs rein zeitbedingte, einem magischen Weltbild zugeordnete Wirklichkeiten. Sie existieren auch heute noch, wenngleich unter anderen Namen. Der Mensch lebt in Verhältnissen, die stärker sind als seine Willenskräfte. „Sind diese Verhältnisse verteufelt, so müssen eben die Teufel ausgetrieben werden, und eine Predigt, die zur Entscheidung ruft, muß sich fragen lassen, ob sie Macht hat zu solchem Ruf, ob sie Macht hat, den Menschen von dem zu befreien, was stärker ist als seine Entscheidungskraft"[30]. In den Dämonenaustreibungen Jesu bricht die Herrschaft Gottes in diese Welt ein. Die große Wende ist angebrochen, die Zeit, in der der Mensch nicht mehr länger durch Gesetz und Überlieferung den herrschenden Verhältnissen ausgeliefert ist und bleibt. Der Mensch wird befreit, dadurch, daß Gott herrscht. Ideologien werden entlarvt, „Mächte und Gewalten" relativiert, Götzen und Idole entmachtet. Dieser Prozeß der Befreiung, der auch in der Predigt zu erfolgen hat, ist wesent-

27 *H. Cox*, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1967, 166.
28 *H. Cox*, a. a. O. 170 ff.
29 *R. Bohren*, a. a. O. 313–316.
30 Ebd. 314.

lich gemeint mit der Exorzismusfunktion der Verkündigung[31].

Gottes- und Nächstenliebe

In der Mitte des christlichen Ethos steht die Verkündigung der Gottes- und Nächstenliebe, gipfelnd in der Feindesliebe. Und so etwas sollte keine gesellschaftlichen und politischen Folgen haben, wenn es nur einmal ernst genommen würde? Die Liebe müßte dann freilich nicht nur in ihrer privaten, intimen, unpolitischen Gestalt zum Zuge kommen, als Ich-Du-Beziehung im Sinne eines überzogenen Personalismus, als interpersonales Beziehungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis. Die Liebe würde dann zu einem kritisch-revolutionären Prinzip. Liebe erscheint dann als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die andern. Liebe ist dann nicht nur karitative Nachbarschaftshilfe, eben kirchliche Diakonie, sondern auch eine gesellschaftskritische Macht und Kraft. Sie kritisiert das Prinzip der reinen Gewalt, der Macht des Stärkeren. Sie erlaubt nicht, im Freund-Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet ja sogar die Feindesliebe und hat deshalb eine universale Hoffnung. Sie verbietet es dann freilich auch der Kirche selber, sich machtpolitisch durchzusetzen. Sie ruft auf zum Schutz der Individualität, sie verbietet jede Form des Totalitarismus[32]. „Es muß der christlichen Gemeinde ja darum gehen, alle Verhältnisse zu ändern und umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"[33]. Zentrale Werte der Botschaft Jesu – und dazu gehört sicher das Wort von der Gottes- und Nächstenliebe – erfordern eine konkrete Verwirklichung im Hier und Heute. Sie verlangen etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, das politische Engagement der Kirche und ihrer Verkündigung im Rassenkonflikt[34].

Kreuzespredigt

Das Kreuz und die Kreuzigung Jesu waren und sind eine eminent *öffentliche Angelegenheit*. Beim Prozeß und bei der Verurteilung Jesu war ohne Zweifel die Politik mit im Spiel. Staatsgewalt und Kaiser, Gerichtsverfahren und öffentliche Hinrichtung beweisen das zur Genüge[35]. Was würde uns

31 Ebd. 315–316: „Im Exorzismus wirkt das Wort durch das Sprechen unmittelbar: es löst, es schenkt Freiheit. Die Sprache des Glaubens wirkt unmittelbar oder auf Zeit exorzistisch. Sie verbannt Geister und setzt neuen Geist. Den Geistern der Verneinung gegenüber artikuliert sie den Geist der Bejahung, den sie mit Namen nennt (vgl. 2 Kor 1,19). Sie vermag die Teufeleien zum Schweigen zu bringen; dann aber wird die Wirkung der Predigt darin bestehen, daß sie eine neue, gereinigte Atmosphäre schafft. Predigt verändert die Öffentlichkeit, in der gepredigt wird, sie ist gesellschaftlich wirksam. ‚Ars ist nicht mehr Ars', kann Vianney sagen. Predigt als Exorzismus ist Predigt, die wirkt. Sie stellt uns vor das Problem der Vollmacht, das zu Unrecht vernachlässigt wird."

32 *J. B. Metz*, a. a. O. 404.

33 *N. Greinacher*, Praxis des politischen Engagements der christlichen Gemeinde, in: Concilium 9 (1973) 269.

34 Vgl. *M. Traber*, Politisches Engagement der Kirche im Rassenkonflikt: ebd. 282–285.

35 Vgl. *J.-M. González-Ruiz*, Von der politischen Bedeutung Jesu zum politischen Engagement der christlichen Gemeinde. Politische Motivierung des Prozesses Jesu: ebd. 246 ff.

erlauben, ein solches Geschehen theologisch zu privatisieren, als ob es nur um die Erlösung der christlichen Seele, um das Blut, das für dich vergossen wurde, ginge, und nicht vielmehr um einen weltweiten, gesellschaftlich ungeheuer relevanten Vorgang, der eine ganze Menschheit und eine ganze Welt mit all ihren Bezügen meint? Wenn da erzählt wird, daß der Vorhang des Tempels zerriß, die Erde erbebte, eine Sonnenfinsternis sich ereignete, Juden und Heiden erschüttert wurden, dann dürfte auch dem Letzten klargeworden sein, wie weltumspannend, wie universal, die ganze Menschheit meinend mit all ihren Institutionen, ein solches Geschehen interpretiert werden muß. Hier geschieht in einem gewaltigen, tödlich-negativen, aber schöpferischen Prozeß die erschütterndste Gesellschaftskritik, von der wohl in der Kreuzestheologie eines heiligen Paulus etwas spürbar wird. „Hier im Kreuz artikuliert sich die formale Figur von christlicher Hoffnung, insofern in dieser die in der Auferweckung Jesu Christi verheißene Erfüllung nur über die tödliche Negation der bestehenden Welt erlangt wird, wie sie in der Botschaft vom Kreuze Jesu sich ausdrückt"[36]. Was das aber konkret, im Leben der christlichen Gemeinde bedeutet, läßt sich aus den Ausführungen eines Aktionskreises von Priestern und Laien aus Halle in der DDR erahnen: „Unser Wirken steht unter dem Zeichen des Kreuzes. Und hier kann eben die Erfahrung des Kreuzes bestehen im propagandistischen Mißbrauch unseres Einsatzes durch den Staat, in Mißverständnissen, die wir bei Mitchristen hervorrufen und den daraus erwachsenden Verdächtigungen. Die für unsere Arbeit sprechenden Zeichen der Zeit und die Erfahrung des Kreuzes sind es, die uns ermutigen, den Weg zu gehen im Engagement als Christen in der DDR"[37].

So und ähnlich hat Politik in der Predigt ihren Platz, wird christliche Verkündigung zu einem gesellschaftskritischen und politischen Ereignis.

36 *J. B. Metz*, Politische Theologie, in: Sacramentum mundi, Bd. III (Freiburg 1969) 1238 ff. Diesem grundlegenden Artikel verdanken wir weitgehend die Gedanken zur Kreuzespredigt. *Ders.* Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968, bes. 99–121.

37 Zit. bei *K. Richter*, Das politische Engagement der christlichen Gemeinde der DDR, in: Concilium 9 (1973) 297.

Redaktion und Verlage der „Diakonia" ersuchen die Bezieher dieser Zeitschrift um Beantwortung und Rücksendung beiliegender Leserumfrage.

Bitte beachten Sie auch die beiliegenden Prospekte des „Publik-Forum" und des Walter-Verlages.

Wolfgang Nastainczyk

Projektarbeit als pastorale Aufgabe und Chance

Über experimentelle Arbeits- und Lebensformen in einer Kirche mit offenen Rändern

„Projektgruppen stellen eine der wenigen Chancen dar, die die Kirche noch hat, wenn sie nicht zur Bedeutungslosigkeit austrocknen will" – so charakterisiert der Autor die Bedeutung der Gruppen in der Kirche. Der folgende Artikel führt damit Anliegen weiter, die schon in den vorangehenden Heften ausführlich behandelt wurden: So mit den beiden Aufsätzen von Emeis in Heft 1 und Heft 4, wo dieser die Bedeutung der Gruppen für die Identität im Glauben, für seine Lebendigkeit und für die Neuordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen theoretisch und praktisch darstellt, aber auch mit den meisten Modellen, die im Schwerpunktheft über die Gemeinde vorgestellt wurden, da diese lebendigen Gemeinden zumeist von konkreten Projektgruppen entscheidend mitgetragen werden. Besonders zu unterstreichen ist der Appell des Autors, daß diese Projektgruppen durch die Kirchenleitung und durch geeignete Institutionen wie Pastoralinstitute wirksam gefördert werden mögen. red

1. Offenheit für Entwürfe und Experimente

Zum gegenwärtigen Erscheinungsbild der Kirche, erst recht aber zu dem Idealbild, das viele sich von ihr machen, gehören Entwürfe und Experimente. Christen, die sich ihrer Kirche verbunden und auf ihren Beistand angewiesen wissen, erproben neue, zukunftsbezogene Arbeits- und Sozialformen[1]. Wenn Menschen sich stillschweigend oder unter Protest in der Kirche oder aus der Kirche zurückziehen, geben sie als Grund dafür nicht selten an, daß sie Übungs- und Erfahrungsräume für ihren Glauben und seinen Sinn in dieser Zeit vermissen[2].

Für Menschen einer schnellebigen Generation, die weithin geschichtsvergessen und zukunftsbesessen lebt, ist eine derartige „Flucht nach vorn" nicht verwunderlich: „Kinder dieser Zeit" haben oft nur wenig Zutrauen zu überkommenen Denk- und Verhaltensmustern. Viele dieser Traditionen erweisen sich aber auch an der Wirklichkeit als vernutzt. So setzen jedenfalls dynamische Vertreter der gegenwärtigen Generation aufs Ganze gesehen lieber auf eigene Wege und

1 Vgl. dazu aus jüngster Zeit besonders: *K. Baumgartner*, Zur Freiheit befreien. Impulse zu Theorie und Praxis kirchlich verantworteter Arbeit mit jungen Erwachsenen, in: *E. Feifel (Hrsg.)*, Erwachsenenbildung, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 141–183; *R. Bleistein*, Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Würzburg – Innsbruck 1972, 137–155; 196–216; *W. Kasper*, Die Zukunft des Glaubens, in: Lebendige Seelsorge 24 (1973) 14–19; *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herderbücherei 446), Freiburg – Basel – Wien 1972, bes. 100–108; dazu die Erfahrungsberichte über experimentelle Arbeits- und Sozialformen von Christen bei: *F. Betz*, Neue Kreise, München 1966; *C. E.*, Gemeinsam mit den Laien. Das Experiment der Gemeinschaft von Sainte-Baume, in: Christ in der Gegenwart 25 (1973) 99 f; *N. Hepp*, Neue Gemeindemodelle, Freiburg – Basel – Wien 1971, sowie die umfangreiche Spezialliteratur über lateinamerikanische Basisgemeinschaften und die „Integrierte Gemeinde" in München.

2 Vgl. entsprechende implizite Aussagen bei: *W. Harenberg* (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? München – Mainz 1968, 36; 38; 66–74; *G. Schmidtchen* (Hrsg.), Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1972, 6–9; 33 f; 50–55; 163.

Ziele. Diese epochale Tendenz entspricht aber durchaus auch einer wiederentdeckten Grundorientierung der Kirche: Eine Kirche, die sich als Anwalt einer universalen Zukunft begreift, muß an Entwürfen und Experimenten neuer Art interessiert sein.

2. Erneuerungsbewegungen und Projektgruppen

Geschichtskundige wissen und können leicht belegen: Der Mut zu experimentellen Arbeits- und Sozialformen hat in der Kirche eine gute Tradition. Vor allem ist festzuhalten: So gut wie die ganze Schicht, die die (katholische) Kirche im deutschen Sprachgebiet jetzt trägt, verdankt ihre einsatzfreudige Treue zu Evangelium und Kirche der Tatsache, daß sie von den kirchlichen „Bewegungen" dieses Jahrhunderts mitgerissen wurde, besonders von der „Jugendbewegung". Dieser Aspekt der kirchlichen Erneuerungsbemühungen der jüngsten Vergangenheit ist zwar noch kaum erforscht, bereits jetzt kann aber kaum bezweifelt werden, daß die Erfahrungen, die Erfolgserlebnisse, der Kampf nach innen und außen die personellen und ideellen Bindungen dieser Generation an die Kirche und ihren Auftrag zur Folge hatten. Von ihnen lebt die Kirche aber noch heute. Von ihnen zehren die Betroffenen noch jetzt. Ihretwegen haben sie der Person und der „Sache" Jesu Christi und der Kirche über so viele Krisen und Wandlungen hinweg die Treue gehalten.

Aber auch noch vor kurzer Zeit zeigte sich die (katholische) Kirche im deutschen Sprachgebiet gewillt, Übungen zugunsten des Glaubens zu fördern: Um das Stichwort „Einübung" kristallisierte sich der letzte aus ihr selbst kommende Aufbruch der Religionspädagogik und Katechetik im deutschen Sprachraum[3]. Zwar zielte er (vielleicht zu) selbstverständlich darauf ab, herkömmliche Formen und Formeln des Glaubens zu vermitteln; er wollte aber, daß Menschen sich in Lernprozessen damit auseinandersetzten und befreundeten. Insofern trug dieser Versuch durchaus experimentellen Charakter. Insbesondere zeigte er eine nicht geringe Bereitschaft zum Risiko.

Für Projektarbeit und Projektgruppen in der Kirche sprechen aber nicht nur Zeitströmungen und die jüngste Kirchengeschichte. Es lassen sich dafür vielmehr auch Argumente aus der Geschichte der kirchlichen Pastoral und Verkündigung beibringen. Aufbrüche, Bewegungen und Gruppen, die bestimmte, festumrissene Ziele verfolgten, spielen in der Kirchengeschichte eine gewichtige Rolle. Es genügt, an den Katechumenat der frühen Kirche und an die Orden zu er-

3 Vgl. dazu besonders: *W. Nastainczyk*, Schulischer Religionsunterricht als Einübung, in: Katechetische Blätter 87 (1962) 524–533; Katholische Bischöfe Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein (Hrsg.), Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.–10. Schuljahr (München 1967) 12.

innern, die wenigstens in gewisser Hinsicht Projektarbeit leisteten oder noch leisten, sowohl stellvertretend wie provokant für die übrige Kirche.

3. Die „präfigurative" Kultur

Außerhalb der (katholischen) Kirche ist „Neu-gier" besonders heute groß. Zumal auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet sind zahlreiche Versuche mit Zukunftsbezug festzustellen. Auffällig an dieser förmlichen Bewegung ist nicht zuletzt, daß ihre Träger meist der „Zwischengeneration" entstammen. Sie sind erwachsene Jugendliche oder jugendliche Erwachsene. Seinen tiefsten Grund hat das wohl darin, daß sich eben ein kultureller Umbruch von epochalem Ausmaß vollzieht[4]: Die „postfigurative" Kultur wird von einer „präfigurativen" abgelöst, in der die junge Generation die entscheidenden Initiativen wahrnimmt[5].

4. Christliche Basis- und Initiativgruppen

Wie bereits im ersten Gedankengang angedeutet: Auch in der Kirche suchen aber einzelne und Gruppen längst nach neuen Wegen, die vermeintlich oder wirklich in die Zukunft führen. Sie haben sich bestimmten Arbeitsaufgaben verschrieben. Manchmal verwirklichen sie im Zusammenhang damit neuartige Lebensformen. So werden neue Ansatz- und Schwerpunkte gelebten Glaubens deutlich: bestimmte Dienste an der engeren oder der weiteren Umwelt bzw. der Kirche im konfessionellen oder ökumenischen Sinn des Wortes. Auch in diesen christlichen Basis- oder Initiativgruppen liegt die Verantwortung, mindestens die ideelle, häufig bei älteren Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Solche Gruppen sind nicht selten die einzige Verbindung zwischen Menschen und der verfaßten Kirche. Wegen dieser Gruppen und in diesen Gruppen bleiben sie in der Kirche und setzen sich im Geist Jesu Christi ein.

5. Ausgangspunkt: konkrete Probleme und Anliegen

Solche aufgabenbezogenen Gruppen entstehen und wirken zunächst meist aus aktuellen Bedürfnissen und Anlässen heraus. Beispielsweise bilden sie sich aus Eltern, die einen Kindergarten einrichten oder Kindergottesdienste in ihrer Gemeinde fördern wollen.

Hinter solchen primären Motiven verbergen sich aber oft tieferliegende und umfassendere. In anderen Fällen bilden sich infolge längerer Zusammenarbeit an zunächst begrenzten Projekten nach bekannten gruppendynamischen Gesetzmäßigkeiten Motivbündel heraus, die die Projektgruppen stärker verbinden. Manchmal veranlaßt sie das dazu, ihre Aktivitäten zu erweitern, zu spezialisieren oder auf verschie-

4 Vgl. dazu *G. Biemer – P. Siller*, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 76–132; *J. S. Bruner*, Über die „Unreife" in unserer Zeit, in: Zeitschrift für Pädagogik 18 (1972) 789–802, bes. 797 f; *W. Kasper – K. Lehmann* (Hrsg.), Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (Pastorale), Mainz 1970, 11–16; *D. Savramis*, Gesellschaft, moderne und Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, Freiburg – Basel – Wien 1972, 173–175, *R. Scherer*, Gegenwartssituation, Analyse der: ebd. 159–164.

5 Vgl. *M. Mead*, Der Konflikt der Generationen, Olten – Freiburg 1971.

dene Gruppen verteilt weiterzuführen. Bei christlichen Teams zeigt sich besonders oft, daß ihre Mitarbeiter nach Gleichgesinnten und Vorbildern suchen, die ihnen Glauben und Leben als Christen erleichtern.

In derartigen bewußten und unbewußten Motiven, sich an Projektgruppen zu beteiligen, werden naturgemäß oft auch epochaltypische Tendenzen wirksam, die nicht unbedenklich sind. Vor allem sind das die Neigung zur Polarisierung, die eine plurale Gesellschaft fördert, und der Trend zum Aktionismus, der sich aus der allgemeinen Informiertheit über Aufgaben und Probleme und dem neomarxistischen Einschlag im augenblicklichen „Zeitgeist" ergibt.

6. Rückbindung von Projektgruppen

Aus den genannten und ähnlichen Gründen ist Projektgruppen ein gewisser Hang zu Einseitigkeit und Ausschließlichkeit eigen. Rückendeckung und Rückkopplung, also Wechselbeziehung mit einer größeren, pluraleren Gemeinschaft wie der Gesamtkirche bleiben daher wichtig für sie.

Diese Rückbindung von Projektgruppen an eine größere, kritisch-förderliche Einrichtung wie die Gesamtkirche ist aber nicht nur für diese Gruppe lebensnotwendig. Auch eine Großgruppe wie die Kirche bedarf solcher, die „Pionierarbeit" leisten, die sie anregen, erneuern, öffnen und weiten. Diesen Dienst können aber Projektgruppen der Großkirche leisten, weil sie intensiv und überschaubar arbeiten und Erfolgserlebnisse in ganz anderem Ausmaß als die anonyme und inhomogene Großkirche vermitteln (können). Verklammerung und Austausch zwischen arbeitsintensiven Projektgruppen und „weitsichtigerer" Großkirche regen auch dazu an, die hierarchia veritatum et activitatum christianarum immer besser herauszuarbeiten und zu berücksichtigen[6].

7. Statt Reserviertheit ...

Erstaunlicherweise fördert die (katholische) Kirche im deutschen Sprachraum solche Versuche mit der Zukunft aber nicht planmäßig. Eher steht sie ihnen reserviert gegenüber. Es ist also an der Zeit, daß die Kirche die Chancen bewußter wahrnimmt, die ihr Projektgruppen eröffnen (können): Soweit sich sehen läßt, ist heute und morgen nichts anderes so wie die Projektgruppenarbeit dazu geeignet, Dynamik und Intentionen des Evangeliums überzeugend darzustellen und dabei auch die Kirche als ihre Anwältin glaubwürdig zu machen. Was sonst macht wie die Arbeit von Projektgruppen die Ränder der Kirche offen? Was sonst verschafft und erhält ihr Kontakt zu beweglichen, schöpferischen und kritischen Menschen? Kaum etwas anderes kann die Kirche so heilsam herausfordern und zu Kurskorrekturen ihrer Strukturen und Wege anregen wie Projektgruppen, die sie zuläßt und unterstützt.

6 Vgl. dazu: Dekret des II. Vaticanums: Unitatis redintegratio Nr. 11.

8. . . . Förderung der Projektarbeit

Die Förderung vorhandener und denkbarer sinnvoller Projektarbeit durch die Kirche setzt die Entwicklung eines „Strukturgitters" voraus, mit dessen Hilfe Aktivitäten von Gruppen geortet und gewertet werden können, von den Beteiligten selbst und von außerhalb her, vor allem von kirchlichen Planungs- und Entscheidungsinstanzen.
Ein erster vorläufiger und verbesserungsbedürftiger Entwurf für ein solches Strukturgitter wird nachstehend vorgelegt (Tabelle)[7].

Strukturgitter für Projektarbeit in der Kirche

Sachebene	Tätigkeitsebene		Bedeutungsebene
Dienst am sozialen Leben	kognitiv (empirisch-diagnostisch)	pragmatisch (prognostisch-therapeutisch)	mittelbarer Heilsdienst
Dienst am politischen Leben	kognitiv (empirisch-diagnostisch)	pragmatisch (prognostisch-therapeutisch)	mittelbarer Heilsdienst
(unmittelbare) Dienste am Glauben	kognitiv (empirisch-diagnostisch)	pragmatisch (prognostisch-therapeutisch)	unmittelbarer Heilsdienst
(unmittelbare) Dienste für Gott	kognitiv (empirisch-diagnostisch)	pragmatisch (prognostisch-therapeutisch)	unmittelbarer Heilsdienst

Auf der „Sachebene" dieses Strukturgitters erscheinen die (pastoralen) Grundaufgaben der Kirche: ihr Auftrag zur „Fallhilfe" und Strukturverbesserung im sozialen und im politischen Raum, ihre Bestimmung zur Vermittlung und Entwicklung des Glaubens durch Gespräch, Katechese und Predigt sowie ihre Pflicht zu unmittelbarem Gottesdienst.
Auf der „Tätigkeitsebene" dieses Strukturgitters werden aus logischen Rücksichten die beiden Grundformen menschlicher Tätigkeit auseinandergehalten, so sehr diese in der Lebenswirklichkeit fast immer ineinander übergehen: „innere" und „äußere", denkerische und verhaltensmäßige Aktivitäten.
Die „Bedeutungsebene" dieses Strukturgitters schließlich will dazu helfen, den Stellenwert der fraglichen Aktivitäten im Ganzen des kirchlichen Heilsdienstes zu bestimmen.

7 Vgl. über Konstruktion und Funktion von Strukturgitter v. a.: *W. Schulz*, Unterrichtsplanung heute, in: *U.-J. Kledzik* (Hrsg.), Unterrichtsplanung – Beispiel Hauptschule, Hannover – Berlin – Darmstadt 1969, 37; *A. Zenner*, Arbeitskreis 8: Lernziele und Themen sittlicher Unterweisung in der Sekundarstufe I, in: KatBl 98 (1973) 100–102.

In dieses Strukturgitter läßt sich jede einigermaßen christlich motivierte Aktivität einer projektorientiert arbeitenden Gruppe einordnen, die recht informelle Vorarbeit an Einstellungstests für einen Altenclub ebensogut wie eine „offizielle" Schulung von Lektoren und Kommunionhelfern.

Vor allem erleichtert dieses Strukturgitter, wenn es mit den konkreten Möglichkeiten für Projektarbeit aufgefüllt wird, auf dem Gebiet des christlichen Heilsdienstes Leerfelder zu entdecken und Prioritäten zu setzen. Das aber ist bereits aus personellen und materiellen ökonomischen Rücksichten heraus erforderlich. Erst recht ist es im Hinblick auf eine möglichst umfassende und wirksame Pastoral der Kirche wünschenswert.

9. Allgemeine Bewußtseinsbildung

Die wichtigste ideelle Vorbedingung für den Ausbau und das Wirksamwerden von Projektgruppen von Christen ist zunächst eine allgemeine und umfassende Bewußtseinsbildung. Beim Bemühen darum ist auch auf Weiter- und Umdenken zu drängen, da seelsorgliche Arbeitsschwerpunkte kräftig modifiziert werden, wenn Projektarbeit besonders gefördert wird.

Ferner ist die Bereitschaft zur Toleranz gegenüber Andersdenkenden und der Mut zum Risiko in der Kirche entschieden zu verstärken. Beides ist erforderlich, um die „Extravaganzen" genügend lange zu dulden, die mit Projektarbeit und Projektgruppen notwendig verbunden sind.

10. Pastoralinstitute im Dienst an den Projektgruppen

Die entscheidende organisatorische Vorbedingung für eine gezielte Förderung von Projektarbeit in der Kirche sind leistungsstarke Pastoralinstitute auf der Ebene eines ganzen Landes (also etwa der Bundesrepublik Deutschland) und auf der Ebene größerer Regionen. (In der Bundesrepublik Deutschland dürften das etwa drei sein.)[8] Diese Institute müßten wenigstens das „gute und schlechte Gewissen" ihnen beigeordneter kirchlicher Verwaltungsinstanzen sein. Vielleicht ist es sogar günstig, wenn ihnen gewisse Weisungsbefugnisse delegiert würden. Sicheres darüber läßt sich jedoch erst sagen, wenn Erfahrungen vorliegen[9].

Eine wichtige Aufgabe der genannten Pastoralinstitute wäre es, vorhandene Projektgruppen auf allen pastoralen Ebenen festzustellen, zu ermuntern und in Kontakt untereinander sowie zur Großkirche zu bringen.

8 Vgl. *G. Horstkemper u. a.* (Hrsg.), Organisation der Arbeit am Curriculum für den katholischen Religionsunterricht (D. J. P. – Information Nr. 2. Münster 1972), bes. 8–14.

9 Das Österreichische Pastoralinstitut und das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen haben keinerlei Weisungsbefugnis; sie sind aber offiziellen Gremien der beiden Länder (Pastoralkommission Österreichs bzw. Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz) zugeordnet und erfüllen im gegebenen Rahmen manche der hier konzipierten Aufgaben; eine stärkere Förderung von Arbeitsgruppen für bestimmte Planungsaufgaben scheint aber überall wünschenswert zu sein. Inzwischen hat die Kommission IX der Deutschen Synode das Konzept für ein Deutsches Pastoralinstitut einstimmig verabschiedet, siehe Synode 4 (1973) 21–24.

Ferner müßten diese Institute ein möglichst vollständiges Strukturgitter für kirchliche Projektgruppenarbeit erstellen und laufend korrigieren. Die Leerfelder, die dabei entdeckt werden, sind durch entsprechende Initiativen zu schließen, soweit das erforderlich ist, und aufzuweisen, soweit entsprechende Tätigkeiten und Gruppen wenigstens wünschenswert sind.

Darüber hinaus müssen die potentiellen Führungskräfte für Projektgruppenarbeit gewonnen und gefördert werden. Dabei ist besonderer Wert auf gruppendynamische Kenntnisse und Fähigkeiten zu legen, damit diese Kräfte neben den sachlichen auch die sozialen Bedingungen von Projektarbeit gebührend berücksichtigen können.

Bei dieser gesamten „Inplementation" sollte sich die Kirche nicht nur herkömmlicher Arbeitsmittel und Arbeitsverfahren bedienen, sondern auch die Kommunikationsmedien heranziehen, Werbespots und Multi-Media-Kurse.

Kirchliche Projektarbeit bedarf selbstredend der „Supervision". Darunter ist weniger ihre Überprüfung auf Orthodoxie und Orthopraxie zu verstehen, vielmehr Praxisberatung, die anregt und verbessert und den Informationsfluß zwischen „Basis", „Allgemeinheit" und „Spitze" vermittelt.

Der Appell, Projektgruppen in der Kirche zu fördern, mag kühn sein. Projektgruppen stellen aber eine der wenigen Chancen dar, die die Kirche noch hat, wenn sie nicht zur Bedeutungslosigkeit austrocknen will.

Praxis

Klemens Richter

Die sakramentale Heilssorge für die Kranken

Mit dem Schwerpunktheft „Sterben heute" (Heft 5, 1972) haben wir versucht, Theorie und Praxis der Pastoral an Sterbenden dem heutigen theologischen Verständnis entsprechend weiterentwickeln zu helfen. Der folgende Kommentar zur erneuerten Krankensalbung führt dieses Anliegen weiter. Richter versucht, die Brücke von der bisherigen Praxis einer „Todesweihe" zu einer dem Heil jedes *Kranken dienenden erneuerten Praxis zu schlagen; er weist auf die positiven Möglichkeiten des Rituals und verschiedener Behelfe für eine zeitgemäße Praxis, aber auch auf einige kritische Punkte und auf offene Wünsche hin.* *red*

Vorliegen der Modellriten

Mit der „Feier der Krankensalbung und Ordnung der Krankenpastoral" vom 7. 12. 1972[1] liegt das reformierte Rituale Romanum für den Bereich der Sakramentenspendung bis auf die Modellriten für die Feier der Buße jedenfalls römischerseits vollständig vor. Weshalb für die Praxis der deutschsprachigen Kirchen mit Ausnahme von Kindertaufe und Firmung[2] daher noch immer auf Ordnungen und Texte zurückgegriffen werden muß, die bei Theologen und Laien auf vielfachen Widerspruch stoßende theologische Aussagen sowie unter bestimmten kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen zustande gekommene Formulierungen enthalten, weiß nur, wer den dornenreichen Instanzenweg kennt. Wollen die einen möglichst frei angepaßte Texte, so verlangen andere wortgetreue Übersetzungen. Dabei wünscht Rom eine Interpretation der eigenen Vorschläge, denn „es kommt darauf an, einem bestimmten Volk in dessen eigener Sprache getreu zu vermitteln, was die Kirche durch den Originaltext ... in einer anderen Sprache mitgeteilt hat. Die Treue der Übersetzung kann also nicht lediglich von den Worten und Sätzen her beurteilt werden"[3]. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen, bei denen starke Kräfte päpstlicher als der Papst im vollen Sinn des Wortlauts sein wollen, besteht in der Weiterbenutzung der Collectio Rituum, die sich einer immer größeren Unzufriedenheit ausgesetzt sieht. So verwundert es nicht, daß immer öfter zur Selbsthilfe gegriffen wird, oft ohne genügende Kenntnis der theologischen und pastoralen Voraussetzungen und Überlegungen. Dabei könnten deutsche Adaptionen für manche Sakramente schon seit 1969 oder 1970 in Gebrauch sein[4].

Für rasche Adaption

Eine Adaption der Krankensalbung für den deutschen Sprachbereich scheint im Gegensatz zur bisherigen Praxis der Liturgischen Institute Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz diesmal ungewohnt rasch vor sich gehen zu sollen. Jedenfalls lag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet für Juli 1973 der Entwurf des Freiburger Liturgiewissenschaftlers A. Knauber vor, der mit einer Übertragung beauftragt wurde[5]. Und schon im Herbst sollen die drei

1 Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae (Rituale Romanum) Editio typica, Vatikan 1972.

2 Die Feier der Kindertaufe, Einsiedeln – Freiburg 1971; Die Feier der Firmung, Einsiedeln – Freiburg 1973.

3 Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk vom 25. 1. 1969.

4 Lediglich für Trauungs- und Totenliturgie, für die Rom schon 1969 Modelle veröffentlicht hat, gibt es private Übertragungen, die aber weit über das dort Gebotene hinausgehen: *H. Plock – M. Probst – K. Richter*, Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung, Essen ⁴1972; *K. Richter – Th. Maas-Ewerd – H. Plock – M. Probst*, Neue Totenliturgie. Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste, Begräbnisriten, Essen ⁴1972.

5 Vgl. *A. Knauber*, Pastoraltheologie der Krankensalbung, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV, Freiburg – Basel – Wien 1969, 145–178; auch: Gottesdienst 7 (1973) 17 f und 27 f.

Bischofskonferenzen über die Vorlage beraten. Allerdings handelt es sich noch längst nicht um eine Adaption für unsere Verhältnisse, obwohl der neue Ordo unctionis Übertragungen vorsieht, „die dem Geist der verschiedenen Sprachen und Kulturen wirklich angepaßt sind"[6], und die dort, „wo das Römische Rituale mehrere Texte zur Auswahl anbietet ... noch andere Texte derselben Art hinzufügen"[7] können. Es bleibt die Hoffnung, daß dies auch tatsächlich noch geschieht.

1. Die bisherige Praxis

Bei keinem anderen Sakrament ist die mittelalterliche und neuzeitliche Praxis so sehr in eine Sackgasse geraten wie bei der Krankensalbung[8]. Daran hat auch die Umbenennung von „Letzte Ölung" in „Krankensalbung" im Katechismus von 1955 leider nichts Wesentliches geändert. „Zu tief saß die alte Gewohnheit, den Priester erst zu rufen, wenn nichts mehr zu hoffen war, und selbst dann noch mit der angstvollen Besorgnis, doch ja den Sterbenden nicht aufzuregen"[9]. Was auf diesem Gebiet an Zwängen in und Aversionen gegen die Kirche hervorgerufen worden ist in den letzten etwa 1000 Jahren, wird nie ganz zu ermessen sein.

1.1 Private Hilfen

Es verwundert nicht, daß wegen des langen Ausbleibens der offiziellen Reform angesichts einer deutlichen Umorientierung in der Krankenpastoral der letzten Jahre private Entwürfe versucht und öffentlich zur Diskussion gestellt wurden. Das betrifft sowohl einzelne Seelsorger[10] wie auch offizielle kirchliche Stellen[11]: Gerade letzteres mag die Not besonders deutlich machen, denn es handelt sich dabei um einen Schritt, der ansonsten, wenn eben möglich, unterbunden wird[12]. Leider haben alle diese Entwürfe das durchaus brauchbare und weitgehend im Sinne der erneuerten Pastoral konzipierte römische Modell nicht zur Kenntnis genommen. Das ist lediglich bei einem gerade im Juli erschienenen Buch der Fall, das sich an diesem Modell orientiert, aber mit Auswahltexten, Änderungsvorschlägen und eigenen Entwürfen darüber hinaus führt[13].

6 Ordo unctionis, Praenotanda Nr. 38 d.
7 Ebd. Nr. 39.
8 Vgl. *E. J. Lengeling*, Todesweihe oder Krankensalbung? in: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 193–213.
9 *E. Walter*, in: Christ in der Gegenwart 25 (1973) 56.
10 So *J. Mayer-Scheu – A. Reiner*, Heilszeichen für Kranke. Krankensalbung heute, Kevelaer 1972. Trotz ausgezeichneter pastoraler Hinweise ist der nur kurze liturgische Teil nicht zufriedenstellend, die Salbung z. B. nicht in den Wortgottesdienst integriert, sondern dem Schlußgebet angehängt.
11 So z. B. Sakrament für den kranken Menschen. Entwurf zur Feier der heiligen Krankensalbung: Hinweise, Nachrichten, Berichte, Anregungen für die Mitarbeiter im Bistum Essen 1 (1972), Heft 9, S. 34 ff; Die Spendung der Krankensakramente durch den Priester: ebd. 1 (1972), Heft 10, S. 21 f.
12 Ein Beweis für die auch „höheren Orts" empfundene Not mag sein, daß Mayer-Scheu und Reiner für ihr Heft Imprimatur erhalten haben, obwohl das nach sonst geübter Praxis der Ordinariate unmöglich ist.
13 *K. Richter – M. Probst – H. Plock*, Liturgie mit Kranken. Krankensalbung, Hausmessen, Stärkung im Tod. Vorschläge und Übertragungen, Essen 1973.

1.2 Empfänger und Spender

Die gottesdienstlichen Texte des ersten Jahrtausends ergeben eindeutig, daß jeder Kranke im weitesten Sinne, angefangen bei Kopfschmerzen bis hin zu psychisch Kranken und selbst Krüppeln, das Sakrament empfangen kann. Spender sind nicht nur Bischof und Priester, sondern auch Laien, ja sogar der Kranke selbst. Erst seit dem Jahr 840 ist die Spendung durch Laien im Zuge stärkerer Klerikalisierung verboten[14]. Die Laienspendung war möglich, weil wie bei der Eucharistie der entscheidende Akt in der Weihe oder Segnung des Öls durch Bischof oder Priester gesehen wurde, nicht in der Austeilung.

Nach can. 940 des CIC ist die Spendung der „Letzten Ölung" an Kranke oder Altersschwache, die sicher nicht in Lebensgefahr schweben, und die Wiederholung der Spendung in ein und derselben Lebensgefahr nicht nur unerlaubt, sondern sogar ungültig. Ausgeschlossen sind weiters Kinder und Unmündige. Diese Einschränkungen widersprechen sowohl dem Sinn der Salbung (vgl. Jak 5,14), als auch der Tradition der Kirche, zumindest im Altertum und Frühmittelalter.

1.3 Theologie und Pastoral der Krankensalbung

Werden von den Wirkungen des Sakraments ursprünglich vorwiegend die körperlichen, erst in zweiter Linie die seelisch-geistigen und nur ganz selten der Sündennachlaß hervorgehoben, liegt der Beginn der bis heute aufrechterhaltenen irrigen Praxis in der Mitte des 8. Jahrhunderts. Seither wird die Spendung mehr und mehr mit der Buße auf dem Sterbebett verbunden. Dazu kamen im Fall der Überwindung der Krankheit abschreckende Auflagen, wie Verzicht auf ehelichen Verkehr ,auf Essen von Fleisch, die Entrichtung ungeheuerlicher Stolgebühren, wie Weggabe der gesamten Bettwäsche, zweier Kühe usw.[15] Erschwerend wirkte, was hier und da bis ins 17. Jahrhundert galt: die Verfeierlichung durch 7 Priester und die Wiederholung der Spendung an 7 Tagen[16]. Die Frühscholastik sieht durch die inzwischen auf den Sündennachlaß eingeschränkten Begleitformeln in der Sündentilgung das Wesen des Sakraments. Bald taucht die bis heute nicht ausgerottete Idee auf, „das Sakrament bereite unmittelbar auf das ewige Leben vor und dürfe deshalb, selbst in verschiedener Todesgefahr, nicht wiederholt werden. Das ist im Keim bereits die Theorie von der Todesweihe"[17]. Trient bestimmt die Salbung für Kranke, „die so gefährlich darniederliegen, daß sie am Ende des Lebens zu sein scheinen, weshalb die Salbung auch Sakrament der Sterbenden genannt wird"[18].

14 Statuta Ps.-Bonifatii (PL 89, 821.823).
15 Vgl. *P. Browe*, Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, in: ZkTh 55 (1931) 526 ff; 557 ff.
16 Von Systematikern wird oft gedeutet, nur die erste Salbung sei Sakrament, die restlichen eher Sakramentale. Doch ist es wohl ein moralisches Ganzes.
17 *Lengeling*, a. a. O. 209.
18 Vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. III, Freiburg 1970,

Entsprechend sind auch die Texte der Ordnung Pauls V. von 1614, die heute noch bei uns gültig sind[19], während andere Länder längst nach einer erneuerten Liturgie verfahren, in Übereinstimmung mit der pastoralen Erneuerung. Dabei ist unzweifelhaft, daß entsprechende Texte und Zeichen am besten geeignet sind, der neuen Sicht der Pastoral bei den sich immer noch oft sperrenden Priestern wie Gemeinden zum Durchbruch zu verhelfen. Insgesamt gehört jedenfalls auch die neuzeitliche Entwicklung der Praxis und Lehre des Krankensakraments „zu den traurigsten Kapiteln in der Theologie und Pastoral der Sakramente"[20].

2. Die Neuordnung und ihre Kritik

Schon die Kapiteleinteilung der Neuordnung macht deutlich, daß Krankheit und Tod, die sicher eine gemeinsame Wurzel haben, mit verschiedenen Sakramenten umfangen werden. Bei dem eindeutig Sterbenden wäre es unehrlich, um Gesundung zu beten, will man die Salbung nicht in die Nähe eines unchristlich-magischen Verständnisses bringen. In diesem Fall ist die Wegzehrung, der Empfang der Eucharistie, das entsprechende Sakrament.

2.1 Aufbau des römischen Modells

1. Krankenbesuch und Krankenkommunion[21] (s. u. S. 318);
2. Krankensalbung außerhalb und innerhalb der Meßfeier und im Rahmen einer größeren Zusammenkunft der Gläubigen;
3. Letzte Wegzehrung innerhalb und außerhalb der Meßfeier;
4. Sakramentenspendung in unmittelbarer Todesgefahr
   a) gleichzeitige Spendung von Buße, Salbung und Wegzehrung (Ritus continuus),
   b) Salbung ohne Wegzehrung;
5. Firmung in Todesgefahr;
6. Sterbegebete;
7. Auswahltexte.

2.11 Gezielte Information der Gemeindeleiter

Im Rahmen einer erneuerten Krankenpastoral müssen zuerst die Gemeindeleiter gewonnen werden. Dazu bedarf es gezielter Information und Aufklärung durch Amtsblätter, Dekanatszusammenkünfte usw., um den Priestern das sich in der Salbung ausdrückende neue und eigentlich ursprüngliche Verständnis nahezubringen. Geschieht dies nicht, wird hier – wie schon bei früheren Reformen auf gottesdienstlichem Gebiet – die Chance vertan, Pastoral und liturgisches

61–75; 320–335; *A. Duval*, L'extreme-onction au Concile de Trente, in: La Maison Dieu 101 (1970) 127–172.

19 Collectio Rituum, Regensburg 1960, 30–64.

20 *Lengeling*, a. a. O. 212.

21 Hier liegen nunmehr auch für die Spendung durch Laien (inzwischen generell erlaubt durch Instruktion „Immensae caritatis" vom 29. März 1973) genügend gute Hilfen vor: *J. Seuffert*, Eucharistiefeier für Kranke, München 1971 (weniger praktikabel, viel Theorie); Krankenkommunion, Stuttgart 1972; *M. Probst* u. a., Kommunionfeier mit Kranken, Essen ²1972.

Geschehen aufeinander abzustimmen. Dies aber müßte auch bei der Krankensalbung zu neuem Rubrizismus, dem Vollzug vorgeschriebener Formen und Formeln ohne Einsicht in den zeichenhaften Charakter, führen und damit letztlich zum Unverständnis der Reform, wie es weithin auch bei der Neuordnung der Eucharistiefeier zu beobachten war.

Der Bildung der Priester sollte dann die Vermittlung der neuen Sicht an die Gemeinden folgen, durch gezielte Beiträge in Kirchenblättern ,aber auch durch eine sich verändernde Praxis selbst.

2.12 Gemeinsame Vorbereitung der Kranken, Angehörigen, Gemeinden

Das Schwergewicht liegt bei den Normalfällen der Krankenseelsorge. Soll sich die Salbung als Sakrament der Kranken durchsetzen und seine Spendung nicht als Vorzeichen des nahenden Todes mißverstanden werden, muß zukünftig immer wieder den Kranken, dem Pflegepersonal, den Familienangehörigen und der Gemeinde erklärt werden, was der Inhalt des Sakraments ist. Ähnlich wie bei der Neuordnung der Taufe ergibt sich für die Pastoral wie auch für die Arbeit der Gemeinderäte eine Schwerpunktbildung, die durch eine Predigtreihe oder ein Seminar, zumindest aber eine Veranstaltung in der Gemeinde deutlich gemacht werden könnte. Dabei geht es auch um die äußere Gestaltung, die einer gemeinsamen Vorbereitung bedarf.

Als erster Schritt eines gleichzeitigen pastoralen und liturgischen Vorgehens bietet sich ein gezielter Versuch in je einem Dekanat der verschiedenen Diözesen an. In überschaubarem Bereich könnte am ehesten eine konzertierte Aktion von Seminaren, Katechesen und Krankengottesdiensten im Rahmen der Gemeindeversammlungen durchgeführt, ausgewertet und als Pilotversuch für das ganze Bistum fruchtbar gemacht werden.

2.13 Öfters auch gemeinsame Spendung

Hilfreich wird vor allem die Möglichkeit sein, daß nunmehr verbindlich ist, was bisher vornehmlich in Lourdes geübt wurde: Im Rahmen einer Krankenwallfahrt oder auch eines Krankentages auf Bistums-, Dekanats- oder Gemeindeebene kann innerhalb der Eucharistiefeier – wie bei allen Sakramenten im Anschluß an den Wortgottesdienst – die Salbung an alle anwesenden Kranken erfolgen. Das ist in erster Linie für solche gedacht, die nicht bettlägerig, also das Gegenteil von „sterbenskrank" sind. Gerade diese Form sollte im Rahmen einer pastoralen Gesamtstrategie bevorzugt werden, da sich Vorurteile gemeinschaftlich leichter überwinden lassen[22].

2.2 Empfänger und Spender

Die eigentlichen Spender bleiben die Priester. Sind mehrere anwesend, ist eine Konzelebration der Feier erwünscht. Nach

22 Vgl. *J. Hofmeier*, Menschlich sterben – Postulate an die Kirche, in: Diakonia 3 (1972) 311: „Forderungen nach neuen Wegen der Spendung der Krankensalbung".

dem Jakobusbrief dient die Salbung, um aufzurichten und zu retten. So kommt sie nunmehr allen zu, die sich wegen Krankheit oder Altersschwäche in einem angegriffenen Gesundheitszustand befinden. Bei der Beurteilung der Schwere einer Erkrankung soll kleinliche Ängstlichkeit ausgeschlossen sein. Die Salbung kann wiederholt werden, wenn in derselben Krankheit sich Veränderungen ergeben. Sie kann auch vor Operationen gespendet werden, wenn eine ernsthafte Erkrankung die Ursache für den Eingriff darstellt. Endlich werden auch Kinder wieder einbezogen, wenn sie den Sinn des Handelns verstehen können; ebenso all jene, die ihr Bewußtsein oder den Vernunftgebrauch verloren haben, wenn anzunehmen ist, daß sie sonst nach dem Sakrament verlangt hätten. Letzteres scheint schon wieder bedenklich. Die „sub conditione"-Spendung bei Zweifelsfällen würde einem erneuerten Verständnis eher entgegenwirken. Man dürfte daher von dieser Möglichkeit nur Gebrauch machen, wenn die Verweigerung aufgrund bisheriger Erziehung Ärgernis erregen würde. An sich sollte hier auf Dauer die Salbung unterbleiben, um magischem Mißverständnis vorzubeugen. Dies trifft auch auf die gleichzeitige Spendung von Buße, Salbung und Wegzehrung zu, den bisherigen Ritus continuus[23]. Im Falle unmittelbarer Todesgefahr scheint die Salbung nicht mehr sinnvoll gerechtfertigt werden zu können, während die Buße und das eigentliche Sakrament der Sterbenden, der Empfang der Eucharistie angemessen sind.

2.3 Ablauf der Feier

Die Grundstruktur des Ritus bilden – wie im Jakobusbrief beschrieben – die Handauflegung, die Salbung und das Gebet aus dem Glauben. Dies ist eingebaut in: Eröffnung, Schuldbekenntnis, Lesung, Fürbitten, Weihe des Öls, Salbung, Abschluß.

2.31 Eröffnung

Die in persönlicher wie liturgischer Form erfolgende Begrüßung kann mit einer freien Anrede über den Sinn des folgenden Tuns verbunden werden. Weihwasser kann in Verbindung mit einem Bezug zur Taufe genommen werden, wenn das Verständnis dafür vorauszusetzen ist.

2.32 Schuldbekenntnis

Es entfällt, wenn eine sakramentale Beichte abgelegt wird. Sinnvoll ist wohl, die Beichte nicht damit zu verbinden, damit die Eigenbedeutung der Salbung stärker ins Bewußtsein rückt. Das Bekenntnis kann auch nach der Lesung erfolgen.

2.33 Lesung

Sie soll dem Kranken die helfende Nähe Gottes zusagen und muß daher unter Berücksichtigung der Lebens- und Glaubenssituation des/der Empfänger(s) ausgesucht werden. Die römische Auswahl kann als zufriedenstellend angesehen werden, obwohl manche Gleichnisse besser nicht benutzt werden.

23 Ebd. 311.

2.34 Fürbitten

Die Fürbitten bereiten den Empfang vor oder sind danksagendes glaubensvolles Gebet nach der Salbung. Sinnvollerweise sollte der Kranke selbst Bitten formulieren.

2.35 Handauflegung

Der römische Entwurf verbindet mit der jeweils letzten Bitte des Fürbittgebetes (die z. B. lautet: Schenk ihm, dem wir in deinem Namen die Hände auflegen, Leben und Heil) die Handauflegung, die ansonsten schweigend erfolgt. Ohne die Berechtigung nicht-verbaler Riten leugnen zu wollen, scheint dieser Gestus doch für so viele Deutungen offen, daß er durch ein klares Wort determiniert werden sollte (z. B.: Wie Jesus oft Kranken die Hände aufgelegt hat, so lege ich jetzt meine Hand auf dich. Christus bewahre dich vor allem Unheil und stärke dich in deiner Krankheit). Die Hände sollten wirklich auf den Kopf gelegt werden, damit dieses Zeichen als Schutz- und Segensgeste erfahren werden kann.

2.36 Weihe des Öls

Die Neueinfügung dieses Elements ist zu begrüßen, denn gerade in den Weihegebeten (vgl. Taufwasserweihe) wird der theologische Gehalt des Sakraments entfaltet und Gott für das gegenwärtige Geschehen angerufen. Leider aber sieht die Neuordnung im Gegensatz zum verabschiedeten Entwurf der Gottesdienstkongregation vor, daß nur in einem „echten Notfall" die Segnung durch den Priester vorgenommen werden kann. Ersatzweise ist allerdings ein Danksagungsgebet vorgesehen.

Es muß nicht mehr Olivenöl sein, sondern es kann jedes reine Pflanzenöl Verwendung finden.

2.37 Salbung

Sie wird an Stirn und Händen vollzogen, und dazu wird eine zweigliedrige Formel gesprochen: „Durch diese heilige Salbung und sein liebevolles Erbarmen stehe der Herr dir bei mit der Gnade des Heiligen Geistes. – Amen. Und so schenke er dir, von allen Sünden befreit, Rettung und Heil und richte dich wieder auf in seiner Güte. – Amen." Weniger umständlich wäre: „Der Herr stehe dir bei mit seinem gütigen Erbarmen und erfülle dich durch diese Salbung mit der Gnade des Heiligen Geistes. – Amen. Befreit von Schuld mache der Herr dich heil und richte dich gnädig auf. – Amen"[24].

Die Sündenvergebung wird im Gegensatz zu früher faktisch vorausgesetzt. Im Mittelpunkt stehen entsprechend der Heilszusage des Jakobusbriefes die Rettung und Aufrichtung des Kranken in seiner leiblich-seelischen Schwäche. Für die römischen Dogmatiker sicher noch undenkbar ist, daß diese Formel in unterschiedlichen Situationen verändert werden müßte. Das trifft z. B. dort zu, wo es um unheilbar Kranke geht, die dieses Wort mißverstehen können. Für Kinder wird der Inhalt schwer faßbar sein.

[24] *Richter u. a.*, a. a. O. (oben Anm. 13) 117.

2.38 Gebet nach der Salbung

Hier wird zusammengefaßt, was von der Spendung erwartet werden kann. Für die konkreten Situationen sieht das Modell hier 5 Auswahlgebete vor. Das ist sicher viel zu wenig, um auch nur annähernd einzufangen, was an verschiedener Krankheitssituation begegnen kann. Besonders bedenklich ist, daß die jeweilige Situation mit Ausnahme der Lesung praktisch überhaupt nur hier berücksichtigt wird.

2.39 Abschluß und Segensbitte

Das Vaterunser leitet zum Abschluß sinnvoll über, könnte aber auch von einer Danksagung ersetzt werden. Die Segensformen sind für Kranke psychologisch besonders wichtig. Auch dafür müßte eine Auswahl für die unterschiedlichen Krankheitssituationen zur Verfügung gestellt werden.

2.4 Kritik

Sicher bedeutet das alles einen Schritt in die richtige Richtung von Pastoral und Liturgie bei der Heilssorge der Gemeinden um die Kranken. „Eine wirkliche Wende – nicht einfachhin zurück zu einer überbetont-medizinalen Sicht, sondern zu einer psychosomatischen, soteriologischen und ekklesialen (LK 11) Sicht der Krankheit – wird wohl erst dann erfolgen, wenn die Systematiker ohne Ideologie die Aussagen der Schrift, der alten Überlieferung ... zur Kenntnis nehmen, die nötigen Folgerungen daraus ziehen und so lehramtliche und kanonistische Revisionen ermöglichen"[25]. An der vorliegenden deutschen Fassung, die etwa gegenüber der Fassung der Firmung einen wesentlichen Fortschritt darstellt, ist aber doch auszusetzen, daß sie eine Sprache spricht, die hinter dem zurückbleibt, was heute die Gemeinde erwarten darf.

Darüber hinaus müßte die Ausformulierung von geschlossenen Salbungsformen für die wichtigsten „Fälle" vorgesehen werden, obwohl darauf kaum zu hoffen ist. Beispielsweise ist es unzumutbar, Kindern den gleichen Text vorzulegen[26]. Das gilt aber auch für Altersschwache, erst recht für unheilbar Kranke usw. Die verschiedenen Krankheitssituationen sind nur ungenügend berücksichtigt. Dafür genügt auch nicht die Vorbemerkung, die an sich sicherlich einen Fortschritt darstellt, daß Anpassungen an die Situation jeweils der Spender selbst vornehmen muß[27]. Sollen die neuen Texte eine umfassende Hilfe sein, dürfen sie nicht den Spender in schwierigen Situationen auf sich selbst gestellt lassen.

Auch ist unbefriedigend, daß der Ritus continuus aufgeführt und somit die Salbung doch wieder in die Nähe der Todesweihe gerückt wird. Letzteres ist ein besonders starker Mangel. Wer der Salbung ihren wirklichen Platz zuweisen will, wird diesen Ritus kaum verwenden können.

25 *Lengeling*, a. a. O. 213.
26 *Richter u. a.*, a. a. O. 154 ff: eigener Kinderritus. Dieses Problem besteht auch bei den Texten zur Firmung. Ganz anders in Frankreich, wo auf solche Dinge weitgehend Rücksicht genommen wird.
27 Ordo unctionis, Praenotanda Nr. 40.

So bleibt trotz eines insgesamt positiven Bildes, in dem die Liturgie in glücklicher Weise zur Pastoral paßt, doch das schale Gefühl, daß mit wenig mehr Anstrengung hätte mehr erreicht werden können. Wesentliches ist zweifellos an der römischen Glaubenskongregation gescheitert, die einem punktuellen und engen Materie-Form-Denken verhaftet ist. Manches aber könnte und sollte in unserem Sprachgebiet noch verbessert werden.

3. Krankenkommunion

Am 29. März 1973 wurde die Instruktion „Immensae caritatis" veröffentlicht, die in gewisser Hinsicht eine Ergänzung des Kapitels Krankenbesuch und Krankenkommunion des Ordo unctionis darstellt (vgl. 2.1). War es bisher nur als Ausnahme ermöglicht, auch Laien die Spendung der Krankenkommunion zu übertragen, wird dies nunmehr generell zugestanden. Das stellt einen Fortschritt auf dem Weg einer erneuerten Krankenpastoral dar. Die Verbindung der Kranken zur Gemeinde kann durch den nunmehr leichter möglichen öfteren Empfang der Eucharistie enger werden, besonders dann, wenn der Empfang unmittelbar auf den sonntäglichen Gemeindegottesdienst erfolgt. Hin und wieder ist ein Wort zum Abschluß der Eucharistiefeier denkbar, das diese Verbindung ausdrücklich betont und nach dem die Spender die Kommunion zu den Kranken bringen. Die Beauftragung sollte dabei an möglichst viele erfolgen; denkbar ist z. B. auch ein Familienmitglied des Kranken, das diesen Dienst regelmäßig versieht.

Erleichtert wird nun auch offiziell die Möglichkeit, daß die bei der Spendung der Krankenkommunion Anwesenden, besonders die Familienangehörigen, die Eucharistie hier zum zweitenmal am selben Tag empfangen können.

Beide Aspekte sind nicht unwichtige Beiträge zum Mühen der Gemeinde um ihre Kranken. Sie sollten im Rahmen der Krankenpastoral aufgegriffen werden. Dabei gilt es, Priestern, die sich aus falschem Amtsverständnis solchen „Neuerungen" gegenüber sperren, auch seitens der Diözesen unmißverständlich klar zu machen, daß diese Kann-Vorschrift im Interesse der Kranken voll ausgenutzt werden soll. Mit dem z. B. vierwöchentlichen Kommunionempfang am Herz-Jesu-Freitag ist es eben nicht getan.

Es gibt für diesen Zweck – nicht nur für Laien – geeignete Hilfen, welche die Spendung erleichtern, indem sie diese in den Rahmen eines kleinen Wortgottesdienstes stellen[28]. Das römische Modell genügt in keinem Fall. Würde hier ebenfalls nur eine Übersetzung erfolgen, wäre auch dies eine vertane Chance.

28 *J. Seuffert*, Eucharistie für Kranke, München 1971 (viel Theorie, nur wenige Modelle für diesen Zweck); Krankenkommunion, Stuttgart 1972 (17 Modelle); *M. Probst u. a.*, Kommunionfeiern mit Kranken (30 Modelle, thematisch und nach Kirchenjahr geordet, auch Kinderformular).

Werenfried Wessel

Mitarbeiter gewinnen für den Gemeindedienst

Erfahrungen der Franziskus-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst

Die vielfältigen Aufgaben heutiger Gemeinden können nicht allein durch die hauptamtlichen Mitarbeiter und auch nicht durch die Pfarrgemeinderäte geleistet werden, sondern nur durch eine große Anzahl von Gemeindemitgliedern, die bestimmte Aufgaben auf bestimmte Zeit übernehmen. Im folgenden Beitrag werden die Erfahrungen des Teams der Franziskaner in Dortmund-Scharnhorst mit der Mitarbeitergewinnung und -kooperation zusammengefaßt. Die meisten dieser Vorschläge und Erfahrungen dürften auch für andere Gemeinden nützlich sein. *red*

„Wer soll das alles tun? Wie kommt man an Mitarbeiter?" – Diese Fragen beschäftigen viele Priester angesichts der Fülle von Aufgaben, die in einer Gemeinde anfallen. Die Frage wird häufig zur Klage, die viel Skepsis beinhaltet und kaum noch an Erfolg glaubt.

1. Zehn Gebote für Mitarbeiter

In der Franziskus-Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst, einer neuen Satellitenstadt, wie sie überall an der Peripherie unserer Großstädte entstehen, entwickelten sich im Laufe der letzten vier Jahre so etwas wie *„Zehn Gebote für Mitarbeiter"*, die aber an erster Stelle für die Gemeindeleitung gelten und besonders bei der Mitarbeitergewinnung von Bedeutung sind. Es geht dabei nicht um ein paar vordergründige Handlungsanweisungen organisatorischer Art, sondern um Grundeinstellungen, die vieles erst ermöglichen oder auch von vornherein verbauen. Sie bestimmen in elementarer Weise den Umgang mit den (zukünftigen) Mitarbeitern.

1. Die eigene Entscheidung

Gemeint ist *die eigene Entscheidung über das „wo" und „wie" der Mitarbeit.* Häufig „nagelt" man den anderen auf ein ganz bestimmtes Ressort fest. Man ist bemüht, die größte Lücke notdürftig zu stopfen, fragt aber kaum nach Begabung und persönlicher Neigung des zukünftigen Mitarbeiters. „Sie werden sehen, das schaffen Sie schon ..." Eindringliches Zureden verhindert eine Auseinandersetzung mit Einsichten und Argumenten. Die spätere Folge wird mangelnde Einsatzfreudigkeit sein. Es gibt keine Entscheidungstreue, weil keine Entscheidung vorausging.

2. Klare Aufgabenumschreibung

Gemeint ist eine möglichst klare Auskunft auf die Frage: Was erwartet mich? Was kommt auf mich zu, wenn ich diese oder jene Aufgabe übernehme? Oft begnügt man sich mit vagen Vertröstungen. „Fangen Sie erst mal an. Das meiste wird sich dann schon zeigen ..." *Es müßte eine Art Stellenbeschreibung versucht werden.* „Wenn Sie in der AG-Caritas mitmachen, wäre es schön, wenn Sie sich vor allem um den ‚Geburtstagsdienst' kümmern würden. Das würde bedeuten ..." Besonders wichtig ist das *Maß der Zeit,* das investiert werden müßte. Bei berufstätigen Mitarbeitern spielt zusätzlich *die Uhrzeit* eine Rolle. Wenn auch dem Maß des persönlichen Engagements keine Grenzen gesetzt sind, so haben sich doch bestimmte Richtwerte ergeben, die man nennen muß. Im Sektor „Jugendarbeit" könnte das z. B. heißen: zwei, drei Stunden pro Woche, einen Abend im Monat (Treffen des gesamten Jugendleiterteams), ein Wochenende pro Vierteljahr (Schulung).

3. Keine Doppelfunktion

Es handelt sich dabei um eine Zielvorstellung, die selten ganz erreicht wird. Es muß aber erklärtes Ziel der Gemeindeleitung sein, *Ämterhäufung abzubauen.* In der Praxis sieht es oft so aus, daß einige wenige „Getreue" Mitarbeiter in der Caritasgruppe sind, im Kirchenchor, Mitglied im PGR und im Kolpingvorstand ... Man spricht auch vom „Christbaum-Prinzip": Er wird immer mehr behängt, und vor lauter Schmuck sieht man am Ende keinen Baum mehr. Es entwickeln sich entweder „allzeit bereite" kirchliche Funktionäre mit dem Hang zum Exklusiven oder die Mitarbeit wird nach einer gewissen

Zeit ganz aufgegeben, weil man sich bei diesem Stil (zu Recht) grundsätzlich überfordert fühlt.

4. Teamarbeit – oberster Grundsatz

Das Wort „Teamarbeit" ist in vieler Munde. In wachsendem Maße wird deutlich, daß die kritischen Positionen in der modernen Gesellschaft nicht mehr von Einzelpersönlichkeiten, sondern von Entscheidungsteams eingenommen werden. Immer weniger kann man vom einzelnen erwarten, die notwendige Information und Erfahrung zu besitzen, um den komplexen Problemen gewachsen zu sein, die zur Entscheidung anstehen.
Demnach sind alle an der gleichen Sache beteiligten Mitarbeiter prinzipiell *gleichberechtigt und tragen volle* Mitverantwortung. Es gibt keine typische „Chefrolle", was nicht besagt, daß man ohne sowohl sach- wie auch gruppenorientierte Leitung arbeitet. Dabei gibt es eine *Rollenumschreibung und Aufgabenabsprache im Team,* die sich vor allem an der Persönlichkeit des einzelnen orientiert. Die Möglichkeit zur Rollenaustauschbarkeit wird Grenzen haben, sollte aber ausgedehnt werden. Von besonderer Wichtigkeit ist das *Sich-Spezialisieren auf bestimmte Aufgabenbereiche,* ohne das Ganze aus dem Auge zu verlieren. Nur wenn jeder über gleiche Informationen verfügt, wenn er am Entscheidungsprozeß sowie an Erfolg und Mißerfolg teilhat, besteht für den einzelnen eine Möglichkeit, sich mit einer Sache zu identifizieren. Teamarbeit fordert in hohem Maße das, was man unter „dialogisch leben" versteht.

5. Partnerschaftlicher Führungsstil

Er bedeutet mehr als das Einhalten demokratischer Spielregeln. Der demokratische Führungsstil erlaubt auch mit einer schwachen Mehrheit, die „dafür" ist, zur Tagesordnung überzugehen. Was aber geschieht mit der unterlegenen Minderheit? Der *partnerschaftliche Führungsstil fordert durchaus sachorientierte Arbeit.* Doch *vor der Leistung steht die Person* des einzelnen, die ein Anrecht auf Verständnis hat.

6. Mitarbeiter – keine „Helfer"

Dies ist mehr als ein belangloses Wortspiel; es drückt eine *Grundhaltung und einen Umgangsstil der Gemeinde" aus.* „Helfer" leisten Handlangerdienste und überblicken nur Teilbereiche. Im Hintergrund steht der „Chef", bei dem die eigentlichen Fäden zusammenlaufen. Der Mitarbeiter ist verantwortlicher Partner in bestimmten Aufgabenbereichen der Gemeinde. Man sollte das Wort „Helfer" daher am besten aus dem Wortschatz der Gemeinde streichen.

7. Eigenverantwortung – aber doch Koordination

Nimmt man Mitarbeiter ernst, gilt nach wie vor das *Subsidiaritätsprinzip seitens der Gemeindeleitung,* das sich aber nicht in einem ständigen „Hineinreden" und „Dazwischenfunken" äußern darf. Man muß Mitarbeitern auch das Recht zugestehen, Fehler zu machen. Erst wenn sich herumgesprochen hat, daß man in der Gemeinde selbständig arbeiten kann, werden sich leichter zusätzliche Mitarbeiter finden. Andererseits müßten sich die verschiedenen Arbeitskreise vor isolierten Alleingängen hüten. Das Konkurrenzdenken ist allzu bekannt. Wichtig ist, die eigene Aktivität in das Gesamt-Engagement der Gemeinde zu integrieren.

8. Mitarbeit setzt regelmäßige Schulung voraus

Dabei geht es nicht an erster Stelle um theoretische Diskussionen in akademisch verbrämten Wochenendseminaren. Gemeint sind *praktikable Aktionsmodelle,* die allgemeine Gesetzmäßigkeiten auf die Praxis hin umsetzen. Dabei wird man fast immer auf „Fachleute" angewiesen sein.

9. Mitarbeit muß Spaß machen

Mitarbeit in der Gemeinde kann auf die Dauer nicht von moralischen Appellen leben. Ein Bewußtmachen der Motivation ist wichtig. Zugleich aber müßte die Arbeit – bei aller Mühe – auch Freude machen; Freude über neue Bekanntschaften, Freude über Erfolge der Gruppe. Erfolge müßten gefeiert werden. Auch sonst bietet das Jahr Anlässe genug für Feste und Feiern, die eine wichtige gruppenerhaltende Funktion haben. Arbeitsgruppen, die keine Geselligkeit pflegen, fallen sehr leicht auseinander.

10. Mitarbeit ermöglicht Erlernen von Leitungsfunktionen

Gemeint ist nicht der persönliche Erfolg und die Gefolgschaft anderer. Es geht um die Chance, in einem überschaubaren Bereich den Umgang mit einzelnen Menschen sowie den Umgang mit Gruppen einzuüben und im Team die Kunst der kritischen Wertung zu trainieren.
Viele Menschen haben diese Möglichkeit weder in der Familie noch in ihrem Beruf.

II. Wie man an Mitarbeiter kommt

Wer vor dem Mitarbeiterproblem kapituliert, kapituliert im Grunde auch vor dem Auftrag der Gemeinde. In jeder Gemeinde gibt es ein „unaufbereitetes Mitarbeiterreservoir". Wer könnte wo mittun? Diese Frage muß die Gemeindeleitung ständig begleiten.
Wichtig ist, die Menschen persönlich auf Mitarbeit anzusprechen, bei Hausbesuchen, Tanzabenden, Gottesdiensten, auf der Straße, überall dort, wo sich nur eben eine Möglichkeit zeigt. Oft ist dies eine Frage des Mutes. Aber man muß sie ansprechen. Nur wenige bieten die Mitarbeit von sich aus an.
Die persönliche Begegnung ist meistens der kürzeste und erfolgreichste Weg der Mitarbeitergewinnung. Doch wieviele Menschen lernt der Priester z. B. noch persönlich kennen? Und welche? Ist es nicht im Grunde ein sehr kleiner Kreis? Trifft er gerade die, die mittun würden, wenn sie angesprochen würden?
In der Franziskus-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst wurde deshalb wiederholt für verschiedene Aufgabenbereiche eine systematische Mitarbeitergewinnung durchgeführt. Wir nannten sie „Aktion Partner"[1] und glauben, daß sie in ihrem methodischen Ablauf auch auf andere Gemeinden übertragbar sei. Ohne an dieser Stelle auf genügend Details eingehen zu können, soll sie in knappen Stichworten skizziert werden. Als Beispiel wird der Sektor Kinder- und Jugendarbeit gewählt.

1 *Kellerhoff – Schneider – Wessel,* Mitarbeiter gewinnen – Mitarbeiter schulen – „Aktion Partner" für den Gemeindedienst erscheint im Herbst 1973 im Lahn-Verlag, Limburg. Die Aktion wurde zusammen mit der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg, DV Paderborn, entwickelt.

Die „Aktion Partner" hat *sechs Phasen:*

1. Vorbereitungsphase

Zwei oder drei Initiatoren (zu denen nicht unbedingt der Priester gehören muß!) befassen sich intensiv mit der „Aktion Partner". Über Sinn, Methode, Arbeitsmittel und Zeitaufwand muß Übereinstimmung herrschen.
In der Praxis gehören diese Personen auch später zur sogen. „Projektgruppe", dem Motor des gesamten Unternehmens. Sie leiten die Phase 2 „Motivation" in der Gemeinde ein, evtl. in Zusammenarbeit mit überörtlichen Gremien (Jugendverband, Diözesanstellen). Auf keinen Fall kann eine solche Aktion nur von Personen von außerhalb initiiert und durchgeführt werden.

2. Motivationsphase

Die „Aktion Partner" hat nur Erfolg, wenn sie von möglichst breiten Kreisen der Gemeinde getragen wird. Es muß in der Gemeinde, vor allem bei den Amtsträgern und verantwortlichen Gremien ein Problembewußtsein geschaffen werden: Kinder- und Jugendarbeit z. B. oder die Aufgaben im Sozialbereich gehen uns alle an! Motivation setzt Information voraus. Wenn auch nur einige Schlüsselpersonen blockieren, wird die Durchführung sehr erschwert.
Die Motivationsphase besteht aus:

- Gespräch mit den Priestern, den Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates und des Kirchenvorstandes. Von vornherein Abwehrmechanismen einkalkulieren: „Wozu der ganze Aufwand?" „Das ist doch viel zu kompliziert!" „Was kostet das?!"
- Gespräch mit den im betreffenden Arbeitssektor bereits Aktiven. Es geht nicht um ein Konkurrenzunternehmen, sondern um verbesserte Arbeitsmöglichkeiten. Sie einbeziehen durch Mitarbeit! Bejahung eventueller Konsequenzen: Eine erfolgreiche Aktion bringt eine veränderte Situation: neue Personen, neue Ideen, neue Rollenfunktionen, stärkere Information und Koordination. Man sollte dies rechtzeitig bewußt machen.
- Information und Motivation der mitverantwortlichen Gremien. Eine klare Entscheidung herbeiführen, auf die man sich später berufen kann!
- Erster Impuls an die Gemeinde.

3. Planungsphase

Die Planungsphase kann erst dann beginnen, wenn in den mitverantwortlichen Gremien eine eindeutige Entscheidung gefallen ist. Danach übernimmt eine Projekt-Gruppe (3 bis 8 Personen) die Planung, Vorbereitung, Koordination und Durchführung der Aktion[2].

Die Projektgruppe trifft sich zu regelmäßigen Sitzungen. Erfahrungsgemäß werden 12–15 notwendig sein. Wichtig: Jeder muß über den zeitlichen Ablauf der „Aktion Partner" in den einzelnen Phasen informiert sein. Dieser Zeit-Raster mit einem Informationsseminar als Abschluß wird zu Beginn erarbeitet. Ebenfalls ist der methodische Ablauf zu klären. Reflexion und Erfolgskontrolle bei jeder Sitzung.

Weitere Aufgaben der Projektgruppe:

- Auswerten einer Situationsanalyse, die mit Hilfe der bereits Aktiven für den betreffenden Sektor erstellt wurde.
- Erstellen eines Gesamtstellenplanes: Wie groß ist der Bedarf an neuen Mitarbeitern? Für welche Altersstufen müssen neue Gruppen geschaffen werden? Wer leitet mit wem bereits bestehende Gruppen ...?
- Formulieren von Stellenbeschreibungen: „Junger, dynamischer Mann zwischen 19 und 35 Jahren für das Leitungsteam einer Pfadfindergruppe gesucht (13–16jährige Mädchen und Jungen, insgesamt 25). Es sollte ihm Spaß machen, mit Jugendlichen umzugehen. Das Leitungsteam besteht z. Zt. aus 1 Frau und 2 Männern (Lehrerin, 21 J.; Betriebswirt, 29 J.; EDV-Organisator, 26 J.). Musische Fähigkeiten wären bei der jetzigen Teambesetzung besonders vorteilhaft. Der Zeitaufwand sieht z. Zt. etwa so aus: ..."
- Symbol / Stempel für die „Aktion Partner" diskutieren und beschaffen;
- Aufgaben- und Zeitpläne überwachen;
- Verteilung von Folgeaufgaben;
- verschiedene Anschreiben an die Zielgruppe der 19–35jährigen Frauen und Männer entwerfen;
- mit anderen Gruppen Ideen für die Informationsphase sammeln;
- Kontakt mit „Fachleuten" verschiedenster Art.

Nach Abschluß der Planungsphase, deren zeitlicher Ablauf hier nicht im einzelnen festgehalten werden kann, muß die Projektgruppe nochmals ein Treffen mit den bereits Aktiven, sowie mit Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand durchführen.

4. Informationsphase

Jetzt erst tritt die „Aktion Partner" an die Öffentlichkeit. Für das Gelingen der gesamten Aktion ist die Informationsphase die wichtigste. Dementsprechend ist der Arbeitsanfall am größten. Wer die Kleinarbeit nicht ernst nimmt, sollte nicht mittun.

Die Informationsphase umfaßt eine Kette von 13–17 Impulsen, die, zeitlich dosiert, an die Gesamtbevölkerung oder an bestimmte Zielgruppen abgegeben werden. Diese Zahl wurde in Wirtschaftskreisen als Mindestmaß ermittelt, das notwendig ist, bis bei der Reizschwelle des heutigen Menschen langsam ein Problembewußtsein entsteht, das zur Reaktion führt.

Die Formen der Information können sehr verschieden sein. Der Kreativität sind keine Grenzen gesetzt.

Einige Anregungen, die mit Erfolg durchgeführt wurden:

- Pressearbeit mit allen am Ort existierenden Zeitungen (Pressekonferenz);
- fortlaufende Hinweise und Kurzberichte in Gemeindebrief, Kirchenzeitung etc.;
- Rundfunkreportage (Lokalsendungen);
- Predigten an 2 Sonntagen (1. Predigt durch einen jungen Familienvater als „Betroffenem"; 2. Predigt: Mitglied des schon bestehenden Jugendleiterteams);
- Verteilen von „Kontaktkarten" beim Gottesdienst;
- Verteilen von Handzetteln auf dem Kirchplatz (durch Pfarrgemeinderatsmitglieder!), im Geschäftszentrum, Fußgängerzone, Postkästen;
- Informationsstand in Fußgängerpassage: Diskussion zwischen Jugendlichen und Passanten; Luftballonsteigen für Kinder;
- Aktion auf dem Kirchplatz (nach den Sonntagsgottesdiensten): Mopeddemonstration durch Jugendliche, Transparente;
- Demonstration von Sandwich-Kindern

2 Vgl. dazu auch Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemeinde. System, Methoden, Praxis, hrsg. v. Österreichischen Pastoralinstitut, Wien 1973, 152–159 u. ö.

(selbstgemalte Plakate auf Rücken und Bauch: „Wir suchen einen Gruppenleiter!"), in Supermärkten, Fußgängerzonen etc.
- Sympathiewerbung: ein selbstgebackenes Plätzchen wird mit Hinweis auf „Aktion Partner" überreicht; Freilos für 1 Glas Bier; Papierblumen mit Aktionszeichen ... etc.
- Plakate;
- wandelnde Litfaßsäulen;
- Drehorgelmann;
- Straßentheater;
- Schaukasten;
- Dreimaliges Anschreiben der Zielgruppe der 19–35jährigen;
- Telefonring (jedes Mitglied der Projektgruppe ruft eine Woche vor Beginn des Informationsseminars etwa zehn „wichtige" Personen aus der Zielgruppe der 19 bis 35jährigen an).

5. Das Informations-Seminar

Hier zeichnet sich langsam Erfolg und Mißerfolg der „Aktion Partner" ab. Dabei sollte man unter Erfolg auch ein gestiegenes Problembewußtsein der Öffentlichkeit werten. Interessenten haben an 3 Abenden und bei einer zusätzlichen Info-Party Möglichkeit, sich eingehend über Ziele, Inhalte und Methoden der heutigen kirchlichen Freizeitpädagogik zu informieren. Die Veranstalter sollten intensiv persönliche Kontakte schaffen, sich aber vor einer vereinnahmenden Haltung hüten. Das Seminar dient der Information und Motivation, um den Teilnehmern eine Entscheidung zu ermöglichen. Es ist nicht schon Teil der Ausbildung. Dies ist bewußt zu machen.
Hinweise zur Info-Party: Raumdekoration, Aperitif, Getränke, Musik mit kurzen Ansagen im Disco-Stil, Ausstellungen über Selbstverständnis und Methoden, Literatur-, Zeitschriftenstand, Dokumentation über Gruppenunternehmungen, Grafik zum „Stellenbedarf", Filme und Dias, Workshops ...

6. Nachbereitungsphase

Die Projektgruppe leistet Assistenz bei der Integrierung der „Neuen" in schon bestehende Gruppen und Leitungsteams.
Den „Neuen" muß Gelegenheit gegeben werden, möglichst sofort praktische Erfahrungen sammeln zu können. Dabei darf man niemanden allein lassen.
Es empfiehlt sich, bei der Gruppenarbeit in der Kinderstufe zu beginnen. Grundsätzlich sollte sowohl eine gruppenorientierte Verbandsarbeit als auch eine „offene Arbeit" möglich sein. Nur hüte man sich, mit einer „offenen Arbeit" (was immer man darunter versteht!) zu beginnen, weil dies zunächst einfacher aussieht oder sich „moderner" anhört.
Da eine ausschließliche „Naturbegabung" den heutigen Anforderungen nicht genügt – dies gilt grundsätzlich für alle Aufgabenbereiche der Gemeinde –, muß mit den neuen Mitarbeitern ein Aus- und Fortbildungsplan erstellt werden.
Zur Nachbereitungsphase gehört auch die abschließende Information des Pfarrgemeinderats und Kirchenvorstandes sowie der Öffentlichkeit über den Erfolg der „Aktion Partner".

Winfried Richard - Alfred Schuchart

Arbeit mit Gruppen in Gemeinden

Bericht über ein praxisbezogenes Seminar

Der hier vorgelegte Bericht gibt die Durchführung und die Lernergebnisse einer pastoraltheologischen Seminarübung an der Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar / Rhein wieder. Sie wurde durchgeführt mit 8 Studenten des 7./8. Semesters im Studienjahr 1971/72 unter der Leitung eines Dozenten für Sozialplanung und Methodenlehre und eines Pastoraltheologen. Einsatzgebiete der Studenten waren Pfarreien der Region Koblenz. – Die Veröffentlichung des in Zusammenarbeit mit allen Beteiligten erstellten Abschlußberichtes verfolgt die Absicht, einen Diskussionsbeitrag zu liefern und Anregungen zu geben für die Ausbildung von Priestern, die heutigen Erfordernissen der Pastoral entspricht, und zugleich praktische Modelle für die pastorale Arbeit mit Gruppen anzubieten. red

I. Die Zielstellung

1. Allgemeine Zielstellung im Rahmen der pastoralen Ausbildung

Der pastorale Dienst des Priesters erfordert Kenntnisse und Fertigkeiten, die durch wissenschaftlich-theoretisches Studium allein nicht zu gewinnen sind. Aus diesem Grunde bedarf es bereits im Verlauf des Studiums neben dem Erwerb eines gediegenen philosophischen, humanwissenschaftlichen und theologischen Wissens auch der Ausbildung von Fähigkeiten und Fertigkeiten, die nur auf dem Wege praktischer Übung zu erlernen sind. Die Einsicht in diese Notwendigkeit hat sich heute allgemein durchgesetzt[1]; aber allgemein anerkannte und praktikable Formen, in denen die erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten eingeübt werden können, sind noch kaum gefunden. Zwar gehörten in der Vergangenheit Übungen in den für den priesterlichen Dienst charakteristischen Aufgaben: Predigt und Katechese, Liturgie und Sakramentenspendung, zum festen Bestandteil priesterlicher Ausbildung. Doch die Befähigung für das dem Priester ureigene Amt des Gemeindevorstehers, z. B. die Fähigkeit zu Dialog und Partnerschaft, zur Teamarbeit und zum Umgang mit Gruppen kam im Ausbildungsgang der Priester zweifellos zu kurz, wenn sie überhaupt in ihrer Bedeutsamkeit gesehen wurde.

2. Befähigung zum Umgang mit Gruppen

Mit der Seminarübung „Arbeit mit Gruppen in Gemeinden" wurde der Versuch unternommen, in Form eines unterrichtsbegleitenden Praktikums die für den Umgang mit Gruppen in der Gemeindearbeit erforderlichen Kenntnisse durch Tun zu vermitteln. Wenn der Priester heute als Vorsteher einer Gemeinde mit vielen Gruppierungen nicht nur leben, sondern sie auch für ihre Aufgaben und Dienste beraten und befähigen soll, dann ist es unerläßlich, ihm im Rahmen der Gesamtausbildung Grundkenntnisse der Gruppenpädagogik zu vermitteln. Er muß Kenntnisse über die Eigengesetzlichkeiten der Gruppe und ihrer Dynamik erhalten. Er sollte die Grundbegriffe der sozialen Gruppenarbeit sowie die Rolle, die er als Mitarbeiter oder als Vorsteher im Sinne des Moderators übernimmt, nicht nur in Form der theoretischen Information vermittelt bekommen, sondern ihm sind im Rahmen der operativen Lernmethode Selbsterfahrungen in der realen Situation einer Gemeinde und der Seminargruppe zu ermöglichen. Die Teilnehmer des Seminars sollten also lernen, durch Einsatz und Mitarbeit in Pfarrgemeinden gruppengerechtes Verhalten zu praktizieren und in begleitender Praxisberatung Erfahrungen und Aktivitäten kritisch zu reflektieren.

II. Die Ausgangssituation

1. Vorgegebenheiten

Voraussetzungen zur Durchführung dieses Seminars waren:

a) Die Bereitschaft und Möglichkeit einer Zusammenarbeit zwischen der Theologischen Hochschule, einer Regional-Planungsstelle (Region Koblenz – Sozialreferat) und Gemeinden innerhalb der Region Koblenz;

b) die Möglichkeit des Einsatzes der Studenten über einen längeren Zeitraum (konkret: einmal in der Woche über zwei Semester);

c) die Bereitstellung eines überschaubaren Arbeitsfeldes als Lernfeld (eine Gruppe in einer Gemeinde);

d) die Motivation für die Zusammenarbeit zwischen dem Dozenten der Pastoraltheologie und des Praxisanleiters (Dozent für Methodenlehre und Gruppenpädagogik);

e) Beratung durch einen ausgebildeten Fachmann (Sozialarbeiter mit Zusatzausbildung in Methodenlehre und Sozialplanung).

2. Erwartungen der Seminarteilnehmer

Die Erwartenshaltung der Studenten gegenüber der Seminarübung war recht unterschiedlich. Folgende Aussagen machen das deutlich: „Mir geht es um die Verbindung von

1 Auf der Ebene kirchenamtlicher Verlautbarungen ist im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester die Notwendigkeit der Einübung der pastoralen Praxis schon im Verlauf des Studiums nachdrücklich hervorgehoben worden. Das II. Vatikanische Konzil sieht in der praktischen Einführung der Theologiestudenten in das Feld priesterlicher Tätigkeit nicht eine unverbindliche Freizeitbeschäftigung, sondern einen in den Bildungsplan zu integrierenden Bestandteil. – Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret „Optatum totius", Art. 21; dazu das Dekret der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis", Rom 1970, Art. 97–99.

theoretischer Erkenntnis und ihrer Umsetzung in die Praxis." – „Ich will die Richtigkeit theoretischer Kenntnisse durch die eigene Erfahrung prüfen." – „Ich verfolge die Absicht, meine eigenen Fähigkeiten, Möglichkeiten und Grenzen kennenzulernen." – „Mir geht es um das Kennenlernen einer Gemeindesituation." – „Ich erwarte von dem Seminar Hilfen für den späteren Einstieg in die praktische Seelsorge." – „Ich erhoffe mir einen stärkeren Kontakt zur Außenwelt." – „Ich suche die Begegnung mit Menschen, deren Anliegen und Fähigkeiten." – „Ich erwarte Impulse für mein eigenes Studium."

III. Die Durchführung

1. Die Arbeitsfelder der Seminarteilnehmer

Nach der Sondierung möglicher Einsatzbereiche durch die Seminarleitung wurde den Studenten die Wahl des Arbeitsfeldes selbst überlassen. Sie hatten sich hier einzufügen in einen auf pfarrlicher oder überpfarrlicher Ebene organisierten Arbeitskreis und in Zusammenarbeit mit ihm sich Aufgaben an bestimmten gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppen zu widmen; m. a. W.: Es ging um die Arbeit *in* Gruppen und um die Arbeit *mit* Gruppen.

Im folgenden seien Kurzberichte der Studenten über die Gegebenheiten ihres Arbeitsfeldes, über die Form der Zusammenarbeit und über ihre Erfahrungen wiedergegeben.

Adolf G.: Erstkommunion-Vorbereitung

Ich nahm an der Vorbereitung von 45 Kindern auf Beichte und Erstkommunion teil. Der Unterricht wurde von einer Oberlehrerin ehrenamtlich durchgeführt.

Die Kinder kamen aus einem Stadtgebiet mit einer zum überwiegenden Teil sozial labilen Bevölkerung. Wegen der Milieuschädigung und der meist geringen Begabung der Kinder stellte der Unterricht besondere Anforderungen. Die Kinder konnten sich z. B. nur kurze Zeit konzentrieren.

In mühsamer Kleinarbeit, mit Hilfe von Anschauungsmaterial und in praktischen Übungen versuchte ich, den Kindern das Wichtigste über Inhalt und Verlauf des Meßopfers beizubringen. So gelang es, an einem Nachmittag mit ihrem Pfarrer und ihren Müttern eine Eucharistiefeier zu gestalten. Dabei richteten die Kinder selbst den Altar her und konnten in ihrer Art über das Geschehen der Messe berichten.

Dank des Praktikums lernte ich, mit milieugeschädigten und geistig behinderten Kindern umzugehen. Durch die Belegung entsprechender Seminare an der Hochschule lernte ich, Theorie und Praxis zu verbinden.

Urban G.: Einsatz in einem Altenwohnheim

Nach einem ersten Gespräch mit der Heimleitung eröffneten sich mir rasch Möglichkeiten, um mit den alten Menschen Kontakt aufnehmen zu können. Es war für mich bald klar, daß es nicht darum gehen konnte, diesen Menschen belehrend entgegenzutreten. Die Hauptaufgabe war für mich also das Zuhören, um das Leben dieser Leute, ihre Probleme und auch ihre Freuden kennenzulernen. Als ihr Hauptanliegen stand im Vordergrund: von der Umwelt angenommen zu werden und trotz des Alters noch am öffentlichen Leben teilnehmen zu können.

Die leitenden Personen des Altenheims waren bemüht, so gut es möglich war, mich in den Bereich ihrer Tätigkeit einzuführen, und versäumten es nicht, mich auf bestimmte Probleme und Aufgabengebiete aufmerksam zu machen. Ich fühlte mich voll angenommen.

Es wurde mir als einem jungen Menschen sehr stark bewußt, daß es vor mir Menschen gab und gibt, die ihr Leben und alle ihre Kräfte einsetzten, um uns den Weg zu einem besseren Dasein zu ebnen. Wenn bei diesen Menschen nun die Kräfte versagen und ihre Eigeninitiative immer schwächer wird, so sind wir gerufen, diesen Menschen zu helfen, damit sie nicht in Resignation verfallen und ihnen das Leben zur Qual wird.

Alois H.: Arbeit in der Bahnhofsmission

In der Bahnhofsmission fand ich einen ökumenisch aufgebauten Mitarbeiterstab vor, der meist aus älteren Frauen und Männern bestand. Aber auch jüngere Mitarbeiter, wie z. B. ein Ersatzdienstleistender, gehörten dazu. Die Fluktuation der Klienten, die die Hilfe der Bahnhofsmission in Anspruch nahmen, war sehr stark. Unter ihnen waren

Fahrschüler, behinderte und ältere Reisende, Nichtseßhafte, Ausreißer u. a.
Obwohl ich von den Mitarbeitern herzlich aufgenommen wurde, spürte ich anfänglich eine Rollenunsicherheit. Ich beschränkte mich daher zunächst auf die Beobachtung und Analyse der Struktur und stand dann vor der Frage, was meine weitere Aufgabe sein sollte. Ich entschloß mich, den dortigen Bereitschaftsdienst zu übernehmen. In die Gruppe war ich inzwischen voll integriert.
Da ich mit zu hohen Erwartungen das Praktikum begann, mußte ich öfters Enttäuschungen durch die mich nicht befriedigende Arbeit hinnehmen. Aber im nachhinein konnte ich doch konstatieren, daß ich während der Arbeit einen Lernprozeß durchmachte, der mich immer wieder herausforderte, meine Arbeit neu zu überdenken. Ich sah besonders die Notwendigkeit ein, in einem Aufgabenbereich auf der Basis der Realsituation die Arbeit zu beginnen.

Alfons K.: Meine Aufgabe war, *Lernhilfe für Kinder ausländischer Arbeitnehmer* im Arbeitskreis „Hilfen für ausländische Arbeitnehmer" zu geben.

Zweimal wöchentlich wurde ausländischen Kindern jeweils eine Stunde Lernhilfe angeboten. Die Helfergruppe bestand aus nur wenigen Mitgliedern und war für ihren Dienst unzureichend vorgebildet. – Für 20–30 Kinder stand nur *ein* Raum zur Verfügung, was die Arbeit sehr erschwerte. Die Aufnahme in die Gruppe gelang gut. Informationsmangel und Gesprächsmüdigkeit herrschte innerhalb der Gruppe. Die Hilfsbereitschaft war sehr stark. Leider geschah zu wenig Reflexion über die Arbeit, ihre Effektivität und mögliche Neuansätze.
Mir wurde bewußt: Arbeit und Einsatz für benachteiligte Gruppen ist fast nur in gemeinsamer Aktion möglich (einer allein steht auf verlorenem Posten); nur unter Berücksichtigung von Gruppenprozessen und durch methodisches Vorgehen kann erfolgreiche Arbeit geleistet werden; die Gefahr der Isolation und Resignation einer Gruppe ist groß; durch Offen-Sein und Fremdkritik kann dieser Gefahr begegnet werden.

Karl St.: Gespräche mit Pfarrgemeinderäten

Die Gruppenarbeit in der Vorstadtpfarrei N. zeigte allgemeine Funktionsschwierigkeiten. Teilweise fehlte es an Führungsqualität, teilweise an Elan. – Zielvorstellung meines Einsatzes: Initiativen zu wecken und das Engagement und die Verantwortung für das Leben in der Pfarrei zu fördern.
Nach einzelnen Besuchen in den Gruppen hielt ich es für die wichtigere Aufgabe, mich auf den Pfarrgemeinderat zu konzentrieren. Ich begann, mit den Damen und Herren dieses Gremiums Kontakt aufzunehmen. Das persönliche Gespräch wurde sehr begrüßt und geschätzt. Die Mitglieder des Pfarrgemeinderates sahen hierin eine willkommene Gelegenheit darzulegen, wie sie persönlich ihre Aufgaben sehen und welche Möglichkeiten ihnen hier gegeben sind, der Kirche zu dienen. Die Besuche bei den Pfarrgemeinderäten waren für mich eine echte Bereicherung, da ich soviel Bereitschaft und guten Willen erlebte. Außerdem lernte ich, bewußt mein eigenes Verhalten in den Gesprächssituationen zu beobachten und zu korrigieren. Eine wesentliche Hilfe und Ergänzung waren mir dabei die Einzelberatung und das in den Seminarsitzungen vermittelte Wissen.

Peter W.: Einsatzort: ein „Sozialer Brennpunkt"

Ich war in einer Arbeitsgemeinschaft tätig, die sich um einen Arbeiterpriester schart, der in einem Zigeunerslum am Rande von Koblenz in einem dürftigen Wohnwagen lebt und in einer Fabrik als Schichtarbeiter seinen Lebensunterhalt verdient.
Die Gruppe traf sich in regelmäßigen Abständen mit dem Arbeiterpriester und überlegte, wie sie die 200–250 Menschen, meist Zigeuner dieses Slums, sozialisieren könne. Ich nahm an den Gruppensitzungen teil und beobachtete, was in der Gruppe und in den Slums geschah.
Ich erfuhr, daß allein schon das Beobachten des Gruppengeschehens eine sehr schwierige, aber lehrreiche Aufgabe ist. Am Ende des Jahres konnte ich eine ausführliche Gruppenanalyse des Arbeitskreises erstellen. Ich richtete meine Beobachtung besonders darauf, zu sehen, wie der Arbeitskreis es anstellte, andere Gruppen in sein Planen und Arbeiten zu integrieren.
Der sehr überzeugend wirkende Arbeiter-

priester zeigte mir, wie vielfältig die Berufungen in der Kirche sind, wie notwendig die Kirche solche Berufungen braucht und wie schwierig es ist, diese zu leben.

Hans St.: Mitarbeit in einer Jugendgruppe

Die Jugendgruppe der kath. Pfarrei A. hatte es sich zur Aufgabe gestellt, zwei sozial stark unterschiedliche Pfarreigebiete zusammenzuführen.
Meine anfängliche Absicht, mich auf die Beobachtung von Gruppenvorgängen zu beschränken, ließ sich wegen Schwierigkeiten in der Führung der Gruppe nicht ganz realisieren. Zeitweise arbeitete ich als Koordinator und Leiter der Gruppe.
Ich machte neue Erfahrungen im Umgang mit Jugendlichen; außerdem diente mir die Praxis als Ansporn und Ergänzung zur Theorie der Vorlesungen. In der praktischen Arbeit läuft nicht immer alles nach Plan; man lernt improvisieren und situationsgemäß handeln.

2. *Methodischer Aufbau des praxisbegleitenden Seminars*

Von der Zielsetzung und von den zu vermittelnden Lerninhalten her bestimmte sich das methodische Vorgehen der Seminarleitung. Gemeinsame Planung, das Abklären der Zielvorstellungen und die freie Übernahme fester Verbindlichkeiten waren erste notwendige Schritte.
a) Planung: Der Einsatz wurde mit allen Beteiligten (Dozenten, Priestern, Gemeindemitgliedern und Studenten) besprochen. Damit war gleichzeitig der Anfang einer erforderlichen Zusammenarbeit gemacht.
b) Gemeinsames Entwickeln der Zielvorstellungen: Die Studenten hatten die Möglichkeit, im Rahmen der Gruppenberatung methodische Hilfen für die Klärung ihrer eigenen Zielvorstellungen zu erarbeiten. Dies schaffte die ständige eigene Kontrolle im Rahmen ihres Einsatzes in der Gemeinde und ermöglichte die Reflexion über eigene Erfahrungen und Verhaltensveränderungen.
c) Gemeinsame Entwicklung eines Katalogs von Verbindlichkeiten: Durch die Festlegung von Verbindlichkeiten für die Gesamtgruppe wurden Voraussetzungen der Gruppenfindung und der Motivation zur Teambereitschaft erfahren und angenommen.

Die angestrebten Lerninhalte wurden im weiteren Verlauf des Seminars nach Art der operativen Lernmethode vermittelt:

- Durch Selbsterfahrung des Gruppenprozesses innerhalb der Seminargruppe. Der Praxisanleiter moderierte die Seminargruppe im Abstand von 14 Tagen. Es bestand die zusätzliche Möglichkeit von Einzelberatung.
- Durch Übungen im Rahmen der Gruppenberatung.
- Durch Übertragungen in das Praxisfeld (Gemeinde).
- Durch Reflexion der einzelnen Lernschritte im Rahmen der Einzel- und Gruppenberatung.
- Durch theoretische Informationsvermittlung in Form von Kurzreferaten und Arbeitsinformationen (Impulsgebung).

IV. Die Ergebnisse

Die Durchführung der geschilderten Seminarübung brachte nach mehreren Seiten hin wertvolle Erfahrungen, Auswertungen und Impulse. Es muß leider darauf verzichtet werden, darzulegen, welche Anregungen verantwortliche Personen in Fragen des Leitungsstiles, der Zusammenarbeit und der pastoralen Planung in den Pfarrgemeinden erhielten. Es sollen aber die Lernerfahrungen der Studenten und die Auswirkungen der Seminarübung auf den Lehrkörper der Theologischen Hochschule kurz zur Darstellung kommen.

1. *Die Lernerfahrungen der Seminarteilnehmer*

Hier einige Aussagen aus dem Gesamtbericht: „Mir wurde klar, daß es zunächst um den Abbau des eigenen Fehlverhaltens ging." – „Wir müssen wegkommen von der Einmann-Pastoral. Unser Ziel ist die sozial-integrierte Zusammenarbeit im Team." – „Ich habe die Möglichkeit gehabt, Korrekturen meines Berufsbildes anzubringen." – „Ich habe durch die Mitarbeit im Seminar jetzt ein verbessertes Wissen um Zusammenhänge sozialer Strukturen." – „Ich kann jetzt besser umgehen mit Terminen und habe methodische Hilfen für Leitungsaufgaben erhalten."
Diese Aussagen der Studenten über ihre

Lernerfahrungen zeigen, daß Lernen im Sinne der Verhaltensveränderung verstanden wurde. Durch die Reflexion in der Gruppe wurde dem einzelnen die Möglichkeit gegeben, über sein eigenes Verhalten, seine eigene Rolle, seine methodische Arbeit, seinen Leitungsstil verbesserte Informationen zu erhalten. Durch diese Erprobungen, Prüfungen und das Beschreiben von Methoden der Gruppenarbeit und die Aufarbeitung von Konflikten mit den Seminarteilnehmern hat der einzelne Student eine intensive Erfahrung gemacht, was die Gruppe als Hilfe für das Individuum sein kann.

2. Die Auswirkungen auf Lehrkörper und Lehrveranstaltungen der Theologischen Hochschule

Die „Lernerfahrungen" der Theologischen Hochschule sind aus der Sicht der Seminarleitung größer, als offen erkennbar ist. Aus Einzelbeobachtung, aus Einzelgesprächen und aus wahrgenommenen Verhaltensänderungen von Professoren und Dozenten gegenüber dem Praxisleiter können folgende Ergebnisse festgehalten werden.

a) Zunächst wurde im Rahmen dieser Seminararbeit der Unterschied in der Effektivität der Lehrmethoden sichtbar.

b) Der relativ hohe Zeit- und Arbeitsaufwand, den die Seminarübung forderte, brachte keinen Leistungsabfall in den theoretischen Fächern. Die Seminargruppe legte ausnahmslos gute Zwischenprüfungen ab. Dies ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß die Studenten in die Lage versetzt wurden, die im Seminar praktizierte Methode des kooperativen Lernens auch auf ihr gesamtes Studium nutzbar anzuwenden.

c) Darüber hinaus erfolgte eine weitere Öffnung der Theologischen Hochschule zur Gemeinde hin. Gemeinsame, einzelne und Rundgespräche mit verschiedenen Gemeindemitgliedern (Pfarrern, Pfarrgemeinderäten, Kindergärtnerinnen usw.) schafften konkrete Verbindungen zwischen der Ausbildungsstätte und den Praxisfeldern.

d) Die informellen Gespräche unter den Dozenten, die sich insbesondere um das Neuland des operativen Lernstiles drehten, bewirkten Verbesserungen der Zusammenarbeit untereinander und mit den Studenten.

e) Das weitere Prüfen und Ausprobieren der im Seminar gelernten Methoden im Bereich der Erwachsenen- und Jugendbildungsarbeit bringt Aha- und Erfolgserlebnisse.

f) Das Unbehagen an Lehrveranstaltungen mit Frontalvorlesung erhielt einen Auftrieb. Die dadurch bewirkte Unruhe und Unsicherheit dürften aufs Ganze gesehen heilsam sein.

V. Folgerungen

Abschließend kann gesagt werden, daß mit dieser Seminarübung eine Synthese: Praxiserfahrung in Realsituationen – und Vermittlung theoretischer Kenntnisse durch die Methode des operativen Lernens geglückt ist. Diese Form stellt zweifellos eine Ergänzung in der Ausbildung von Theologen dar. Sie wird z. Zt. in Seminarübungen ähnlicher Art geprüft. Zudem werden verstärkte Überlegungen angestellt, um Formen und Methoden zu entwickeln, die den Theologiestudenten und zukünftigen Priester befähigen sollen, Verhaltensweisen (Lernbereitschaft, partnerschaftliches Verhalten, Kooperationsfähigkeit u. a. m.) einzuüben und Berufstechniken (Gesprächsführung, Leitungsstil usw.) sachgerecht zu handhaben, die seiner persönlichen Entfaltung dienen und ein wirksames pastorales Tun ermöglichen.

Wilhelm Stammkötter

Neue Mitarbeiter im pastoralen Dienst

Erster Erfahrungsbericht aus dem Bistum Münster

Neben den Laientheologen und -theologinnen im pastoralen Dienst und neben den Fachhochschul-Absolventen bzw. den (bisherigen) „Seelsorgehelferinnen" und -helfern wurde im Bistum Münster der Versuch unternommen, junge Männer und Frauen mit abgeschlossener Berufsausbildung und mit Bewährung im kirchlichen Apostolat durch ent-

sprechende Kurse berufsbegleitend zu hauptamtlichen Pastoralassistenten heranzubilden und dort einzusetzen, wo für ihre Arbeit ein abgeschlossenes Theologie-Studium nicht erforderlich ist. Zugleich eröffnet dieses Modell, über das hier berichtet wird, einen neuen Zugang zum ständigen Diakonat und zu dessem weiteren Ausbau. *red*

Es soll hier nicht gesagt werden, das Bistum Münster habe einen neuen, überall gangbaren Weg gefunden. Sehr viel bescheidener wird gesagt: Es ist ein Weg sichtbar geworden, auf dem es sich auch für andere Bistümer lohnt, Erfahrungen zu sammeln. Da die Personalsituation in allen Bistümern ähnlich schwierig ist, brauchen alle auch unbedingt neue Mitarbeiter für den pastoralen Dienst.

Es wird auch nicht die Wichtigkeit der Versuche dadurch deutlich gemacht, daß zunächst ein möglichst drastisches Bild des Priestermangels vorgelegt wird, wie er in fünf Jahren herrschen wird. Ein solches Bild lockt auf sehr gefährliche Irrwege. Wenn die neuen Mitarbeiter als „Kaplansersatz" sichtbar werden, dann sind die Akten über die neuen Versuche damit bereits wieder geschlossen. Der Priestermangel stand nicht am Anfang der Überlegung, er darf auch die Durchführung der Versuche nicht bestimmend beeinflussen. Es ist ein psychologisches Gesetz, daß bei den jungen Menschen, die wir für neue pastorale Berufe ansprechen wollen, zum Rückzug geblasen wird, wenn in der Bistumsleitung und im Presbyterium Alarm geschlagen wird. Bei dem heutigen reichen Angebot an Berufsmöglichkeiten wird kein vitaler, ideenreicher und selbstbewußter junger Mensch die Ausbildung für einen Beruf beginnen, der ihn am Ende doch nur in eine Ersatzfunktion führt.

1. Neue Mitarbeiter auf drei Ebenen

Alle Ebenen haben sich wie von selbst ergeben, vom Angebot und von den Aufgaben her.

1) Es liegt das Angebot von vollakademisch ausgebildeten Laientheologen und -theologinnen vor, in den pastoralen Dienst des Bistums zu treten und dabei die Schule nur als *eine* Möglichkeit und als eine Teilbeschäftigung anzusehen, so wie es auch bei fast allen unseren Priestern im pastoralen Dienst der Fall ist. Es gibt zum Beispiel beträchtliche Abgänge aus unseren Konvikten und Seminarien. Aber bei den Laientheologen im pastoralen Dienst handelt es sich nicht nur um „Ex-Priesteramtsanwärter".

Das Bistum fordert für die Anstellung von Laientheologen und -theologinnen im pastoralen Dienst ein Zweitstudium. Zumeist werden Soziologie, Psychologie, Pädagogik oder Caritaswissenschaften gewählt. Wenn das Zweitstudium nachgezogen wird – das ist vor allem bei ehemaligen Priesteramtskandidaten der Fall –, tritt ein Teil der Kandidaten bereits während des Zweitstudiums mit halber Stundenzahl in den pastoralen Dienst. Dadurch kommt Praxisnähe in das Zweitstudium hinein.

Der hauptamtliche Mentor der Laientheologen sammelt bereits von den ersten Semestern an diejenigen Damen und Herren in Arbeitskreisen, die später in den pastoralen Dienst treten wollen, und führt pastorale Praktiken durch. Während des Zweitstudiums, wenn es nachgezogen wird, finden ebenfalls Praktika statt. Der einfache Überstieg von der wissenschaftlichen Theologie in die pastorale Praxis führt zu beträchtlichen Konflikten, wenn er ohne pastorale Zusatzausbildung erfolgt.

2) Der äußere Anstoß zu Überlegungen über neue Mitarbeiter und zur Ausschau nach ihnen war in Münster die Verlegung des Regionalseminars für Seelsorge und Katechese an die Fachhochschule in kirchlicher Trägerschaft, Abteilung Paderborn. Von dort werden in Zukunft hauptamtliche Mitarbeiter für den pastoralen Dienst in die Bistümer von Nordrhein-Westfalen kommen, die auf *Fachhochschulebene* ausgebildet sind. Aber es wird schon jetzt deutlich, daß die Zahl dieser Mitarbeiter für die wachsenden Aufgaben nicht genügend sein wird. Praktische Erfahrungen mit Absolventen der Fachhochschule liegen noch nicht vor.

In allen Gemeinden sind die Aufgaben größer geworden, neue Mitarbeiter sind dringend erforderlich, etwa beim Aufbau einer außerschulischen Gemeindekatechese. Auch die Gründung von Pfarrverbänden, also der Aufbau von Superstrukturen, erfordert gleich-

zeitig den Ausbau von Substrukturen. Ohne Gemeinschaften, in denen die Großgemeinde erfahrbar wird, werden wir in Zukunft in unseren Pfarrgemeinden nicht auskommen.
3) Neben den Laientheologen und -theologinnen im pastoralen Dienst und neben den Fachhochschulabsolventen wurde im Bistum der Versuch unternommen, berufsbegleitend eine neue Zielgruppe anzusprechen und für den pastoralen Dienst auszubilden. Um diese geht es ausführlicher in diesem Bericht.

2. Notwendige Randbemerkungen

1) Durch den im folgenden skizzierten Versuch, neue Mitarbeiter auf den drei genannten Ebenen für den pastoralen Dienst zu gewinnen, soll keineswegs die bisherige Arbeit ehren- und nebenamtlicher Mitarbeiter, zum Beispiel in der Verwaltung, in Heimen, in der offenen Jugendarbeit usw., abqualifiziert werden.

2) Deutlich muß auch gesagt werden: Die Aktivierung und Mobilisierung des Gemeindekerns ist in Zukunft noch mehr als bisher ein Hauptanliegen der Pastoral. Es geht um die Kreativität, die Vitalität und die Aktivität unserer Gemeinden.

3) Das Bemühen um neue Mitarbeiter in der Pastoral darf auch nicht so mißdeutet werden, daß in Zukunft der geweihte Priester nur noch auf die Aufgaben beschränkt werden soll, die *nur er* leisten kann, das heißt konkret auf die Aufgabe, Vorsteher der Eucharistiefeier zu sein und Lossprechungsworte zu sprechen. Wenn dieses Priesterbild in unseren Gemeinden sich breitmachen würde, dann würden genau diejenigen, die wir für den Priesterberuf gewinnen wollen, in Zukunft nicht mehr kommen; das wäre tödlich.

4) Die neuen, berufsbegleitend ausgebildeten Mitarbeiter werden *jüngere* Männer und *jüngere* Frauen sein. Die Überalterung unseres Klerus ist schon jetzt erschreckend groß. Es ist gerade deshalb von zusätzlicher Dringlichkeit, daß junge Kräfte in den pastoralen Dienst treten.

5) Die neuen Mitarbeiter sollen auch für den Klerus eine arbeitsmäßige Entlastung bringen. Von Priestern, die nie Zeit haben, geht keine werbende Kraft mehr aus.

3. Berufsbegleitend ausgebildete Pastoralassistenten

1) Die Überlegungen im Bistum stehen nicht mehr völlig am Anfang, sie haben das „Planungsbüro" bereits verlassen. Die ersten Pastoralassistenten wurden vor ungefähr zwei Jahren in Dienst genommen. Inzwischen ist ihre Zahl auf 25 angewachsen. Das genügt zwar noch nicht zu einer abschließenden Beurteilung; aber es reicht aus, einen ersten Erfahrungsbericht zu geben. Im allgemeinen läßt sich sagen: Die Erfahrungen sind gut, und die Fortsetzung des Experimentes steht außer Zweifel.

2) Es gilt im Bistum der Grundsatz: die Zahl der in der Pastoral tätigen Kräfte darf in den nächsten Jahren auf keinen Fall abnehmen. In die mittelfristige Finanzplanung, die sich auf fünf Jahre erstreckt, sind deshalb vorsorglich bereits 100 Stellen für Pastoralassistenten aufgenommen und vorfinanziert worden. Diese Zahl gilt es zu erreichen.

3) In etwa wird die Zahl 100 auch der Zahl der Pfarrverbände, die im Bistum gegründet werden, entsprechen. Pastoraler Schwerpunkt der Arbeit wird in den nächsten Jahren die Gründung von Pfarrverbänden sein. Die Bistumsleitung drängt sehr darauf. Für jeden Pfarrverband ist also die Einstellung eines Pastoralassistenten vorgeplant. Pastoralassistenten und -assistentinnen mit vollem theologischen Studium werden zunächst und zumeist in den größeren Städten des Bistums eingesetzt, wo die Erwachsenenbildung ein Schwerpunkt ihrer Arbeit ist.

4) Die Aufgabe der Gewinnung von Pastoralassistenten, das heißt vor allem, das Ansprechen von geeigneten Bewerbern, liegt nicht beim Bistum, sondern muß von der Seelsorgekonferenz des Pfarrverbandes geleistet werden. Die Pastoralassistenten sollen nach Möglichkeit aus dem betreffenden Raum kommen und werden im allgemeinen für den betreffenden Raum auch geworben und angestellt.
Pastoralassistenten werden grundsätzlich nur auf Pfarrverbandsebene angestellt. Das regt andererseits wieder die Gründung von Pfarrverbänden an.

5) Für die Anstellung von Pastoralassistenten auf der Ebene der Pfarrverbände sprechen

viele Gründe. Schwerpunktmäßiges und spezialisiertes Arbeiten hat großräumiges Arbeiten zur Voraussetzung. Da Pastoralassistenten hauptberuflich und für dauernd in den Dienst des Bistums genommen werden, muß selbstverständlich darauf geachtet werden, daß sie Freude an der Arbeit haben und Zufriedenheit in ihrer Arbeit gewinnen und auch in späteren Jahren behalten.

6) Mit der Werbung um Pastoralassistenten muß also in den Pfarrverbänden das Mühen Hand in Hand gehen, dort ein geeignetes Klima für die neuen Mitarbeiter zu schaffen. Auch hier genügt guter Wille allein nicht. Die Erfahrung hat bewiesen, daß die meisten Pfarrer auf die Aufnahme solcher Mitarbeiter und auf den rechten Umgang mit ihnen erst sorgfältig vorbereitet werden müssen. Aus diesem und auch aus anderen Gründen bieten sich moderne Kooperationskurse an. Es hat sich tatsächlich als möglich erwiesen, alle Hauptamtlichen, Priester wie Laien, für eine ganze Woche zu solchen Kursen zu gewinnen.

4. Eignungskriterien

1) Wer hauptberuflich in der Pastoral tätig sein will, braucht zunächst eine *überzeugte und überzeugende Glaubenskraft.* Nur wem Christus ein lebendiges Du ist und das Reich Gottes eine wirksame Realität, kann die Heilsaufgabe an der Welt zu seinem persönlichen Lebensberuf machen.

2) Dieses Eignungskriterium ist vor allem dort vorhanden, wo ein junger Mann oder eine junge Frau sich bereits im Apostolat bewährt haben. Die erste Gruppe, die anzusprechen ist, ob einer nicht hauptamtlich in den pastoralen Dienst treten möchte, ist die Gruppe der aktiven Jugendführer und -führerinnen. Diese haben bereits Erfahrungen gesammelt, haben Erfolge gesehen und mußten mit Mißerfolgen fertig werden. Sie können selbst ermessen, ob ein solcher Lebensberuf ihnen Freude macht und Erfüllung bringt.

3) Nur bei wachsender *Kirchlichkeit* haben kirchliche Berufe eine Chance. Wo eine kirchenfremde Mentalität vorliegt und jede ekklesiale Spiritualität fehlt, ist nicht das Fundament für den pastoralen Dienst gegeben.

4) Der Beruf eines Pastoralassistenten erfordert ein beträchtliches Maß an *menschlicher und christlicher Reife.* Vorausgesetzt wird volle Berufsausbildung für einen Zivilberuf und eine bestimmte Berufserfahrung. Eckwerte für die Übernahme in den kirchlichen Dienst sind etwa das 25. und das 40. Lebensjahr. Als schulische Voraussetzung wird die mittlere Reife angesehen. Diese muß aber nicht unbedingt in Zeugnissen nachgewiesen werden. Das geistige Niveau und der Gesamtbildungsstand sind wichtiger.

5) Zur persönlichen Qualifikation gehören außer der entsprechenden Begabung selbstverständlich noch eine Reihe von anderen wichtigen Eigenschaften, ohne die ein pastoraler Beruf nicht ausgeübt werden kann, zum Beispiel *Kontaktfähigkeit,* Bereitschaft und Fähigkeit zu eigenverantwortlicher Tätigkeit und auch zur Teamarbeit, *Bildungsfähigkeit und -willigkeit.* Ohne die Freude, Dienst am Menschen zu tun, und ohne die Bereitschaft, selbst zurückzutreten, geht es nicht.

5. Einsatz

1) Der neue Beruf des Pastoralassistenten ist für Männer und Frauen geplant. Die bisherigen Erfahrungen machen deutlich, daß es sehr viel leichter ist, Männer zu gewinnen als Frauen. Der Hauptgrund ist wohl darin zu sehen, daß die Berufsausbildung erst mit dem 25. Lebensjahr beginnt und sich, wie später noch dargelegt wird, über einen Zeitraum von vier Jahren erstreckt. Dagegen ist unter den Studenten der Fachhochschule die Zahl der Frauen größer.
Etwa vom 40. Lebensjahr an ist eine wachsende Anzahl von Frauen bereit, nebenamtlich pastorale Aufgaben im Dienste der Gemeinden zu übernehmen.

2) Durch Männer und Frauen, die aus der Praxis anderer Berufe kommen, wird der Gefahr der Verkopfung und Intellektualisierung unserer Pastoral vorgebaut.

3) Die berufsbegleitend ausgebildeten Pastoralassistenten sind von Anfang an voll berechtigte Mitglieder der Seelsorgekonferenz.

4) Wenn die Pastoralassistenten auch für einen Pfarr*verband* ernannt werden, so wird doch andererseits großer Wert darauf gelegt, daß sie durch die seelsorglichen Grund-

dienste in *einer* Gemeinde zunächst menschlich möglichst fest verwurzelt sind. Sie sollen keine „Mappenträger" sein und nicht lediglich mit Vorträgen durch die Gegend reisen.

5) Die Ausbildung der Pastoralassistenten und -assistentinnen wird daraufhin angelegt, daß die meisten von ihnen als ersten Schwerpunkt ihrer Arbeit den Dienst an der Jugend wählen. Die Frage: Kirche und Jugend, beginnt für die Kirche eine Frage auf Leben und Tod zu werden.

6) Das Amtsblatt des Bistums Münster vom 27. Juli 1972 ist ausschließlich den neuen Mitarbeitern in der Pastoral gewidmet. Dort heißt es wörtlich: „Zu den seelsorglichen Grundaufgaben zählen Hausbesuche; Jugend- und Familienarbeit; Verbandsarbeit und Arbeit mit formellen und informellen Gruppen; Vorbereitung und Mitgestaltung von liturgischen Feiern; Förderung und Intensivierung von Kontakten; Beratung; Öffentlichkeitsarbeit u. a. Die Übernahme eines gewissen Maßes an Verwaltungs- und Organisationsarbeit ergibt sich aus den genannten Aufgaben von selbst. Zudem erscheint sie deswegen angebracht, weil die Tätigkeit in den Grundaufgaben vornehmlich an bestimmte Tageszeiten gebunden ist."

6. Vom Pastoralassistenten zum Diakon

Bei den im Bistum Münster tätigen Pastoralassistenten ist nicht von Anfang an die Forderung erhoben worden, sich nach der Erreichung des 35. Lebensjahres für die Diakonatsweihe zur Verfügung zu stellen. Aber es hat sich von selbst ergeben, daß alle in Frage kommenden Herren den Bischof gebeten haben, Diakone werden zu können.

Es ist nur zu hoffen, daß das bisher für den Empfang des Diakonates vorgeschriebene Alter von 35 Jahren auf 30 Jahre vorverlegt wird und daß das bald geschieht. Wenn ein älterer Priester in einer Einmannpfarrei durch einen jungen Diakon eine gute Assistenz erfährt, dann kann sich das auf das gesamte gottesdienstliche Leben in der Gemeinde vorteilhaft auswirken.

Bei den vollakademisch ausgebildeten Laientheologen, die in den pastoralen Dienst zu treten gedenken oder auch bereits getreten sind, gibt es erfahrungsgemäß noch bestimmte Hemmungen, die Diakonatsweihe zu empfangen. Es scheint aber, daß diese Hemmungen im Abbau begriffen sind. Wer als Pastoralassistent ohnehin auch im liturgischen Raum des Gottesdienstes bestimmte Dienste ausübt, ist bald dafür dankbar, wenn der Diakonat diese Möglichkeit erweitert.

7. Ausbildung

Die Pastoralassistenten und -assistentinnen machen zunächst einen vierwöchigen Einführungskurs mit. Damit diese Kurse durchgeführt werden können, ist es am besten, wenn zum gleichen Termin möglichst eine ganze Gruppe von etwa sechs Kandidaten mit dem Dienst beginnt. Nach dem Einführungskurs werden die betreffenden Damen und Herren zur praktischen Einarbeitung für einige Monate einem Pfarrverband zugewiesen, in dem bereits ein bewährter und erfahrener Pastoralassistent arbeitet. Er dient als Mentor.

Dann wird der neue Pastoralassistent sofort dem Pfarrverband zugewiesen, in dem er für die kommenden Jahre tätig sein wird. Der Leiter des Pfarrverbandes ist der direkte Dienstvorgesetzte.

Neben dieser praktischen Arbeit durchläuft der neue Pastoralassistent von Anfang an ein von der Diözesanleitung gesteuertes Ausbildungssystem, das ihm die grundlegenden theologischen, pastoralen und methodischen Qualifikationen für seinen Dienst vermittelt.

Die Ausbildung der Pastoralassistenten hat in der Hauptsache vier Schwerpunkte:

1) Die grundlegende *theologische Ausbildung* erfolgt durch die Teilnahme am Theologischen Fernkurs der Domschule Würzburg.

2) Parallel zur theologischen Ausbildung, die sich über vier Jahre erstreckt, erfolgt die *methodische Schulung*. Sie ist in Münster in der Hauptsache der Akademie für Jugendfragen übertragen. In jeweils drei 14-tägigen Kursen, die als Sozialwissenschaftlicher Grundkurs bezeichnet werden, vermittelt sie zunächst Grundkenntnisse in Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Gleich am Anfang werden also die Pastoralassistenten mit Fragen moderner Gruppendynamik und Gruppenarbeit vertraut gemacht.

Nach Beendigung des sozialwissenschaftlichen

Grundkurses findet durch die Akademie für Jugendfragen eine fachliche Praxisbegleitung durch Supervisoren statt. Es werden so nahezu parallel Kenntnisse erworben, Erfahrungen gesammelt und durch die Reflexion der Praxis die theoretischen Wissensinhalte vertieft.

3) Dritter Schwerpunkt ist die *pastorale Ausbildung.* Sie wird ebenfalls in Kursen geleistet. Das Bistum hat für die Ausbildung der Pastoralassistenten und für den dauernden Kontakt mit ihnen eigens einen Priester freigestellt.

Eine Reihe dieser Kurse, etwa über Theorie und Praxis der Gesprächsführung, sind auch für die im Bistum bereits seit langem tätigen Seelsorgehelferinnen als Fortbildungskurse ausgeschrieben. Auch für Priester sind diese Kurse offen. Das Zusammenspiel und die Zusammenarbeit in der Fortbildung durch die verschiedenen Gruppen wirkt sich positiv aus und verstärkt die Gesprächsdichte und -bereitschaft an der Basis.

In der Diözese arbeiten seit vielen Jahren etwa 200 Seelsorgehelferinnen aus den verschiedensten Altersschichten recht erfolgreich. Durch die ihnen jetzt angebotenen Fortbildungsmöglichkeiten werden sie besser in die sich bildenden Pfarrverbände integriert und der Gefahr einer Frustration, die durch die Auflösung des bisherigen Regionalseminars für Seelsorge und Katechese entstand, wird erfolgreich begegnet.

Die Akademie für Jugendfragen schlägt von sich aus solche Leute, die sich als besonders geeignet für die Fortbildung erwiesen haben, zu weiteren Kursen vor. Sie werden dann zu Supervisoren usw. ausgebildet. Gerade solche Fachleute aber sind für das Bistum bei der Gründung von etwa 100 Pfarrverbänden von großer Bedeutung.

4) Der vierte Schwerpunkt ist eine intensive *spirituelle Bildung.* Es braucht hier wohl kein Wort darüber verloren zu werden, daß diese Ausbildung, die auch später von ständiger Fortbildung ergänzt werden muß, von hoher Wichtigkeit ist.

8. *Anstellungsträger*

Auch für die neuen berufsbegleitend ausgebildeten Pastoralassistenten und -assistentinnen ist das Bistum, wie bei den Priestern, der Anstellungsträger. Die Diözese schließt mit den Kandidaten zunächst einen befristeten Dienstvertrag – gewöhnlich für die Dauer von etwa 3 Jahren –, in dem Tätigkeitsfeld und Bedingungen der Anstellung umschrieben sind.

Die Anfangsbesoldung erfolgt nach der Vergütungsgruppe von vergleichsweise V c BAT nach IV ansteigend. Die Pastoralassistenten werden also ungefähr wie Inspektoren im öffentlichen Dienst besoldet. Unzufriedenheit ist in diesem Punkt bisher nicht festgestellt worden.

Josef Bommer

Predigt zum Bettag: Kirche und Politik

Texte: Jes 35,1–4 und 6–10
Mt 11,1–6

Das Problem: vaterländische Phrasen oder gesellschaftspolitische Verantwortung?

Der heutige eidgenössische Bettag hat seine Tücken. Man kann sie umgehen, indem man in gehaltlosen Phrasen, in Leerformeln sich ergeht: man redet dann vom Christuskreuz im blutigroten Feld, vom Schwur auf dem Rütli, vom tapferen Eidgenossen, der mit zertanen Armen betete, bevor er sich in die Schlacht stürzte, um mit seiner Hellebarde dem Gegner den Schädel zu spalten, vom Gott, der im Morgenrot daher kommt und im Alpenglühn, man entfaltet Bergler-Romantik, weckt die Sehnsucht des Städters nach dem ewigen Schnee – es fehlen dann eigentlich nur noch das Alphorn, Jodeln und Kuhgeläute und das Bild ist perfekt: Made in Switzerland ...

Man kann aber auch klar und eindeutig sagen: Der heutige Tag bringt unser *Christentum mit dem Staat in Verbindung,* oder noch konkreter: unsere Kirche mit der Politik. Der heutige Tag fordert dann von uns eine *politische Stellungnahme,* ein *politisches Urteil,* er bringt sogar *Politik und Moral* in

eine wesentliche Beziehung. Soll der Bettag nicht einfach eine eitle Selbstbespiegelung sein, wo man vom vaterlandstreuen Prediger und Redner und Artikelschreiber vor allem die Beweihräucherung und Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse erwartet, soll der heutige Tag tatsächlich etwas mit *Buße*, also mit *Umkehr*, mit Veränderung zu tun haben, dann lädt er uns zur Besinnung ein und zum kritischen Denken, und solche Besinnung wird dann sicher auch zum *Danken* führen, kritisches Denken zum *Gebet*.

Dann wird uns etwa klar, daß die Probleme um die Waffenausfuhr den Christen in seinem Glauben anfordern, daß *wirtschaftliche und technische Fragen* eine eminent weltanschauliche Seite haben, daß *Bildungsprobleme* nicht unabhängig von Christentum und Moral diskutiert werden können, daß die *Haltung zur Armee* für einen Christen nie einfach unproblematisch und fraglos sein kann, kurzum, daß es unsere Aufgabe ist und bleibt, die *christlichen Überlieferungen* in den *Problemzusammenhängen der Welt zur Geltung zu bringen* – und genau das ist *politische Theologie!* Soll sich unser Christentum, unsere Lehre von der befreienden Macht des alten Bundesgottes und vom Einsatz Jesu für die Armen und Unterdrückten nicht nur in der Privatsphäre auswirken, sondern auch gesellschaftlich, sozial, eben politisch relevant werden, dann kann man uns nicht verbieten, gerade auch *als Christen und von unserem christlichen Welt- und Seinsverständnis her* Politik zu treiben, die Fragen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens ernst zu nehmen, uns nicht einfach in dieser Sparte einer trivialen Wohlstandsmoral und einem reinen Profitdenken und damit den sogenannten Sachzwängen zu beugen.

So etwas mag *heikel* sein, in schwierige Situationen und Konflikte führen, vor allem dann, wenn es den etablierten Mächten und der Gewohnheit zuwiderläuft; zu leisten ist es trotzdem, soll unser Christsein nicht unglaubwürdig werden und sich in den toten Winkel hineinmanövrieren lassen, in dem es sich da und dort schon befindet. Sicher, es ist viel ungefährlicher, das Weihrauchfaß zu schwingen, als gegen einen finanzkräftigen Wirtschaftskonzern zum Kampf aufzurufen. Sicher ist aber das eine: Unser Herr wäre nie als Revolutionär ans Kreuz gekommen, wenn er schlicht und einfach Sonntagsschule gehalten und sich von der Politik der Großen fern gehalten hätte.

Denn das ist es nun ja doch, und darin liegt die letzte Begründung aller politischen Theologie:

Jesus war kein Politiker in unserem Sinn, er hat nicht einmal eine Bewegung zur gewaltlosen Durchsetzung politischer Grundrechte, etwa im Sinn von Martin Luther King, ins Leben gerufen. Jesus war kein Parteimann, kein Volkstribun, kein Sozialrevolutionär und kein Untergrundkämpfer. Er gibt keine praktischen Anweisungen, keine Rezepte für die Lösung politischer Aufgaben. Wir können mit der Bergpredigt nicht einfach Politik machen.

Und doch gibt es da *Dinge im Leben und Verhalten Jesu*, Tendenzen, Perspektiven, Impulse, die unmittelbar dem Evangelium entnommen werden können und aus denen dann sehr wohl *christliche Grundsätze politischen Handelns* abgeleitet werden können. Man kann sich also von diesen Impulsen bewegen lassen, kann sich den Blickwinkel Jesu zu eigen machen und so zu einem politischen Handeln kommen. All das wird weniger Theorie, als vielmehr konkrete Praxis bedeuten.

Nennen wir einige solcher Impulse[1]:

1) *Jesus hat bewegend, verändernd gewirkt.* Sein Grundthema in der Predigt heißt: Buße, Umdenken, sich ändern. Also Neuorientierung! Jesu Verhalten fügte sich durchaus nicht immer den gesellschaftlichen Spielregeln ein, sein Tun war durchaus *nicht immer systemkonform*. Er stand oft gegen die Herrschenden. Daraus würde als Grundsatz politischen Handelns etwa folgen: *Handle so, daß sich dadurch Menschen durch die Änderung ihrer Lebensbedingungen und ihrer Daseinsmöglichkeiten verändern können!*

2) Jesus hat sich über gesellschaftliche *Unterschiede zwischen Gruppen und Schichten* im Judentum seiner Zeit *hinweggesetzt*. Er hat die Abgrenzung zwischen arm und reich,

1 Wir entnehmen diese Impulse dem Artikel von *K. Schäfer*, Christliche Grundsätze politischen Handelns, in: Diakonia 3 (1972) 266–270.

angesehen und verachtet, integriert und am Rande stehend, Mann und Frau, gebildet und unwissend, sittlich einwandfrei und sittenwidrig praktisch im Umkreis seines Verhaltens außer Kraft gesetzt. Die entsprechende politische Maxime könnte lauten: *Handle so, daß die Menschen zusammenkommen,* soziale, nationale und gesellschaftliche Unterschiede keine wesentliche Rolle spielen. Handle so, daß in diesem sozialen Kontakt auch diejenigen gesellschaftlichen Gruppen zu Wort und zu ihrem Recht kommen, die unter Druck, Angst und Randbedingungen leben, die also die sozialen Kosten tragen.

3) Jesus hat durch seine Lehre von der *Huld und Gnade Gottes* die Menschen seiner Zeit von einem falschen *Leistungsdruck und Leistungsdenken befreit.* Dabei war für ihn nicht *Erfolg* das entscheidende Moment. Auch die „Dummen", die Benachteiligten, die Kranken und Zukurzgekommenen wagten in seinem Umkreis wieder zu hoffen und zu atmen. Daraus würde sich politisch ergeben: *Ergreife Partei für die Armen und Benachteiligten,* für diejenigen, die von der heutigen Leistungsgesellschaft ausgespien werden und auf der Strecke bleiben. Greife konkrete Bedürfnisse und Notstände auf und versuche, sie politisch zu artikulieren!

4) Jesus hat an zentraler Stelle die *Herrschaft Gottes* verkündigt, und damit hat er alle menschliche Herrschaft relativiert und entsakralisiert. Es gibt kein Königtum von Gottes Gnaden mehr, keine absolute menschliche Herrschaft. So etwas wäre Götzendienst! Es gibt keine *bestimmten Herrschaftsverhältnisse und Gesellschaftssysteme,* die als solche gottgewollt und damit unveränderlich sind – ob es nun das „Gesetz" oder das Vaterland oder die Weltrevolution oder der Sozialismus wäre. Wir müssen uns von politischen Götzen frei machen, so heißt dann die *politische Maxime* aus diesem Tatbestand, von Ideologien und Illusionen weg und politische Verhältnisse erstreben, die menschenwürdig, realistisch, vernünftig dem Menschen dienen. Kein politisches System darf sich absolut setzen, oder sich gar sakral, als einzig gottgewollt gebärden.

Das und vieles andere wäre *am heutigen Bettag* zu sagen und zu bedenken und wohl auch zu diskutieren.

Albert Spieler

Müssen Kinder beichten?

Nicht nur viele Pastoraltheologen, Seelsorger und Katecheten bemühen sich um eine entschiedene Änderung der bisherigen Praxis der Kinderbeichte. Wie sehr sich auch wache und kritische „Laien" Gedanken machen, mag die folgende Kritik an der bisherigen Beichterziehung und Beichtpraxis sowie das Plädoyer für deren tiefgreifende Reform dartun. *red*

Der Titel „Zwischen Beichtstuhl und Bordell", mit dem vor einiger Zeit eine Fernsehsendung versehen wurde (die weder mit Beichtstuhl noch mit Bordell wesentlich zu tun hatte), wäre attraktiver als das Problem der Kinderbeichte, das die Erwachsenen ohnehin längst hinter sich haben. Aber die Kinderbeichte betrifft nicht nur viele Millionen von Kindern – die Verantwortung für diese Einrichtung tragen die Erwachsenen: die Träger der maßgebenden kirchlichen Institutionen, Pfarrer und Katecheten, und die Eltern.

Mein neunjähriges Enkelkind zeigte mir sein Religionsheft mit den im Religionsunterricht gemachten Aufschrieben. Die letzten Aufschriebe zum Beichtunterricht sind es, die meine besondere Aufmerksamkeit erregen. Sie sehen so aus:

Wie oft das hl. Brot?

1. Dürfen: jeden Tag
2. Sollen: jeden Sonntag und im Schülergottesdienst

Bedingungen:

1. Ich muß das Gnadenleben haben
2. Ich muß den guten Willen haben, mich zu bessern

Bekennen

In Demut und Reue bekenne ich meine Sünden

1.	6.
2.	7.
3.	8.
4.	9.
5.	10.

Mein Jesus Barmherzigkeit!

Das Beichtgeheimnis: der Beichtvater schweigt wie ein Grab

1. Besinnen
2. Bereuen
3. Bessern
4. Bekennen
Ich spreche dich los
5. Büßen

Der Beichtunterricht bringt das Kind in innere Not, die es zu seiner Mutter trägt, vor die ohnehin alle Betrübnisse und Schwierigkeiten seiner Kinderjahre gebracht werden. Das Kind hat keinerlei Bedürfnis zum Beichten. Was da in diesem Kinderdasein außer Ordnung gerät – etwa kleine Streitigkeiten und Bosheiten im Zusammenleben mit den Geschwistern –, das alles wird ganz selbstverständlich bei und mit der Mutter bereinigt. Aber die Sünden, von denen der Pfarrer spricht und die offensichtlich einem Sittenkodex entnommen sind, der mit der Lebenswirklichkeit der Kinder wenig zu tun hat, sind dem Kind meist fremd. Die Mutter betet mit den Kindern, sie ist die absolute Instanz, die für das leibliche und seelische Wohl und Wehe der Kinder zuständig ist. Das Kind sucht nach „Sünden" und entsinnt sich schließlich – mit der Nachhilfe der Mutter: vor einigen Jahren hat es einmal ein Zehnpfennigstück weggenommen. Das war wohl eine richtige Sünde; aber auch das ist damals mit der Mutter besprochen und bereinigt worden. Warum soll nun Renate diese „Sünde" noch einmal und einem fremden (fast gefürchteten) Mann im Beichtstuhl beichten? Möglich, daß andere Kinder es leichter haben, das aufgeschriebene Schema, das gleich zehn Sünden vorsieht, auszufüllen. Gespräche mit anderen Müttern zeigen jedoch, daß bei vielen „Beichtkindern" sich ähnliche Schwierigkeiten ergeben.

Renate hat also wohl noch das „Gnadenleben". Als ich sie fragte, was das sei, erklärt sie: ich darf halt nicht böse sein; aber manchmal krieg ich eine Wut, z. B. wenn Karl (der jüngere Bruder) mich ärgert oder wenn ich die Fingerübungen beim Klavierspiel lange nicht hinkriege. Habe ich dann nicht mehr das Gnadenleben? Und nun soll dieses Kind „in Demut und Reue" Sünden bekennen und sprechen: mein Jesus Barmherzigkeit[1]! „In Demut und Reue!"

Demut, Reue, Schuld, Sühne, Buße, Gnade – das sind Fundamentbegriffe christlicher Existenz; aber sie liegen noch jenseits allen kindlichen Begreifens. Dennoch werden sie bedenkenlos und wortreich an die Kinder herangetragen. Indem man diese inhaltsschweren Worte bei neunjährigen Kindern gebraucht, werden sie zwangsläufig verharmlost und entleert, und viele Kinder werden auch in späteren Entwicklungsphasen die ganze Bedeutungsschwere dieser Begriffe nicht mehr in sich aufnehmen. In keinem Bereich des Unterrichtens aber ist das schon von Pestalozzi getadelte „bloße Maulbrauchen" so gefährlich wie im Religionsunterricht. Es ist eine böse Täuschung, annehmen zu wollen, daß das tiefere Verständnis sich später ganz von selbst einstelle. Unverstanden aufgenommene Begriffe verbauen vielmehr häufig späteres Verständnis. Die Begriffe werden zu Leerformeln und geistern kontaktlos über den gemeinten, aber für das Kind nicht faßbaren geistigen Realitäten.

Die beiden Begriffe *Demut* und *Barmherzigkeit* gehören der ältesten Missionssprache an. Ein Kind kann bescheiden, zurückhaltend, höflich, gehorsam sein, aber es ist nicht demütig. Ihm fehlen noch die Einsichten, aus denen Demut erst erwachsen kann. Und was Barmherzigkeit ist, das hat vielleicht der geschlagene und verschlagene Bub in Ebner-Eschenbachs Erzählung „Die Spitzin" erfahren, als er selbst Barmherzigkeit übte an der geschundenen Kreatur. Von Barmherzigkeit erzählt auch die Biblische Geschichte vom Samariter, der Barmherzigkeit übte an einem, der unter die Räuber gefallen war. Priester und Levit sahen ihn und gingen vorüber. Ein Samariter aber hatte Erbarmen, brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Natürlich, solche Barmherzigkeit versteht das Kind. Und es begreift auch, daß die Kinder in Vietnam und in den Slums der südamerikanischen Großstädte nach Barmherzigkeit schreien. Aber weder sind unsere Kinder

[1] Die für Kinder erst recht fragwürdige Unterscheidung von „Wund-" und „Tod-"sünden – Quelle neuer Mißverständnisse, Ängste, Verwirrungen und möglicher Konfliktsituationen – soll hier ausgeklammert werden. Mein Enkelkind nannte mir u. a. als Beispiel solcher Unterscheidung: eine „Wundsünde" ist es, wenn es das Gebetbuch nicht mit in die Kirche zum Gottesdienst nimmt, eine „Todsünde" – nach dem „Großen Herder": die freie, existentiell radikale Entscheidung gegen den ... geoffenbarten Willen Gottes –, wenn es am Sonntag nicht in die Kirche geht!

unter die Räuber gefallen noch wohnen sie im allgemeinen in Elendsvierteln. Von Jesus aber wissen sie, daß er die Kinder umarmte und segnete, indem er ihnen die Hände auflegte. Unvorstellbar, daß Jesus diese Kinder zur Buße und inneren Umkehr aufgefordert hätte! Das Stoßgebet „Mein Jesus Barmherzigkeit!" als Ausdruck kindlichen Sündenbewußtseins bleibt unverständlich und wird zur Leerformel. Solche Leerformeln aber werden besonders gefährlich dort, wo die Worte im Bekennen der Sünden „– in Demut und Reue –" nicht nur eine Mitteilung oder Feststellung enthalten, wo sich vielmehr in und mit diesen Worten ein inneres Geschehen vollziehen soll, das jedoch für das Kind nicht vollziehbar ist.

Die dem Kind noch gar nicht mögliche Demutsgesinnung gilt als unerläßliche Voraussetzung für eine echte Reuebereitschaft. Vom Kind wird aber nicht nur Reuebereitschaft verlangt, gefordert wird – als wesentlicher Bestandteil des Bußsakramentes – vor allem die Reue selbst.

Max Scheler hat in seiner berühmten Abhandlung über „Reue und Wiedergeburt" eine tiefe und bis heute gültige Wesensschau der Reue gegeben. Diese Abhandlung könnte auch dem Uneinsichtigsten klar machen, wie hoffnungslos überfordert das Kind durch die heute noch landauf landab geübte Beichtpraxis ist. Jede Reue wendet sich notwendig zurück. Der Blick des Kindes ist weder in die Vergangenheit noch in das eigene Innere gewandt; es lebt dem Augenblick, lebt ganz in und aus der Gegenwart. Das erklärt ja eben dieses hilflose Suchen des Kindes nach „Sünden" und „Schuld", die in der Vergangenheit liegen. Aber Sünden und Schuld müssen gefunden werden, wenn die „Reue" als „Gegenakt" der Schuld einsetzen soll. Scheler spricht von einem „restlosen Alleinsein mit sich und seiner Tat, ohne das es keine Reue gibt", jene „Reue als Entmächtigung der Schuld", „die sich im Menschen angesammelt hat". Solcher Reue aber sind die Kinder in dem Alter, in dem sie zur Beichte geführt werden, einfach nicht fähig. Und weil aus der Reue erst die Bekenntnisbereitschaft erwächst, mangelt es auch an dieser, und wo sie sich scheinbar doch findet, ist sie eingeredet oder erzwungen. Als in einer Elternversammlung einige Eltern dafür eintraten, daß den Kindern die Beichtzeit freigestellt werden solle, bestand der Pfarrer darauf, daß die Kinder klassenweise zur Beichte geführt werden müßten, weil sonst keine vier kämen! Er hoffte dabei, nicht mit Unrecht, daß kein Kind aus dem Kollektiv der Klasse auszubrechen wage; d. h. aber, daß für viele Kinder die erste Beichte im Zeichen kirchlichen Kollektivzwanges erfolgt – der schlechteste Weg für die „Einübung im Christentum" (Kierkegaard).

Auch die Bußgesinnung kann erst aus der Reue hervorgehen, und damit ist schon gesagt, was von der Bußgesinnung der Kinder zu halten ist. *Buße* kann und soll mithelfen, eine böse Vergangenheit zu bewältigen. Aber neunjährige Kinder haben noch keine Vergangenheit zu bewältigen, wenigstens nicht die eigene; und Kinder haben noch nicht ihr Selbst verloren, das sie wiedergewinnen müßten. Sie sind eben erst dabei, ihr Selbst zu finden. Wo aber wirklich lebenverändernde und lebenerneuernde Reue und Buße noch nicht möglich ist, da kann auch das Wort der *Vergebung* nicht zum großen befreienden Akt werden[2]. Man wird vielleicht all dem entgegenhalten, daß natürlich jeder Beichtvater wisse, was er von neun- und zehnjährigen Kindern erwarten könne und dürfe, und daß es sich ja mehr darum handle, den Blick des Kindes für die kleinen Sünden und Bosheiten, deren sich auch Kinder schuldig machen, zu schärfen und ihnen zu helfen, leichter damit fertig zu werden. Werden sie damit leichter fertig, und auf welche Weise? Ist nicht jede vierwöchentliche Kinderbeichte die fast wörtliche Wiederholung der vorausgegangenen? Und wird solches Beichten schließlich nicht zur bloßen Routine, etwa wie bei jener Leni in Bölls „Gruppenbild mit Dame", die „reueunfähig" war – „eine Tatsache, die ihr das Beichten als bloße Routinetat, indem sie irgend etwas ableierte,

[2] *Walter Nigg* hat unsere unbußfertige Zeit in seinem „Buch der Büßer" auf die Bedeutung und das Wesen echten Büßertums hingewiesen. Aber man kann von Kindern nicht fordern, was die meisten Erwachsenen zu leisten nicht bereit sind. Der Holländische Katechismus sagt nach der Darlegung des Bußsakramentes mit Recht: „Dieser ganze Ritus ist sinnlos für den, der keine Reue hat, sich innerlich nicht umkehren will." Er ist sinnlos wohl auch für das Kind, das noch keine Reue haben und sich innerlich auch nicht umkehren kann.

erleichterte"? Wenn über eine falsche Erziehung zu Beichte und Buße, durch eine falsche Handhabung des Bußsakramentes die Beichte zur Routine geworden ist, dann kann sie als Routineübung für das Leben beibehalten oder – was immer häufiger geschehen wird, eines Tages abgeworfen werden. Wenige Jahre nach der ersten (verfrühten) Beichte befinden sich viele junge Menschen in der Situation jener Jungen in einem Roman von Böll, die „mit Gebetbüchern unterm Arm von der Beichte kamen, unschlüssig, ob sie den Zustand der Gnade schon jetzt oder erst morgen verlassen sollten". Echte Lebenshilfe wird auf solche Weise nicht zuteil, und doch müßte das Bußsakrament wirkliche Lebenshilfe sein. Die übliche Kinderbeichte verfehlt den ursprünglichen Sinn des Sakramentes. Warum soll das Kind seine kleinen Verfehlungen einem fremden, vielleicht gefürchteten Mann im düstern Beichtstuhl beichten, solange es mit seinen „Sünden" noch zu Vater und Mutter kommen und in deren Geborgenheit mit ihnen alles bereinigen und wieder in die rechte Ordnung bringen kann. Nicht jedes Beichtkind gerät, wie der kleine Hans Carossa, bei der ersten Beichte an einen jungen Kaplan mit einem wahren Engelsgesicht, das den Beichtvater für das Beichtkind fast zu einer himmlischen Erscheinung werden ließ, und kaum einem Beichtkind widerfährt es wie Stefan Andres, der, nach quälendem Beichtunterricht, seine erste Beichte beim verständnisvollen Weihbischof in Trier ablegte. Der heute noch übliche und dem Kind aufgezwungene Ritus der Beichte verkennt und überfordert die kindliche Natur. Hier wirkt sich ein kirchlicher Automatismus aus, der die so notwendige Neuorientierung in erschreckendem Maße erschwert.

Bei der Kinderbeichte beginnt, insbesondere durch die heute noch meist üblichen „Beichtspiegel", eine Fehlleitung, bei der das Kind nur unbedeutende „Sünden" in seinen Blick bekommt, die ihm im besten Falle dann „leid tun".

Viele Erwachsene kommen über die Perspektiven der Kinderbeichte und solcher Beichtspiegel kaum hinaus. Das Bekenntnis der einzelnen Sünden täuscht über das eigentliche und tiefere Schuldig-Werden und Mitschuldig-Sein hinweg[3]. Indem der Blick des Kindes von Anfang an auf die einzelne Sünde gerichtet und die also ausgerichtete Beichte zur Routine wird, wird auch dem verständigeren, erwachsenen „Beichtkind" der Blick verstellt für das sündhafte Sein, für ein tieferes und wesentlicheres Schuldig- und Mitschuldig-Sein. Das Gewissen des Menschen als gesellschaftliches Wesen bleibt stumm. Und verschlossen bleibt dem Menschen jene tiefe Erkenntnis, die in Martin Bubers „Erzählungen der Chassidims" ausgesprochen ist: „Die große Schuld des Menschen sind nicht die Sünden, die er begeht – die Versuchung ist mächtig und seine Kraft gering! Die große Schuld des Menschen ist, daß er in jedem Augenblick die Umkehr tun kann und nicht tut." – Es ist höchste Zeit, daß die maßgeblichen Institutionen den Weg frei geben für neue, bessere Formen, die allerdings vor dem 12. Lebensjahr im allgemeinen kaum fruchtbar werden. Der Zeitpunkt der ersten Beichte sollte wohl überhaupt nicht automatisch nur nach dem Alter, sondern unter Beachtung soziologischer Aspekte bestimmt werden, die zunächst mehr ein Beichtgespräch als einen starren Beichtritus nahelegen. So könnte auch der einseitigen Blickrichtung auf die einzelne Sünde begegnet und jenes Fehlverhalten und Schuldig-Werden einbezogen werden, das im Sündenbekenntnis des Einzelnen übersehen wird.

Daß Eltern in diesen Fragen meistens schweigen und sich nicht genug für ihre Kinder verwehren, zeigt nur, wie gedankenlos und stumpf und steril die Gewohnheit machen kann, abgesehen davon, daß viele Eltern einem trägen und bequemen Konformismus anhängen. Daher ist es erforderlich, bei der Einführung neuer Beichtgestaltungen auch das Verständnis der Eltern zu wecken. Es wäre eine wesentliche Aufgabe (nicht eine Randfrage!) der Synoden, sich um die Neugestaltung des Bußsakramentes, insbesondere auch für Kinder, anzunehmen.

[3] „Je mehr die Reue sich von der bloßen Tatreue auf die Seinsreue hinbewegt, um so mehr ergreift sie die erschaute Schuld an der Wurzel, um sie aus der Person auszustoßen und dieser damit ihre Freiheit zum Guten zurückzugeben" (M. Scheler).

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.* red

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 Christozentrik[1]. 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, sondern in der Verkündigung selbst offenzulegen[2]. 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 Blick[3]. 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 Habermas[4]

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-

* 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.

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 Gemeinde[5]. Die in diesen Rollen sichtbar werdende statusmäßige Verschiedenheit bedingt zugleich unterschiedliche Kommunikationschancen. Das ist einerseits unvermeidlich, wenn das menschliche Miteinanderleben 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 fungieren[6].

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 Wiklif 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 Intellektuellen[8].

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 ideologisierter Sprachen greifbar wird.

Die traumatischen Kindheitserlebnisse 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

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 Weltpriesters in der modernen Industriegesellschaft, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 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 entzogen[11], 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 doktrinäre 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 hin[13]. 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 machen[14]. In der Gegenwart ist es, wie Walter Magaß treffend beobachtet hat, die sprachliche Charakterisierung der geistigen Bewegung der Gegenwart, als „Verwirrung des Kirchenvolkes durch einige Unruhestifter", also eine gewisse Chaos-, Flur-, Dammbruch-, 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 immunisiert[15].

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 Verständigung[17]. 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, pseudokommunikativ 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 herrscht[18]. Sie setzt eine elementare Symmetrie zwischen den Beteiligten voraus. Die Dialogrollen müssen prinzipiell austauschbar sein[19].

Es ist selbstverständlich, daß herrschaftsfreie Kommunikation nirgends rein verwirklicht ist; sie ist aber deshalb nicht einfachhin ein Hirngespinst, 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 setzen[20]. 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 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 bleibt[22].

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 angestrengten Dialog verzerrt und aus den Bahnen zwangloser Kommunikation herausgedrängt hat, treibt sie den Prozeß, dessen Stillegung 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 konnten[24].

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

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.

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 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, entmachtet, 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 unterstrichen[33] –, 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

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).

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 Begriff[37] 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 praedicatio 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 abgezirkelten Seelsorgsorganisation eingespielt hat[38].
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. Zerfaß*, 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 geht[39]*, 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 auszusteigen.
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: „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 wird[40]. Jesus erzählt Gleichnisse, d. h. Geschichten, die ganz bestimmte, im Milieu des Alltags passierende Vorgänge schildern, wie die Anwerbung von Weinbergsarbeitern 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

39 Aus der Fülle der neueren Jesusliteratur vgl. zu seinem Verkündigungsstil insbesondere *E. Haenchen*, Der Weg Jesu, Berlin 1966; *H. Braun*, Jesus, Stuttgart – Berlin ²1969; *K. Niederwimmer*, Jesus, Göttingen 1968.

40 *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁴1956; *E. Linnemann*, Gleichnisse Jesu, Göttingen ²1962; *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 ereignet[42]. Weil die Verkündigung der Gottesherrschaft selbst ein Freispruch ist[43], 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 Augustinus bis Newman, aufzeigen[44]. Ich will hier nur einige Beispiele kritischer Korrektur der Verkündigerrolle, des Verkündigungsamtes anführen. Als sich im Jahre 268 Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, einen „hohen Thron" bauen läßt, wird dies noch

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.

44 Vgl. *E. Auerbach*, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 25 ff; *Magaß*, 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 Spätpatristik 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 Regenburg 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 oder 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 heiße ölen, dürfe ich nimmermehr bei meinem Gemahl 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 dingen kann. (Drei Schillinge waren der Realwert für ein Schwein; in den Städten, wo die Priester in Kollegiatsstiften 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 dingst du mit ihm, das wäre ihm eine große Hauptsünde. Darum sollst du eher ohne Ölung sterben" (Die Predigten des Franziskaners Berthold v. Regensburg, hrsg. v. F. Göbel, Regensburg 1906, 280 f). 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.

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: „Niemals benützte er die Kathedra. Niemals 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 Dreibeiner[45]. 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 gelten[46].

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

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 zwielichtigen 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. Zerfaß*, 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.

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 Ganzen[50]. 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 kann[51].

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

49 Speculum perfectionis (redactio I) c. 44.

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. Päschke*, Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: Theologia Practica 6 (1971) 1–13; *N. Mette – H. Brünning*, 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).

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 werden[52], 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 schaffen[53]. Was Adolf Exeler für den Bereich der theologischen Erwachsenenbildung hier in den letzten Jahren angestoßen hat[54] 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 Gemeindeebene[55]. 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 wird[56].

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: Pastorale „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 kommt[57]. Und sie ist von der Kirche noch nicht begriffen, solange sie von ihr nicht auch aktiv und ernsthaft für die Gesellschaft gewollt und erkämpft wird[58]. 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.

Glosse

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*

I. 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-

hilfen und Empfehlungen. Es dürfte daher nicht uninteressant sein, einige Erfahrungen, die mit dem Modus solcher Beratertätigkeit in der BRD gemacht wurden, kennenzulernen. Mit gewissen Abwandlungen wird dieser Modus auch auf die Kommissionen der Bischofskonferenzen anderer Länder zutreffen.

Berufung von Einzelpersonen – keine Vertretung von Gruppen

Für die Zulassung zur Beratung bzw. Mitarbeit in den Kommissionen der (deutschen) Bischofskonferenz (BK) lassen sich Verfahrensweisen feststellen, die zwar nicht kodifiziert, aber recht wirksam sind.
Die Berater werden als einzelne von der BK berufen. Eine Entsendung von Vertretern durch Gruppen – etwa die der Laientheologen – in die betreffende Kommission ist nicht vorgesehen. Zwar werden manchmal auch Gruppen – wie z. B. die Regentenkonferenz oder die Arbeitsgemeinschaft der Priesterräte – um Vorschläge für Berater gebeten. Doch im allgemeinen benennen einzelne einflußreiche Bischöfe Berater, was eine mehr oder weniger zufällige Auswahl dieses Personenkreises für eine Kommission zur Folge hat. Vermeiden läßt sich dabei auch nicht, daß u. U. nur bestimmte Meinungsrichtungen bei den Beratern vertreten sind. Am schwersten wiegt bei diesem Auswahlverfahren, daß die Berater durchwegs nur für ihre eigene Person sprechen können und daß das Gewicht ihrer Mitarbeit – und sei sie sachlich noch so gut fundiert – weitgehend durch das Urteil der in der Kommission vertretenen Bischöfe bestimmt wird.

Vereinzelung von Beratern

Die Vereinzelung von Beratern setzt sich in der Beratungstätigkeit selbst fort, da eine Meinungsbildung in Gruppen innerhalb der Kommission nicht gern gesehen, wenn nicht gar verhindert wird. Wie heute nicht mehr bewiesen werden muß, bedarf es zum Finden von Lösungsmodellen für Probleme, die realisierbar sein und von der eventuell betroffenen Gruppe – z. B. den Priestern – akzeptiert werden sollen, einer breiten Meinungsbildung unter allen, für die eine Entscheidung der Verantwortlichen irgendwie relevant ist. Für die Berater in den bischöflichen Kommissionen ist es aber sehr schwer, oft sogar unmöglich, die Meinungen der Gruppe, zu deren Fragen sie Stellung nehmen sollen, kompetent zu erfragen und vorzutragen, weil ihnen von der Gruppe kein Vertretungsrecht übertragen werden konnte.

Geheimhaltungspflicht und statusbedingte Initiativelosigkeit

Erschwerend kommt die fast exzessive Geheimhaltungspflicht für das Beratene hinzu: sogar die Tagesordnung einer Sitzung muß vertraulich behandelt werden, und über Ausnahmen der Geheimhaltung kann nur der Vorsitzende der BK entscheiden.
Neben der Vereinzelung ist eine durch das „bloße" Beratersein bedingte Initiativelosigkeit charakteristisch. Wirkliche Innovationen für das kirchliche Leben können von den Beratern kaum bewirkt werden, da sie eigentlich immer nur zu etwas Vorgegebenem befragt werden. Das gilt sogar für Vorschläge zur Verbesserung des Sitzungsablaufs, die durch den Rückzug auf die Geschäftsordnung der BK immer abgewehrt werden können. So kann es beispielsweise vorkommen, daß ein Versuch, den Kommissions-Vorsitzenden von der Diskussionsleitung zu entlasten, zu einem Präzedenzfall für alle Kommissionen und die BK selbst hochstilisiert wird, der nur durch eine Änderung der Geschäftsordnung gelöst werden kann.

Willkürliche Ein- und Absetzung von Unterkommissionen

Für den auch in der Mitarbeit in nicht-kirchlichen Gremien erfahrenen Berater bleibt es unverständlich, wie willkürlich mit der Ein- und Absetzung von Unterkommissionen verfahren werden kann. Eine solche Unterkommission wird zum Zwecke größerer Effektivität meistens mit besonders qualifizierten Arbeiten, etwa der Vorbereitung einer bundesweiten Umfrage, betraut. Manchmal stellt ein von der Kommission gebildetes kleineres Arbeitsteam mitten in den laufenden, viel Einsatz erfordernden Arbeiten fest, daß die BK für die gleiche Aufgabe eine andere Kommission eingesetzt und die alte über ihre Absetzung nicht einmal informiert hat. Ähnliches kann einem Berater bei der Beendigung seiner Tätigkeit widerfahren; die

bei der Berufung auf drei Jahre festgesetzte Zeit wird z. B. nach zwei Jahren durch ein Dankschreiben beendet. Auf eine Nachfrage hin werden als Gründe für die vorzeitige Beendigung des Beraterverhältnisses formale Gesichtspunkte genannt, die aber nicht überzeugen können. Wen wundert es da, wenn der Eindruck entsteht, in den Kommissionen der BK werde nur solche Mitarbeit geduldet, die in einem von den Bischöfen gewünschten Sinn erfolgt und die eventuell schon vorher angezielten Ergebnisse erbringt? Berater und Unterkommissionen sind bei der Struktur derartiger „Mitarbeit" beliebig auswechselbar und die Arbeit der Kommission ebenso lenkbar.

Häufiger Rückverweis entscheidungsreifer Materien an die Kommissionen

Da die Kommissionen der BK zuarbeiten, ist die Vorgabe von Beratungsgegenständen wohl notwendig. Nicht einleuchten kann jedoch die häufige Wiederkehr der gleichen Gegenstände auf der Kommissions-Tagesordnung. So werden Themen von der Vollversammlung der BK, obwohl sie bereits beschlußreif sind, mehrmals an die betreffende Kommission zurückverwiesen. Folge ist die Hinauszögerung wichtiger Entscheidungen. So hat es aus diesem Grunde bis zur Durchführung der Priesterumfrage sehr lange gedauert; und die schon seit Jahren von der BK ins Auge gefaßte Laientheologen-Umfrage wurde durch ein solches Hin und Her immer weiter hinausgeschoben. Merkwürdig mutet es zudem an, daß Entscheidungen, die bei den anfänglichen Beratungen als unmöglich klassifiziert wurden – wie etwa die Ausdehnung der Laienhabilitation von den Brükkenfächern auf alle theologischen Fächer –, nach längerer Zeit dann doch möglich sind, obwohl sich keine neuen Sach-Gründe ergeben haben. Als Entmutigung der Berater durch Ineffektivität läßt sich dieses Verfahren beschreiben. Es potenziert sich in den Fällen, in denen die BK ohne einsichtige Gründe genau das Gegenteil von dem beschließt, was die zuständige Kommission nach gründlichem Materialstudium und Abwägung aller in Frage kommenden Argumente empfohlen hat – so z. B. geschehen in der Stellungnahme zur Frage der „viri probati" auf der Bischofssynode 1971 in Rom. Wie solche Usancen auf die Berater wirken müssen, die neben ihrem eigenen Beruf ein hohes Maß an Zeit und Arbeitskraft in die Beratungstätigkeit investieren, bedarf wohl keiner Erläuterung.

Alibi-Funktion der Berater

Aufs Ganze gesehen legt sich für die Tätigkeit von Beratern in den Kommissionen der BK die bittere Konsequenz nahe, daß sie für das Handeln der BK eine Alibi-Funktion erfüllt. Besonders deutlich wird diese Funktion, wenn die von den Beratern in mühsamer Arbeit zubereiteten Entscheidungshilfen von der BK ganz selbstverständlich in einem anderen als dem von den Beratern gemeinten und ausgesprochenen Sinn verwendet werden. Man möchte fast meinen, es gäbe bei den Bischöfen so etwas wie eine Lust zum Vereinnahmen ihrer Mitarbeiter. Schlimm an diesen Vorgängen ist nicht so sehr, daß es sie gibt – das mag anderswo auch so sein –, schlimm ist vielmehr, daß die Betroffenen selbst, also die Berater, daran von sich aus nichts ändern können. Die BK kann sich in der Öffentlichkeit immer darauf berufen, sie bediene sich für das Zustandekommen ihrer Beschlüsse des Rates von Sachverständigen, und das sogar als Dauereinrichtung. Für einen Außenstehenden ist es unmöglich, zu durchschauen, wie sich die Beratertätigkeit faktisch abspielt.

II. Die Grundeinstellung der Bischofskonferenz zur Zusammenarbeit mit Beratern

Die Beschreibung der Phänomene drängt gewissermaßen die Frage nach der daraus erschließbaren Grundeinstellung der Bischofskonferenz zur Zusammenarbeit mit Beratern auf. Die vom Betrachter verhältnismäßig leicht erkennbare Grundeinstellung wird vielen, wenn nicht den meisten Bischöfen selbst unbewußt bleiben, also nicht intendiert sein. Das verringert jedoch nicht die Problematik, sondern macht sie komplizierter, weil unbewußte Einstellungen viel schwerer zu verändern sind als bewußte Absichten.

Mangel an partnerschaftlicher Kooperation

Welche Aspekte nun zeigen sich dem Berater

an der Grundeinstellung vieler Bischöfe zur Beratertätigkeit?

Als erstes ein Umgang mit in ihrem sonstigen Lebensbereich selbständig verantwortlich handelnden Personen, der sie mehr in die Nähe von Unmündigen rückt als in die von Partnern. Pointiert ausgedrückt, dürfen die Berater nur dann und zu dem etwas sagen, wenn und wozu sie gefragt werden. Das führt häufig zu einer über das ertragbare Maß hinausgehenden Frustration, bringt aggressive Gesinnung auch bei Menschen hervor, die von geduldiger Wesensart und ausgesprochen amtsfreundlich gesinnt sind, und endet nicht selten in Resignation. Für die Zusammenarbeit in der Kommission bildet sich daraus sicher kein fruchtbares Klima.

Es zeigen sich weiter erhebliche Schwierigkeiten bezüglich wirklich vertrauensvoller Kooperation: Obwohl die Bischöfe sich ihre Kommissionsberater selbst aussuchen, lassen sie diese kaum teilnehmen am eigenen Meinungsbildungsprozeß. Auch scheint es ihnen schwerzufallen, Menschen, die differierende Meinungen kundtun, zu vertrauen, daß auch sie das Richtige für die verhandelte Sache und letztlich für die Kirche anstreben.

Identifizierung von Person und Amt

Beim Suchen nach tragbaren Lösungen für kirchliche Probleme stellt sich denn auch das partnerschaftliche Ernstnehmen nicht-bischöflicher Kirchenmitglieder immer wieder als kompliziert heraus. Es entsteht der Eindruck, als bringe das Amt dem Amtsträger die Angst ein, die eigenen Anschauungen durch Sachargumente oder andere Meinungen in Frage stellen zu lassen, was mitunter durch vorschnelle Gleichsetzung persönlicher Ansichten mit der kirchlichen Lehre zu verhindern versucht wird. Eine derartige Identifizierung von Person und Amt ist zwar aus den in langer kirchlicher Tradition anerzogenen überhöhten Vorstellungen vom Amt des Bischofs heraus verständlich, macht aber nichtsdestoweniger partnerschaftliche Kooperation unmöglich.

Ein Problem der „offiziellen Zusammenarbeit"

Alles in allem ergibt sich für die Beratertätigkeit in einer Kommission der BK eine Bilanz mit deutlich negativer Tendenz. Diese kann jedoch nicht einfach den einzelnen Bischöfen angelastet werden, denn die meisten der genannten Probleme stellen sich im persönlichen Umgang nicht. Es ist auf bischöflicher Seite eher sogar der Wunsch nach gemeinsamer mitmenschlicher Basis zu spüren als der Versuch, Abstand zu nehmen oder gar in die Reserve zu gehen. In der offiziellen Zusammenarbeit dagegen stellen sich die beschriebenen Phänomene sozusagen wie von selbst ein. Lassen sich dafür Gründe entdecken? Sicher ist das Problem der Mitarbeit von Beratern grundsätzlich struktureller Art, weil die Effektivität der Mitarbeit allein vom Verhalten der Bischöfe bzw. der BK abhängt. Dieselbe strukturelle Unzulänglichkeit ist auch an der Synode zu beobachten; und so dürfte es sich hier um ein typisch katholisches kirchliches Problem handeln.

III. Wurzeln für die Insuffizienz der Mitarbeit in kirchlichen Gremien – Ansätze zur Änderung

Verschiedene Welten aufgrund der konkreten Amtsgestalt

Aus der unmittelbaren Erfahrung mit der Beratertätigkeit läßt sich vielleicht eine der Wurzeln für die Insuffizienz der Mitarbeit in kirchlichen Gremien finden: Sie scheint mir in dem menschlichen Problem zu bestehen, daß das unterschiedliche Lebensgefühl von Beratern – und hier speziell den Laien – auf der einen und von Bischöfen auf der andern Seite einen Graben zwischen ihnen aufreißt. Beim häufigeren Zusammensein läßt sich der Eindruck nicht abweisen, als lebten beide Gruppen in verschiedenen Welten. Dabei kann einem als Berater eine sonst eventuell nicht so intensiv zu machende Erfahrung zustoßen, daß nämlich die Bischöfe im allgemeinen ihr Leben in einer andern Welt leben als die Mehrzahl der Zeitgenossen überhaupt. Grund dafür dürfte die faktisch vorhandene Gestalt des bischöflichen Amtes sein. Das Bild des Domplatzes mit der Kurie und dem bischöflichen Domizil als einem auch lokal mit weitem Platz und geschlossener Bauanlage vom übrigen Stadtbezirk ausgegrenzten Bereich, wie

es für viele unserer Bischofsstädte noch typisch ist, kann diesen Grund am besten veranschaulichen. Zu der Abgeschiedenheit solchen Lebens tragen nicht zuletzt die Laien selbst bei durch ihre Anpassung an diese lebensferne Amtsgestalt.

Im Umgang mit Bischöfen die eigene Erfahrung einbringen

Der einzelne Bischof wird in den deutschsprachigen Ländern diese Amtsgestalt für sich selbst zu ändern wahrscheinlich nicht in der Lage sein. Es sollte auch nicht übersehen werden, wie stark sich der Binnendruck einer Gruppe mit einem sich von der Mehrheit der Bevölkerung unterscheidenden Lebensgefühl auf das einzelne Gruppenmitglied auswirkt. Dennoch oder deswegen hätten gerade Laien, die mit Bischöfen in einer Kommission zusammenarbeiten, hier eine Aufgabe zu erfüllen. Sie können nämlich erleben, daß auch Bischöfe auf menschliches Verstehen und Entgegenkommen angewiesen sind, ja dies oft sogar erhoffen, ohne selbst den Anstoß geben zu können, weil das Amt mit seinem vorgeprägten Lebensstil sie hindert. Warum sollten Berater im Umgang mit Bischöfen diesen nicht erfahrbar machen können, wie in unserer gegenwärtigen Welt Menschen, die kein kirchliches Amt haben, leben? Durch Angleichung an einen sich leicht entwickelnden klerikalen Stil in den Sitzungen und im Zusammenleben während der Sitzungstage ist das allerdings nicht möglich; eher durch selbstverständliches Verhalten nach dem eigenen Umgangsstil, ohne die auch hier vorhandene Furcht, als nicht kirchenkonform eingestuft zu werden.

Bestehen auf Partnerschaft

Eine Behebung der strukturellen Mängel wird jedoch öfter nur möglich sein durch Widerspruch oder gar Protest gegen solche Verfahren, die in Gremien anderer Institutionen unter mündigen Menschen wohl nicht mehr zu finden sind. Ein solches Verhalten müßten Laien, mit Aussicht auf Erfolg, aber nicht einzeln, sondern wo es möglich ist, in Bildung von Gruppen praktizieren, auch auf die Gefahr hin, daß ihre Mitarbeit nicht mehr erwünscht ist.
Die Überlegungen des letzten Abschnitts lassen wohl deutlich werden, daß die „Mitarbeit" von Beratern in den ständigen Kommissionen der BK typische Mangelerscheinungen der Kooperation in kirchlichen Gremien überhaupt aufweist. Nur an einem Vergleichspunkt sei erwähnt, wie symptomatisch vieles davon insbesondere für die Synoden-Arbeit ist: an der Ablehnung von Gruppenbildungen unter den Synodalen – außer bei den Bischöfen: Die Art der „Mitarbeit" könnte sich eventuell hier durch neue Formen des Umgangs, die zwischen bischöflichen Amtsträgern und anderen Kirchenmitgliedern, zumal Laien, eingeübt werden, ändern. Sie hätte vielleicht auch die Chance, zu einer wirklichen Kooperation zu werden und dadurch sogar Strukturen der Beratungsgremien, derjenigen der Synode und der auf Dauer eingerichteten, zu verbessern.

Bücher

Pastoralliturgische Bücher

1. *Josef Andreas Jungmann*, Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970.

2. *Franz Voith*, Motivmessen für Jugendliche. Werkbuch für thematische Meßfeiern mit Jugendlichen bis zum 13. Schuljahr, Driewer Verlag, Essen 1972.

3. *Peter Deinhardt* (Hrsg.), Worte zur Eröffnung der Eucharistiefeier, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1971.

4. *Lothar Zenetti*, Texte der Zuversicht. Für den einzelnen und die Gemeinde, Verlag Pfeiffer, München 1972.

5. *Drutmar Cremer*, Laßt euch versöhnen. Bußgottesdienste. Modelle – Texte – Erfahrungen. Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1972.

6. *Ingrid Jorissen – Hans Bernhard Meyer*, Die Taufe der Kinder, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Echter Verlag, Würzburg 1972.

1. Jungmann zeigt sich in diesem Buch wieder als ein großer Kenner der liturgiegeschichtlichen Entwicklung der Messe; er glänzt durch seine hervorragende Kenntnis der patristischen und mittelalterlichen Theologie. In prägnanter Kürze bespricht der Autor die Neuerungen der Messe, wie sie vom Konzil eingeführt wurden, zeigt deren Sinn auf und verweist immer wieder auf die Geschichte und die Tradition, wo viele der Neuerungen bereits im Ansatz enthalten sind. Bedauerlicherweise kommen neue theologiegeschichtliche Strömungen etwas zu kurz. Kritisch wird man sich auch mit einigen Feststellungen Jungmanns auseinanderzusetzen haben. Über die Vormesse meint er: „Doch ist damit keine Minderbewertung ausgesprochen, sondern nur der vorbereitende Charakter auch des Wortes gegenüber dem Sakrament angedeutet" (31). Ob ein solcher vorbereitender Charakter des Wortes aufrechterhalten werden kann? Oder wenn der Autor meint: „Im Gegensatz zu anderen kirchlichen Akten, die auf den einzelnen hingeordnet sind, zum Beispiel die Taufe, ist die Feier der Eucharistie wesentlich eine Feier der Gemeinschaft" (31). Ist die Taufe wirklich auf den einzelnen hingeordnet? – Trotz dieser Bedenken ist anzuerkennen, daß in diesem Buch ein Wissenschaftler sich bemüht, die Neuerungen des Konzils liturgiewissenschaftlich zu untermauern und einer breiten Öffentlichkeit nahezubringen. Allgemein verständlich geschrieben, wird dieser Durchblick eine Hilfe sein für viele Seelsorger und auch für viele, die sich nur schwer mit der „neuen Liturgie" abfinden können.

2. Die Jugendgottesdienste bilden für viele Seelsorger heute ein besonderes Problem. Hier ist nun eine gute, praktische Hilfe für Liturgiefeiern dieser Art: 52 thematische Meßformulare. Die Wahl der Themen ist sehr umfassend; sie betonen die Vertikale wie auch die Horizontale und sind geeignet, junge Menschen zu kritischen und sozial eingestellten Christen zu erziehen. Allerdings wird man sich fragen müssen, ob einige Lesungen nicht etwas zu hoch gegriffen sind (220 ff: Kirche als „Katalysator der Brüderlichkeit"; 234: „Kirche als Ankunft der geeinten Welt...", „sie existiert nur als aufkeimendes Bewußtsein der Welt"). Ob Kyrierufe in Fürbittenform (247; 249) nicht wieder einer Verdoppelung von Interzessionen Vorschub leisten, sei dahingestellt; eine Gefahr ist damit jedenfalls gegeben.
Diese Messen wollen nichts anderes sein als ein Angebot, d. h. sie wollen die Arbeit der Vorbereitung nicht abnehmen, sondern dazu inspirieren. Man kann nur hoffen und wünschen, daß Seelosrger und Katecheten diese gelungenen Vorschläge schöpferisch gebrauchen und der jeweiligen „Gemeinde" anpassen.

3. Es wird immer ein Risiko darstellen, Texte, die auf eine Gemeinde zugeschnitten sind, auf andere Gemeinden zu übertragen. Der Herausgeber ist sich dieser Problematik bewußt. Trotzdem bieten die (164) Eröffnungsworte, die von einer Gruppe von Laien und Theologen für eine Gemeinde in Würzburg zusammengestellt wurden, viel Anregung: sie provozieren, fragen, stellen in Frage und nehmen Bezug auf die konkrete Situation der Gemeinde. Hie und da werden Allgemeinplätze gebraucht. Einige der Besinnungen sind wohl in der Wortwahl etwas hoch gegriffen und zu abstrakt. Insgesamt aber gibt diese Sammlung einen guten Einblick in das Bemühen, die Eucharistiefeier dem Volke zu erklären und näherzubringen.

4. Ein neues Buch des bekannten Autors: handlich und praktisch, eine Sammlung von modernen Texten, die Anregungen zur Meditation und zum Beten sein wollen – und weithin auch sind. Zenetti provoziert und wirft die Frage nach dem „Christsein heute" auf. Bei einigen Texten kann man sich allerdings fragen, ob sie nicht zu übertrieben sind. Zwar ist Übertreibung ein legitimes Mittel der Provokation, doch nur für kritische Leser oder Hörer geeignet. Man muß dem Autor dankbar sein, daß er diese Herausforderung, sich der „dialektischen Spanausforderung gewagt hat. Es bleibt zu wünschen, daß viele Christen zu diesem Buch greifen, daß sie die „dialektische Spannung" ihres Lebens erfahren und daß dadurch dem WORT das Wort gegeben wird.

5. Dieses Buch ist das Resultat der gemeinsamen Arbeit der Mönche von Maria Laach mit den Nachbarpfarreien. Es zeugt von ei-

nem ehrlichen und offenen Bemühen, die Gemeinde zu einem fruchtbaren und sinnvollen Vollzug der Buße zu führen. In einer kurzen Einleitung wird der Hintergrund beleuchtet, auf dem diese 9 bzw. 10 Bußgottesdienste entstanden und wie sie zu verstehen sind: die Beichte soll nicht etwa verdrängt oder abgewertet werden, sondern sie soll „über dem Bußgottesdienst eine tiefere Kraft erhalten" (17). Die Bußfeiern sind einfach aufgebaut, die Thematik ist vom Bibeltext her gut durchgezogen, die Gedanken zur Predigt sind zeitgemäß herausgearbeitet. In ihrer Ausgewogenheit besonders erwähnenswert sind die sozial ausgerichteten Anregungen zur Gewissenserforschung. In einem Anhang werden praktische Vorschläge von einladenden Pfarrbriefen bis hin zu Anregungen zu Bußwerken und Bußgebeten geboten. – Nicht ganz geglückt scheinen mir die Begrüßungsworte zu den Bußfeiern zu sein. Sie haben den „Sinn der ersten lebendigen Kontaktaufnahme", schaffen diesen Kontakt aber wohl nicht immer (25; 35; 45; 54). Diese Mängel fallen jedoch nicht ins Gewicht; in der Vorbereitungsarbeit auf die konkrete Gemeindesituation hin können solche Unebenheiten leicht beseitigt werden. – Im Ganzen kann man dieses Buch also sehr empfehlen.

6. Hier wird etwas angeboten, wonach Seelsorger und Katecheten immer wieder verlangen: in einem kleinen Büchlein Taufkatechese, Taufritus samt Erklärung und ein Anhang über Taufgeschenke und Taufbräuche. Besonders praktisch ist der Ritus der Tauffeier: andersfarbig, also leicht zu finden; auf der einen Seite der fortlaufende Text, auf der gegenüberliegenden Seite jeweils die zugehörigen Gesänge, Erläuterungen und Auswahltexte. Im großen und ganzen ist die Katechese allgemein verständlich abgefaßt, so daß man das Buch auch Eltern und Paten in die Hand geben kann zur Vorbereitung auf eine fruchtbare Mitfeier der Taufe. Schade, daß das Wort „Liebe" etwas allzu oft gebraucht wird (und damit „abgebraucht" klingt). Man hätte auch gewünscht, daß bestimmte Elemente der Tauffeier etwas kritischer beleuchtet worden wären (S. 30: Deutung des Chrisams: „Dieser Wohlgeruch strömt von der Schönheit Gottes aus ..." Ist das Chrisam wirklich so wohlriechend? S. 32: das weiße Kleid: seine Übergabe nach dem Taufakt stellt eine „ernste Verpflichtung" dar. Wie stellen sich die Autoren das praktisch vor? Etwa das Auflegen eines weißen Tuches, wie es heute vielerorts geschieht?) Dennoch kann man auch dieses Buch sehr empfehlen. *Bernhard Raas, Münster*

7. *Heinrich Bacht* (Hrsg)., Zeiten des Herrn, I: Lesejahr A, II: Lesejahr B, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1972.

7. Zu den höchst positiven Merkmalen unserer Zeit gehört das immer stärkere Interesse für Spiritualität. Das mannigfaltige geistliche Schrifttum geht ins Uferlose. Das vorliegende Werk bietet eine Sammlung vortrefflicher Meditationsimpulse für das ganze Kirchenjahr. Es bildet eine nachkonziliare liturgische Neuorientierung (auf das Lesejahr A bis C) der im Jahre 1963 von demselben Herausgeber in mehreren Auflagen veröffentlichten Serie „Die Tage des Herrn". Die Fülle der von zeitgenössischen Menschen stammenden Gebete und Betrachtungen ist quantitativ und qualitativ imposant. Diese im Taschenbuchformat herausgegebenen Büchlein dürften die Rolle eines vertrauten „Reisebreviers" erfüllen, sowohl für überforderte Geistliche wie für Laien, und darüber hinaus auch eine mehr aktive Teilnahme an der Eucharistiefeier anregend bereichern; die Texte sind nämlich auf die sonn- und festtägliche Liturgie abgestimmt. Die gedrängte Einführung zum ersten Band, geschrieben von L. Boros, bildet eine köstliche Abhandlung en miniature über das Gebet.

Alfons Skowronek, Warschau

Elternbildung und Familienpastoral

Walter Sauer, Wege kirchlicher Elternbildung, Seelsorge Verlag, Freiburg 1970.

Hans Moritz, Die Neuentdeckung der Familie, Ernst Reinhardt Verlag, München 1972.

Mit der Entdeckung der Erwachsenenbildung ist auch die Elternbildung wieder stärker in den Vordergrund getreten. Da gleichzeitig die Familie ins Schußfeld von – oft ideo-

logischen – Auseinandersetzungen geraten ist, darf man gespannt sein, wenn ein Werkheft erscheint, das Wege kirchlicher Elternbildung aufzeigen will. Um es vorwegzunehmen: dieses, in vielen Punkten an F. Pöggeler orientierte Werkheft, erfüllt die Erwartungen nicht.

In dem ersten, grundlegenden Teil stellt Sauer kurz den durch die Industrialisierung bedingten Wandel der Familie dar. Es folgt eine brauchbare Darstellung der Ergebnisse anthropologischer Forschung über die Kindheit. Sie macht deutlich, wie sehr das Lebensschicksal des einzelnen von der emotionalen Stabilität der ersten Bezugsgruppe, von der Zuwendungsfähigkeit der Eltern abhängt. Aber gerade, weil ein erschreckend hoher Prozentsatz (60–90 Prozent) der Neurosen bei Kindern und Jugendlichen auf negative oder destruktive Familieneinflüsse zurückgeführt werden kann, muß die Frage gestellt werden, ob die Familie in ihrer jetzigen Form, mit ihren Abhängigkeiten, Zwängen, Isolationen und strukturellen Schwierigkeiten heute noch menschliche Begegnung und „Bildung" ermöglichen *kann*. Freilich konnte man nicht erwarten, daß schon der aktuelle Diskussionsstand berücksichtigt wurde, aber kaum die Ansätze der Diskussion zu nennen, ist wohl nicht entschuldbar.

Begriff und Ziele kirchlicher Elternbildung werden sehr kurz, sehr formal und ein wenig pathetisch „eingegrenzt". Wenn von ihrer Zielsetzung die Rede ist, wird zwar das Wort von der „Erziehung zur Mündigkeit in Partnerschaft" (25) bemüht, aber es hat keine Konsequenzen, wie die Situationsanalyse und die Ausführungen über Formen und Methoden zeigen. Denn wenn Mündigkeit heißt: Rationalität, Realitätsprüfung, also die Fähigkeit, die eigene Situation durchschauen zu können, dann müßte das zunächst einmal auf die eigene Sache angewandt werden, müßte also gefragt werden: was heißt heute Familie, welche Implikationen und Konsequenzen hat Familie heute. Zwar sieht Sauer die schwerwiegenden Folgen negativer Familienverhältnisse, aber die Probleme sind einfach zu lösen: Geordnete Familienverhältnisse sind dort, wo die Mütter nicht erwerbstätig sind, wo ihr Beruf ist, Mutter zu sein (17). Die Probleme dieser Mütter und Kinder kommen jedoch nicht mehr ins Blickfeld. Aufgabe und Funktion der Familie werden harmlos beschrieben: Rückzug in ihren Intimraum als Reaktion auf die Sachlichkeit und die Ansprüche der Gesellschaft und dort die Aktivierung ihrer personalen Kräfte (9) und Ausbildung der Menschen für ihren wichtigsten Beruf – als Eheleute und Eltern (18). Die sich daraus ergebenden Probleme und Einwände (z. B. die Familie vertusche die gesellschaftlichen Leiden) werden übergangen, der gesellschaftliche Bezug fehlt. Folgerichtig sieht Sauer denn auch die größten Schwierigkeiten der Elternbildung in der Bewältigung der vielfältigen und ungewohnten Formen und Methoden. Die formale und unverbindliche Bestimmung der Bildungsziele spiegelt sich zwangsläufig in der Bildungspraxis wider. Die im Kapitel „Formen" vorgestellten Bildungsveranstaltungen, von denen Sauer eine Vielzahl beschreibt, entlarven eine alte Praxis kirchlichen Bildungsbemühens: statt Anregungen werden Rezepte gegeben, statt der Realität wird eine Idylle angeboten. Bildung kann nicht einfach „vorausgesetzt" werden; sonst wird indirekt doch wieder zum Konsum erzogen, auch wenn es sich diesmal um Bildung handelt.

Der informativste Teil des Werkheftes ist wohl der über die „Methoden", in ihm wiederum die Abhandlung über das Gespräch. Aber auch dort wäre an vielen Stellen detaillierte Kritik anzumelden. Die selbst durchgeführten Umfragen werfen eher Probleme auf, als daß sie Aufschluß geben. Zwar erkennt Sauer, daß diejenigen, die eine Elternbildung am nötigsten hätten, ihr fernbleiben, aber eine intensive Motivationsanalyse wird nicht vorgeschlagen. Auf die von Sauer selbst vorgestellten Modelle und Beispiele bezogen, kann man einen nicht unwesentlichen Grund für mangelnde Resonanz angeben: seinen etwas hausbackenen Stil und seine starke Milieubezogenheit. Indiz dafür ist beispielsweise seine idealistisch-fromme, zuweilen harmlose Sprache, die den Eindruck einer heilen (christlichen) Welt erweckt.

Zustimmen kann man W. Sauer in einigen abstrakten Forderungen und Feststellungen. Etwa: „Nichts für die Familie, was sich in der Praxis dann gegen sie richtet!" (36). Oder: „Unsere Seelsorge aber ist weithin konzipiert

von Diagnosen, die vor hundert Jahren noch ihre Richtigkeit hatten, an der heutigen Realität aber vorbeigehen" (55). Wenn man dieses Werkheft jedoch selbst daran mißt, könnten sich diese „Weisheiten" als Bumerang erweisen.

Hans Moritz streitet in dieser Schrift für die Erkenntnis und Anerkennung der Bedeutung familiärer Erziehung für das Personwerden des Menschen. Einer engagierten Stellungnahme verzeiht man gern gewisse Überzeichnungen, doch hier macht es sich der Autor entschieden zu leicht. Seine Hauptthese lautet: „Die Familie ist diese ‚optimale Umwelt' . . . für das Kind . . . und sie wird von der ‚pessimalen' (Umgebung) Gesellschaft mit ihren aufdringlichen Einflüssen umschlossen. Darin liegt gerade die hohe Gegenwarts- und die noch höhere Zukunftsbedeutung der Familie, daß sie den werdenden Menschen gegenüber der heute mehr denn je ‚pessimalen' gesellschaftlichen Umgebung abschirmt und deren Einwirkung filtriert" (49). Auf dieses Grundmuster läßt sich der ganze Gedankengang des Autors zurückführen: hier die Familie mit ihren positiven Möglichkeiten – dort die Gesellschaft mit ihren inhumanen Tendenzen. Erstaunlich ist nun, daß Moritz in aller Deutlichkeit einräumt, daß die Familie ihre gegenwärtige Funktion nicht erfüllt. Als Beweis führt er verschiedene Phänomene an, so den leiblichen und geistigen Rückgang von Kindern und Jugendlichen oder deren „existentiellen Abfall" (27). Es wäre naheliegend, daß der Autor angesichts seiner eigenen Analyse die Frage nach den Ursachen dieses Versagens stellt und die überschwengliche Verteidigung der Familie zurückhaltender formulierte. Der Autor aber kennt die Gründe schon, so daß die Frage erst gar nicht gestellt zu werden braucht: weil er nämlich keine gegenseitige Abhängigkeit und Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Familie sieht, muß er zwangsläufig das Versagen der Familie in moralisch-individuellen Kategorien fassen und den Eltern zur Last legen. Damit aber wird das gesamte Problem in unzulässiger Weise auf eine moralisch-private Frage reduziert. Trotz der ernüchternden Realität, die der Autor selbst beschreibt, ist das Problem – mit gutem Willen und ein wenig Elternbildung – zu lösen. Dies ist der eine Grund für den Optimismus des Autors, ein weiterer ist nicht minder gefährlich: die Familie als Institution des Pädagogisch-Eigentlichen, als schlechthin „kindgemäße" Umgebung, kann deshalb fraglos aufrecht erhalten werden, weil der Autor die Möglichkeiten und Chancen der Familie nicht an der Realität bemißt, sondern an einer Wunschvorstellung. Wer derart idealistisch überhöht über Autorität und Gehorsam, über Geborgenheit, kindliche Sprachentwicklung oder die Stellung des Vaters in der Familie handelt, ohne jeweils zugleich auch die Kehrseiten der Medaille, deren reale Bedeutung uns heute ja durchaus bekannt ist, zu berücksichtigen, dem kann der Vorwurf nicht erspart bleiben, er habe den Bezug zur Realität verloren und somit im Höchstfalle noch die halbe Wahrheit im Auge. Wer eine idealisierte (und deshalb irreale) Erziehungswirkung der Familie vergleicht mit defizienten Modi jeweiliger Erziehungsalternativen („surrogierende Sozialgebilde", 50), arbeitet schon methodisch unsauber. Auch wenn man sich dem heute weit verbreiteten Glauben an die Allmacht von Kindergärten und Schulen nicht anzuschließen vermag, muß man ihre Chancen doch differenzierter beurteilen. – Überhaupt bleibt die „phänomenologische Methode" (11), der Moritz sich verschreibt, unklar, auch wenn man geneigt ist, seiner Kritik am positivistischen Wissenschaftsbegriff und ihrer Methode zuzustimmen. Aber hier ist man zu sehr dem „kritischen Blick des tiefer blikkenden Beobachters" ausgeliefert, der den „trügerischen Schein leicht und schnell entlarven" (20) kann. Dem Leser geht es oft zu leicht und zu schnell! Allein viele Analysen, Behauptungen und Schlußfolgerungen im Detail und am Rande sind so erstaunlich, daß sich der Leser fragt, wie der Autor zu diesen Aussagen kommt. So erfährt man etwa, daß die gegenwärtigen Jugendlichen „Rebellen ohne Programm" sind (19), daß der Mensch gegenwärtig wie noch zu keiner Zeit passiv ist (20), daß die „leibliche Lethargie" der Jugend vor allem auch deshalb bedrohlich ist, weil sie unsere Wirtschaft und Wehrfähigkeit schwächt (21). Und so muß sich Erziehung – direkt oder indirekt – als vorzügliches Instrument der Anpassung verstehen, was

vollends deutlich wird, wenn Moritz' Hauptsorge für die Jugendlichen in Betrieben und Fabriken darin besteht, daß sie die „Grenzen des Anstandes und der Sauberkeit" (67) leichtfertig überschreiten könnten. Schulische Erziehung habe ernsthafte Fragen des Benehmens (67) zu klären, und so überrascht es denn am Schluß der Schrift auch nicht mehr, wenn der Autor die Einführung eines neuen Unterrichtsfaches fordert: die „Familienkunde" – zur „Erzielung einer bewußten Familienhaftigkeit" (72). Wer jedoch die Funktion der Pädagogik als Aufklärung versteht, als Einführung in und gleichzeitig als Immunisierung gegen Gesellschaft, der wird wohl eher beruhigt darüber sein, daß es ein solches Unterrichtsfach (noch) nicht gibt. – So ist diese Schrift von Moritz ein Musterbeispiel dafür, zu welchen praktischen Konsequenzen man kommt, wenn pädagogische Probleme aus dem gesellschaftlichen Kontext gelöst werden, in dem sie doch überhaupt erst als wirkliche Probleme erscheinen.

Bruno Hessel, Münster

Die Kirche — „Verkäuferin" des Heils

Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemeinde. System – Methoden – Praxis, hrsg. vom Österreichischen Pastoralinstitut, Verlag Herder, Wien 1973.

Das waren noch Zeiten, als vor vielen Jahrzehnten weltliche Institutionen neidvoll auf die Kirche und deren perfekte Propaganda-Praktiken (propaganda fidei!) blickten. Inzwischen hat sich manches geändert: Nun ist es an der Kirche, mit dem Gefühl häufiger Unterlegenheit und ständiger Defensive gegenüber Werbern und Meinungsmachern, die den Markt des öffentlichen Interesses scheinbar lückenlos unter sich aufgeteilt haben, fertig zu werden. Während man vor noch nicht langer Zeit kirchlicherseits wenige freundliche Worte über die Methoden kommerzieller Werbung und Öffentlichkeitsarbeit fand, ist man – Gott sei Dank – inzwischen daraufgekommen, daß Öffentlichkeitsarbeit, diese „bewußte Pflege von Beziehungen" durchaus nicht etwas ist, was „von außen her" an die Kirche herangebracht wird, sondern daß sie zum Wesen kirchlichen Selbstverständnisses gehört, daß sie schon immer betrieben wurde, freilich mehr oder minder unbewußt und zufällig. Nunmehr haben einzelne Diözesen begonnen, gezielte Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben. Wir können aber von den kommerziellen „Public Relations" lernen, daß internationale Großkonzerne besonderen Wert auf die Öffentlichkeitsarbeit ihrer lokalen Tochterfirmen legen, weil es erwiesen ist, daß kleinere Einheiten beim Publikum besser ankommen. Auf die Kirche übertragen heißt das, daß neben der Öffentlichkeitsarbeit im großen, also auf diözesaner und nationaler Ebene, besondere Bedeutung den Bemühungen auf pfarrlicher Ebene zukommt. Als Träger der pfarrlichen p. r. kommen die schon in den meisten Pfarren bestehenden Pfarrgemeinderäte in Betracht.

Für diese Gremien und ihre Aufgabe als „Verkäufer" des Heils hat nun das Österreichische Pastoralinstitut ein Buch herausgegeben. Sein Titel: „Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemeinde". Um es gleich vorweg zu nehmen: Man muß dem Pastoralinstitut für diese Initiative dankbar sein. Es gibt ja eine Vielzahl an Fachbüchern zum Thema „Öffentlichkeitsarbeit". Es wäre aber von den Ausschüssen für Öffentlichkeitsarbeit in den Pfarrgemeinderäten oder den Ein-Mann-Teams in kleineren Pfarren zuviel verlangt, würde man sie bloß auf die verschiedenen Titel hinweisen. Das nun vorliegende handliche Buch verdankt seine Entstehung den Kontakten, die das Österreichische Pastoralinstitut auch mit Vertretern einschlägiger außerkirchlicher Sachbereiche sucht. Das vom Leiter eines Werbeberatungsunternehmens Robert Hytha erarbeitete Konzept wurde anschließend noch von einem Arbeitskreis des Pastoralinstituts für Öffentlichkeitsfragen überarbeitet. Die Redaktion lag bei Helmut Erharter.

Das Buch faßt zunächst die Erkenntnisse und Erfahrungen der Öffentlichkeitsarbeit aus Wirtschaft, Politik u. dgl. zusammen, um die Seelsorger und die im Rahmen der Pfarrgemeinderäte mit solchen Fragen betrauten Mitarbeiter mit diesen für den kirchlichen Dienst wichtigen Erfahrungen vertraut zu machen. Ein eigenes Kapitel ist einer kriti-

schen Stellungnahme gewidmet, inwieweit diese Erfahrungen für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit verwendet werden können. Schließlich werden diese allgemeinen Informationen und Hinweise ausdrücklich auf die pfarrliche Öffentlichkeitsarbeit angewendet.

Obwohl sich das Werk als Handbuch für die Praxis versteht, wurde bewußt auf Rezepte verzichtet, weil, wie es in der Einleitung heißt, „die Bemühung um den Inhalt wie um die Öffentlichkeit bzw. um die Menschen, die angesprochen werden sollen und die doch in sehr unterschiedlichen Situationen leben, wichtiger ist, als bestimmte Methoden des Umgangs mit ihnen". Wer sich vielleicht zum ersten Mal intensiver mit Fragen der Öffentlichkeitsarbeit an der Basis der Kirche beschäftigt, wird vielleicht durch die Vielzahl an Faktoren, die in der Praxis berücksichtigt werden sollten, verwirrt und unsicher werden. Wenn pfarrliche Öffentlichkeitsarbeit aber erfolgreich sein will, bedarf es eines soliden Grundwissens. Und deshalb ist dem neuen Buch eine große Verbreitung zu wünschen. Es sollte aber nicht nur einmal durchgearbeitet und dann beiseite gelegt werden: Allen, die bereits – und sicher auch erfolgreich – im pfarrlichen Bereich Öffentlichkeitsarbeit betreiben, soll es als eine Art „Katechismus" dienen, an dem die eigenen Initiativen ständig ausgerichtet und überprüft werden. *Wolfgang Katzböck, Linz*

Büchereinlauf

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

Alonso Jaquin-Maria – Billet Bernhard – Bobrinskoy Boris – Oraison Marc – Laurentin René, Vraies et fausses Apparitions dans l'eglise, Editions P. Lethielleux, Paris – Editions Bellarmin, Montréal 1973

Antes Peter – Rück Werner – Uhde Bernhard, Islam – Hinduismus – Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Bistum St. Gallen 1990, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1973

Blocbing Karl-Ernst, Tod. Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 2, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

ders., Texte moderner Schriftsteller zur Meditation, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Böckle Franz – Böckenförde Ernst-Wolfgang (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Eberz Otfried, Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zweigeschlechterwesen, Selbstverlag Lucia Eberz, München 1973

Feiner Johannes – Vischer Lukas (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973

Gobry Iwan, La Revolution Evangelique, Editions P. Lethielleux, Paris 1973

Hetzer Hildegard – Flakowski Herbert, Spiel im Familienleben, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Hultsch Eric, Beten für Nicht-Beter, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Institut für Ehe- und Familienwissenschaft, Mann und Frau – schon Partner? Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Flamberg Verlag, Zürich 1973

dass., Die Familie unter Druck, ebd. 1973

Kamphaus Franz – Zerfaß Rolf, Predigtmodelle 2. Gott, Jesus, Kirche, Leben aus dem Glauben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Korff Wilhelm, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Nastainczyk Wolfgang, Nachrichten von gestern und heute. Predigten für Kinder und andere zu den ersten Lesungen des Lesejahres B, Verlag J. Pfeiffer, München 1972

Padberg Rudolf, Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts? Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1973

Pfammatter Josef – Furger Franz (Hrsg.), Theologische Berichte 2. Zur neueren christologischen Diskussion, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Sauer Ralph (Hrsg.), Wer ist Gott – wo ist Gott? Die Gottesfrage in der religionspädagogischen Praxis, Verlag J. Pfeiffer, München 1973

Scherer Bruno Stephan, Sternglanz Freude. Religiöse Gedichte, Verlag Ars Sacra, München 1973

Schultze Herbert – Trutwin Werner (Hrsg.), Weltreligionen – Weltprobleme, Patmos Verlag, Düsseldorf – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973

Stelzer Karl, Auch das Neue ist von Gott, Verlag J. Pfeiffer, München 1973

Trautwein Dieter, Lernprozeß Gottesdienst, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen – Verlag J. Pfeiffer, München 1972

Türk Hans Joachim, Autorität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Zuber Herbert, Liebe – Treue und Untreue, Benziger Verlag, Zürich – Ensiedeln – Köln 1973

Anmerkungen und Hinweise

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Josef Bommer ist Professor für Pastoraltheologie an der theologischen Fakultät in Luzern.

Wolfgang Nastainczyk ist Professor für praktische Theologie an der Universität Regensburg.

Klemens Richter ist Akademischer Rat an den Vereinigten Kathol.-theol. Seminaren der Universität Münster.

Werenfried Wessel ist Mitglied der Gemeinschaft der Franziskaner in Dortmund-Scharnhorst.

Winfried Richard und *Alfred Schuchart* sind Assistenten am Seminar für Pastoraltheologie an der Theologischen Hochschule der Pallotiner in Vallendar.

Wilhelm Stammkötter ist Domkapitular in Münster.

Albert Spieler war Leiter von Volks- und Realschulen und war zuletzt in der Lehrerbildung tätig.

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Maria Kassel ist Studienprofessor in Münster.

OTTO MAUER IN DANKBAREM GEDENKEN

Der ebenso leidenschaftliche wie kritische Mensch, Österreicher, Europäer und Christ, der Intellektuelle und Kunstfreund, der Theologe, geistliche Berater und Verkünder Otto Mauer ist am 3. Oktober 1973 im 67. Lebensjahr völlig überraschend einem Herzinfarkt erlegen. Sein Leben war ein Gespräch mit Künstlern und Publizisten, mit Erwachsenenbildnern und Akademikern, mit Bischöfen und Theologen, katholischen wie evangelischen, orthodoxen wie altorientalischen, mit Menschen am Rand der Kirche und der Gesellschaft. Wer ihn näher kannte, weiß, wie stark er dabei der Tradition verbunden war, zugleich aber nach vorne immer offen blieb, sich und seine Position hinterfragen ließ und sich selbst dauernd hinterfragte. Wer sein Freund sein durfte, weiß auch, welchen Maßes an Menschlichkeit, Fürsorge und Güte er fähig war.

Otto Mauer, der seit neun Jahren zunächst den neugestalteten „Seelsorger" und seit 1970 diese Zeitschrift maßgeblich mitgestaltet hat, hinterließ uns mit dem für Heft 6 verfaßten Leitartikel gleichsam sein prophetisches Testament, das die wichtigsten Themen des Dialoges, durch den wir Christen unsere Konflikte zu lösen suchen sollen, enthält: Die vielfältigen Probleme auf ökumenischer (politischer, gesellschaftlicher usw.) Ebene lassen sich nur lösen, wenn der innerkatholische (innerevangelische, -orthodoxe usw.) Dialog offen und fair geführt wird.

Otto Mauer hat selbst sein Leben lang innerkirchliche Antagonismen kritisch aufgespürt; er hat sich leidenschaftlich für Eigenständigkeit, Freiheit und Pluralität eingesetzt, es war ihm dabei aber stets daran gelegen, die unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen Gruppen miteinander über zentrale Sachfragen ins Gespräch zu bringen. Aufgrund seiner Beteiligung an der theologischen Reflexion über die wichtigsten Fragen in Kirche und Gesellschaft wie aufgrund seiner Kirchlichkeit konnte er mithelfen, den Bewußtseinsunterschied zwischen Vorstehern und Kirchenvolk, zwischen der Theologie einerseits, Naturwissenschaft, Philosophie und Kunst anderseits aufzudecken und überwinden zu helfen, aber auch das konfliktgeladene Verhältnis zwischen den Theologen und dem Lehramt zu verbessern. Längst vor dem II. Vatikanum rief er den Amtsträgern der Kirche zu, den freien Charismen Raum zu geben.

Selbst Intellektueller und Prophet, wirkte er mit besonderem Engagement und seiner konstruktiven Phantasie überall dort mit, wo Kollegialität und demokratische Mitbestimmung ausschlaggebend waren: im Redaktionskollegium von „Wort und Wahrheit" wie von „Seelsorger" bzw. „Diakonia", im (kollegialen) Vorstand des Österreichischen Seelsorgeinstituts

wie im Präsidium von Pro Oriente, bei den Akademikern und katholischen Journalisten, als Mitglied der Wiener Synode und des Österreichischen Synodalen Vorgangs.
Jetzt schon weiß man, daß nicht wenige Lücken in der Kirche Wiens und Österreichs bleiben werden, einfach weil Otto Mauer nicht mehr ist. Er hat gezeigt, daß es auch heute noch auf den Einzelnen ankommt und was ein Einzelner vermag. – Uns bleibt in aller Trauer die dankbare Freude darüber, ihm begegnet zu sein.

Helmut Erharter und Ferdinand Klostermann

Leitartikel

Otto Mauer

Konfliktlösung durch Dialog

1. Ökumene und innerkatholische Spannungen

Die mit Johannes XXIII. und dem II. Vatikanum durchgebrochene ökumenische Bewegung stößt nach einem ersten Siegeszug auf Schwierigkeiten und Widerstände. Kaum verwunderlich: dank dem anscheinend neuen Gesicht, das die römische Kirche im Konzil erhielt, angesichts einiger charismatischer Persönlichkeiten, aufgrund einer aufgestauten Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung in Basisgruppen, Zeitschriften und theologischen Konferenzen, war es möglich geworden, daß schlagartig ein neues Klima des Gespräches zwischen den christlichen Konfessionen entstand, sich Freundschaften entwickelten, gemeinsame Wortgottesdienste selbstverständlich wurden, Kontakte der Kirchenführungen, theologische Konferenzen, gemischte Kommissionen für kontroverse Sachfragen, offizielle Vertretungen in beiderseitigen Gremien, institutionalisierte Kollaboration in sozialen Fragen, konfraternelle friedenspolitische Bemühungen usw. entstanden. Nun wuchs die Ungeduld ökumenischer Kreise vor den Barrieren der Interkommunion, des divergierenden Amtsverständnisses, der Primatsfrage und des Kirchenbegriffes (die römisch-katholische als einzige „wahre" Kirche, welche die „Fülle" der Kirchlichkeit besitzt) sowie der wenig und zögernd realisierten Demokratisierung und Föderalisierung der römischen Kirchenstruktur. Damit wird aber deutlich, daß Fortgang und Effektivität des ökumenischen Dialoges auch vom innerkonfessionellen Gespräch der Katholiken abhängig sind. Wenn sich (gewiß nicht allgemein) das Phänomen registrieren läßt, daß progressive katholische Kreise leichter mit ähnlich gerichteten

Protestanten reden als mit Mitgliedern derselben Kirche (und umgekehrt), dann wirft dieses Faktum (positiv) nicht nur ein Licht auf eine in vielen Punkten weitgehende Annäherung aus kontroverser konfessioneller Position, sondern (negativ) auf die krisenhafte Situation innerer Spannung, ja Spaltung in der römischen Kirche selbst. Vom Ausgang der innerkatholischen Auseinandersetzungen wird es abhängen, wer eigentlich Partner des ökumenischen Gespräches in Zukunft sein wird. Werden sich konservative Kirchenführungen über die Köpfe der Theologenschaft hinweg einigen? Wird eine reformfreudige Kirchenführung von der extremen Rechten in ihren Bemühungen um Frieden und Einheit unter den Christen sabotiert werden? Wird eine antimodernistische Kampagne der Kurie gegen die weiterdenkenden Theologen, verbunden mit kirchendisziplinären Maßnahmen die Vertrauensbasis für das unerläßliche Gespräch zwischen den Konfessionen zerstören?

2. Notwendigkeit innerkatholischer Antagonismen ...

Innerkirchliche Fronten- und Parteibildungen können und sollen nicht verhindert werden; das freie Assoziationsrecht steht jeder Gruppe mit geistigem Profil zu. Die Kirche hat schließlich in ihren Orden seinerzeit Organisationen entwickelt, die nicht nur verschiedene Spiritualitäten demonstrierten, sondern oft auch profilierte theologische Schulen, die in heftiger Kontroverse standen. Böse allerdings und gesprächsunfähig, und deshalb dem Wesen von Kirche als Koinonia, als communio aller mit allen (nicht nur aller mit Christus) feindlich, wäre ein Fanatismus, der die sachlichen Fragen nicht mehr wahrnimmt, nur mehr parteiisch und emotionell reagiert und durch Appelle an lehramtliche Instanzen das Gespräch durch disziplinäre Maßnahmen zu ersetzen sucht. Die Kirche braucht sich durchaus nicht ausschließlich nach episkopalem System territorial aufzugliedern; sie kann sich nicht nur in eine Pluralität von Sondergemeinden aufteilen, denen ein Wahlprinzip zugrunde liegt, sondern sie muß auch Antagonismen ertragen, die sich innerkirchlich organisieren. Die ausgeglichene Normal- und Einheitskirche ist kein kirchensoziologisches Ideal (ebensowenig wie eine Einheitstheologie oder -spiritualität).

... aber im Gespräch über zentrale Sachfragen

Zwischen den „konservativ" Empfindenden und den „progressiv" Orientierten müßten etwa folgende Sachfragen diskutiert werden: Was bedeutet der theologische Rückgriff auf den historischen Jesus und die erste Interpretation ebendieses Jesus durch die ersten Gemeinden (kanonisch in der Schrift gesammelt) normativ für die Kirche als Offenbarung des zum „Herrn" erhöhten Jesus? Was bedeutet anderseits das Pfingstereignis (Geist-Begabtheit und -Getriebenheit der Gemeinde) für das eschatologische Fortschrei-

ten und Sich-Wandeln in der Geschichte? In welchem Verhältnis stehen Identität und Kontinuität der Kirche (ausgedrückt und garantiert in „Tradition") zur je kreativen Neuheit nach dem Gebot der Stunde (des Kairos) und den beachtlichen „Zeichen der Zeit"? Was ist die unaufgebbare „Substanz" des Christlichen, was geschichtsbedingte, transitorische Ausformung in Glaubensformulierung, Kultpraxis und gesellschaftlicher Struktur? Wie stehen „apostolische" Autorität und Freiheit des „Geistmenschen" (Pneumatikers, Charismatikers) zueinander? Wie verhalten sich Vorsteheramt und brüderliche „demokratische" Gemeindlichkeit zueinander? Usw.

3. Konfliktgeladenes Verhältnis zwischen Theologen und Lehramt

Ein weiterer innerkirchlicher Konfliktstoff liegt im Verhältnis zwischen (progressiver) Theologenschaft und „Lehramt". Dieses ist geneigt, nicht nur das Monopol der Lehrerlaubnis und Bevollmächtigung für sich in Anspruch zu nehmen, sondern ebenso die (letztlich unfehlbare und „authentische") Interpretation und Formulierung der Glaubensinhalte, wie auch das endgültige (fast „richterliche") Urteil über die Produkte theologischer Arbeit. Dieser wird wieder in erster Linie die Aufgabe einer (lehramtlich dirigierten) Interpretation lehramtlicher Enuntiationen zugeteilt, höchstens noch die präparatorische Sammeltätigkeit von Gesichtspunkten und Fakten, deren sich dann das „Lehramt" frei bedient. Von diesem Standpunkt (praktisch: Autorität und Untergebene) aus kann kein fruchtbares, ja überhaupt eigentliches Gespräch zwischen Partnern zustande kommen. Theologie ist keine „Erfüllungsgehilfin" des Lehramtes, sondern ein eigenständiges Charisma (das etwa den paulinischen Didáskaloi, den „Lehrern", entspricht). Gewiß muß der Theologe nach der kirchenoffiziellen Lehrtradition und ihren geschichtlichen Formulierungen fragen und kann und darf er diese „Geistes"-Geschichte der Interpretation des Offenbarungsereignisses nicht ignorieren – trotzdem muß er zuallererst auf das normative Zeugnis der kanonischen Schriften zurückgreifen, deren Autorität auch das „Lehramt" unterworfen ist (dessen Lehre ja keinen Offenbarungs-, sondern bloß Interpretationscharakter besitzt). Die ebenso scientifische wie charismatische Arbeit der Theologie garantiert zuallererst die fortschreitende je neu akzentuierte Interpretation der unausschöpfbaren „Fülle" Christi; ohne theologischen Fortschritt keine lehramtlichen Formulierungen (die ja alle in „theologischer" Sprache erfolgen)! Der Theologie eignet (wahrlich!) keine Unfehlbarkeit, und sie versucht nicht, durch Autoritätsanspruch die intellektuelle Reflexion und Argumentation zu ersetzen, aber sie meint (mit Paulus), „doch

auch den Geist zu besitzen" (der kein Monopol des kirchlichen Vorsteheramtes ist). Theologische Forschung und Lehre (unautoritativ!) gelten, als Hermeneutik der Offenbarung, soviel als sie „Geist und Kraft" besitzen und soweit ihre intellektuellen Argumente reichen – aber Theologie ist kein Derivat des Vorsteheramtes und kann durch dieses weder ersetzt noch von diesem (als freies Charisma) aufgehoben werden. Erst von diesem Standort der Selbständigkeit (nicht der totalen Unabhängigkeit oder gar Beziehungslosigkeit!) aus kann Theologie als echter Partner in Korrelation zum „Lehramt" auftreten, kann ein ergebnisreicher Dialog beginnen; als „Magd" der Hierarchie läßt sich Theologie in diesem emanzipatorischen (aber deshalb nicht autoritätslosen!) Zeitalter nicht mehr behandeln.

4. Bewußtseinsunterschied zwischen Vorstehern und Kirchenvolk

Damit ist ein dritter Konflikt angedeutet: der zwischen Vorsteheramt und Kirchenvolk, zwischen „hierarchischer" (klerikaler) Kirchenführung und „demokratischem" (laikalem) Kirchenbewußtsein. Die klassische Zweiklassengesellschaft des CIC ist durch das II. Vatikanum durchlöchert und geschwächt worden, wird aber durch kuriale Erlässe aufs neue unterstrichen (Abwertung der Pastoralräte etwa zugunsten der Priesterräte). Der CIC reserviert kirchliche „Ämter" allein Klerikern bzw. speziell Hierarchen; letzteren wird das „authentische" Lehramt vorbehalten und die judizielle Gewalt (die Priester wurden – psychologisch interessant – im Konzil vernachlässigt, sind sie doch auch, selbst die Gemeindevorsteher, zu Erfüllungsgehilfen der Hierarchie herabgesunken). Aber auch innerhalb der Hierarchie schwelt, trotz aller Beschwichtigungen, die Auseinandersetzung zwischen monokratischer päpstlicher Zentralgewalt und dem föderal-kollegialen Episkopat (eine Konfrontation, die durch das II. Vatikanum geweckt, aber nicht gelöst wurde). Das vatikanische Dokument „Mysterium ecclesiae" läßt erkennen, daß Rom das II. Vatikanum in der Mentalität des I. Vatikanums zu interpretieren und die Neuansätze des kirchensoziologischen Denkens des II. Vatikanums nicht auszubauen gedenkt. (Der restriktive Charakter dieser Enuntiation hat auch bereits negative Folgen für das ökumenische Gespräch gezeitigt.)

Die Kirche kann aber nicht in Herrschende und Beherrschte, in Belehrende und „Hörende", in Urteilende und Beurteilte eingeteilt werden (auch wenn sich die Regierenden neuerdings betont den Dienstcharakter zusprechen!). Der soziale Ausgleich in der Kirche (und ihm wird eine umfangreiche, langwierige Diskussion vorausgehen müssen) kann nur aufgrund der dialektischen Anwendung zweier (gleichwertiger) Prinzipien gefunden werden: Das Prinzip der apostolischen

Autorität einerseits und der brüderlichen Verfaßtheit von Kirche andererseits, das Prinzip der Verantwortung des Vorsteheramtes einerseits und das der freien Charismatik (die kein Derivat der Hierarchie und kein Produkt von Klerikalität ist) andererseits. Das selbstpotenzierende Pochen auf „Unfehlbarkeit" als Hintergrund für disziplinäres Vorgehen gegenüber Theologen oder profilierten innerkirchlichen Sonderbestrebungen (siehe „Mysterium ecclesiae") schafft keine Atmosphäre des Vertrauens, wie denn auch die Geste paternalistischer Milde dort unangebracht scheint, wo es sich um (dogmatisch-biblisch verifizierbare) „Rechts"-Ansprüche des Kirchenvolkes, der Priesterschaft und auch des Bischofskollegiums handelt. So ist denn auch dem legitimen Prinzip kanonischen Gehorsams das ebenso legitime der Freiheit der Kinder Gottes („Zur Freiheit hat euch Christus befreit, ... laßt euch nicht wieder unter das Sklavenjoch beugen!" Gal 5,1) entgegenzusetzen. Das Gespräch zwischen den sozialen Partnern in der Kirche wird um so erfolgreicher geführt werden können, je geschichtlich relativer das Sozialgefüge der Kirche (trotz allem Respekt vor alten und älteren Traditionen) gesehen wird und davon Abstand genommen wird, möglichst alle juristischen Positionen der führenden Schichte als „iure divino" legitimiert und für alle kommenden Zeiten und Situationen verfestigt anzusehen. Hier wird die hermeneutische Unterscheidung zwischen (historischen) Jesusworten und „Herren"-Worten des Erhöhten durch seinen Geist an die Urgemeinden aufklärend nützlich sein. Die Machtgewichte zwischen den „Maßgeblichen" und dem Kirchenvolk sind (juristisch und psychologisch) ungleich verteilt; es wäre ein Gebot der Fairneß seitens der Ersteren, den Letzteren Sprachfreiheit einzuräumen, um zu verhindern, daß die Unterlegenen in Resignation verstummen.

5. Dialog nur zwischen Partnern

Jeder Dialog setzt aufeinander angewiesene Partner voraus; durch den Geist Christi, der jedem „zuteilt, wie er will" (alle Kirchenglieder sind Geistbegabte, wenn auch die sozialen Funktionen verschieden sind), entsteht jene gemeinsame Ebene für ein Gespräch, das beiden Partnern dient und das in Freiheit, ohne Drohung, erfolgen kann. Denn: „Der *Herr* ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3, 17f). Wenn im Geiste der Sohnschaft Gottes, der fundamental den Partnern gemeinsam ist (ohne das spezifische Charisma des Vorsteheramtes sofort in Anschlag zu bringen), gesprochen wird, dann wird der Dialog Versöhnung, Frieden, Gerechtigkeit und Einheit bringen – sonst wird er nur Anlaß zur Spaltung, zur Erbitterung, Enttäuschung, Resignation, innerer oder gar äußerer Emigration. Quod Deus avertat!

Artikel

André Brien

Für eine Anthropologie der Beziehung zu Gott

Ein Beitrag zur Erneuerung der (Jugend- und Erwachsenen-)Katechese*

Durch die Hereinnahme anthropologischer Erkenntnisse konnte die Katechese in den letzten 20 Jahren erhebliche Fortschritte erzielen. Soll aber tatsächlich christliche Botschaft lebendig vermittelt werden, bedarf es einer entschieden am Neuen Testament orientierten Anthropologie, die den Menschen gerade nicht sich selbst überläßt, sondern seine über sich hinausweisenden Erwartungen erfüllt: durch Erkenntnis und Annahme von Zeichen, durch eine neue Innerlichkeit, durch die Liebe und durch die Dimension der Gemeinschaft. *red*

Die Zeiten sind vorbei, in denen man sich in Religionsunterricht und Predigt damit zufrieden gab, dogmatische Aussagen, moralische Gebote und Verbote oder liturgische Vorschriften zu verkünden, ohne sich mit dem Menschen zu beschäftigen, für den sie bestimmt waren. Und doch liegt diese Zeit kaum mehr als 20 Jahre zurück! Dabei hat man aber vielleicht etwas zu schnell einer Analyse der menschlichen Existenz den Namen der christlichen Anthropologie verliehen, die aus widersprüchlichen Elementen besteht, und zu wenig bedacht, daß die Anthropologien Kants, Hegels, Freuds, Nietzsches oder Marx' das persönliche Zeugnis Jesu Christi nicht zu treffen vermögen. Die Anthropologie des Evangeliums nicht erkannt zu haben, ist wahrscheinlich einer der schwersten Fehler der Theologie der letzten drei Jahrhunderte gewesen, weshalb die Kraft der Botschaft Christi nicht vermittelt werden konnte.

I. Die Hinwendung zur Anthropologie und ihre Gefahren

Vom „Aufhänger"...

Die Hinwendung zur Anthropologie geschah in mehreren Stufen: Das erste Bewußtwerden ihrer Notwendigkeit erwuchs aus einer Überlegung über die Methoden des katechetischen Unterrichts. Um den jungen Leuten die Glaubenswahrheiten so zu vermitteln, daß sie auch innerlich berührt würden, begann man den Unterricht mit einem „Aufhänger", der die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf Tatsachen oder Situationen hinzulenken imstande ist, die eine unmittelbare Verknüpfung mit ihrer Erfahrung ermöglichen. Die bestürzende Feststellung, daß man über diesen Aufhänger oft nicht hinauskam, hat den Weg zu einer Analyse der der Aufmerksamkeit zugrundeliegenden Bedingungen eröffnet. Man gelangte so zu der Erkenntnis, daß in der

* Aus dem Französischen übersetzt von *Sigfrid Bein*, Illkirch.

Kommunikation nicht die offizielle Sprache der Grammatik die Hauptrolle spielt, sondern die konkrete Sprache. Man entdeckte, daß man die Sprache eines Menschen nur dann sprechen kann, wenn man mit ihm in die ihm zugehörige Welt eingedrungen ist. Von nun an konnte es nicht mehr Lehrer und Schüler geben, sondern alle mußten zugleich Lehrer und Schüler sein, denn nur die, die unterrichtet werden sollen, können dem Lehrer den Schlüssel zu ihrer Umwelt und der ihr zugehörigen Sprache geben. Der Religionsunterricht mußte also auf den Gedankenaustausch, auf den permanenten Dialog begründet werden. — Man

... zu gelungener Kommunikation

suchte von der Anthropologie das Geheimnis gelungener Kommunikation zu erfahren: Wie sind Versammlungen zu leiten, in denen jedermann angehalten werden soll, sich frei zu äußern, aus denen jeder Formalismus verbannt und in denen die Aggressivität überwunden werden soll?

Sobald Jugendliche und Erwachsene die Möglichkeit der ehrlichen Äußerung wiedergefunden hatten, drängte sich die Frage nach den psychologischen und soziologischen Bedingungen auf, denen sie unterworfen waren. Man hatte sie versammelt, um ihnen das Heil zu verkünden, d. h. die Befreiung durch Jesus Christus. Sie aber wurden durch äußere oder innere Zwänge daran gehindert, sie selbst zu sein. War es also nicht von nun an die wichtigste Aufgabe der Katechese, sie von diesen Verfremdungen zu befreien, so daß sie imstande wären, das Evangelium zu empfangen? Auch hier kann der Beitrag der Anthropologie von entscheidender Bedeutung sein: Mit Hilfe der Tiefenpsychologie, der Soziologie und der Wirtschaftswissenschaften können die Katecheten die Ursachen von Frustrationen, falschen Schuldgefühlen und Angst erkennen, die so oft das religiöse Bewußtsein vergiften. Anstelle der Vermittlung religiöser Wahrheiten öffnet die Schule den Zugang zur

zur Freiheit und Selbständigkeit

Selbständigkeit, um bewußter die eigene Lebensaufgabe erfüllen zu können. Weil die Jugend unter der Anonymität der technischen Welt, unter der Härte des Lebenskampfes und unter den ihr von der Leistungsgesellschaft auferlegten Zwängen leidet, strebt sie danach, sich im *persönlichen* Einsatz einen Platz in der Welt zu erobern.

und zur Solidarität

Schließlich verweisen Anthropologie und Soziologie den Christen auf die Existenz der verschiedenen Bevölkerungsschichten, und sie lassen ihn die Pflichten erkennen, die ihm die Zugehörigkeit zu dieser Kollektivität auferlegt. Eine gewisse individualistische Darstellungsweise des Heils wird aufgegeben, und man entdeckt, daß man sich dem Herrn jedesmal nähert, wenn man zur Solidarität mit seinen Brüdern bereit ist.

Die Anthropologie gibt den Anstoß zum Bedenken der psychologischen Situation des Katecheten, gleich ob Priester oder Laie. Um eine befreiende Tätigkeit auszuüben, muß der Katechet selbst psychologisch frei sein. Es genügt daher nicht, den Katecheten theologisches oder pädagogisches Wissen zu vermitteln, sondern man muß sie vor allem die geistige Freiheit erleben lassen und sich der verschiedenen Faktoren bewußt werden, die auf ihr Leben eingewirkt und sie veranlaßt haben konnten, den Sinn des Lebens oder die Beziehungen der Menschen untereinander mißzuverstehen. Des weiteren gilt es, sie zu befähigen, sich von Frustrationen oder Schuldgefühlen zu befreien, die möglicherweise das Unterbewußtsein beeinflußt haben und sich als mehr oder weniger bewußte Aggressivität in ihrem Betragen äußert. Schließlich soll die Anthropologie der Katechese bei der Wiederentdeckung der Ausdruckskraft helfen, die den Gebärden, Rhythmen, Bildern und vor allem den Symbolen innewohnt. Die Lähmung der spontanen Selbst- und Kommunikationsäußerung, die den Christen vom Intellektualismus der letzten Jahrhunderte aufgezwungen worden war, muß wieder geheilt werden.

Die christliche Botschaft nur „Anlaß" für menschliche Werte?

Der Appell an die christlichen Werte scheint aber oftmals nur der Anlaß für eine Pädagogik der persönlichen Reife, für ein soziales oder politisches Engagement oder des Sich-Mitteilens zu sein, das sich ohne Bezug auf den Glauben genauso gut entwickelt. Anstatt zu einer vollen Annahme von Gottes Geschenk zu führen, tendiert die Entdeckung des Menschlichen oftmals in eine Richtung, von der her gesehen die christliche Offenbarung praktisch zu einem Fremdkörper und damit überflüssig wird. Vielleicht stellt sich mit Recht die Frage, warum man den Umweg über Gott, Christus, Kirche und Sakrament machen soll, wenn einem doch nur ein Ideal angeboten wird, das man um so viel greifbarer haben könnte, wenn man einfach an das Gewissen des Menschen, an die ihm eigene Größe und an seine Aufgabe zur Gestaltung der Welt appellieren würde. Die Jugendlichen verstehen nicht, warum man sie mit Aussagen über die Existenz einer übernatürlichen Welt, mit der Aufforderung zur Praktizierung der Sakramente und zur Einordnung in die Kirche sowie mit moralischen Verboten begleitet, die doch nichts mit ihnen zu tun zu haben scheinen. Es kommt auch vor, daß sie, weil sich ihre innere religiöse Erwartung nicht äußern kann, ein dunkles Gefühl der Frustration gegenüber einem Unterricht erleiden, der dieser ihrer Erwartung niemals zu begegnen weiß. Sie empfinden also diese „menschlichen Werte" im Vergleich zu der Liebe, der sie zu begegnen hofften, als blaß.

Die Hauptbegriffe moderner Anthropologien überlassen den Menschen sich selbst

Bedeutet das ein für allemal, daß der Mensch niemals dem Göttlichen begegnen kann und daß der ungeheure anthropologische Schritt, den die Katechese unternommen hat, um das christliche Geheimnis zu einer menschlichen Erfahrung werden zu lassen, auch keinen größeren Erfolg darstellt als der Versuch, die dogmatischen Wahrheiten an den Ausgangspunkt der konkreten Lebenssituation „aufzuhängen"? Keineswegs, denn das Gespräch über Gott und das Gespräch über den Menschen schließen sich nicht gegenseitig aus, aber man darf die Reflexion über den Menschen nicht auf einige vereinfachende Aussagen moderner Anthropologien reduzieren. Deren erster Hauptbegriff, der von Kant beeinflußt wird, reduziert den Glauben auf die Entdeckung und den Respekt vor den „menschlichen Werten"; man ist also dem Kategorischen Imperativ näher als der Verkündigung des neuen Lebens. Im zweiten, von Hegel und Freud bestimmten Fall, ist das Absolute die Befreiung der von Individuen oder Gemeinschaften erlittenen Beeinträchtigung. Beide Anthropologien haben eine Gemeinsamkeit: Sie überlassen den Menschen sich selbst, und sie vernachlässigen die religiöse Dimension menschlicher Erwartung. Deshalb können sie ihm nicht sagen, was Gott für ihn bedeutet und wie Christus seine Existenz erneuert.

Die großen Linien dieser Anthropologie zeichnet uns das Neue Testament vor.

II. Für eine Anthropologie der Beziehung zu Gott

Das seit dem 17. Jahrhundert in der Theologie vorherrschende Bemühen um den dogmatischen und moralischen Objektivismus sowie der psychologische Atomismus haben die Theologie in zunehmendem Maße für jede konkrete Anthropologie unempfindlich gemacht. Nur die „spirituelle Theologie" bewahrte einige Spuren. Es ist deshalb dringend geboten, diese verlorene Dimension für die Theologie – und damit auch für die Pastoraltheologie – wiederzugewinnen und sich, um dieses Ziel zu erreichen, in die Schule des Neuen Testaments zu begeben.

1. Vorrang der „Erkenntnis" ...

Das auffallendste Merkmal der neutestamentlichen Anthropologie scheint mir der Vorrang zu sein, den sie der „Erkenntnis" einräumt. Leben heißt für den Menschen vor allem erkennen. Der Weg zur Wahrheit ist mit dem Weg zum Leben identisch. Die Evangelisation muß die Menschen nicht nur dahin führen, die „menschlichen Werte" zu akzeptieren oder gegen Unterdrückungen zu kämpfen, sondern die Bedeutung der Zeichen zu erkennen, durch die Gott sich offenbart, an erster Stelle das Hauptzeichen, das Jesus Christus heißt. Die Evangelien und die Briefe bilden den Rahmen eines kontinuierlichen Fel-

des von Mitteilungen und Wechselbeziehungen. Der lebendige Gott spricht zu jedem Menschen durch die Gesten und durch die Worte hindurch, die die Mitmenschen direkt, die Natur, die Ereignisse oder die Personen indirekt an ihn richten. Diese Zeichen verhüllen oder enthüllen zu gleicher Zeit das, was verborgen ist, unzugänglich denen, die sie hervorbringen. Sie sind keine Dinge, sie sind Anrufe. Sie laden denjenigen, der sie aufnimmt, ein, ihren Augenschein zu überwinden und mit ihnen in das Geheimnis des Herzens dessen vorzudringen, der sie hervorgebracht hat.

... durch Annahme der „Zeichen" und Zeugnisse

Das Problem ist also folgendes: Werden die Zeichen empfangen, und wird derjenige, der sie äußert, erkannt, gehört, wird ihm gefolgt, oder wird die Annahme der Zeichen verweigert? Im zweiten Fall wird sich die Verbindung nicht herstellen, und es wird keinen Glauben geben.

Man muß daher wissen, was dem Menschen zur Aufmerksamkeit hilft oder ihn im Gegenteil unempfänglich für die Zeugnisse Gottes oder seiner Brüder macht. Das ist es, was Christus uns lehrt, indem er uns auf eine konkrete Art durch Gleichnisse oder durch die verschiedenen Begegnungen seines Lebens daran erinnert, welche Haltung der Mensch den anderen gegenüber einnehmen soll und wie diese von ihm eingenommenen Haltungen seine Möglichkeit der Erkenntnis bestimmen, entweder daß sie ihn hellsichtig machen oder ihn verblenden. Die Evangelien zeigen uns Menschen, deren Herz offen ist, die verstehen, was Gott ihnen durch ihre Brüder sagen will, und sie zeigen uns Menschen, deren Herz verschlossen und verhärtet ist, die allem gegenüber unempfindlich bleiben, was sie aus sich heraus zu einem ganz neuen Anfang führen könnte.

Die einen sind bereit, aufzubrechen, alles neu zu beginnen, indem sie das wollen, was ihnen Gott, die ihnen begegnenden Menschen und vor allem Jesus Christus selbst offenbaren; die anderen weigern sich, etwas anderes zu suchen als das, was bisher ihr Interesse in Anspruch genommen hat.

2. Die Innerlichkeit: Gottes Geist wirkt im Menschen

In der evangelischen Anthropologie gibt es eine zweite Erkenntnismöglichkeit: die Innerlichkeit. „Wenn du aber Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, auf daß dein Almosen verborgen sei; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird es dir vergelten" (Mt 6, 3f). Gott ist nicht nur außerhalb des Menschen wie einer, der befiehlt, der beherrscht oder vernichtet. Er ist nicht nur der Herr der Naturkräfte, der Gesellschaftsstrukturen und auch nicht nur das Ziel der Geschichte. Er ist im Tiefsten des Menschen, im Geheimnis

anwesend. Ihn zu finden, bedeutet für den Menschen, sich selbst zu finden, die letzte Ursache seines Wollens und seines Verlangens nach dem Unendlichen zu entdecken. Gott handelt im Inneren des Menschen, er erleuchtet durch seinen Heiligen Geist. Dieses Handeln will keinen Zwang, keine mechanische Determination: Es ist zugleich eine Erwartung und ein inneres Licht. Aber der Mensch kann sich immer verweigern, sich dagegen sperren, sich gegen den Heiligen Geist versündigen: Er geht dann in die Nacht, in die Sinnlosigkeit.

Denn die Anthropologie des Neuen Testaments beruht auf einer Übereinstimmung von Erwartung und Erfüllung. Dem von Gott in das menschliche Herz eingegebenen Suchen nach der Fülle hat Gott auch die Erfüllung durch das freie Geschenk des Himmelreichs verheißen. Das menschliche Leben gleicht somit einem Kreislauf von Gott zu Gott: Vom immanenten Gott, der im Geheimnis des Herzens anwesend ist, zu Gott, der durch Jesus Christus kommt, um der Erwartung des Menschen zu begegnen. Das Zeugnis Christi empfangen, in das Reich Gottes durch den Glauben eintreten, die Hoffnung und die Liebe – all das bedeutet also, Zugang zu der ganzen Wahrheit Gottes und seiner selbst haben, heißt, eine Existenz zu führen beginnen, der der Tod nichts anhaben kann.

Das Beispiel Jesu

Was könnte einen Katecheten mehr fesseln, als die Jugend und die Erwachsenen nach und nach in diese Anthropologie einzuführen? Wie muß er vorgehen? So, wie es, vor allem in der Bergpredigt, Christus selbst getan hat, das heißt, in Stufen voranschreiten, ohne je die Verknüpfung mit der Begegnung zu lösen. Christus verkündet zunächst den Anbruch des Himmelreiches. Dann bereitet er die Menschen vor, es zu empfangen, indem er sie sich ihres tiefen Suchens bewußt werden läßt und zugleich deutlich macht, wie ungenügend die Güter zur Befriedigung dieses tiefen Begehrens sind. Er zeigt ihnen, daß das Verlangen, das sie in sich tragen, über das hinausgeht, was sie momentan verführt oder gar gefangennimmt. Auf diese Weise will er sie für das Reich Gottes freimachen.

Dann geht er weiter, indem er ihnen verständlich macht, daß es Gott selbst in seiner Unendlichkeit ist, den sie in sich tragen und den sie zu erkennen suchen. Dann spricht er von der Neuartigkeit des Himmelreiches, das heißt, von dem, was die Banalität des Alltags übersteigt und was den Menschen auffordert, sich einer Existenz zuzuwenden, in der er neu geschaffen und verklärt wird. All dieses kann von der Katechese auf eine konkrete Weise unter Hinweis auf die Lebenserfahrungen eines jeden einzelnen gezeigt

werden. Man muß die Zuhörer an Situationen und an Haltungen erinnern, die sie durchlebt und eingenommen haben, und man muß sie die Ursachen von all dem finden lassen. Auf diese Weise werden die Gleichnisse oder die evangelischen Begegnungen zu einer aktuellen Pädagogik der Öffnung des Herzens.

Kein Nacheinander von anthropologischem und theologischem Vorgehen

Wenn man diese Arbeit leisten will, muß man sich vor zwei Unzulänglichkeiten gegensätzlicher Art hüten. Die erste ist sehr häufig: Sie verkennt die Tatsache, daß die Situation des Christen von Anfang an auf einer Wechselbeziehung zwischen Gott, der zum Menschen kam, und der Person, die aufgefordert ist, Gottes Geschenk anzunehmen, beruht. Man glaubt, in aufeinanderfolgenden Abschnitten vorgehen zu können: Einen sogenannten „anthropologischen" Abschnitt, in dem man sich manchmal länger als ein Trimester bemüht, die „menschlichen Werte" zu erarbeiten, um dann einen theologischen Abschnitt anzuschließen, in dessen Verlauf die Offenbarung dargestellt wird. Dieses Vorgehen führt in eine Sackgasse, denn wenn die Tatsache der Nähe von Christus, der den Zugang zum Himmelreich öffnet, nicht von Anfang an verkündet wird, kann sie in der Folge nicht mehr „existentiell" eingefügt werden, so daß es der Katechese niemals gelingen wird, bis zur Entdeckung ihrer Bedeutung vorzudringen.

Behutsames Hinführen zur Erkenntnis Christi

Der zweite Fehler führt in eine ganz entgegengesetzte Richtung. Man verkennt die Vielschichtigkeit des menschlichen Verlangens und glaubt, daß jedermann in der ausdrücklichen Erwartung von Gottes Reich lebt. Die Wahrheit sieht aber ganz anders aus: Die meisten Menschen unserer Zeit wissen weder, wer Gott ist, noch, was sie selbst sind, und nur durch eine behutsam fortschreitende Pädagogik wird man sie zu einem lebendigen Verständnis ihres Suchens und zu der Erkenntnis, was das Geschenk Christi für sie bedeutet, führen können.

3. Die Perspektive engagierter Liebe

Eine andere Dimension der evangelischen Anthropologie ist die Liebe, das heißt die restlose Hingabe an eine Aufgabe, zu deren Erfüllung sich der Mensch aufgerufen fühlt. Das ist eine einzigartige Perspektive, die wirklich ein Merkmal des Christentums ist. Sie wird nicht in erster Linie durch Worte vermittelt, obschon diejenigen, welche sich im Evangelium auf die Agape beziehen, sehr zahlreich sind, sondern vor allem durch das Zeugnis von Jesus Christus selbst. Die Anthropologie der irdischen Existenz Jesu Christi ist hier unersetzlich. Aus seiner Art der Lebensführung können wir lernen, was der Tätigkeit des Menschen ihre äußerste Wirksamkeit gibt. Einzig und allein durch die Kraft der Liebe hat das Neue entstehen können, welches Jesus Chri-

stus in die Welt eingeführt hat, und was die, die an ihn glauben und die ihm nachfolgen, seither nicht aufgehört haben, ihrerseits in der Welt zu verwirklichen. Der paradoxe, verwirrende Charakter dieser Botschaft gilt für alle Zeiten, weil die Menschen immer versucht sind zu glauben, daß Gewalttätigkeit, List, Organisierung und Machtausübung allein fähig sind, auf den Lauf der Ereignisse einzuwirken und der Geschichte einen anderen Sinn zu geben. Unsere Zeitgenossen, die an wissenschaftliche Analyse und technische Planung gewöhnt sind, haben es noch schwerer als die Menschen vergangener Generationen, die Kraft der Erneuerung, die die Liebe besitzt, anzuerkennen. Sie sind immer versucht, sie als eine Schwäche oder, wenn sie ihre Verführungskraft spüren, als eine höchste, aber unwirksame Ausstrahlung der Kunst zu betrachten.

Erhellung der eigenen Existenz von Christus her

Es ist deshalb von äußerster Wichtigkeit für den Katecheten, seinen Schülern auf eine lebendige Weise die Macht der Liebe zu vermitteln. Er muß es Christus nachmachen, das heißt, auf zwei miteinander verbundene Arten vorgehen: Die erste appelliert an die von jedermann gemachte Erfahrung („Geben ist seliger denn nehmen"), die zweite an das Vertrautwerden mit dem absoluten Zeugnis, welches das Leben Jesu Christi bedeutet. Dieser zweite Weg enthält das grundsätzliche Problem, wie die existentielle Entdeckung von Jesus Christus geschehen soll. Für viele Jugendliche bedeutet Jesus Christus im besten Falle eine Reihe von Bildern, die so weit von ihrem Leben entfernt sind, daß sie nicht einzusehen vermögen, wie ihre eigene Existenz von diesen Bildern erhellt werden könnte.

4. Die Dimension der Gemeinschaft

Die evangelische Anthropologie besitzt endlich in der Gemeinschaft eine vierte Dimension. Wenn wir die Perspektive des Alten Testaments aufnehmen und sie universell erweitern, so erweist sich, daß kein Bund mit Gott ohne gleichzeitiges Bündnis mit den Brüdern möglich ist. Der Weg zu Gott führt über die Anerkennung des Wertes, den alle Menschen besitzen, und über die Annahme eines gemeinschaftlichen Lebens mit diesen Menschen. Der Individualismus, der allzu lange charakteristisch für die christliche Existenz war, ist in Wahrheit seine Gegenform. Jesus Christus ist gekommen, um die zu versammeln, die zerstreut waren. Er hat die Trennungsmauer niedergerissen und hat das Fundament zu einer universellen Brüderlichkeit gelegt, welche stärker ist als alle Teilungen und alle Feindschaften. Es gibt keinen lebendigen Glauben ohne Teilhabe an der Lebendigkeit der Versammlung und der Versöhnung.

Der Katechet muß den Sinn dieser Energie denen ver-

ständlich machen können, die er in den Glauben hineinführen will. Aber auch in diesem Fall darf er nicht die Abschnitte voneinander trennen, indem er Jugendliche oder Erwachsene auffordert, gegen Ungerechtigkeit, Rassendiskriminierung oder gegen die Mißachtung der wirtschaftlich schwachen Bevölkerungsschichten zu kämpfen, ohne zu gleicher Zeit die Kraft vermittelt zu haben, welche dem Christen die Stärke der Gemeinsamkeit gibt. Diese aber kommt aus dem Bewußtsein der gnädigen Mitarbeit Gottes an dem Werk der Schöpfung und aus der Teilnahme der brüderlichen Bewegung, die Christus durch seine befreiende Liebe in die Geschichte hineingewoben hat. Nur durch ein solches Vorgehen kann die Katechese denen, die sie ausbildet, verständlich machen, daß die Kirche keine geschlossene Gesellschaft oder eine isolierte Sekte ist, sondern ein Heim der Liebe, in dem Menschen die Kraft der Begeisterung finden, mit der sie den Haß, die Mißgunst oder die Furcht zu besiegen vermögen, das heißt, die Beweggründe, die die Trennung unter den Menschen verursachen.

Dies ist in großen Umrissen die innere Dynamik der Anthropologie des Neuen Testaments. Ohne Zweifel schließt sie die Begriffe der „menschlichen Werte" und des Willens zum Kampf gegen Unterdrückung ein, die den zeitgenössischen Anthropologen so viel bedeuten. Aber sie versteht sie von innen her und gibt ihnen Leben und Bewegung, indem sie diese Begriffe in die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott wieder einsetzt, so wie sie Christus uns geoffenbart hat.

Es bleibt eine beträchtliche Arbeit zu leisten, um diese Anthropologie unter den konkreten Vorzeichen der Katechese in Angriff nehmen zu können, denn die Erneuerung der Katechese hat eben erst begonnen. Es darf nicht geschehen, daß einer Bewegung von dieser Bedeutung der Atem ausgeht und sie zusammenbricht. Von ihrem Gelingen hängt die Verkündigung von Jesus Christus an die Menschen unserer Zeit ab. Die Unermeßlichkeit der zu leistenden Arbeit erkennen, heißt nicht, den Beitrag zu unterschätzen, den die Geisteswissenschaften oder in anderer Hinsicht die „Katholische Aktion" u. ä. geleistet haben. Es gilt dem lediglich hinzuzufügen, daß jede Erklärung der menschlichen Existenz der Weisheit Jesu Christi unterzuordnen ist.

Eine derart wichtige Arbeit wird unbedingt die schöpferische Kraft derjenigen anregen, die sich aller Widerstände zum Trotz die Begeisterung für die Katechese erhalten haben.

Stefan Andreae

Kritischer Vergleich der kirchlichen Bußpraxis und der psychoanalytischen Methode

Wie den Zwischenüberschriften zum folgenden Beitrag zu entnehmen ist, geht es dem Verfasser nicht nur um einen Vergleich von Bußpraxis und Psychoanalyse, sondern um ein vertieftes Verständnis der gesamten kirchlichen Bußdisziplin und, mit Hilfe einer kritisch aufgenommenen Psychoanalyse, um die Aufdeckung spezifischer Einseitigkeiten der christlichen Moral, die durch viele Jahrhunderte hindurch insbesondere das Geschlechtliche zu negativ bewertet hat. Die Gedanken zur christlichen Sexualmoral münden wieder in Anregungen zur Erneuerung der kirchlichen Buße, insbesondere auf dem Weg über die gemeinsamen Bußfeiern. *red*

Wenn in diesem Beitrag der Versuch unternommen werden soll, die kirchliche Bußpraxis und die psychoanalytische Methode miteinander zu vergleichen, so geschieht dies auf dem Hintergrund der dynamischen Auffassung Anton Grafs von der Pastoraltheologie, die er folgendermaßen definiert: „An den gegenwärtigen, durch die Vergangenheit gesetzten und verständlichen Zustand der Kirche knüpft die praktische Theologie an; wie die bisher gelangte, gerade so und nicht anders beschaffene Kirche sich fortbaut, stellt sie dar"[1].

Es ist unleugbar, daß der Beichte heute eine spürbare Konkurrenz in den verschiedenen Arten von Psychotherapie erwachsen ist, die ihren gemeinsamen Ursprung in der Psychoanalyse Freuds haben. Durch diese Konkurrenz wird die Beichte in eine echte Krise gestürzt.

Man kann dabei allerdings in der Psychotherapie nicht nur eine Ursache, sondern auch eine Wirkung einer allenthalben aufgebrochenen Beichtkrise sehen. Die Psychotherapie scheint sich – ob zu Recht oder zu Unrecht, ist eine weitere Frage – eines Aspektes von Schuld und Schuldvergebung bemächtigt zu haben, der in der ererbten Form der Buße zwar auch berücksichtigt wurde, aber doch nicht genügend zum Tragen gekommen ist. Von daher ergibt sich von selbst die pastoraltheologisch relevante Frage, ob nicht eine kritische Prüfung der Psychotherapie einer Erneuerung von Beichte und Buße dienlich sein könnte[2].

1 *A. Graf*, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841, 90. Von daher unterscheidet sich unsere Untersuchung von der Studie von *A. Snoeck*, Beichte und Psychoanalyse, Frankfurt 1960 (³1963), die einem „statischen" Vergleich beider Methoden entspricht.

2 Auf eine Angabe der umfangreichen Literatur zur pastoraltheologischen Diskussion der heutigen Bußpraxis kann hier verzichtet werden. Zur Frage eines Vergleichs von Beichte und Psychotherapie vgl. *M. Oraison*, Sünde, Beichte und Tiefenpsychologie, in: Anima 7 (1952), 131–143; *W. Schulte*, Psychotherapeutische Arbeit und Beichte in ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Wege zum Menschen 10 (1958), 125–131; *J. Goldbrunner*, Ordinationszimmer oder Beichtstuhl?, Freiburg 1967; *Tobias Brocher* antwortet *Manfred Linz*, Schuld und Trauer. Zur Psychoanalyse der Beichte (Das theologische Interview 24), Düsseldorf 1971.

Zunächst werden wir kurz die heutige zentrale Gestalt der Buße, die private Beichte, in ihrer historischen Entstehung und Entwicklung umreißen. Erst ein solcher Überblick kann es einsichtig machen, wie es zu der vor allem durch die Psychotherapie signalisierten Krise dieser Bußform gekommen ist.

1. Der Ursprung der Privatbeichte

Der Ursprung der privaten Beichte der Sünden liegt aller Wahrscheinlichkeit nach bei Basilius d. Gr., der in seiner Regel für die Mönche das Bekennen der Schuld bei einem besonders frommen oder heiligmäßigen Klostermitglied vorsieht[3]. Die entscheidende Weiterbildung dieser Bußform geschah aber im Westen, und zwar durch die iroschottischen Mönche[4].

Für jedes moralische Vergehen eine echte Strafe

In den irischen Klöstern waren auf alle Verletzungen gegen die Klosterregel je nach Größe unterschiedene, aber oft sehr harte disziplinäre Strafen gesetzt. Auch Verstöße gegen das moralische Gesetz konnten in diese Form der Disziplin einbezogen werden. Von zukunftsträchtiger Bedeutung war es nun, daß diese Disziplin des Klosters auch auf die Weltchristen ausgedehnt wurde, die an sich keiner Ordensregel unterstanden[5]. Damit war der Grundstein für eine Entwicklung gelegt, durch die die private Beichte zum Medium der Sanktionierung des moralischen Gesetzes bei den Weltchristen wurde.

Im Zuge der Verbreitung der neuen Bußform setzte man für jede erdenkliche Übertretung des göttlichen Gesetzes, konkret des Dekaloges, eine bestimmte Buße im Sinne einer echten Strafe fest. Es begann die große Zeit der Bußbücher, welche diese Straftarife nach dem Ermessen des jeweiligen Autors abzustufen versuchten[6].

Die gesamte neue Bußpraxis kam im 7. Jahrhundert mit der iroschottischen und später angelsächsischen Mission auf den Kontinent, wo sie gegen Ende des 8. Jahrhunderts überall verbreitet war. K. Rahner bemerkt, daß die neue Form der Buße deshalb kaum Widerstand fand, da die alte Praxis, das heißt die römische Kirchenbuße, wegen ihrer Schwere fast nur noch als Sterbebuße praktiziert wurde[7].

3 Vgl. *H. Karpp*, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Traditio Christiana, Bd. I, Einleitung XIV f.

4 Vgl. *A. Mirgeler*, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum, Freiburg 1969, 87. Wir beziehen uns im folgenden vor allem auf diese Untersuchung.

5 Diese Möglichkeit wurde offenbar zuerst in einem Kreis von Klosterschülern und anderen Personen realisiert, die sich freiwillig für eine gewisse Zeit der klösterlichen Disziplin unterstellten, unter Einschluß der bis dahin nur unter den Mönchen üblichen Beichte.

6 *A. Mirgeler*, a. a. O. 90.

7 *K. Rahner*, Bußdisziplin, in: LThK II (1958) 813. Das Charakteristikum der römischen Kirchenbuße war neben ihrer Öffentlichkeit und der damit gegebenen Härte (Ausschluß vom Gottesdienst, vom Eheleben, vom Kriegsdienst und von Festspielen) auch der Umstand, daß man sie nur einmal im Leben empfangen konnte. Es versteht sich leicht, daß so „die Sitte, oder besser Unsitte" aufkam, sie bis zum Tode zu verschieben.

Ein Konflikt der neuen Bußform mit der bisherigen römischen Praxis blieb dennoch nicht aus. Er endete damit, daß sowohl die öffentliche Buße als auch die Bußbücher mit der Zeit aus der Übung kamen. An ihrer Stelle setzten sich durch: die private Beichte und die Entscheidungsgewalt des Bischofs oder des absolvierenden Priesters bezüglich der aufzuerlegenden Buße.

Diese Bußform der privaten Beichte und einer bis zum symbolischen Gebet abgeschwächten Genugtuung machte dann das 4. Laterankonzil von 1215 als einmalige Jahresbeichte obligatorisch für die ganze römische Kirche, wie sie es mit geringfügigen Modifikationen und Akzentverschiebungen seitdem geblieben ist[8].

Dekalog als *die* Lebensregel und Beichte als Grundsakrament

Man wird A. Mirgeler Recht geben können, wenn er mit Berufung auf Ernst Troeltsch die Bedeutung der eben skizzierten Entwicklung des Bußwesens darin sieht, daß auf diese Weise der Dekalog als Regel des weltlichen Lebens in das Zentrum des christlichen Bewußtseins und der christlichen Bemühung gerückt ist und deshalb auch das die Verstöße gegen ihn tilgende Bußsakrament seit dieser Zeit praktisch die Rolle eines „Grundsakramentes" einnahm[9]. Man kann deshalb den ganzen Entwicklungsvorgang des von Irland ausgehenden neuen Bußwesens zu Recht „die durchgreifende Moralisierung des christlichen Lebens und ihre Sanktion durch das Institut der privaten Buße" nennen[10].

Betonung der Geschlechtsmoral und jüdisches Ritualgesetz

Bei der durchgängigen Moralisierung des christlichen Lebens traten wie selbstverständlich die Vorschriften der Geschlechtsmoral in den Vordergrund, wobei die nicht hinreichend umschriebenen Bestimmungen des 6. und 9. Gebots durch die genaueren Unreinigkeitsvorschriften des jüdischen Ritualgesetzes ergänzt wurden. So war der eheliche Verkehr in der Fastenzeit, in der Adventszeit, ferner an allen Samstagen und Quatembertagen unter schwerer Sünde verboten. Da auch an den übrigen Tagen dem Geschlechtsverkehr wegen der damit verbundenen Lust eine wenigstens leichte Sündhaftigkeit angelastet wurde, griff notwendigerweise als dialektisches Ergebnis christlicher Seelsorge ein Bewußtsein unausrottbarer Sündhaftigkeit um sich, das noch der Reformation seinen Stempel auf-

Sündhaftigkeit des Geschlechtsverkehrs ...

8 Vgl. vor allem die den Dekalog ergänzende dominikanische und jesuitische Kasuistik bzw. die Lehre vom Probabilismus. Dazu: *F. Funke*, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie, Mainz 1969; *K. Rahner*, a. a. O. 814.

9 A. Mirgeler, a. a. O. 91 f. Wenn die alte Kirche eine sogar sehr viel schwerere Buße gekannt hat als das Mittelalter, so bleibt doch wahr, daß für die frühe Christenheit die Teilnahme an der Eucharistie und damit das Bewußtsein des erlösten Gottesvolkes durchaus im Vordergrund stand. Seit dem Sieg des neuen Bußwesens nahm die sittliche Bemühung um die Erfüllung der Gebote diese zentrale Stelle ein.

10 Ebd. 133.

drückte[11]. M. Müller kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Bezüglich der sittlichen Beurteilung der subjektiven Beweggründe zum ehelichen Verkehr durch die mittelalterliche Moraltheologie schreibt er, daß man vier solche „Motive" nannte: „Zeugung, Pflichtleistung, Vermeidung von Unzucht, Lustbefriedigung. Die Reihenfolge spiegelt schon die sittliche Wertung. Die beiden ersten Motive, der Wille zum Kind und der Gehorsam gegen den bittenden Gatten, waren in ihrer sittlichen Unantastbarkeit durch die Lehre der Hl. Schrift gesichert. Umstritten war das dritte Motiv. Und bei der Beurteilung des vierten gingen die stets verwerfenden Ansichten nur in der Frage, ob schwere oder läßliche Sünde vorliege, auseinander"[12].

... durch die Psychoanalyse entlarvt

Hiermit wird schon der entscheidende Punkt oder Mangel der abendländischen Moral aufgezeigt, der durch die Psychoanalyse „entlarvt" werden sollte, nämlich ihr Verhältnis zur geschlechtlichen Liebe.

Bevor wir nun die Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis mit der Methode der Psychoanalyse vergleichen, gilt es zuerst, diese Methode selbst kurz zu umreißen.

2. Die Methode der Psychoanalyse

Unter Umgehung aller theoretischen Erörterungen beschränken wir uns auf einen von Freud selbst in seinen „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" geschilderten Fall aus der psychoanalytischen Praxis und die Darstellung der angewandten Therapie, die uns allerdings mitten in die Problematik dieser Methode hineinführt[13].

Der klassische „Fall": zwanghaftes Schlafzeremoniell eines Mädchens

Freud beschreibt das zwanghafte Schlafzeremoniell eines intelligenten, charakterlich und sittlich hochstehenden Mädchens: Die große Uhr in ihrem Zimmer wird zum Stehen gebracht, alle anderen Uhren werden aus dem Zimmer entfernt. Blumentöpfe und Vasen werden auf dem Schreibtisch zusammengestellt. Das Polster am Kopfende des Bettes darf die Holzwand des Bettes nicht berühren. Das kleine Kopfpolsterchen muß auf diesem großen Polster eine Raute bilden.

Die Therapie besteht nach Freud in der Deutung (Erklärung) der Symptome durch den Arzt und der Annahme dieser

11 Ebd. 92. Auf die bis in die jüngste Vergangenheit in der Beichtpraxis nachwirkenden Folgen dieser Einstellung verweist *L. Bertsch*, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche, in: Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970, 17: „Die starke Betonung des sechsten Gebotes in der Gewissensbildung und Beichterziehung von Kindern und Erwachsenen, vor allem der Hinweis, daß es in diesem Zusammenhang von der Sache her keine ‚parvitas materiae' (geringfügige Materie) gäbe, führte viele dazu, häufiger das Bußsakrament zu empfangen, um die erforderliche ‚Reinheit' des Herzens zu haben."

12 *M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe, und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954, 295.

13 *S. Freud*, Gesamtausgabe, Bd. XI, 272–277. Die maßgebende theoretische Studie zur Psychoanalyse ist immer noch *D. Rapaport*, The Structure of Psychoanalytic Theory: a Systematizing Attempt, New York 1960 (deutsche Ausgabe: Die Struktur der psychoanalytischen Therapie: Beiheft Psyche 1959).

Deutung durch den Patienten. Entscheidend ist dabei, daß die Deutung des Arztes nicht nur begriffen, sondern auch geglaubt wird, daß sie also nicht nur als möglich ins Auge gefaßt, sondern als richtig empfunden, geradezu als überzeugend erlebt wird. Die Symptome verschwinden nämlich in dem Augenblick, in dem man ihre unbewußten Vorbedingungen dem Patienten bewußt gemacht hat[14].

Bewußtmachen unbewußter Vorbedingungen

Ohne nun sogleich bei dieser letzten, defensiv klingenden Äußerung Freuds anzusetzen, fassen wir zusammen, worin nach ihm die Psychoanalyse besteht. Entsprechend diesem Paradigma besteht Psychoanalyse also in einer „sexualsymbolischen" Deutung der Leidenssymptome, kraft derer die Symptome zum Erliegen kommen. Die Symbolik der Symptome verweist allerdings nicht auf die normale Sexualität, sondern auf die „infantile": eine erotische Bindung an einen Elternteil oder dessen Stellvertreter. Dieser erotischen Bindung korrespondiert eine aggressive Einstellung gegen den anderen Elternteil oder dessen Nachfolger. Es ist der berühmt-berüchtigte Ödipuskomplex, der den Kern der infantilen Sexualität bildet. Was ist zu all dem zu sagen?

Freud – ein spätgeborener Aufklärer

Martin Buber nennt Freud einmal „einen großen, spätgeborenen Aufklärer, der dem aufklärerischen Naturalismus ein wissenschaftliches System und damit eine zweite Blüte schenkte"[15]. Alle Elemente dieser Bewegung finden sich auch bei Freud, allerdings stets mit einer leichten Akzentverschiebung, die deutlich macht, daß Freud (gemeinsam vielleicht mit Nietzsche) auch Abschluß der Epoche ist. Es ist einmal der aufklärerische Glaube an die Vernunft, gemäß dem Freud das Ziel all seiner Bemühungen darin sieht, den „Primat des Intellekts" aufzurichten, von dem er allerdings sagt, daß er „gewiß in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne" liegt[16]. Dieser eingeschränkte Glaube an die Vernunft führt bei Freud zu dem, was er, als das ethische Ziel des Menschen, die „verständige Resignation" nennt[17], eine Einstellung, die man nur als stoisch bezeichnen kann.

14 Die Patientin lernte allmählich verstehen, daß sie die Uhr als Symbol des weiblichen Genitales aus ihren Zurüstungen für die Nacht verbannt hatte. Das Ticken der Uhr ist dem Klopfen der Klitoris bei sexueller Erregung gleichzusetzen. Durch diese ihr nun peinliche Empfindung war sie wiederholt aus dem Schlaf geweckt worden. Blumentöpfe und Vasen sind wie alle Gefäße gleichfalls weibliche Symbole. Das Polster war ihr immer ein Weib, die aufrechte Holzwand ein Mann. Sie wollte also Mann und Weib auseinanderhalten, das heißt, die Eltern voneinander trennen, nicht zum ehelichen Verkehr kommen lassen. Sie hatte Jahre hindurch unter der Furcht gestanden, der Verkehr der Eltern werde ein anderes Kind zur Folge haben und ihr so eine Konkurrenz bescheren. – *Mit der Deutung Freuds wird man allerdings kaum befriedigt sein. Doch wurde die betroffene Frau von ihrem Zwang befreit.*

15 *M. Buber*, Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958, 12.

16 *S. Freud*, a. a. O. XIV, 377.

17 Ebd. XIII, 424: „Die Kultur ist doch überhaupt auf Triebverzicht aufgebaut, und jedes einzelne Individuum soll auf seinem Wege von der Kindheit zur Reife an seiner Person diese Entwicklung der Menschheit zur verständigen Resignation wiederholen."

In vollem Gegensatz zu diesem stoischen Element steht jedoch die Emanzipation des Eros oder der Leidenschaften. Auch dieses Element entstammt der europäischen Aufklärung[18]. Die damit ausgedrückte größere Skepsis Freuds zeigt sich am deutlichsten in der Lehre des Gegensatzes von Eros und Todestrieb, in der der Eros zwar als weltbewegende Macht erscheint, am Ende aber doch dem Todestrieb erliegt[19].

Recht auf Freiheit und Vernunft

Bei aller berechtigten Kritik an der Aufklärung muß aber *auch* das christliche Recht des aufklärerischen Vorstoßes auf Freiheit und Vernunft gesehen werden. „Es liegt darin, daß nach den christlichen Voraussetzungen tatsächlich der Mensch und nur der Mensch unter allen Geschöpfen in einer der gesamten anorganischen, organischen und selbstverständlich auch technischen Welt überlegenen Weise sich selber in die Hand gegeben und die ganze Welt ihm überantwortet ist ... Es ist das unabdingbare Recht der Aufklärung, die ausgezeichnete Stellung des Menschen sowohl der Welt als auch der Kirche und Gott gegenüber zu vertreten"[20].

Anerkenntnis der menschlichen Geschlechtlichkeit ...

Was nun Sigmund Freud angeht, liegt seine Größe weniger in der Erkenntnis und Anerkenntnis der menschlichen Vernunft und Freiheit, als in der Erkenntnis und Anerkenntnis der menschlichen Geschlechtlichkeit, die er gleichsam als Knotenpunkt aller menschlichen Liebe erkannte. Freud sah nämlich klar, daß die geschlechtliche Liebe das Ziel und die Erfüllung aller kindlichen und deshalb noch unreifen Liebesformen ist, dies aber wegen der animalischen Natur *auch* des Menschen. Zugleich erkannte er – und dies ist das für den Menschen als solchen Entscheidende –, daß ein legitimes Ausschalten des sexuellen Zielpunktes kindlicher Liebesformen nicht möglich ist durch Verdrängung oder Unterdrückung, sondern allein durch das, was er Sublimierung nannte[21], ein Vorgang, der recht verstanden die Ersetzung der sexuellen Liebe durch eine andere, ebenbürtige, weil gleichfalls endgültige Liebe beinhaltet.

... aber nicht Verabsolutierung

Ebenso wie aber die Aufklärung Freiheit und Vernunft als voraussetzungslose Größen behandelte und damit zum Entweder-Oder von Autonomie und Heteronomie gelangte, behandelte auch Freud die Sexualität insgeheim als ein Absolutum und verfiel damit dem Entweder-Oder von Eros und Todestrieb, eine Spannung, die er persönlich

18 Freud verweist selbst darauf, daß Diderot der erste Entdecker des „Ödipuskomplexes" gewesen sei, mit dem auch er (gleich Freud) die Kultur beginnen lasse (XI, 350 u. ö.). Rousseau's Parole „Zurück zur Natur", das heißt aus dem „Sündenfall der Kultur", akzentuiert Freud dahingehend, die Kultur gleiche einem Fluchtversuch vor der Triebbefriedigung (XIII, 44 f).
19 Ebd. XIV, 481; XVII, 72.
20 *A. Mirgeler*, Kritischer Rückblick, a. a. O. 161 f.
21 *Freud*, a. a. O. V, 79. Vgl. auch XVII, 131 f.

nur in der stoischen Unterwerfung unter ein an sich uneinsichtiges Schicksal zu ertragen vermochte.

Aus der Distanz zu Freud und seinem Werke gilt es aber ebenfalls, das *auch* christliche Recht *seines* Einsatzes für die geschlechtliche Liebe zu sehen. Es besteht in dem, was schon das Konzil von Trient bei der Zurückweisung der von Augustinus ausgehenden, in der Reformation zur letzten Ausformung gelangten Lehre von der „bösen Begierlichkeit" in die lapidaren Worte faßte: „In renatis enim nihil odit Deus"[22].

Sexualsymbolische „Überdeutung" der Leidenssymptome

Wie kann nun eine solche psychoanalytische Symptomdeutung therapeutische Erfolge aufweisen? Der wenig überzeugende Eindruck der sexualsymbolischen Deutung der Leidenssymptome rührt allem Anschein nach von der inzwischen erkannten Hypostasierung des Sexuellen her, wie sie bei Freud zumindest latent vorliegt. Es handelt sich um eine „Überdeutung", weil hier eine reine Möglichkeit anvisiert wird, die nur in der Zukunft liegt (im extremsten Fall also der Inzest mit dem Vater), eine Möglichkeit, die man nicht als in irgendeiner Form schon realisiert in die Vergangenheit zurückprojizieren darf, wie es Freud mit seiner Theorie von der infantilen Sexualität getan hat[23].

Notwendigkeit einer Bewältigung der sexuellen Problematik ...

In letzter Instanz hat eine unter solchen Voraussetzungen vor sich gehende Symptomanalyse allerdings wohl allein deshalb heilende Wirkung, weil sie neben der fälschlich angenommenen Triebhypostasierung auch die zentrale Stellung der menschlichen Geschlechtlichkeit anerkennt, über die diese de facto verfügt. Freud geht nämlich von der richtigen Prämisse aus, daß das menschliche Leben erst in dem Augenblick sinnvoll ist und als sinnvoll empfunden wird, in dem die Problematik der Sexualität bewältigt ist[24]. Solange dies nicht der Fall ist, wird sich der Trieb in unangemessener Form Bahn brechen. Die Bewältigung der sexuellen Problematik — müssen wir vom christlichen Standpunkt aus hinzufügen — kann allerdings in der bewußten Annahme des Sexuellen bestehen *oder* im legitimen Verzicht. Die Annahme geschieht im Eingehen einer endgültigen oder zumindest endgültig gemeinten geschlechtlichen Bindung, der Verzicht hingegen aufgrund einer gleichrangigen, weil ebenso definitiven, wenn auch das Geschlechtsleben aus-

... in bewußter Annahme des Sexuellen oder im legitimen Verzicht

22 DS 1515 („Nichts haßt Gott in den Wiedergeborenen"). Wenn uns dies auch heute selbstverständlich erscheint, so muß doch daran erinnert werden, daß die Definition von Trient nicht das Aufkommen des Jansenismus verhindern konnte und seiner Reaktivierung, wenn nicht Verschärfung der alten Konkupiszenztheorie, gegen die dann die Aufklärung so heftig reagierte, vgl. *H. Klomps*, Ehemoral und Jansenismus, Köln 1964.

23 Vgl. V, 92 f.

24 Vgl. den klassisch gewordenen Ausspruch Freuds, V, 153: „Bei normaler Vita sexualis ist eine Neurose unmöglich." Auch die Umkehrung des Satzes gilt nach Freud, V, 48: „Wer sonst in irgendeiner Hinsicht geistig abnorm ist, in sozialer, ethischer Hinsicht, der ist es nach meiner Erfahrung regelmäßig in seinem Sexualleben."

klammernden Beziehung[25]. In beiden Fällen gibt die Endgültigkeit der Bindung dem Leben Sinn und Erfüllung und hindert den Menschen daran, sein Heil in einer „Flucht in die Krankheit" zu suchen oder gar in die Perversion auszuweichen.

Symbole der menschlichen Sexualität

Eine weniger schockierende und dennoch therapeutisch wirksame Methode müßte deshalb bemüht sein, dem jeweiligen Patienten deutlich zu machen, daß ein Beharren auf vorläufigen Bindungen, wie es prototypisch die Beziehungen eines Kindes zu seinen Eltern sind, im Laufe der Zeit, d. h. nach Eintreten der körperlichen Geschlechtsreife, zu einer verborgenen (symbolischen) oder manifesten Sexualisierung dieser Beziehungen führen muß. Im ersten Fall kommt es zur Neurose, im zweiten zur Perversion. *Beide Arten von Sexualisierung sind allerdings nur möglich, weil der menschlichen Sexualität a priori ein symbolischer Aspekt eignet,* insofern sie mehr als ein nur biologisches Bedürfnis ist. Dieser nicht leicht zu bestimmende symbolische Aspekt wird in der Neurose verzerrt, in der Perversion hingegen negiert; in beiden Fällen kommt es zu einer Entstellung nicht nur der seelischen, sondern auch der körperlichen Seite der Sexualität. Auch hier hat Freud Entscheidendes gesehen, obwohl es ihm offenbar nicht gelang, seiner Erkenntnis widerspruchsfrei Ausdruck zu verleihen[26].

3. Beichtkrise und Psychoanalyse

Wir kommen damit zu der zu Beginn gestellten Frage des Zusammenhanges von Beichtkrise und Psychoanalyse.

Überbetonung der Sexualität gegen Überbetonung der Gesetzesmoral

Zunächst darf man die von Freud vorgenommene Übersteigerung des Sexuellen nicht so sehr von seinem Atheismus her begreifen und diskreditieren, sondern man muß sie dialektisch sehen, nämlich als Reaktion auf die mittelalterliche, bis in die Neuzeit nachwirkende Überbetonung der Gesetzesmoral. Als Konsequenz des Gesagten schreibt Mirgeler: „Liebe konnte unter der Diktatur ‚der Regel' wohl als ‚nächste Gelegenheit zur Sünde' erscheinen, auch als ‚remedium concupiscentiae', aber kaum als positive persönliche Aufgabe in und außerhalb der Ehe"[27].

25 Gemäß einer solchen Definition wäre die Transformation einer ihrem Wesen nach temporären sexuellen Beziehung in eine dauerhafte Bindung auch eine Sublimierung.

26 Vgl. V, 156 f: „Da fast alle perversen Triebe der infantilen Anlage als symptombildende Kräfte bei der Neurose nachweisbar sind, sich aber bei ihr im Zustande der Verdrängung befinden, konnte ich die Neurose als das ‚Negativ' der Perversion bezeichnen." Freud geht hier von der Perversion als Norm aus, einer Norm, die man nur als eine faktische, und nicht als normativ ansehen kann.

27 *A. Mirgeler*, a a. O. 93 und 98. Er beruft sich dabei auf die ebenfalls vom Mittelalter nicht vollstreckte augustinische Anweisung: „ama et fac quod vis", weiterhin auf Rozanow's Einsicht: „So wie wir die Liebe verfehlen, werden wir im Jenseits bestraft", und schließlich auf Weidlé, der von der abendländischen Moral schreibt, daß „sie Gefahr läuft, in ein System der Verbote zu münden und zugleich in eine Vorstellung vom Guten, die sich lediglich auf die Enthaltung vom Bösen beschränkt – eine Forderung, an deren Abstraktheit auch die edelste Seele schließlich verdorren kann".

Freuds originäre Erfahrung entsprang dem ärztlichen Kontakt mit „verdorrten Seelen" (Weidlé). Seine wenn auch einseitig gefaßte Erkenntnis war die sexuelle Ätiologie der Neurose. Er erkannte, daß ein übermäßiges, von außen erzwungenes Unterdrücken des Sexuellen zu schweren Erkrankungen führt, wie es Hysterie, Zwangsneurose und paranoische Wahnbildungen schließlich sind. Wenn es ihm auch nicht gelang, das Ziel der Therapie unangreifbar zu definieren, so muß man doch aus dem nunmehr erlangten Abstand sagen, daß er gleichsam den blinden Punkt der abendländischen Moral entdeckte: die Bedeutung der geschlechtlichen Liebe. Sie stellt die große Herausforderung an den Menschen dar, zu einem wirklichen Selbstand zu gelangen, so verschieden er aussehen mag, sei es in gemeinsamer geschlechtlicher Beziehung, sei es im bewußten Verzicht, der aber die Form einer endgültigen Bindung annehmen kann.

Das zentrale Gebot: die Liebe (nicht die Erfüllung des Gesetzes)

Auf dem Hintergrund dieser für alle anthropologischen Bemühungen konstitutiven Zusammenhänge begreift man vielleicht besser die Mahnung P. Ricoeurs, daß sich die mittelalterliche Moral nicht zuletzt von Freud an die fundamentalste aller christlichen Wahrheiten erinnern lassen mußte, daß nämlich keine noch so getreue Beobachtung des Gesetzes als eine – im neutestamentlichen Sinne – Erfüllung desselben angesehen werden kann[28].

Nicht als ob die abendländische Moral diese Wahrheit einfach unterschlagen hätte. In der Beichte sollten vor allem auch die Sünden gegen die Liebe bekannt werden[29]. Die Liebe geriet dabei aber in die Gefahr, als Gebot unter den Geboten zu erscheinen und nicht als Auftrag und Vermächtnis Christi schlechthin[30].

4. Reform des kirchlichen Bußwesens

Wir sind damit bei unserer letzten Frage angelangt, wie eine unter Berücksichtigung all dieser Einsichten behutsam ins Auge zu fassende Reform des kirchlichen Bußwesens aussehen könne.

Obwohl es sich bei der Psychoanalyse *auch* um eine Form säkularisierter Beichte handelt[31] und ihre daraus resultie-

28 *P. Ricoeur*, Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, in: Consilium 6 (1966) 435; ebenso spricht *J. Scharfenberg*, Freud und die Religion, vom Werk Freuds als einer „Fremdprophetie", die gegen die Christen aufgestanden sei und deren eigene Sache betrieben habe, in: *W. Bitter* (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, 57.

29 *K. Tillmann*, Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben, Würzburg 1960, 18.

30 *K. Rahner*, Das „Gebot" der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1962, Bd. V, 494 f.

31 S. Freud, a. a. O. XVII, 99: „Mit den Neurotikern schließen wir also den Vertrag: volle Aufrichtigkeit gegen strenge Diskretion. Das macht den Eindruck, als strebten wir nur die Stellung eines weltlichen Beichtvaters an. Aber der Unterschied ist groß, denn wir wollen von ihm nicht nur hören, was er weiß und vor anderen verbirgt, sondern er soll uns auch erzählen, was er nicht weiß."

rende Anmaßung, eine neue und wirksamere Vergebung der Schuld zu sein, zurückzuweisen ist, so gilt es doch festzuhalten, daß eine recht verstandene und zurückhaltend geübte Psychotherapie eine echte, vielleicht sogar unerläßliche Propädeutik zu Beichte und Buße darstellt, dies aber wegen des von der Psychoanalyse erkannten und methodisch verwerteten Zusammenhangs, daß eine gegenwärtige Schuld Ursachen haben kann, die weit in die Vergangenheit zurückreichen, unter Umständen bis in die ersten Lebensjahre des Betroffenen, in denen er noch keine Verantwortung für seine Taten trug, zumindest nicht im persönlichen Sinn, sondern nur im Sinne einer Partizipation an der Verantwortung anderer.

Gefahr einer Sterlilität der Beichte

Die Beichte aber läuft nicht nur wegen ihrer Konzentration auf eine Gesetzesmoral, sondern auch wegen ihrer Beschränkung auf das Bekennen bewußter Schuld ständig Gefahr, steril zu werden. Will man eine bewußte (persönliche) Schuld an der Wurzel fassen, wird zumeist eine intensive und vertiefte Gewissensforschung vonnöten sein; von dieser zu einer echten Selbstanalyse ist es dann nur noch ein einziger Schritt. Ausgehend vom „Symptom" moralischen Versagens muß man versuchen, sich über die verborgenen Antriebe klar zu werden, die in früheren Zeiten entstanden sind, unter Umständen von anderen ohne eigene Schuld übernommen wurden und unbeachtet weiterlebten, um sich nunmehr in Gestalt persönlicher Schuld zu äußern. Zu erforschen sind hier alle bedeutenden mitmenschlichen Beziehungen und Begegnungen bis hin zu den Ursprüngen. Sie alle haben ihren Niederschlag in Einstellungen und Haltungen des einzelnen gefunden, die ihm nun zu schaffen machen, ihn in Krisen geraten lassen, ohne daß er sich über die Herkunft dieser Antriebsstrukturen im klaren ist.

Hat man sich jedoch derartige „unterirdische Tendenzen" bewußt gemacht, vermag man sie auch eher zu beherrschen, um so die Sünde am Ort ihres ersten Entstehens zu bekämpfen.

Vorbildlich für eine solche Gewissensforschung ist aber die Methode der Psychoanalyse deshalb, weil sie das Leben nicht unter dem Aspekt des Gehorsams gegen ein „ewiges Gesetz" sieht, das es zu verwirklichen gilt[32], sondern als Entwicklung der Liebe, die verschiedene Stufen durchlaufen muß, bis sie eine zumindest der Intention nach endgültige Gestalt gewonnen hat, so sehr diese Gestalt zu bewahren und weiterhin zu steigern ist, im Gegensatz zu einer Lebensauffassung, wie sie sich nicht zuletzt unter dem Einfluß

32 Vgl. *A. Snoeck*, a. a. O. 76: „. . . indem er [sc. der Priester] die Lossprechung erteilt, vertritt er gewissermaßen die unwandelbare und objektive Sittenordnung."

der privaten Beichte herausgebildet hat, die sich mit einem „normgerechten" Verhalten zufriedengibt und spontane Gewissensentscheidungen mit dem Verdacht unmoralischen Verhaltens belastet und dadurch desavouiert.

Reifungshilfe durch Ausgleich von Versäumnissen

Weil der Mensch also ein Wesen ist, das nur langsam zur vollen Verantwortung für seine Taten heranreift, bedarf er unter Umständen der „Nacherziehung" einer Psychotherapie, um Versäumnisse auszugleichen, die ihm nicht persönlich anzurechnen sind, obwohl sie ihm den Weg zu verantwortlichem Handeln versperren und zum Anlaß immer wiederkehrenden Versagens werden.

Gemeinsame Bußfeiern ...

Was aber nun eine von diesen Voraussetzungen ausgehende institutionelle Umgestaltung der kirchlichen Bußpraxis angeht, möchten wir noch besonders auf die allenthalben in Übung gekommenen gemeinsamen Bußfeiern hinweisen, da sich hier offensichtlich eine zukunftsträchtige neue Bußform ankündigt[33]. Es ist dies eine Form, die – sinnvoll angewandt – der eben angedeuteten vertieften Gewissenserforschung vielleicht einen fruchtbareren Rahmen zu geben vermöchte als die überkommene Beichte.

... nicht als „Erleichterung",

Um allerdings zu vermeiden, daß die gemeinschaftlichen Bußfeiern mit abschließender Generalabsolution nur besucht werden, weil man sie als Erleichterung gegenüber der immer noch obligatorischen „Ohrenbeichte" empfindet, müßte man sie dahingehend akzentuieren, daß dort nur tatsächlich bekannte oder auf andere Weise wieder gutgemachte Sünden verziehen würden, wobei das Bekennen oder Wiedergutmachen der Schuld dort zu geschehen hätte, wo die Sünden wirklich geschehen sind, also beim Nächsten und nicht beim Priester[34], bei den Menschen, mit denen man lebt und umgeht, gegen die zu sündigen auch stets eine Sünde gegen Gott ist, entsprechend den von Christus gleichgesetzten Geboten der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 37–40).

sondern zu vertiefter Gewissenserforschung

Die mit jeder Beichte notwendig verbundene Gewissenserforschung würde damit nicht so abstrakt und schematisch bleiben wie zumeist bei der privaten Beichte, sondern von Anfang an in einen konkreten mitmenschlichen Rahmen eingespannt sein, den es unter Umständen in die Vergangenheit auszudehnen gilt, wenn man nicht versteht, wodurch es immer wieder zu Krisen und „Reibereien" mit den Menschen kommt, mit denen man gegenwärtig lebt und leben muß.

33 Zur Frage der gemeinsamen Bußliturgien vgl. u. a.: *F. J. Heggen*, Gemeinsame Bußfeiern und Privatbeichte, Wien 1966; *JJ. Bommer – Th. Rast*, Beichtproblem heute. Prinzipien und Anregungen, Würzburg 1968; *L. Bertsch*, a. a. O. 38–44.

34 *W. Kasper*, Beichte außerhalb des Beichtstuhls, a. a. O. 283, schreibt bezüglich der „Laienbeichte": „In den Fragen des christlichen Alltags werden ja Laien in vielen Fällen mehr Erfahrung besitzen als Priester."

Eine so gehandhabte Buße würde überdies bedeuten, daß dem einzelnen das Gewissen nicht nur für die 10 Gebote, sondern vor allem für die von diesen nicht erfaßten, oft unwägbaren, immer nur aus der Situation heraus verständlichen Verstöße gegen die Liebe geschärft wird.

Solche Verstöße gegen die Liebe wiegen nämlich letztlich schwerer als irgendwelche Verletzungen des Dekaloges, der als Gesetz immer nur den äußeren Rahmen dessen abstecken kann, was nicht geschehen soll, aber niemals positiv sagen kann, was zu geschehen hat.

Das vermag allein das schöpferische Gewissen, das, wie erwähnt, durch die abendländische Moral nicht immer ermutigt wurde. Die neue Bußform könnte auch hier offenere Verhältnisse schaffen, da durch sie die Initiative und Phantasie des einzelnen angesprochen würden, auf welche Weise er Verstöße gegen Liebe oder Gesetz wiedergutmachen könnte, durch Bekennen oder eine stumme Geste, durch eine Tat oder bloß durch ein verändertes Verhalten, letztlich das Entscheidende bei immer wiederkehrendem moralischen Versagen.

und aktiver Teilnahme an der Liturgie

Es müßte also bei einer solchen Reform der Buße ganz deutlich gemacht werden, daß die bloße Teilnahme an einer Bußfeier und der liturgische Empfang der Lossprechung nicht genügen, um seiner Sünden ledig zu werden. Nicht nur innere Reue, sondern auch ihre Manifestation in Wort oder Tat gegenüber dem, den man beleidigt hat, erfüllt erst die Voraussetzung für einen sinnvollen Besuch der Bußliturgie und die Erlangung der sakramentalen Absolution, die allerdings nur die Kirche gewähren kann.

Wenn eine so aufgefaßte kirchliche Buße auch einer gewissen Entliturgisierung des Bußsakramentes gleichkäme, würde andererseits die gemeinsame Bußfeier zu einer Vertiefung auch der übrigen Liturgie beitragen, da eine bloß passive Teilnahme an der Bußliturgie von vornherein als sinnlos erscheinen muß.

Die ererbte Form der privaten Beichte bei einem Priester müßte bei all dem keineswegs leiden[35]. Sie dürfte bei dem, der sich ihrer bedient – und es werden nicht wenige sein, die dies wollen –, vor allem dadurch, daß sie die Form eines längeren Gesprächs annimmt, sogar an Wert und Gehalt gewinnen, vor allem, wenn auch der Priester eine ähnlich zurückhaltende und ganz auf die tatsächliche affektive Situation des Pönitenten eingestellte Haltung einnimmt wie der Psychotherapeut gegenüber dem Patienten.

35 Zum Problem einer Reform der Einzelbeichte aufgrund psychotherapeutischer Erkenntnisse vgl. *S. Andreae*, Zur Frage des Beichtgesprächs, in *J. Buchmann* (Hrsg.), Wohlstand, Chance und Gefahr, Hamm 1973, 20–22.

Praxis

Paul Schmidt

Wie verkündigen wir Maria heute?

Die Krise der traditionellen Mariologie scheint in erster Linie darin zu liegen, daß das Thema Maria überhaupt kaum behandelt wird (auch nicht in unserer Zeitschrift). Die Folge ist, daß dort, wo es noch eine lebendige Marienverehrung gibt, zeitgemäße Theologie oft spurlos vorübergegangen zu sein scheint. Der folgende Beitrag macht also den Versuch, Maria wieder den richtigen Platz in der Verkündigung zuzuweisen und ihr Eintreten für urchristliche Anliegen wie Frieden, Überwindung von Diskriminierungen und Weckung von Hoffnung darzustellen. red

I. Krise der traditionellen Mariologie

Person und Werk Jesu von Nazareth haben in der neuesten Theologie und Verkündigung eine unerwartete Aktualität gewonnen. Selbst außerhalb der christlichen Konfessionen setzen sich heute – wenn auch oft in sehr unorthodoxer Weise – viele Autoren mit dem Anspruch des Evangeliums auseinander. Dagegen hat die marianische Theologie seit dem Konzil auffallend an Resonanz verloren, was selbst den verwundern muß, der eine Konzentration der marianischen Theologie und Frömmigkeit auf das Wesentliche und für den Glauben der Gemeinde Vorbildliche begrüßt und deshalb eine Reduktion der vorkonziliaren Mariologie für unvermeidlich hält. Denn Maria kommt unter den neutestamentlichen Zeugen des Glaubens eine wichtige Funktion in der Verheißung und Erfüllung des eschatologischen Heils zu; dessen war sich jedenfalls die Urgemeinde sehr deutlich bewußt, und aus diesem Grund darf Maria im Glauben der heutigen Gemeinde nicht unterbewertet werden, so wie sie vor dem Konzil zweifellos überbewertet wurde.

Die Ursachen dieser Entwicklung lassen sich nur im größeren Zusammenhang der theologischen Entwicklung der jüngsten Vergangenheit, vor allem der Christologie, aufzeigen. Hier hat die Wende der Theologie zur praxisbezogenen Theorie, zur kritischen Exegese sowie zur empirischen Anthropologie die geschichtliche, existentielle und soziale Dimension der Botschaft Jesu deutlicher hervortreten lassen. Diese Entwicklung läßt sich vor allem an der eschatologisch orientierten sogenannten „politischen Theologie" ablesen, die die Botschaft der Bergpredigt und die Theologie des Kreuzes und der Auferstehung kritisch untersucht hat.

Diesen Bezug zum Erfahrungshorizont des gegenwärtigen Glaubens zu gewinnen ist der Mariologie bisher nicht gelun-

gen. Die kirchliche Lehre von Maria war der Methode nach zu spekulativ und dem Inhalt nach zu individualistisch geprägt, um dem Menschen von heute unmittelbar verständlich, geschweige gar motivierend für seinen Glauben zu sein. Auch neuere, rein exegetische Schriften sind für sich allein genommen nicht imstande, den exemplarischen Gehalt des Glaubens der Maria für den modernen Menschen wirksam zu erschließen[1]. Dazu bedarf es vielmehr einer zusätzlichen biblisch-katechetischen Leitidee, die sowohl vom biblischen Gehalt wie von den anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Adressaten der Botschaft mitbestimmt sein muß. Beide Pole müssen gleichberechtigt und gleichwertig Beachtung finden, wenn heute theologisch und anthropologisch verantwortbar von Maria geredet werden soll. Jede Überbetonung eines der beiden Pole würde zu den bekannten Extremen führen: reine Exegese zum Biblizismus und reine Katechese zum Aktualismus, d. h. zur Anpassung an die Bedürfnisse des Hörers um jeden Preis.

Wir sehen im folgenden den exemplarischen Gehalt (d. h. die inhaltliche Seite der biblisch-katechetischen Grundidee) des Glaubens der Maria für unseren Glauben[2] in ihrem engagierten Zeugnis für die Verheißung Gottes an das „wahre Israel" („Israel dem Geiste nach", Röm 9–11), verbunden mit heftiger Kritik am gegenwärtigen Zustand Israels „dem Fleische nach". Dieses Zeugnis rückt Maria in die Nähe der großen alttestamentlichen Frauengestalten: einer Mirjam (Ex 15,20) und Deborah (Ri 5,2–31), Judit und Ester, die in Wort, Lied und mutiger Tat in Israel die Sache Jahwes gegen seine Widersacher vertreten. Das Vorbild dieser Frauen ist in der marianischen Liturgie und Frömmigkeit zwar stets mitüberliefert worden; der messianische, ja politische iHntergrund ihres Handelns ist dabei jedoch fast ganz zugunsten einer rein personalen oder symbolischen Sicht zurückgetreten.

II. Der neue Ansatz in der Verkündigung von Maria

Die Verkündigung von Maria muß heute wieder von diesem heilsgeschichtlichen und politischen Hintergrund ausgehen, wenn sie authentisch und aktuell zugleich von ihr reden will. In ähnlicher Weise hat in der Christologie der Gedanke der Gottesherrschaft mitsamt seinen „politischen" Implikationen als Voraussetzung und Ausgangspunkt für eine neue Sicht der Botschaft Jesu gedient[3]. Für die Mariologie sehen wir

1 Siehe hierzu die Schrift von *A. Smitmans*, Maria im Neuen Testament, Stuttgart 1970. Zur Kritik an der bisherigen Mariologie siehe auch meinen Beitrag: Die „politische" Maria, in: Geist und Leben 46 (1973) Heft 6.

2 Vgl. *W. Beinert*, Muß man heute von Maria reden?, Freiburg 1973.

3 Vgl. hierzu vor allem die wegweisenden Arbeiten von *J. Moltmann* und *J. B. Metz*. Zum katechetischen Aspekt siehe: *H. Assel – H. J. Mallinckrodt*, Politische Katechesen, München 1973; ferner *M. Müssle*, Der „politische" Jesus, München 21969.

einen solchen, sehr verwandten biblisch-katechetischen Leitgedanken in der lukanischen Kindheitsgeschichte und im Pfingstbericht gegeben. Aus beiden Perikopen zusammen hebt sich deutlich die Funktion ab, die Maria aus der Perspektive der Urgemeinde vor allem in den beiden entscheidenden Übergangszeiten vom Alten zum Neuen Testament und von der Zeit Jesu zur Zeit der Kirche zukam. Sie ist – wie übrigens auch Johannes der Täufer – eine typische Gestalt des Übergangs, die sich ganz in den Dienst an der „Sache Jesu" stellt. Darin ist ihre besondere heilsgeschichtliche Funktion zu sehen, aber auch ihre wegweisende Bedeutung für unseren Glauben heute, der wieder alle Zeichen einer Übergangssituation mit ihrer Ratlosigkeit und Ungewißheit trägt. Dieser Hoffnungscharakter ihres Glaubens, der das Unmögliche erhofft, stellt Maria in die geistige Tradition der alttestamentlichen Hoffnungszeugen, deren exemplarischen Charakter Paulus im Römerbrief beschreibt[4]. Am dichtesten findet diese Haltung ihren Ausdruck in den Liedern der lukanischen Kindheitsgeschichte, dem Magnificat, dem Benedictus und dem Nunc dimittis, die eine auffallende Ähnlichkeit zu alttestamentlichen Vorlagen, so dem kriegerischen Preislied der Mirjam (vgl. Ex 15, 20f), dem persönlichen Danklied der Hannah (vgl. 1 Sam 2), aber vor allem zu den Psalmen verraten[5]. Dabei ist von besonderem Belang, daß gerade der hellenistische Heidenchrist Lukas das urgemeindliche Glaubenszeugnis von Maria in der Gestalt eines jüdischen Psalmliedes aufbewahrt hat. Wir wissen aus eigener Erfahrung, welcher Aktualisierungseffekt vom Singen allgemein und von den biblischen Psalmen im besonderen auf die Menschen und gerade auf die jungen Menschen ausgehen kann. Das trifft vor allem auf die sogenannten Spirituals zu, in denen sich der Geist alttestamentlichen Gesangs am stärksten in die Gegenwart aufbewahrt hat und die mit dem Inhalt des Magnificat eng verwandt sind. Beide Gattungen gründen in der Tiefe einer starken persönlichen Erfahrung, die aus der Erinnerung an Gottes Handeln in der Vergangenheit den Grund zur Hoffnung auf sein befreiendes Wirken in der Zukunft schöpft[6]. Dabei unterscheidet sich das Magnificat von den Spirituals wiederum dadurch, daß es weniger von der leidvollen, resignierten Erfahrung des Leids als vielmehr von einem leidenschaftlichen Protest gegen die Mißstände in Israel und der Kritik an den herrschenden Verhältnissen geprägt ist. Hier liegt

1. Der evokative Charakter des Magnificat

4 Vgl. *F. Mussner*, Präsentia salutis, Düsseldorf 1970, 284 f (Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs).
5 Näheres hierzu siehe bei *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium I, Freiburg 1969, 70 f.
6 Zur spirituellen Eigenart der Spirituals siehe *Th. Lehmann*, Ein Hoffnungsschrei: die Negro-Spirituals, in: Concilium 6 (1970) 657 f.

eher eine gewisse Verwandtschaft zu den Protestliedern der jungen Generation heute vor, obwohl es sich im Unterschied zu ihnen nicht im bloßen Protest *gegen* die bestehenden Verhältnisse erschöpft, sondern sich zum Protest *für* eine bessere und gerechtere Welt bekennt.

N. Füglister hat im Blick auf die Psalmen auf drei Merkmale hingewiesen, die die eigentümliche Wirkung der Psalmen wie des Singens überhaupt erklären: die Kommunikation, die Identifikation und die Evokation[7]. Gemeint ist damit jene Eigenart des Singens, die den Menschen in seinem vor-rationalen, erlebnishaften Tiefengrund erreicht, der Kräfte des Ausdrucks und des Engagements freisetzt, die das bloße Wort oder gar der Begriff niemals zu erreichen vermag. Seine bevorzugten Ausdrucksmittel bilden der Rhythmus und der Takt, die ihm jene Unmittelbarkeit des Ausdrucks erlauben, die junge Menschen heute im Lied suchen. Das gilt auch für den religiösen Bereich des persönlichen Gebets und des Gottesdienstes. Hier versagt das traditionelle Liedgut weitgehend, weil es von einer fremden, barocken oder gotischen Erlebniswelt geprägt ist, die nicht mehr die Anliegen unserer Zeit zu artikulieren vermag. Das trifft auch für das Magnificat zu, das bisher ein rein liturgisches Lied geblieben ist. Nur im Zusammenhang mit modernen Versuchen, Psalmen neu zu formulieren und zu vertonen, kann es seinen ursprünglichen Verkündigungsgehalt wiedererlangen. Solche Versuche liegen z. B. in den lateinamerikanischen Psalmen des E. Cardenal vor, die aus der unmittelbaren Erfahrung von Unterdrückung und Erlösungshoffnung entstanden sind[8]. Doch im Unterschied zu den alttestamentlichen Psalmen bedarf das Magnificat keiner sprachlichen Übersetzung, sondern nur einer Konkretisierung und Spezifizierung; denn es ist in seiner lukanischen Formulierung bereits so eindeutig ein biblischer Protestsong, daß es geradezu die Hymne für ein revolutionäres Christentum sein kann. Eine kurze Analyse des Gehalts dieses Liedes wird diese Behauptung bestätigen.

2. Inhaltliche Elemente einer neuen Verkündigung von Maria

Maria erscheint in der lukanischen Theologie in enger Verbindung mit dem Wirken des Hl. Geistes, was durch die häufige Verwendung solcher Formeln, wie „vom Geist erfüllt sein", „vom Geist erfüllt reden" usw. angedeutet wird.

Das prophetische Motiv

Es läßt sich im Evangelium des Lukas sogar eine dreifache Steigerung des Geisteseinsatzes erkennen: die Geistankündigung im Magnificat (Lk 2), die Geistansage durch Jesus in Kapharnaum (Lk 6) und die Geisterfüllung an Pfingsten (Apg 2). Dieser Geist Gottes, der nach langem Versiegen in

7 Vgl. *N. Flügister*, Das Psalmengebet, München 1965, 47 f.
8 Vgl. *Ernesto Cardenal*, Zerschneide den Stacheldraht.

Israel wieder durchbricht, ist eine spontane, lebens- und weltverändernde Kraft, die alle Dimensionen des Lebendigen enthält: Erfahrung und Erleben, Phantasie und Spontaneität, Kritik und Protest. Vom Chaotischen der Geistwirkungen in der Gemeinde von Korinth unterscheidet er sich jedoch dadurch, daß er sich ganz in den Dienst der Verheißungen stellt und die Umwandlung der Gemeinde zum Ziel hat. Daher der stark gesellschaftskritische, ja politische Charakter, der die Geistpredigt seit den Tagen der Propheten prägt und der im Magnificat wiederkehrt.

Er erscheint im Magnificat aber in jener eigenartigen Verbindung von persönlicher Erfahrung (Preis, Lob, Dank, vgl. Lk 2, 46–49) und öffentlichem Bekenntnis (Kritik, Protest, Verheißung; vgl. Lk 1, 50–55), die ein typisches Merkmal des christlichen Verheißungsglaubens ist und zur Wandlung der traditionellen Marienfrömmigkeit führen kann. Denn wenn Maria bislang mit Vorliebe als der Typus des Personalen, des Charismatischen im Gegensatz zum Amtlichen, zum Institutionellen in der Kirche gesehen wurde, dann ist diese Entgegenstellung falsch. Sie verrät die typisch vorkonziliare Trennung von Geist und Amt, Charisma und Institution, die es so in der Kirche nicht geben kann; denn die Kirche als Ganze ist kraft der Taufe geistlicher und charismatischer Natur, wie umgekehrt das Charisma eine öffentliche Funktion hat, die sich in Kirche und Gesellschaft konkretisieren muß. Das Magnificat hebt diese Trennung auf, indem es Maria gerade als geisterfüllte, begeisterte Frau Zeugnis für die Verheißungen Gottes, die der Welt und ihrer Zukunft gelten, ablegen läßt. Hier liegt eine exemplarische Funktion des Magnificats für die Reintegrierung der marianischen Frömmigkeit in die Spiritualität der Kirche, die vor allem auch das Selbstverständnis der kirchlichen Ordensgemeinschaften betrifft, die sich von jeher stark dem marianischen Typus der Spiritualität verbunden gefühlt haben.

Das Armutsmotiv

Eine weitere Konkretisierung erfährt das prophetische Motiv durch jene Themen des zweiten Teils des Magnificats (Lk 1, 50–55), die sich gut unter dem Begriffspaar: Armut und Gewaltlosigkeit zusammenfassen lassen. Durch diese Wortverbindung wird zugleich die Versuchung vermieden, Armut verengt als eine rein ökonomische Kategorie – etwa im Sinn der evangelischen Räte der kirchlichen Orden – zu verstehen. Der stark politische Charakter dieses Begriffs steht vielmehr von seinem alttestamentlichen Hintergrund her außer Frage und wird auch von kundigen Exegeten nicht bestritten[9]. Er fordert recht unmißverständ-

9 Vgl. *H. Schürmann*, a. a. O. 76.

Armut als freie Verfügbarkeit für Gottes Handeln in der Welt

lich eine „Umwertung aller Werte", eine „Expropriation der Expropriateure", wobei allerdings im selben Atemzuge zu beachten ist, daß es dem Magnificat nicht um eine rein politische Umkehrung bestehender Macht- und Besitzverhältnisse geht, sondern um eine radikale Einschmelzung aller vorhandenen sozialen und ökonomischen Strukturen in eine neue Ordnung der universalen Brüderlichkeit, die seit Jesus das Ziel christlicher Hoffnung bildet und in jeder Feier der Eucharistie zeichenhaft vorweggenommen wird.

In diesem entschiedenen Zeugnis für eine „arme" Kirche, die zugleich unter dem Zeichen der Gewaltlosigkeit machtvoll Einspruch gegen jede ungerechte Gewalt – sei es unter eigenem oder fremdem Namen – erhebt, liegt eine weitere exemplarische Funktion des Magnificats und des Glaubens der Maria für unseren Glauben heute. Es verbindet sich mit einer starken Bewegung, die heute von unten her in der Kirche aufbricht, vor allem in den Kirchen Lateinamerikas und der dritten Welt. Dabei bleibt zu beachten, daß Armut und Gewaltlosigkeit und Demut hier einen umfassenderen Sinn erhalten als in der traditionellen, stark moralisch und innerlich geprägten monastischen Spiritualität. Sie bezeichnen eine geistige und geistliche Haltung der freien Verfügbarkeit für Gottes Handeln in der Welt, ein Leben „im Provisorium Gottes" (Regel von Taizé), eine radikale Mobilität für die Sache Gottes, die stets zugleich die Sache der Armen, Diskriminierten und Unterprivilegierten ist.

Das emanzipatorische Motiv

Im Evangelium des Lukas läßt sich eine auffallende Tendenz zur Frauenfreundlichkeit feststellen, die wohl in seiner besonderen Sicht des Universalismus des Heiles ihren tieferen Grund hat[10]. Das paulinische „Evangelium der Freiheit" (vgl. Kol 3,11) mag hier auf seinen Schüler abgefärbt haben. Der Jüngerkreis Jesu umschließt bei Lukas Männer und Frauen; eine Frau aus dem Volk preist Jesus mit hohen Worten (11, 27), die in sichtbarem Gegensatz zum schweren Begreifen der anderen Jünger stehen.

Sofern man alle Vorsicht anwendet, die bei der aktuellen Auslegung biblischer Texte stets geboten erscheint, darf man aus dieser Hochachtung der Frau auf eine gewisse emanzipatorische Tendenz schließen, die eng mit dem Motiv der „Armen", der „Anawim" in Israel verbunden ist. Maria, Elisabeth und Anna bilden jenen „Rest Israels", der die Hoffnung auf die messianischen Verheißungen wachhält und dessen Warten im Vorhof des Tempels zugleich ein beredter Ausdruck stillen Protests gegen einen verweltlichten Kult ist[11]. In diese Kritik fügt sich auch gut jene heilsgeschichtliche

10 Vgl. hierzu *K. H. Rengstorf*, Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1967, 4.
11 Siehe hierzu *A. Gelin*, Die Armen – sein Volk, Mainz 1953.

Paradoxie ein, daß bei Lukas – wie bereits im Alten Testament – Frauen, denen der Zugang zum Kult verwehrt war, zu besonderen Trägerinnen des Geistes werden und somit auf den neuen Gottesdienst Jesu verweisen, der keine diskriminierenden – natürlichen oder rituellen – Gesetze kennt, sondern nur den Erweis des Geistes in der Kraft und in der Wahrheit. (Daß Paulus in der Gemeindepraxis von Korinth erneut solche benachteiligenden Ordnungen einführte, bedeutete seinen eigenen prinzipiellen Einsichten gegenüber einen Rückschritt.) Im geisterfüllten Gottesdienst von morgen, dessen vollendete Gestalt noch nicht in Sicht ist, wird der Frau der gleiche Rang zukommen wie dem Mann, beide nicht länger unterschieden durch die Ordnungen der Natur, sondern nur durch die je verschiedenen Gaben und Dienste in der Gemeinde. So könnte also in dem Verweis auf die neue charismatische Gemeinde, in der die Frau gleichberechtigt neben dem Mann – wie Maria in der pfingstlichen Gemeinde – auf das „Ereignis Gottes" (Taizé) wartet, eine weitere beispielhafte Funktion Mariens für unseren Glauben liegen.

Das Hoffnungsmotiv

Wenn der christliche Glaube sich gegenwärtig erneut auf seine „Hoffnungsstruktur" besinnt, dann fällt von da auch ein neues Licht auf den Verheißungsglauben Mariens. Dieser ist wesentlich eschatologischer Art, d. h. ein suchender, fragender, reflektierender, ja zweifelnder Glaube, „Überzeugung von dem, was wir nicht sehen" (Hebr 11,1). Die Evangelien weisen auf ihr ständiges Suchen und Fragen nach der wirklichen Identität ihres Sohnes hin. Maria weiß sich nach der Verkündigung als Mutter des Messias, nicht als Mutter Gottes, wenigstens nicht in dem entfaltenden Verständnis, das die nachösterliche Gemeinde mit diesem Begriff verband. Sie ahnt noch nicht, welche konkrete Gestalt und Funktion Jesus als der verheißene Messias in der kommenden Geschichte des Heils haben wird[12]. Jesus selber verweist sie mehrfach von der rein biologischen Sicht der Mutterschaft auf die existentielle Ebene des Glaubens, der sich in Ungewißheit und Wagnis zu bewähren hat (vgl. Mt 12,46f). Aber der Glaube Mariens ist ein begründeter Glaube, der Zweifel erträgt und auch kritische Fragen nicht ausschließt. Doch ist gerade diese Spannung von Frage und Antwort, Zweifel und Vertrauen eigentümlich für einen Glauben, der sich nicht mit dem Hier und Jetzt zufrieden gibt, sondern von Gott das Unmögliche erhofft (vgl. Lk 1,37). Indem Maria ihren Glauben an den Gott der Geschichte und der Welt aus tiefer persönlicher Erfahrung bezeugt, kann sie gerade für unsere kritische Generation zum Modell eines neuen Vertrauens in die Zukunft Gottes werden.

12 Vgl. hierzu *K. H. Schelkle*, Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 31958, 11 f.

Siegfried Hübner

Besinnung zum Fest der Epiphanie: „Auch die Heiden ..."

Der folgende Entwurf einer Rundfunkansprache für eine Morgenfeier der katholischen Kirche im Radio DDR kann als Predigtmodell für Weihnachten und für Epiphanie, aber auch zu vielen anderen Anlässen verwendet werden. Die Ansprache versucht, unseren Glauben an das Geheimnis, das wir Gott nennen, und an das Heil, in das alle Menschen einbezogen sind, so auszusagen, daß Atheisten und Fernstehende nicht über uns und unseren Glauben lachen, sondern ihre eigenen Erwartungen und Hoffnungen angesprochen fühlen. *red*

Wie kann ich einem Atheisten erklären, daß es Gott gibt, ohne dabei ausgelacht zu werden? So stand es mit großen ungelenken Buchstaben auf einem Zettel, den ich vor einigen Wochen in die Hand bekam. Ein Kind hatte ihn mit den Fragen beschrieben, auf die es in der Kirche noch keine Antwort erhalten hatte. – Vielleicht sind Sie, meine Hörerinnen und Hörer, etwas enttäuscht über diesen Anfang unserer heutigen Besinnung. Heute wird in unseren Kirchen das Fest der Erscheinung des Herrn, der Epiphanie, begangen. Dieser Tag gehört noch ganz zum Weihnachtsfest. Wäre da nicht etwas Tröstlicheres und Beruhigenderes besser am Platz? Warum heute diese nüchterne und harte Frage, die eine weihnachtliche Stimmung gar nicht erst aufkommen läßt? Noch dazu, wenn wir darauf wahrscheinlich keine Antwort finden!

Und doch kam mir die Frage dieses Kindes gerade bei den Worten wieder in den Sinn, die für die Lesung des heutigen Festtages ausgewählt worden sind: „Früher war es den Menschen unbekannt; jetzt aber ist es seinen Aposteln und Propheten im Geist offenbar geworden, daß nämlich die Heiden Miterben sind, zu demselben Leib gehören und an derselben Verheißung in Christus Jesus teilhaben durch das Evangelium" (Eph 3, 5f). Hier wird mit einem Satz des Epheserbriefs zusammengefaßt, was heute am Fest der Erscheinung des Herrn verkündet und gefeiert werden soll. Als ganz und gar neue Erkenntnis wird es bezeichnet, früher den Menschen nicht bekannt, erst durch das Evangelium Jesu Christi in seinem Geist offenbar: daß auch die Heiden zusammen mit den Christen Erben Gottes sind, zusammen mit ihnen ein und denselben Leib bilden und Anteil haben an allen Verheißungen unseres Glaubens.

Wieviele Menschen werden am heutigen Sonntag dieses Wort hören! Aber wen von ihnen wird es zu dieser neuen Erkenntnis bewegen können? Wer wird wenigstens versuchen, sich dieses Wort zu übersetzen? Aus der alten Sprache und dem Horizont der Zeit, in der es vor nahezu

Verheißungen für alle Menschen

2000 Jahren aufgeschrieben wurde, in unsere Gegenwart. Damals wurden den ersten Hörern und Lesern dieses Briefes die „Heiden" ans Herz gelegt. Darunter waren sicher zunächst – nach dem ganzen Gedankengang des Epheserbriefes – diejenigen zu verstehen, die aus dem Heidentum heraus Christen geworden waren. Unerhört für alle, die noch im judaistischen Denken befangen waren und sich nicht vorstellen konnten, daß ein Mensch Erbe Gottes sein könne, der nicht zuvor dem alten auserwählten Gottesvolk angehörte. Aber heute, am Fest der Erscheinung des Herrn, will es die Enge unseres Denkens noch weiter durchbrechen. Alle Menschen, die auf Erden leben und noch nicht Christen sind, sollen wir auf Grund des Evangeliums als Miterben, als Glieder an dem einen Leib, den alle Menschen bilden, als Teilhabende an allen Verheißungen erkennen. Also: die Menschen aller anderen Religionen und Weltanschauungen, alle, die auf einem anderen Grunde stehen als dem unseres Glaubens, deren Bekenntnis Wissenschaft oder Arbeit heißt, die im Ringen um eine bessere menschliche Zukunft den Sinn ihres Lebens sehen, auch die, welche sich bewußt Atheisten nennen. Es will uns die Augen öffnen dafür, daß es zwischen ihnen und uns eine tiefe Gemeinsamkeit und Einheit gibt. Wer wird dieses Wort so hören, daß ihm dabei dieselbe Frage kommt, wie sie das Kind auf seinen Zettel geschrieben hat? Dann müßte es eigentlich möglich sein, das, was wir glauben, auch den anderen Menschen verständlich zu machen! Dann kann an unserem heutigen Christentum eigentlich etwas nicht mehr recht stimmen, wenn unser Glaube, das Wort von Gott, uns mehr von den anderen Menschen trennt als mit ihnen verbindet! Wahrscheinlich geben Sie mir recht. Kaum einer von den Christen, die heute dieses Wort hören, wird auf solche Gedanken kommen und von solchen Fragen bedrängt werden. Für das, was die ersten Sendboten des Evangeliums jedenfalls noch als etwas beglückend und verheißungsvoll Neues in ihrer Botschaft besonders hervorhoben, für diese Grenzen überwindende und Einheit schaffende Kraft des Evangeliums scheinen wir alle heute weniger empfänglich zu sein. Es sieht fast so aus, als wären wir in unserem Denken wieder hinter das Evangelium Jesu Christi zurückgefallen, als diese Botschaft, die alle Menschen in das Heil einbezieht, noch unbekannt war.

Aber vielleicht regt sich in Ihnen jetzt auch Ihr Widerspruch, wenn die Christenheit in ein so schiefes Licht gerückt werden soll. Es gehört ja zu den allereinfachsten christlichen Glaubenssätzen, daß Jesus Christus für alle Menschen gestorben ist. Alle ohne Ausnahme sind durch

ihn erlöst. Und der Gott, an den wir glauben, liebt einen jeden Menschen, gibt jedem soviel Gnade, wie er zu seinem Heil braucht. Jeder Mensch hat Anteil an Gottes Verheißungen, wenn er sich nur bekehrt und an ihn glaubt. Ja, das ist richtig. So hat es schon immer zum christlichen Glauben gehört. Und doch kommt es dabei sehr entscheidend darauf an, was man aus dem kleinen „Wenn-und-aber" macht, das dabei immer mitgesagt werden muß: wenn nur der Mensch sich bekehrt und glaubt. Läßt man die Wahrheit von Gott und seiner alle Menschen umfassenden Liebe und Gnade die erste und ganz unbegreiflich große, sogar dieses „Wenn-und-aber" noch umfassende sein — oder baut man dieses „Wenn-und-aber" zu einer Mauer auf, die Gott Grenzen zieht und Menschen trennt? Es scheint sehr schwer für uns Menschen zu sein, so großzügig zu denken, wie es das Evangelium von Gott sagt. Kein Wunder, daß die Wahrheit von der allumfassenden Liebe Gottes von Anfang an im Schatten der anderen stand, daß auch der Mensch dieser Liebe antworten, sich bekehren und glauben soll? Zwar haben die Christen aller Jahrhunderte im Neuen Testament nachlesen können, wie unüberhörbar die Grenzenlosigkeit und Unüberwindlichkeit der Liebe Gottes zu allen Menschen dort verkündet wird: In dem Wort des Herrn am Kreuz „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23, 34), in dem er sterbend selbst die, die ihn kreuzigten, in seine Liebe einschloß und der Vergebung des Vaters empfahl. Oder in der großartigen Formel, die der Apostel Paulus für die ganze Heilsgeschichte fand: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, damit er sich auch aller erbarme" (Röm 11, 32). Aber es bedurfte eines langen und mühseligen Weges, ehe wir Christen begriffen, was darin über Gott und den Menschen ausgesagt ist. Vielleicht mußten wir erst in unsere heutige Situation geraten, in der Christen und Nichtchristen, Gläubige und Atheisten in engster Tuchfühlung leben und arbeiten, miteinander denken und reden, es lernen müssen, einander zu achten und zu lieben, um unser enges Herz für die allumfassende Weite der Botschaft, an die wir glauben, aufzusprengen. Und dabei kann uns vielleicht erst jetzt deutlich zum Bewußtsein kommen, welche Bekehrung dieses Evangelium Jesu Christi vor allem von uns verlangt, eine Bekehrung zu den Menschen rings um uns, weil ja auch der Gott, an den wir glauben, sich ihnen schon längst zugekehrt hat.

Was ist damit gemeint? Da gehört sicher dazu, daß wir zunächst uns selbst einmal ganz ernst die Frage stellen, die ich Ihnen eingangs nannte. Wenn wir wirklich daran

glauben, daß Gott alle Menschen liebt, daß alle Menschen Miterben Gottes sind, dann kann Gott gar nicht etwas sein, was wir als Menschen nur mit großer Kraft und Mühe in unsere Gedanken aufnehmen können, und was von denen, die unseren Katechismus nicht gelernt haben, als etwas ganz Fremdes, Unverständliches und Unannehmbares, ja Lächerliches empfunden wird. Dann müssen wir so demütig sein und das Kopfschütteln und Lächeln der anderen als ein Warnungssignal ansehen. Vielleicht reden unsere großen und schönen Worte von Gott gar nicht mehr von dem Gott, der im Hintergrund unseres heutigen Schriftwortes steht. Das, was wir glauben, müssen wir zuerst uns selbst einmal neu „erklären", und zwar so, daß alles auch gut mit dem zusammenpaßt, was gerade erst durch das Evangelium Jesu Christi von Gott bekannt geworden ist. Unser Glaube darf nicht auf andere Menschen so wirken, als ob er so etwas wie ein unablässiges und krampfhaftes geistiges Training sei, in dem wir anderen vorexerzieren, wie man als Mensch eine lange Reihe von uneinsehbaren, aller menschlichen und natürlichen Erfahrung jenseitigen Wahrheiten dennoch fest für wahr halten kann. Er darf nicht mißverstanden werden als ein unauflösbares Knäuel vieler seltsamer Rätsel und Geheimnisse. Wenn alle Menschen wirklich dazu bestimmt sind, Miterben Gottes zu sein, zusammen mit uns Glieder an einem Leib, dann kann uns das ermutigen, den Zugang zu allem, was zu unserem Glauben gehört, durch ein einziges Geheimnis hindurch zu suchen, das uns und allen Menschen wirklich ganz nahe ist: durch das Geheimnis, das wir selber sind, das Geheimnis unseres Mensch-Seins, in das hinein sich das Geheimnis Gottes verbirgt und enthüllt.

Anders reden von Gott

Wir müssen also anders denken und reden von Gott. Die Worte, die wir im Glauben von Gott gelernt haben, daß er als Person in drei Personen lebe, ein höchstes Wesen mit bestimmten göttlichen Eigenschaften sei, sind alle wahr. Aber nur, wenn wir immer den einen und einzigen Satz mit dazu sagen, in dem unser menschliches Wort eindeutig und genau auf Gott zutrifft: daß der wirkliche Gott immer noch unendlich größer ist als alle Worte und Gedanken über ihn. Jedes Wort über Gott darf nur gehört und weitergesagt werden wie ein Wegweiser, ein Tor in das unendliche und unaussprechliche Geheimnis Gottes hinein. Wir dürfen also ruhig denken und sagen: Gott ist das Geheimnis, das man nicht wissen, nicht durchschauen, nicht aussagen kann. Ja sogar: Den Gott, wie ich ihn mir denke oder über ihn rede, gibt es so gar nicht. Das wäre ein gutes christliches Wort von Gott. Denn einen Gott, den man „erklären" kann, kennt der christliche Glaube nicht. Und

weiter: Es gibt auch ganz andere Wegweiser in dieses unaussprechliche und unerklärbare Geheimnis hinein als die klassischen Worte unserer christlichen „Gotteslehre", die ja alle aus einer Zeit stammen, in der auch die Heiden das Geheimnis Gottes von solchen Worten aus zu begreifen suchten. Ein solches Tor öffnet sich jedem Menschen dort, wo das Leben „geheimnisvoll" ist, wo das Geheimnis so zu uns selbst dazu gehört, daß wir es nicht von uns wegdrängen können, wo das Leben als eine Gabe erscheint, ohne den guten Geber mit zu offenbaren, wo unser Leben als Mensch eingefügt ist in einen größeren, nicht mehr durchschaubaren Zusammenhang, wo wir als Menschen erfahren, daß es „etwas" gibt, was uns unbedingt verpflichtet und bindet, wo eine Treue, Liebe, Wahrheit ist, deren innersten Ursprung niemand ausloten kann.

Anders denken vom Glauben

Und wir müssen anders denken und reden vom Glauben. Wir klammern uns an einzelne Glaubenssätze und Glaubenswahrheiten, als ob es dabei um das Wichtigste oder gar um alles im Glauben ginge. Und danach teilen wir die Menschen in „Gläubige" und „Ungläubige" ein. Aber wir vergessen – so ähnlich, wie bei unserem Reden von Gott –, daß es auch beim Glauben im Grunde um etwas Größeres, etwas tief Menschliches und Geheimnisvolles geht, um das, was Jesus meint, wenn er so oft zu den Menschen sagt: Dein Glaube hat dir geholfen. Dieser Glaube geschieht in der innersten Mitte des Menschen. Er ist ursprünglichste Lebenstat, die keinen anderen Grund als den Abgrund des Geheimnisses hat, das unser Leben trägt. In dieser Tiefe geht es beim Glauben nicht um einen „Jemand" oder ein „Was", die wir mit Worten als „Glaubensgegenstand" angeben könnten. Dort geht es um uns selbst, um uns als Menschen, die vom Geheimnis Umfangenen und Getragenen. Denn dieser Glaube ist in seinem Grunde eigentlich gar nichts anderes als ein Ja zum Leben, zur Wirklichkeit, wie sie ist, gerade dort, wo wir sie nicht in der eigenen Hand haben, wo sie uns drängt, uns selber loszulassen und aufzugeben, zu bauen auf das an ihr, was nicht wir selber sind. Es ist der Glaube, der die unendlichen und unberechenbaren Möglichkeiten, die sich im Leben verbergen, insofern es unbegreifliches Geheimnis ist, nicht zerdrücken läßt von den Erfahrungen und Erkenntnissen, die wir beim Namen nennen können. Dieser Glaube sagt eigentlich nur: Im Innersten ist alles gut, auch wenn ich den Grund dafür nicht durchschaue. Es ist der Glaube, wie ihn wohl jeder Mensch bei sich selbst entdecken kann, wenn er sich fragt, was eigentlich sein Menschenleben groß und glücklich macht, was ihm Kraft

gibt, schwere und dunkle Prüfungen zu bestehen: als Glaube an das Gute, Glaube an das Licht, Glaube an den Menschen, Glaube an einen Sinn, Glaube an das Leben, Glaube an die Zukunft, als der Glaube, daß Liebe, die sich selber preisgeben und opfern kann, die größere Weisheit ist als alle kluge Berechnung und Selbstbehauptung. Hat nicht an allem Großen, das Menschen je geschaffen haben, auch immer solcher Glaube mitgebaut?

Bekehrung zum Menschen hin

So ähnlich sollte die Bekehrung zum Menschen hin bei uns anfangen, die wir vollbringen müssen, weil der Gott, an den wir glauben, sich zum Menschen hingekehrt und den Menschen angenommen hat. Und bei solchem „Umdenken" unseres christlichen Glaubens auf alle Menschen hin, gingen uns vielleicht die Augen dafür auf, wie einfach und wie groß, wie menschlich das ist, was unser Glaube sagt: Zu deinem Leben gehört das Geheimnis, das dich von allen Seiten begrenzt und berührt. Es ist ehrfurchtgebietend und gut. Es ist immer bei dir! Nimm es an! Sag dazu ja! Es lädt dich ein, dich ihm anzuvertrauen, unbegrenzt. Es trägt dich. Es gibt keinen anderen Weg zum Glück. Und wenn du ihm vertraust, geschieht es in seiner Kraft. Weil du schon zuvor der von ihm Angenommene bist. Erfüllt von ihm bist du, der kranke, schuldige, sterbende Mensch, größer als du selbst. Gib dich ihm hin, und du wirst auch für andere Menschen dasein können. Dieses Geheimnis läßt dich unbegrenzt hoffen, selbst noch im Tod. Überlasse dich ihm ganz. Und alles ist gut.

Haben wir damit die Frage beantwortet, die wir am Anfang stellten? Denken Sie, meine Hörerinnen und Hörer, darüber selbst noch ein wenig nach! Vielleicht würde ein anderer Mensch, zu dem Sie so von unserem Glauben sprechen, wenigstens nicht darüber lachen. Vielleicht würde er dabei aufmerksam, daß es dieselben Wirklichkeiten, die wir mit den Worten unseres Glaubens meinen – unter ganz anderen Worten und Begriffen, oder ganz wortlos und namenlos – auch in seinem Leben gibt. Es könnte auch sein, daß einer es für richtiger hält, von solchen Dingen ganz zu schweigen. Auf jeden Fall aber müßten wir von uns bekennen, daß wir den Mut, das unsagbare Geheimnis unseres Menschseins so auszusprechen, nur gefunden haben und festhalten können im Blick auf den, dessen „Erscheinung" wir heute feiern, in dem das Geheimnis Gottes, das der unaussprechliche tiefste Grund unseres Lebens ist, auch im Fleisch und im Wort eines Menschen zu uns kam. Und daß wir Christen sind und es bleiben wollen, damit dieses Wort, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist, auch heute zum Heil aller Menschen gegenwärtig bleibt.

Claus Herold

Gedanken und Gebete für eine Jahresschlußandacht

Der folgende Vorschlag für einen Wortgottesdienst zur Jahreswende wurde in der Heilig-Kreuz-Gemeinde in Halle (DDR) am Silvesterabend 1972 verwirklicht. Wie schon der Bußgottesdienst für die Karwoche (Heft 2, 1973, 124–131) gezeigt hat, versteht es Herold auch hier, die Weltverantwortung der Christen und ihre Hoffnung besonders eindringlich und glaubwürdig darzustellen. red

I. Information – Wissen um Realitäten

1. *Frieden* auf Erden

Wissen um Realitäten
Irgendwo ist doch immer *Krieg!*
Sind denn Kriege wirklich unvermeidlich?

Höre zu, gestern kamen sechs Vietkong durch mein Dorf, darum wurde mein Dorf bombardiert: vollständig zerstört.
Hier, in Gegenwart ungestörter Sterne, in Anwesenheit von allen Völkern, die noch auf der Erde leben, will ich meine Stimme erheben, um diesen schmutzigen Krieg, diesen Mord der Brüder durch Brüder, anzuklagen.
Ich habe eine Frage: Wer hat uns getrieben, einander zu töten?
Wer auch immer zuhört, sei mein Zeuge:
Ich kann diesen Krieg nicht hinnehmen, ich konnte es nie, ich werde es nie können.
Ich muß dies tausendmal sagen, bevor ich getötet werde.
Ich bin wie der Vogel, der schreit nach seinem Gefährten, das Blut tropft aus seinem gebrochenen Schnabel, und er schreit: Gib acht, kehr um und sieh deine wirklichen Feinde:
Ehrgeiz, Gewalt, Haß und Gier.
Der Mensch kann nie unser Feind sein,
auch nicht der Mensch, den man Vietkong nennt,
kein Bruder bleibt übrig, wenn wir die Menschen töten.
Mit wem werden wir dann leben?[1]

[1] Thich Nhat Hanh.

Ein buddhistischer Mönch trug auf der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" in Kyoto, Japan, das obenstehende „Gebet" über die vietnamesische Situation vor. Es wurde von beiden kriegführenden Parteien verboten ...

2. *Liebe zum Nächsten* ist Hauptgebot der Christen.
Aber mit dem *Hunger* in der Welt werden wir nicht fertig.

Herr, wann haben wir Dich hungrig gesehen ... (Mt 25, 37)
Ich war hungrig und Ihr habt den Mond umkreist.
Ich war hungrig und Ihr sagtet, ich solle warten.
Ich war hungrig und Ihr habt einen Ausschuß gegründet.
Ich war hungrig und Ihr sagtet, ich sollte gar nicht da sein.
Ich war hungrig und Ihr hattet Rechnungen für Napalmbomben zu bezahlen.
Ich war hungrig und Ihr erklärtet mir, diese Art von Arbeiten führen heutzutage „Maschinen aus".
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Arme haben wir allezeit".
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Recht und Ordnung kommen zuerst".
Ich war hungrig und Ihr schobt die Schuld auf die Kommunisten, die Kapitalisten, die ... die ...
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Das sind die Sünden meiner Vorfahren".
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Älter als 35 Jahre stellen wir niemand ein".
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Gott hilft denen, die sich selber helfen".
Ich war hungrig und Ihr sagtet „Tut uns leid, versuche es morgen nochmal".
ICH BIN HUNGRIG!

3. *Krankheit* und *Leid* sind die Meilensteine unserer Alltäglichkeit ...

Jeden Tag stehen die Zeitungen voll vom Leid der Menschen: Unglück über Unglück, Katastrophe über Katastrophe. Aber die Zeitungen sammeln nur das Auffällige. Wer schreibt schon vom Leid des Alltags? Von all dem Leid des Leibes und der Seele, dem Leid aus Kränkung, Unverständnis, Undank,

Lieblosigkeit? Und wer leidet nicht auch immer wieder neu an sich selbst, an seinem Unvermögen und seiner Mangelhaftigkeit, seiner Schuld und seinem Versagen?
Wir sollten das Rätsel des Leides und des Bösen nicht gewaltsam mit den Schlüsseln der Vernunft aufzubrechen versuchen. Vielleicht sind wir in übergroßem Leid zu keinem Worte fähig, können nur stumm dastehen, uns nur hinhalten. Aber gerade dieses wortlose Sich-Hinhalten wird dann der Ausdruck unseres abgrundtiefen Vertrauens sein, das von sich nichts, von Gott alles erwartet.
Im vertrauenden Glauben läßt sich das Leid nicht erklären, wohl aber – und darauf kommt es an – bestehen! Der Glaube ist es, der das Gehen über das Meer des Leids ermöglicht, der vertrauensvoll einschlägt in die Hand, die sich über dem Abgrund des Leides und des Bösen dem Menschen entgegenstreckt. Soll uns dies nicht genug sein?[2]

4. *Angst* haben wir doch alle ...
Muß das so sein?

Es sind nicht nur Kinder, denen man Angst einjagt, um sie leichter leiten zu können.
In der Geschichte, auch in der Geschichte der Kirche, gibt es ungezählte Beispiele für den Mißbrauch, den man dadurch getrieben hat, daß man Menschen Angst einjagte. Man kann Gehorsam erzwingen, kann einen Menschen unmündig erhalten, man kann ihn mundtot machen und seinen Lebensmut brechen: „Wenn du das tust, kommst du in die Hölle ... ins KZ ... nach Sibirien ... ins Gefängnis ..."
Wer aber andere ängstigt, ist oft genug selbst von Ängsten gejagt. Mancher schreit laut, um seine eigene Unsicherheit zu übertönen. Ein typischer Versuch, mit der Angst fertig zu werden, besteht darin, sich in ein Sicherheit verleihendes System einzuschließen[3].

II. Meditation – Nachdenken darüber, wie es anders = besser werden kann

1. *Gott* gehört allen Menschen. ER ist Gott für alle.

Gott ist auf der Seite der Anständigen, und weil Gott auf der Seite der Anständigen ist, sind auch wir auf der Seite der Anständigen, und darum ist uns wohl dabei, wenn wir gegen die Bösen sind und sie bestrafen und einsperren, wenn wir Böses mit Bösem vergelten. Gott ist immer ein Gott unserer Anständigkeit und unserer gesellschaftlichen Ordnung. Er ist der Gott der freien Welt und ihrer Armeen. Er ist der Gott der Antikommunisten.
Und so bauen wir uns aus immer neuen Lügen die eine große und schlimme Lüge über Gott, den wir nicht sein lassen, wer er ist, den wir manipulieren, einfangen, mißbrauchen, den wir gegen andere einsetzen als einen Trumpf, der eben diese anderen mattsetzen soll. Wenn wir das tun, haben wir Gott immer schon verloren.
Wir begegnen ihm erst, wenn wir begreifen, daß Gott nicht nur unser Gott ist, sondern der Gott aller und darum erst unser Gott. Wir Christen sind im Verdammen so schnell bei der Hand. Doch diese Art, für die größere Ehre Gottes zu kämpfen, macht diesen Gott nur immer kleiner und immer unglaubwürdiger[4].

2. *Beten* heißt daran glauben und darauf hoffen, daß *ich* ein *anderer* werden kann:

Ich glaube an den *Heiligen Geist*
ich glaube, daß er meine Vorurteile abbauen kann
... meine Gewohnheiten ändern kann
... meine Gleichgültigkeit überwinden kann
... mir Phantasie zur Liebe geben kann
... mir Warnung vor dem Bösen geben kann
... mir Mut für das Gute geben kann
... meine Traurigkeit besiegen kann
... mir Liebe zu Gottes Wort geben kann
... mir Minderwertigkeitsgefühle nehmen kann
... mir Kraft in meinem Leid geben kann
... mir einen Bruder an die Seite geben kann
... mein Wesen durchdringen kann.

3. Herr, lehre uns immer wieder richtig zu *bitten!*

Unser Vater,
heilig bist du, gib, daß du uns immer heilig bleibst.
Vollziehe deinen Willen über uns.
Gib uns heute zu essen.

2 Hans Küng
3 Otto Betz
4 Ute Ranke Heinemann

Vergib, daß wir den Weisungen nicht nachgekommen sind.
Gib, daß wir vergeben können.
Nicht allzugroße Wirrsal verhänge über uns.
Berufe uns, wir bitten dich, in die kommende Weltzeit.
Darum: Laß Böses geringer werden und Gutes um so kräftiger sein!
Laß die Traurigkeit verschwinden und Freude um sich greifen!
Laß die Mißverständnisse aufhören und Enttäuschte Mut gewinnen!
Laß die Kranken Trost finden und Sterbende dein Erbarmen!
Laß Frieden unter Menschen sein, im Herzen und rund um die Welt!

III. Aktion – ab sofort und für alle 365 Tage des nächsten Jahres

1. Der *Anfang* könnte für mich so aussehen:

Das schlechte Gewissen ist gut und das gute Gewissen ist schlecht. Denn das gute Gewissen ist ein gutgemachtes schlechtes Gewissen. Wie sagt man noch: Ein gutes Gewissen sei ein sanftes Ruhekissen. Dann ist das schlechte Gewissen ein unruhiges Kissen, auf dem man nicht einschläft, von dem man aufschreckt und nachdenkt über das Halbgelungene, über das Gute, das man unterlassen hat.
Was man getan und gesagt, läßt einen nicht zur Ruhe kommen, man wird erfinderisch, wagt etwas und beseitigt die guten Sprichwörter und frommen, nichtssagenden Redensarten und wird wieder glaubhaft.

2. Das ist schon der *zweite Schritt:*

Das Maß, mit dem ihr meßt, ist das Maß, mit dem ihr gemessen werdet.
Richtet keinen zugrunde.
Wenn ihr von den Menschen etwas erwartet, erfüllt auch ihnen, was sie von euch erwarten.
Das ist der Inbegriff der Lehre.

3. Und zum Schluß *„Durchhalteparole"* für den „langen Marsch":

So spricht der Herr, der dich geschaffen hat: Hab keine Angst – ich hol dich doch heim. Ich rufe dich bei deinem Namen – du gehörst ja mir.
Wenn du durchs Wasser mußt, werde ich bei dir sein – mitten im Strom werden dich die Fluten nicht wegreißen.
Wenn du durchs Feuer mußt, wirst du nicht verbrennen – die Flammen werden dir nichts anhaben.
Denn ich bin dein Gott und dein Retter.
So spricht der Herr, der seinem Volk einst durchs Meer einen Weg bahnte, der es durch reißende Wasser führte:
Denkt nicht mehr an das, was vergangen ist, und haltet euch nicht auf bei dem, was früher geschah. Seht doch: Ich schaffe etwas ganz Neues.
Es zeigt sich schon! Erkennt ihr es nicht?
Ja, ich bahne einen Weg durch die unwegsame Wüste.
Das Volk, das ich mir bereitet habe, wird mir ein Loblied singen (Jes 43, 1–3, 16–21).

Hermann Stenger – Leo Zirker

Beratung für kirchliche Berufe

Notizen zur Arbeit einer katholischen Beratungsstelle

Ein Seelsorger oder ein Ordensmitglied, so dachte man noch vor gut einem Jahrzehnt, könne keine wirkliche Berufskrise, sondern höchstens „Probleme" haben, und diese seien mit gutem Willen und den bewährten Mitteln geistlicher Erneuerung zu meistern. Einzelne Fälle mit größeren Schwierigkeiten nahm man als unausweichlich hin und umgab sie mit Schweigen. Indem man die Krisen im spirituellen Bereich lokalisierte, sah man verständlicherweise wenig Grund, sich ihrer mit den Mitteln und Erkenntnissen der Humanwissenschaften anzunehmen. So hing es meistens von Einzelinitiativen qualifizierter Seelsorger und von günstigen Umständen ab, wenn ärztliche und psychologische Hilfe geleistet wurde. Erst die durch das II. Vatikanum in Gang gekommene Entwicklung gestattete es, aus den gewonnenen Einzelerfahrungen und Einsichten auch bei uns die Folgerungen zu ziehen und auf breiterer Basis Beratungsstellen einzurichten. Eine da-

von ist der „Beratungsdienst für kirchliche Berufe" in München[1].

1. *Einrichtungen in benachbarten Ländern und in der Bundesrepublik*

Die Anfänge systematischer Beratungen und Eignungsuntersuchungen reichen in den USA in die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurück. Sie stützen sich auf empirische Untersuchungen der Persönlichkeitsstruktur von Priestern, Seminaristen und Ordensangehörigen[2].

Eine der ersten Einrichtungen im katholischen Bereich ist die *„Therapeutische Seelsorgestelle" in Luzern*[3]. Die im Jahre 1956 von ihrem jetzigen Leiter Dr. Armin Beeli mitbegründete Einrichtung ist nicht speziell auf die Beratung von Priestern und Ordensleuten ausgerichtet; sie machten etwa ein Drittel der zwischen 1956 und 1971 durchgeführten über 1600 Beratungen aus. Spezielle Einrichtungen für die Beratung von Priestern und Ordensangehörigen und für Berufseignungsuntersuchungen von Kandidaten und Kandidatinnen sind die in Paris bestehende *Association médico-psychologique d'aide aux Religieux* (A. M. A. R.[4]) und die aus ihr hervorgegangene *Association médico-psychologique d'aide au Clergé* (A. M. A. C.[5]). A. M. A. R. wurde 1961 von P. Albert Plé OP und P. Louis Bairneart SJ gegründet. Zahlreiche Ordenshäuser und Priesterseminare legen ihren neueingetretenen Mitgliedern nahe, sich während des ersten Studien- bzw. Vorbereitungsjahres einer Berufseignungsuntersuchung bei A. M. A. R. bzw. A. M. A. C. zu unterziehen. Das Angebot wird im allgemeinen bereitwillig angenommen. Da die Beratung allen Kandidaten empfohlen wird, fühlt sich keiner diskriminiert[6].

Der Pastoralpsychologische Dienst im *Bistum Essen „Consilium St. Lukas"*[7] widmet sich neben Krisenberatungen und Berufseignungsuntersuchungen der Beratung von Seelsorgern in besonders gearteten Seelsorgefällen. – 1972 wurde im *Erzbistum Köln* ein Pastoralpsychologischer Dienst eingerichtet[8]. Das *„Informationszentrum Berufe der Kirche"* in *Freiburg*[9] bietet Informationen über Berufsmöglichkeiten und Ausbildungsrichtlinien im kirchlichen Dienst und wirbt auf diese informative Weise für kirchliche Berufe.

2. *Aufbau und Tätigkeit des Münchner Beratungsdienstes*

Der „Beratungsdienst für kirchliche Berufe" in München hat sich in Zielsetzung und Arbeitsweise an den beiden französischen Einrichtungen A. M. A. R. und A. M. A. C. orientiert. Er ist keine von der kirchlichen Behörde geschaffene Institution, sondern eine auf private Initiative hin entstandene Einrichtung mit kirchlicher Anerkennung. Dem Leitungskuratorium gehören keine offiziellen Vertreter der Diözesen und der Ordensgemeinschaften an. Dadurch soll die Unabhängigkeit gewährleistet werden, die notwendig ist, um bei Ratsuchenden möglichst wenig Vorurteile zu wecken, die eventuell gegen kirchliche Institutionen bestehen. Die Sorge für den Klienten steht ganz und gar im Mittelpunkt der Beratungstätigkeit. Derzeit sind 25 nebenberufliche Mitarbeiter an den Beratungen beteiligt: Priester, Fachpsychologen und psychiatrisch oder psychotherapeutisch ausgebildete Ärzte. Gewöhnlich arbeitet ein jeweils von Fall zu Fall gebildetes Dreierteam aus Angehörigen der drei Disziplinen zusammen. Die Beratungen nehmen im allgemeinen etwa acht bis zehn Stunden in Anspruch und können in drei bis vier Tagen (mit jeweils einem Gespräch) abgeschlossen werden.

Methode und Ablauf der Beratung sind nicht starr festgelegt. Bewährt hat sich folgendes Vorgehen: Der Priester erklärt dem Klienten Sinn und Ablauf der Untersuchung, ver-

1 Adresse: D-8 München 22, St.-Anna-Straße 19 (Prof. DDr. Richard Egenter, Vorsitzender des Kuratoriums; Dipl.-Psych. Prof. Dr. Hermann Stenger, Geschäftsführer; Dipl.-Theol. Leo Zirker, Sekretär).

2 Vgl. *Th. N. Carthy*, Testing for the roman catholic Priesthood, in *W. Bier* (Ed.), Psychological testing for ministerial selection, New York 1970, 47–75. Erste Ansätze in Europa finden wir hauptsächlich in Frankreich; vgl. *M. Leclerq* u. a., La vocation – éveil et formation, Paris 1965, insbes. S. 91, Anm. 4.

3 Adresse: CH-6000 Luzern, Maihofstraße 44.

4 Adresse: 18–20 Rue des Tanneries, Paris XIII.

5 Adresse: 6 Rue de regard, Paris VI.

6 Vgl. dazu *R. Ritter*, Erfahrungen mit einer psychologischen Eignungsuntersuchung vor der Zulassung zum Noviziat, in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 53–60.

7 Adresse: Prof. DDDr. Gustav L. Vogel, D-43 Essen, Zwölfling 12.

8 Adresse: Dr. Stefan Andreae, D-53 Bonn-Beuel, Am Langen Graben 3.

9 Adresse: D-78 Freiburg, Schoferstraße 1.

sucht Vorurteile abzubauen und ein Klima des Vertrauens zu schaffen. Er macht sich ein Bild über die religiöse Situation, über Berufsmotive und Einstellungen des Kandidaten. Durch Anamnese und Exploration sucht der Arzt zu klären, ob Anzeichen für neurotische oder psychotische Störungen vorliegen und wie die Berufsmotivation gestaltet ist. Der Fachpsychologe interessiert sich ebenfalls für die Motivation und außerdem für Begabung und Fähigkeiten des Ratsuchenden. Es geht dabei nicht darum, ein umfassendes Persönlichkeitsbild des Probanden zu erstellen, sondern ihm Anhaltspunkte für anstehende Entscheidungen zu geben. Nachdem der Proband bei allen drei Beratern war, besprechen diese untereinander das Beratungsergebnis, das mit dem Probanden, soweit dies zweckdienlich ist, in einem Schlußgespräch durchgearbeitet wird. Um der Schweigepflicht nachzukommen und um das Vertrauensverhältnis zwischen dem Klienten und den Beratern nicht zu gefährden, werden kirchliche Stellen und Vorgesetzte nur dann über das Beratungsergebnis informiert, wenn der Proband dies wünscht oder ausdrücklich damit einverstanden ist.

Ziel der Beratung ist es, eine möglichst zuverlässige Diagnose zu erstellen und daraus eine verantwortbare Indikation und eventuelle Prognose abzuleiten. Notwendige therapeutische und psychagogische Hilfe wird, wenn irgendwie möglich, vermittelt und gelegentlich von Mitarbeitern übernommen. Sie erfolgt aber in jedem Fall außerhalb der Organisation und der Verantwortung des Beratungsdienstes.

Mitarbeiterversammlungen fördern den fachlichen Gedankenaustausch. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen wirkt sich im Gespräch sehr positiv aus.

In der Zeit vom 1. 10. 1968 bis zum 30. 9. 1972 wurden insgesamt 303 Klienten beraten. Es handelte sich um 141 Krisenberatungen und 120 Eignungsuntersuchungen jeweils im Team und um 42 Einzelberatungen. Bei letzteren ging es z. B. um Studienberatungen, um Einsatzmöglichkeiten in speziellen Seelsorgeaufgaben oder um die Beratung von Ordensoberen in aktuellen Problemsituationen ihrer Gemeinschaften. Hinzuzurechnen ist eine wachsende Zahl von schriftlichen Anfragen, die entweder beantwortet oder zur Beantwortung weitervermittelt wurden.

Der Personenkreis setzte sich fast ausschließlich aus Priestern, Ordensangehörigen und Kandidaten bzw. Kandidatinnen für diese Berufe zusammen.

Mittlerweile wird angestrebt, den Beratungsdienst allen kirchlichen Berufen in gleicher Weise zugänglich zu machen.

3. *Fragen und Schwierigkeiten*

Zweifellos hat die *Teamberatung* auch ihre Schattenseiten. Die massierte Beratung durch ein dreiköpfiges Team kann von dem Klienten als belastende Prüfungssituation und das konzentrierte, von den ursprünglichen Beratungsgesprächen losgelöste Abschlußgespräch über die Untersuchungsergebnisse als Urteilsspruch erlebt werden. Das könnte sich ungünstig auf die Beratungsatmosphäre und auf die möglicherweise nachfolgende Therapie auswirken. Schwierigkeiten gab es in dieser Hinsicht nur dann, wenn besondere Belastungen hinzukamen, z. B. wenn der Proband sich nur auf ausdrückliches Drängen der Vorgesetzten zur Beratung angemeldet hatte. Anderseits hat in manchen Fällen gerade die starke Belastung und direkte Konfrontation zum Erfolg der Beratungen beigetragen. – Der schwierigste Punkt der Teamberatung bleibt das Schlußgespräch. Es ist nämlich dabei oft nicht einfach, eine echte Synthese aus den vorangegangenen Gesprächen zu finden. Würde man es aber wegfallen lassen, bestünde die Gefahr, daß der Proband die Einzelgespräche mit den drei Beratern nach eigenem Gutdünken interpretieren würde. Auch könnten ihn die unterschiedlichen Akzente irritieren.

Das Problem der *Finanzierung* wird meistens dadurch gelöst, daß die Ordensgemeinschaften und Diözesen sich in der Regel bereitwillig an den Kosten beteiligen und sie erforderlichenfalls ganz übernehmen. Doch ist dies wegen der Gefährdung der Diskretion nicht ganz unproblematisch.

Die institutionell Verantwortlichen sind gewöhnlich daran interessiert, über das Beratungsergebnis informiert zu werden. Das ist durchaus verständlich. Oft geht ja die Initiative zur Beratung von den Oberen aus, weil sie sich in den anstehenden Entscheidungen

überfordert fühlen und von der Beratung Hilfe erhoffen. In den meisten Fällen ist das kein Problem, weil sich die Probanden selbst mit ihren Vorgesetzten über die Beratung besprechen. Man darf das aber keineswegs als selbstverständlich voraussetzen. Manche Klienten legen größten Wert darauf, den Vorgesetzten nicht einmal wissen zu lassen, daß sie den Beratungsdienst konsultiert haben. Die *Verpflichtung zu absoluter Diskretion* einzuhalten, ist die Voraussetzung für den Erfolg der Beratungstätigkeit überhaupt. Ohne strenge Diskretion würde man vor allem die nicht mehr erreichen, die gerade wegen ihrer Schwierigkeiten im Verhältnis zu kirchlichen Vorgesetzten oder zu kirchlichen Institutionen Hilfe suchen. Außerdem ist die Diskretion eine entscheidende Voraussetzung dafür, daß die Klienten freiwillig zur Beratung kommen und bereitwillig dabei mitwirken.

4. Erfahrungen aus der Krisenberatung

Es soll nun noch auf die speziellen Aspekte der Krisenberatungen und Eignungsuntersuchungen eingegangen werden. Dabei ist vorauszuschicken, daß die Übergänge zwischen diesen beiden Schwerpunkten fließend sind. Mangelnde Berufseignung kann die Ursache psychischer und psychosomatischer Schwierigkeiten sein. Umgekehrt ist es möglich, daß ein nicht verarbeiteter persönlicher Konflikt die Eignungsfrage überlagert.

Die Krisenberatungen betrafen die ganze Skala möglicher Krisen, angefangen von „normalen" Identitätsproblemen bis hin zu schweren neurotischen Konflikten und psychotischen Erkrankungen. Fast in jedem zweiten Krisenfall war die Vermittlung therapeutischer und psychagogischer Hilfen angezeigt.

Die Ursachen der Krisen liegen hauptsächlich in beruflichen Problemen im weitesten Sinn. Darunter fallen Arbeitsüberlastung und Autoritätskonflikte, Schwierigkeiten im Gemeinschaftsleben und hinsichtlich des Zölibats. Es ist verständlich, daß oft zunächst vordergründige Schwierigkeiten ausgesprochen werden und die tieferliegenden Probleme erst im Laufe der Beratung zum Vorschein kommen. Oft sind sie ja den Probanden selbst nicht voll bewußt.

Die Bedeutung, die das Autoritätsproblem und die Schwierigkeiten im Zusammenleben bei Ordensangehörigen einnehmen, macht nachdenklich. Gewiß sind oft individuell bedingte Konfliktsanteile im Spiel. Man wird sich aber auch fragen müssen, ob schon alle Orden im Aggiornamento ihrer überkommenen Gestalt jungen Menschen das Klima bieten, in dem sie sich positiv entwickeln und angemessen entfalten können[10].

Bei Seelsorgepriestern und männlichen Ordensangehörigen stehen neben Autoritätskonflikten Schwierigkeiten mit dem zölibatären Leben im Vordergrund. Die Beratung von Klerikern, die vor der Frage stehen, ob sie wegen des Zölibats den kirchlichen Dienst aufgeben sollen, ist meistens sehr schwierig, da sie sich weder in der einen noch in der anderen Richtung rückhaltlos entscheiden können. Das scheint nicht nur daran zu liegen, daß die Alternative „Priesterberuf oder Ehe" theoretisch keine absolute ist. Sieht man den eigentümlichen Schwebezustand, in dem Seminaristen und auch Priester die endgültige Berufsentscheidung vor sich her schieben, kommt man zu dem Schluß, daß es in diesem Personenkreis ein besonderes Maß an Identitätsproblematik gibt. Dazu einige Gedanken. Die angedeutete Entscheidungsschwierigkeit scheint in manchen Fällen mit einer Beeinträchtigung der Ichbildung im Laufe von Kindheit und Jugend zusammenzuhängen[11]. Nicht weniger bedeutsam ist heute die Schwierigkeit von Klerikern und Religiosen, eine klare berufliche Identität zu finden. Der theologische Pluralismus in der

10 In diesem Zusammenhang verweisen wir auf die Ergebnisse einer amerikanischen Studie, in der Temperamentsunterschiede zwischen Ordensschwestern, die ein Jahr, und solchen, die 15 Jahre und länger im Orden waren, untersucht und verglichen wurden. Gemessen mit „Thorndike's Dimension of Temperament" (New York 1966) zeichneten sich die jüngeren Schwestern durch Heiterkeit (cheerfulness), Geselligkeit (sociability), Annahmebereitschaft (acceptance) und Freundlichkeit (placidity) aus. Bei den Schwestern im Alter von 33 bis 36 Jahren zeigten sich dagegen mehr Anzeichen von Schwermut (gloominess), Kritiksucht (criticality), Reizbarkeit (irritability) und Tendenzen, sich zurückzuziehen (withdrawal tendencies); vgl. *B. M. Reis*, A Study of Personality Differences of Women in Religious Community Structure. Unpublished Master's Thesis, Xaver University (Ohio), 1967. Als Kontrollgruppe dienten jeweils verheiratete Frauen des gleichen Alters. Da sich die älteren Schwestern in gleicher Weise von den verheirateten Frauen ihres Alters abhoben, ist der Einwand, das Untersuchungsergebnis spiegele nur eine allgemeinmenschliche Entwicklungstendenz wider, nicht stichhaltig.

11 Vgl. *E. H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966, 136 ff.

heutigen Kirche wirkt erschwerend auf die Identitätsfindung als Glaubender, zumal vielen Menschen eine fundierte und reiche Glaubenserfahrung fehlt. Ferner ist der Weg zur beruflichen Identität durch den raschen Wandel des Berufsbildes und durch die Rollenkonflikte belastet, die sich aus den unterschiedlichen Rollenerwartungen und der Auflösung der Totalrolle des Priesters in funktionale Rollensegmente entsprechend den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft ergeben[12]. Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Tatsache, daß der theologische Ausbildungsgang immer noch wenig positive Voraussetzungen bietet für gläubige und menschliche Selbsterfahrung und für „Probeidentifikationen"[13] als Vorbereitung auf die endgültigen Rollenfestlegungen. Es wäre zu hoffen, daß die heute sich zeigenden kommunikativen und meditativen Ansätze hier eine Besserung bringen[14].

Die gegenwärtige Situation verlangt vom einzelnen ein höheres Maß an Identität und Ichstärke als das in Zeiten der Fall gewesen sein mag, die eine Identitätsanleihe bei der festgefügten und unbestrittenen Institution „Kirche" erlaubten.

5. *Erfahrungen aus den Eignungsuntersuchungen*

Die Berufseignungsuntersuchungen sollen Anwärtern kirchlicher Berufe in einem möglichst frühen Stadium ihrer Berufsvorbereitung mehr Klarheit darüber verschaffen, ob sie für den angestrebten Beruf geeignet sind, und ihnen gegebenenfalls berufliche Alternativen aufzeigen.

Die bisherige Arbeit hat ergeben, daß sich bei den Kandidaten und Kandidatinnen grob gesehen fünf Gruppen unterscheiden lassen:

1. Jene Probanden, bei denen sich keine oder keine ernsthaften Bedenken bezüglich der Berufseignung ergeben; 2. Ratsuchende, die sich aufgrund schwerer neurotischer oder gar psychotischer Erkrankungen für den angestrebten Beruf mit Sicherheit nicht als geeignet erweisen; 3. solche, die bedingt geeignet erscheinen, weil gewisse Grundvoraussetzungen nur mangelhaft gegeben sind, und bei denen die Berufsfrage letztlich davon abhängt, ob der Orden oder die Diözese ihnen eine Stelle zuweisen kann, die ihren Fähigkeiten entspricht; 4. die Gruppe von Kandidaten, bei denen Reifungsrückstände keine verläßlichen Aussagen über ausreichende Fähigkeiten oder tragfähige Motivation zulassen und bei denen man daher die weitere Entwicklung und gegebenenfalls die Auswirkung entsprechender Hilfen abwarten muß; 5. die Gruppe von Probanden, die alle Voraussetzungen für einen kirchlichen Beruf mitbringen, bei denen man aber Zweifel haben muß, ob sie „dabei bleiben". Die relativ hohe Zahl der Probanden, die für eine ausgewogene Berufsentscheidung noch nicht reif sind, unterstreicht die Notwendigkeit reifungsfördernder Begegnungs- und Milieufaktoren und begleitender psychologischer Hilfen.

120 Eignungsuntersuchungen in 4 Jahren, das zeigt, daß man von generellen Eignungsuntersuchungen sehr weit entfernt ist. Das liegt sicher zuerst einmal daran, daß zu wenige Beratungseinrichtungen bestehen. Nicht weniger scheint es aber daran zu liegen, daß von vielen geistlichen Oberen die Eignungsuntersuchungen nur für ganz problematische Fälle als notwendig erachtet werden. So kommen zu den Beratungen häufig nicht Studienanfänger, sondern Kandidaten, die bereits mitten im Studium oder sogar kurz vor den Weihen stehen. Gerade in solchen Fällen wird oft deutlich, wie wertvoll eine frühzeitige Eignungsberatung für den einzelnen und auch für die betreffende Gemeinschaft gewesen wäre. Je später die Beratung stattfindet, um so schwieriger ist es oft, eine menschlich und sachlich verantwortbare Lösung zu finden[15].

12 Vgl. *L. v. Deschwanden*, Eine Rollenanalyse des Pfarrpriesters, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1969) 123–157.

13 *E. H. Erikson*, aaO. 141.

14 Hingewiesen sei auf das zunehmende Angebot von Selbsterfahrungsgruppen, gruppendynamischen Seminaren, Kommunikationstraining usw. Die Meditationsbewegung wird sich dann günstig auswirken, wenn die Leiter der Meditationskurse wirkliche Meister sind, was natürlich genauso für die kommunikativen Unternehmungen gilt.

15 Wie kann man beispielsweise einer Frau, die ohne Eignung zum Ordensberuf seit acht Jahren im Orden lebt und die für einen Weg außerhalb des Klosters keine Energie und keine berufliche Möglichkeit (mehr) hat, anders helfen, als sie in ihrem Wunsch zu bestätigen, im Kloster zu bleiben, und für sie eine „Nische" ausfindig zu machen, in der sie sich selbst und der Gemeinschaft nicht zu sehr zur Last fällt? Eine frühere Beratung hätte vielleicht eine für beide Seiten befriedigendere Lösung bringen können.

6. *Grundsätzliche Überlegungen zu generellen Eignungsuntersuchungen*

Es war niemals völlig dem einzelnen überlassen, darüber zu befinden, ob er für den kirchlichen Dienst berufen und geeignet sei. Es gab für die Zulassung immer auch Normen. Sie reichen von den apostolischen Gemeindebriefen bis zum Kirchlichen Gesetzbuch[16]. Die „Berufseignungsuntersuchungen", die die Ordensgründer vorschrieben, waren so „perfekt", wie es zur damaligen Zeit eben möglich war. Es ist nur konsequent, wenn heute die erweiterten Möglichkeiten, die der Fortschritt der Humanwissenschaften gebracht hat, genutzt werden. So weisen die kirchlichen Vorschriften für die Heranbildung von Priestern und Ordensangehörigen darauf hin, daß bei den Kandidaten neben der Echtheit der Berufung auch die moralische, geistige, physische und psychische Eignung sorgfältig geprüft werden müsse und auch auf das anamnestische und diagnostische Urteil eines verläßlichen Arztes nicht verzichtet werden solle[17].

Die Schwierigkeit, geeignete Bewertungsmaßstäbe aufzustellen, ist nicht wegzuleugnen. Sie wird sich weiter verstärken, wenn die kirchlichen Berufe, insbesondere der Priesterberuf, noch mehr spezialisiert und professionalisiert werden. Andrerseits unterscheiden sich die Eignungsanforderungen für den Priesterberuf nicht schlechthin von denen anderer Berufe. Wenn die deutschen Bischöfe vom angehenden Priester „ein ständiges Bemühen um menschliche Qualitäten, wie Aufgeschlossenheit, Kontaktfähigkeit, Einfühlungsvermögen, Fähigkeit zur Zusammenarbeit und zum Ausgleichen, Mut zur Wahrhaftigkeit, zur Verantwortung, zu Entscheidungen und Initiativen"[18] erwarten, so sind dies, unbeschadet der spezifischen geistlichen Dimension des Priesterberufs, die die Bischöfe selbstverständlich auch hervorheben, Voraussetzungen, die beispielsweise auch für Sozialberufe gelten. Warum sollte es dann nicht möglich sein, mit den Beurteilungskriterien und Untersuchungsmethoden, wie sie bei Arbeitsämtern längst erfolgreich angewandt werden, auch über die Eignung eines jungen Mannes zum Priesterberuf Verläßliches zu sagen?

Man wird einen angehenden Priester oder eine Ordensnovizin einfach auch danach zu beurteilen haben, wie ihre körperliche und geistige Entwicklung verlaufen ist und verläuft. Nach Landis und Bolles besitzt der psychisch reife Mensch 1. eine ausreichende Fähigkeit zur Arbeit; 2. er ist frei von ausgedehnten emotionalen Konflikten; 3. fähig, ohne übermäßige Spannung oder Verzögerung Entscheidungen zu treffen; 4. in der Lage, normale soziale Kontakte als angenehm zu empfinden, und er kann 5. die emotionalen Nöte anderer verstehen und darauf antworten[19].

Die Eignungsuntersuchung schließlich muß als eine Art Momentaufnahme in einem Wachstums- und Reifungsprozeß gesehen werden, dessen Ausgang von vielen Faktoren beeinflußt wird. Solche Momentaufnahmen können dem, der ungeeignet ist, unnötige Zeiteinbußen ersparen, und dem, der geeignet ist, Fingerzeige geben, die ihn zur kritischen Selbstreflexion anhalten und für kommende Entscheidungen besser disponieren. Auch den institutionell Verantwortlichen könnte mancher Aufwand an Kraft, Zeit und Geld erspart werden, wenn sie häufiger frühzeitige Beratungen empfehlen würden.

7. *Überlegungen für die weitere Arbeit*

Unserem Eindruck nach zeichnen sich vier *Tendenzen* ab, denen die künftige Beratungstätigkeit stärker Rechnung tragen muß. Es gibt die *Tendenz zur begleitenden Beratung.* Schon von Anfang an waren wir uns dessen bewußt, daß unsere Arbeit in vielen Fällen eine Art Notlösung ist, in Ermangelung besserer Möglichkeiten. Da weder Krisen noch Eignung statische Größen sind, sondern ein dynamisches Geschehen, müßten auch Beratung und Hilfe mehr prozeßhaften Cha-

16 Vgl. 1 Tim 3, 1–13; Tit 1, 6–9 sowie CIC can. 538 ff, 974 ff.

17 Vgl. Statuta Generalia zu Art. 33 der Apostolischen Konstitution Sedes Sapientiae vom 3. 5. 1956. Vgl. auch Art. 12 des Dekretes über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens und Art. 6 des Dekretes über die Priesterausbildung des II. Vatikanischen Konzils.

18 Aus den von der Vollversammlung der deutschen Bischöfe am 18./19. 2. 1970 in Essen verabschiedeten Leitlinien für die Priesterausbildung; als Manuskript erhältlich beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

19 Vgl. *C. Landis and M. Bolles,* Textbook of Abnormal Psychology, Rev. Ed. New York, Mac Millan, 1950, 43. Vgl. auch *L. Weber,* Mysterium Magnum, Freiburg 1964, 114 ff.

rakter tragen. Weiterhin gibt es die *Tendenz zur Gruppe als reifungsfördernde Möglichkeit.* Zweifellos können diesbezüglich Selbsterfahrungsgruppen, gruppendynamische Übungen usw. einen Beitrag liefern. Die dritte Tendenz betrifft die *Berücksichtigung des strukturellen Aspektes.* Die individuellen Probleme sind immer im Kontext der sozialen Gegebenheiten zu sehen. Es geht nicht nur darum, daß sich das Individuum den gegebenen Verhältnissen anpaßt, sondern daß auch die Institutionen – z. B. die Orden – einen Veränderungsprozeß durchmachen müssen, der den Menschen unserer Zeit gerecht wird[20]. Eine vierte Tendenz ist das Bemühen um die Hebung des spirituellen Niveaus durch Meditationsübungen und intensive Gespräche im Bereich der gesamtmenschlichen, der beruflichen und der gläubigen Identität. Dieser Aspekt überschreitet zwar die Kompetenz der üblichen Humanwissenschaften, aber auch die psychologischen und psychotherapeutischen Berater wissen um die spirituelle Dimension und berücksichtigen sie, soweit dies ihrer Zuständigkeit entspricht.

Allen vier Tendenzen könnte dann mehr als bisher entgegengekommen werden, wenn den Mitarbeitern der Beratungsstellen eine stärkere Beteiligung an der pastoralpsychologischen *Aus- und Weiterbildung* von Seelsorgern und sonstigen kirchlichen Führungskräften möglich wäre. Dies ist ein Ziel, das seit der Gründung unseres Beratungsdienstes nie aus dem Auge gelassen wurde. Es läßt sich jedoch nur verwirklichen, wenn hauptamtliche Kräfte und mehr regional verteilte Beratungszentren vorhanden sind.

Sehr erwünscht ist die *engere Zusammenarbeit mit ähnlichen Einrichtungen und Fachkräften anderer Konfessionen.* Vereinte Anstrengungen wären eine gegenseitige Hilfe. Vieles kann gemeinsam besser und auch rationeller getan werden. Erste Ansätze dafür sind auf lokaler Ebene bereits vorhanden. Daß die neugegründete „Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie" interkonfessionellen Charakter trägt, kommt unseren Bestrebungen sehr entgegen.

20 Vgl. *H. Stenger,* Zustimmung zum Veränderungsprozeß. Anleitungen zum Handeln, in: *J. Kerkhofs,* Das Schicksal der Orden – Ende oder Neubeginn, Freiburg 1971, 43–84.

Normann Hepp u. a.

Kirchliche Sozialarbeit (Diakonie) durch Gemeinden und spezialisierte Dienste

Gedanken zu ihrer Zusammenarbeit

Diakonie und Caritas gelten selbstverständlich als eine der Grundfunktionen der Kirche und bilden daher auch bei allen Überlegungen zur Neuordnung der kirchlichen Dienste eine erhebliche Rolle. Gerade wenn es in Zukunft nicht bloß eine „kirchlich finanzierte Sozialarbeit", sondern eine aus dem Glauben getragene Diakonie der Kirche geben soll, muß man sich immer neu über Ziele und Aufgaben kirchlicher Sozialarbeit Gedanken machen. Im folgenden Beitrag, der aus unsprünglich zwei Artikeln erstellt wurde, werden Meinungen und einige grundsätzliche Überlegungen mit Beispielen aus der Sozialarbeit von Neuperlach erläutert; die Frage nach dem Diakonat wird hier jedoch nicht behandelt.* *red*

I. Was versteht man unter kirchlicher Sozialarbeit (Diakonie, Caritas)?

Ist Sozialarbeit nur eine Modeerscheinung, während die Priester sich um das Eigentliche kümmern müssen, wie ein Kaplan auf die Frage danach, was er von der Sozialarbeit halte, geantwortet hat? Hat Sozialarbeit „nur mit Versagern zu tun, die selbst schuld sind"? Stimmt das Klischee, daß Caritas in erster Linie mit „Scheppern von Sammelbüchsen und gefühlstriefenden Caritasaufrufen" in Verbindung gebracht wird?

Tatsächlich wirken nach Nell-Breuning die kirchlichen Sozialarbeiter in der Hauptsache karitativ und kämpfen gleichsam nur nebenher für die Rechte ihrer Schutzbefohlenen. Dabei sollte der wichtigste Beitrag der Kirche zur sozialen Frage „im praktisch-konkreten Verhalten des Seelsorgeklerus und der von ihm inspirierten christlichen Gemeinden" bestehen.

Schon Alfred Delp forderte daher vor seiner Hinrichtung eine Rückkehr in die Diakonie

* Vgl. dazu den Beitrag von *N. Hepp,* Kirchliche Sozial- und Bildungsarbeit in einer Trabantenstadt, in: Diakonia 3 (1972) 258–266; *ders.,* Christliche Gemeinde und Gemeinwesenarbeit, in: Concilium 4 (1973) 290–294.

und meinte damit „das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen ..."
Kirchliche Sozialarbeit half in der Vergangenheit, das *Leid* Benachteiligter zu lindern: Witwen und Waisen, Sieche, Kranke, Leprosen, Invalide, Arme, Behinderte, Alte u. a.
Oft waren überzeugte Christen die ersten in der Gesellschaft, die tatkräftig besonders Benachteiligten Hilfe leisteten und durch ihr eigenes finanzielles und personelles Engagement *Modelleinrichtungen* schufen: Siechen-, Kranken- und Waisenhäuser; Leprosenstationen, Lehrlingsheime, Erziehungs- und Eheberatungsstellen, Essen auf Rädern, Altenheime, Kindergärten usw.
Solch pionierhaftes Engagement machte der *Gesamtgesellschaft* ihre Verantwortung für die Randgruppen bewußt, sie wurde angestoßen, für mehr soziale Gerechtigkeit zu sorgen:
Durch soziale *Gesetzgebung*, Kranken-, Renten-, Arbeitslosenversicherung, progressive Besteuerung, Bundessozialhilfegesetz usw.; so daß „Werke der Barmherzigkeit" durch soziale Gerechtigkeit überflüssig gemacht werden können. So wird der Benachteiligte durch einen gesetzlichen Rechtsanspruch unabhängig von Almosengebern. Das entspricht eher der Würde des Menschen.
Durch Übernahme von *Wohlfahrtseinrichtungen* durch die öffentliche Hand wie durch öffentliche Bezuschussung von Wohlfahrtseinrichtungen in freier Trägerschaft.
Hauptziel kirchlicher Diakonie (Caritas) ist also *nicht* Selbstdarstellung und Repräsentation der Kirche und Caritas um ihrer selbst willen („wir auch!");
nicht die Bewahrung aller einstmals selbstgeschaffenen Einrichtungen in kirchlicher Hand, es sei denn, die kirchlichen Einrichtungen arbeiten nachweislich (!) besser als andere Träger;
nicht die Missionierung von Hilfesuchenden;
nicht das Halten von Machtpositionen;
sondern: Aufspüren menschlicher Not;
Frage nach den (gesellschaftlichen) Ursachen dieser Not;
Bemühen um eine wirksame Abhilfe nicht durch Symptombehandlung, sondern Arbeit *an den Ursachen der Not.*

Aufgabe kirchlichen sozialen Engagements ist es weiterhin, deutlich und scharf *Kritik* auszusprechen, wo die öffentliche Hand und andere Träger nicht in ausreichendem Maße für soziale Gerechtigkeit und menschengerechte Sozialarbeit sorgen: Ausländer, Rentner, Bodenrecht, Obdachlosensiedlungen, Stadtplanung, Sanierungs- und Neubaugebiete, Konsumzwänge etc.
Kirchliche Sozialarbeit, die ihre Aufgabe darin sieht, Modelle zu schaffen, Verbesserungen zu fordern und durchzusetzen, wird in erster Linie *mit den Betroffenen* arbeiten. Sie kann Sache der kirchlichen Basis (Gemeinden, gemeindliche Gruppen) werden. In dem Maß, in dem sie von der Bevölkerung selbst getragen wird, gewinnt sie die Unabhängigkeit gegenüber dem Staat.

II. Warum Zusammenarbeit von Gemeinden und spezialisierten kirchlichen Diensten?

Wenn die kirchlichen sozialen Dienste von ausgebildeten Fachleuten übernommen werden, die ohne Kontakt zu den Gemeinden arbeiten, ergeben sich trotz einer fachlich qualifizierten Arbeit erhebliche Nachteile.

1. Im Hinblick auf die Praxis: Isolierung der Gemeinden und der sozialen Einrichtungen

a) Nachteile für den Hilfesuchenden:
Die isolierten kirchlichen Dienste können nur die begrenzten fachspezifischen Hilfen leisten. Eine Veränderung der Lebensumstände bzw. eine Wiedereingliederung ist deshalb kaum möglich.
Beispiele aus der Arbeit in Neuperlach:
Aus der *Erziehungsberatung:* Verhaltensgestörte Kinder brauchen parallel zur Therapie auch Gruppen „normaler" Gleichaltriger zur Integration.
Aus der *Eheberatung:* Isolierte Ehepartner bräuchten neben der Beratung eine Gruppe „normaler" Erwachsener, die ihnen aus ihrer ineren und äußeren Isolierung heraushilft.
Aus der Arbeit der *Caritas-Bezirksstelle:* Bei der vom Caritasverband organisierten *Familienerholung* zeigte es sich, daß ein Teil der Neuperlacher Familien teilweise erholungs- und gesellschaftsunfähig sind. Durch inner- und zwischenfamiliären Streit wurde für einige der sonst gut organisierte Urlaub

zur Qual. Die vom Caritasverband zur Betreuung der anderen Familien ausgesuchte Kontaktfamilie war diesen Problemen nicht gewachsen.
Einige stabile, sozial geschulte Familien hätten hier Wunder wirken können.
In der *Erziehungsberatung* stellten wir fest, daß manche der von uns behandelten Kinder von ihren Lehrern falsch behandelt werden. Dadurch ist der Therapieerfolg in Frage gestellt. Arbeit mit den Lehrern ist nötig: Einzelgespräche, Lehrergruppen, Veränderung der Lehrerbildung überhaupt. Wer macht das?

b) Nachteile für die Gemeinde:

Die Gemeinde ist durch die Verselbständigung der kirchlichen Dienste zwar von den sie überfordernden Aufgaben entlastet, gerät aber in Gefahr, sich von den Problemen der Menschen zu entfernen, d. h. weltfremd bzw. ein Ort bloß des Trostes für Zukurzgekommene zu werden. So erzieht die Gemeinde vor allem zum passiven Erdulden, weniger zu einer sinnvollen aktiven Veränderung der Umwelt. Die Auswanderung aus der Gemeinde ist auch mit dieser Passivität und mit dieser Verarmung des Gemeindelebens zu erklären.
Manche Gemeinden bemühen sich um soziales Engagement, freilich oft in einer Art und Weise, die den gesicherten Ergebnissen der Sozialwissenschaft widerspricht.

2. Im Hinblick auf die Theorie: Die Theologie wird auch im kirchlichen Bereich durch andere Weltanschauungen verdrängt.

Derzeit besteht ein großer Bedarf nach einer Weltanschauung, die gesicherte wissenschaftliche Ergebnisse und Methoden zur Kenntnis nimmt und gelten läßt und darüber hinaus Impulse und Normen auch für aktives kirchliches Handeln im Sozialbereich gibt. Wie die Entwicklung selbst an kirchlichen Fachhochschulen zeigt, übernehmen diese Rolle in zunehmendem Maße Weltanschauungen, die sich auf Karl Marx berufen. Die Theologie wird diesem Bedarf nicht gerecht.
Soll die Theologie diese Rolle wieder übernehmen lernen, so muß sie sich ändern: auf die heutigen sozialen Probleme eingehen und dabei wirklich Theologie bleiben. Dieser Lernprozeß kann zuallererst in den Gemeinden (als den ursprünglich für kirchliche Sozialarbeit zuständigen Instanzen) beginnen.
Das bedeutet Zusammenarbeit von kirchlichen Diensten und Gemeinden, aber nicht nur pragmatisch, sondern auch theologisch: z. B. soziale Probleme werden mit Hilfe der Fachleute und Theologen von der Gemeinde auch *im Gottesdienst* erkannt, beurteilt und angegangen.
In diesem Vollzug kann sich eine Theologie als Praxisnorm entwickeln. Voraussetzung dafür ist, daß Theologen und kirchlich angestellte Sozialarbeiter und Psychologen miteinander reden und arbeiten lernen und daß die Kirchenleitung diesen Weg kritisch unterstützt. Gelingt dieser Prozeß nicht, so wird es in Zukunft keine kirchlichen, sondern nur noch kirchlich finanzierte soziale Dienste geben.

III. Modell für die Zusammenarbeit

1. Interdisziplinäre Zusammenarbeit aller kirchlichen spezialisierten Dienste

In Neuperlach besteht seit Jahren eine enge Kooperation zwischen den drei Abteilungen (Caritas-Bezirksstelle/Sozialarbeiter, Eheberatung, Erziehungsberatung). Derzeit treffen sich die Mitarbeiter der 3 Abteilungen alle 3 Wochen zu einem 2stündigem Team, in dem Fälle und die gemeinsame Planung für die nächste Zeit besprochen werden.
Anlaß bzw. Grund für diese interdisziplinäre Teamarbeit waren in Neuperlach:
die gemeinsam benützten Räume in der Plettstraße 15; bei komplizierten Fällen die Überforderung der Mitarbeiter *einer* Abteilung, deshalb die Zusammenarbeit zweier oder aller drei Abteilungen;
das Interesse der Mitarbeiter, auch von den Einsichten und Methoden der anderen Fachdisziplin zu lernen;
die Einsicht, daß zur vorbeugenden Arbeit auch eine intensive Bildungsarbeit gehört, die interdisziplinär geplant werden muß.
Kontakte zwischen der Sozialarbeiterin der Caritas-Bezirksstelle und den Sozialen Arbeitskreisen der katholischen Gemeinden;

Schulung von Einwohnern für sozialen Einsatz durch die Beratungsstelle („Kontaktfamilien", „Multiplikatoren"). Ein Vorgehen im Sinne einer kirchlichen Gemeinwesenarbeit.

2. Ansatzpunkte für die Zusammenarbeit

Vertreter der Pfarrer bzw. Kuraten nehmen am dreiwöchigen Team teil;
beim Seminar „Autorität in der Familie" (1972) hielten an einem Wochenende in sämtlichen Gottesdiensten je ein Berater und ein Theologe den Wortgottesdienst gemeinsam.
Erforderlich ist eine *ständige* Zusammenarbeit auch im zentralen Bereich: Einbringung der Erkenntnisse und Probleme des Sozialbereichs in das Zentrum der Gemeinde: in den Gottesdienst, und umgekehrt Motivation der professionellen und gemeindlichen Sozialarbeit durch die Impulse einer so entstehenden praktischen Theologie.

3. Mögliche Ergebnisse einer sozialen Zusammenarbeit

a) Lebendige Gemeinden, die in einer veränderten Zeit durch eine veränderte Praxis ihren gleichbleibenden Heilsauftrag wahrnehmen, ohne einer horizontalistischen, pragmatischen Weltangleichung oder einer vertikalistischen, spiritualistischen Weltflucht zu verfallen.
b) Kirchliche Dienste, die von ihrer Basis nicht isoliert sind. Sie können dadurch allen anderen vergleichbaren sozialen Kräften überlegen sein, daß sie durch ihre Fachleute die Erkenntnisse der Sozialwissenschaft *und* durch die Gemeinden das soziale Engagement einer breiteren Basis *und* die richtungsweisende Motivation des Glaubens zum Wohl der Menschen einsetzen.
c) Eine wirksame, vorwärtsweisende Hilfe für den einzelnen und die ganze Gesellschaft durch die Gemeinden und die kirchlichen Dienste.
d) Eine Theologie, welche die tatsächlichen Probleme des Menschen deutet und zur Lösung anleitet. Das freilich in steter Auseinandersetzung und kritischer Zusammenarbeit mit den anderen Kräften der Gesellschaft.

Alfons Schäfer
Gottesdienst in der heutigen Weltwirklichkeit

Bloßer Horizontalismus und weltfremder Vertikalismus werden heute als unchristlich zurückgewiesen. Wie nun aber Gottesdienst und Weltdienst miteinander verschränkt sind, bedarf immer wieder neuer Reflexion, bibeltheologischer Begründung, pastoraltheologischer Explikation und einer Konkretion, die tatsächlich unserem heutigen Leben und Glaubensbewußtsein eine Hilfe sein kann. Die folgenden Ausführungen, Thesen und Fragen spannen den Bogen von solchen grundsätzlichen Überlegungen bis zur konkreten Praxis. *red*

I. Der neutestamentliche Gottesdienst ist das ganze menschliche Leben

1. Biblische Begründung

Wenn der Bibel etwas mit anderen religiösen oder philosophischen Aussagen gemeinsam ist, dann dies: Die Menschen empfanden immer, daß ihr menschliches Leben ein Geschenk war und daß sie dafür in irgendeiner Form dankbar sein mußten. Sie versuchten das auch, ohne eigentlich recht zu wissen, wem sie ihr Leben ver-dankten. Sie taten es durch Opfer und Gebete.
Sie opferten Tiere, die sie gezüchtet hatten, oder Naturprodukte, die zugleich Ergebnisse ihrer Arbeit waren, ja, manchmal sogar ihre Kinder, die Frucht ihrer menschlichen Liebe. Solches Tun entsprang einem spontanen Bedürfnis; der Impuls war richtig, aber der Wille zur Hingabe fand kein Gegenüber. Man gab das Geschenk praktisch wieder einer personifizierten Naturmacht (z. B. Sonne) oder Menschenmacht (z. B. Kaisertum) hin. Weil der Wille zur Hingabe kein personales Gegenüber fand, mußte er ermüden, lächerlich werden (vgl. die Kritik der Propheten). Ohne forderndes und liebendes Gegenüber konnte der Mensch nicht erkennen, in welcher Weise er für sein Leben danken sollte. Er wußte nicht, daß der einfachste und einzig gewünschte Dank war: etwas aus seinem Leben zu machen, menschlich zu leben. Wie sollte er das wissen? Er konnte es höchstens ahnen. Denn weder hörte er diesen Anruf, noch gab es ein Modell dafür.

Geschichte als Raum des Gottesdienstes

Das begann sich zu ändern, als ein Anruf erging an Mose. Er war ein Mann, der wohl wußte, daß er irgend jemand sein Leben verdankte, der schon etwas aus seinem Leben gemacht hatte, weil er unbewußt diesem inneren Antrieb folgte. Er hatte sich engagiert für seine Landsleute, unter ihnen Streit zu schlichten gesucht, einen ihrer Unterdrücker erschlagen. Er mußte fliehen vor fremder Staatsmacht und vor Denunziation im eigenen Volk. Der Anruf erreichte ihn in der Steppe bei der Arbeit. Er war in der Emigration Schäfer geworden. Der Boden der Steppe, sein Lebensraum, wurde „heiliges Land" durch diese Begegnung, in der jemand ihn ansprach und ihn zum konsequenten Lebensdienst forderte: derselbe, der ihm das Leben geschenkt hatte und der jetzt von ihm forderte, es rückhaltlos für die Befreiung der Stämme Israels aus der Sklaverei einzusetzen. Als Moses annimmt und sich auf den einläßt, der ihm lediglich zusagt: „Ich werde da sein (für euch) als der, der ich da sein werde" – d. h. überall könne er mit ihm rechnen als der immer neuen Überraschung einer zugleich liebenden und fordernden Nähe –, in diesem Augenblick wird der tödliche Zirkel durchbrochen, der Schicksal heißt, sei es Naturschicksal oder Schicksal durch Menschenmacht. In der Befreiung von Sonnenkult und Staatshörigkeit werden die menschenversklavenden Mächte zum ersten Mal geschwächt, so daß eine erste Menschengruppe – Israel – ihnen entfliehen kann. Das ist ein Zeichen und ein schwacher Anfang. Aber das bleibt nun so. Da hilft kein Eingreifen der Staatsmacht von der Götter Gnaden, daran ändern auch nichts die harten Naturbedingungen in der Wüste – die natürlich auch wieder als Götter erlebt werden und durch den Tanz um den goldenen Fruchtbarkeitsstier versöhnt werden sollen –; dieser Anfang wird durchgehalten und in der späteren Reflexion des Volkes vertieft und zurückgeführt bis auf die Väter. Man erkennt, daß schon sie in ihrer Weise: Abraham bei den Terebinthen bei einem Essen mit Kuchen, Milch, Butter, Kalbfleisch, Wein und Brot, Jakob in der Steinwüste von Haran schlafend und träumend (Himmelsleiter) diesem Gott begegnet waren und sich schon auf das Abenteuer eingelassen hatten, das Gott aus diesem Menschenleben machen möchte: Aufbruch, weitergehen, sich von allem lösen, alles hergeben und so – im Sich-einlassen auf den in dieser Weise sich selbst schenkenden Gott – *das* Leben gewinnen! So wird der Mensch aus dem tödlichen Zirkel der Angst vor Naturmacht und Menschenmacht befreit. Im Schöpfungslied, der späten Doppel-Reflexion des befreiten Volkes über das Leben und seinen Uranfang, wird dieser Gott gepriesen als Erschaffer eines menschlichen Lebens, das offen ist für die aktive Veränderung der Natur (nicht Beherrschtsein von ihr, sondern: „Tretet die Erde unter eure Füße!") und zugleich für die Liebe zum Menschen (den allein der Mensch nicht beherrschen darf. „Ich will ihm eine Partnerin machen, die neben ihm sei." Die Form der Beherrschung durch Überwältigung des anderen wird im Menschentyp Kain verurteilt). In diesem Schöpfungshymnus wird das Leben des Menschen besungen als eine Möglichkeit, durch Kultur und Liebe zu einem wirklich menschlichen Leben zu gelangen. Hier ist kaum von Kult die Rede, sondern von Kultur. Hier ist kaum von Opfern die Rede, sondern von Liebe. Prophetische Texte wie: „Ich kann eure Festversammlungen nicht mehr riechen" oder „Nicht Opfer will ich, sondern Barmherzigkeit" gehen in die gleiche Richtung.

Der freie Mensch soll begreifen, daß Gott als Dank und als Dienst für das Geschenk des Lebens nichts anderes erwartet, als daß jeder im Zusammenspiel mit anderen das aus seinem Leben macht, was darin steckt bzw. angelegt ist, und daß er so dem anderen ebenfalls zur Freiheit verhilft.

Gottes Freude an (mit-)schöpferischen Menschen

Wozu sonst auch die ungeheure verschwenderische Vielfalt der Anlagen im Menschen, wenn sie nicht ent-wickelt werden sollen? Woran könnte ein Schöpfer mehr Freude haben als an Menschen, die nicht nur Geschöpfe, sondern selbst Schöpfer sind: d. h. etwas aus sich, ihrer Umwelt und aus der Menschenwelt *machen*. Vielleicht bestand die Schuld der Menschen gar nicht darin, daß

sie Prometheus sein wollten, der den Göttern das Feuer stiehlt. Das Feuer *sollten* sie ja den „Göttern" (der Natur) entreißen. Vielleicht bestand die Schuld darin, daß sie diesem Gott zu wenig zutrauten, zu wenig Mut hatten zur Veränderung, zu eng ihr Leben in sich verschlossen und zu wenig daraus machten. Vielleicht ist Faulheit eine schlimmere Sünde als Frechheit, Nichtwissenwollen schlimmer als Neugier, ängstliches Sich-nicht-von-der-Stelle-Rühren schlimmer als wagemutiges Abenteuer. Jedenfalls sieht das in der Heiligen Schrift so aus. Es scheint, daß der von Gott erwartete Dienst – und das wäre wohl der „Gottesdienst" der Menschen – das Sicheinlassen auf das gemeinsame Abenteuer der Menschheit ist.

Dieses gottgewollte Abenteuer besteht darin, daß der Mensch frei Verantwortung übernimmt und das aus seinem Leben macht, was möglich ist – und es ist immer viel mehr möglich, als er meint –, und darum und darin Geschichte macht.

Mythisches Denken lebt im geschlossenen Kreis des Glaubens an die Wiederkehr des immer Gleichen, des Glaubens an das Schicksal. Mit der Befreiung von Natur und Staatsmacht beginnt eigentlich erst Geschichte, d. h. wird wirkliche Zukunft eröffnet. Die Zeit verliert ihre Feindlichkeit, sie wird die große Chance für den Menschen, darin seine Geschichte zu wirken als Beitrag zur Gesamtgeschichte und zur Gesamtwelt, die als Horizont am Ende der aufeinanderfolgenden „Zeiten" aufleuchtet. Im Wandel Bleibendes zu schaffen, das den Wandel überdauert, sich selbst in immer neuen Wandlungen zu schaffen und damit die neue Menschheit zu schaffen – das wird nun nach und nach als das große göttliche, dem Menschen übertragene Abenteuer erkannt.

So weitet sich der Blick der kleinen Verschwörergruppe, die mutig den status quo durchbricht und die Omnipotenz von Staats- und Naturmacht ad absurdum führt – weil sie auf *den* Allmächtigen vertraut – im Lauf ihrer glück- und schmerzerfüllten Geschichte zum immer Universaleren hin: aus dem Bund Gottes mit Mose wird der Bund mit den zwölf Stämmen am Sinai. Spätere Reflexion erkennt den größer angelegten Abraham-Bund („deine Nachkommen ... zahlreich wie der Sand am Meer und die Sterne des Himmels"), den Noe-Bund („ich will *die Menschen* nie mehr vernichten") und den Adam-Bund mit dem „Protoevangelium", der ersten guten Nachricht von der endgültigen Befreiung der Menschheit: „einer aus deinen Nachkommen wird der Schlange den Kopf zertreten", d. h. der Bund mit *der* Menschheit ist schon von Anfang an gewollt und geplant.

Endphase: Jesus von Nazareth

Die hier angekündigte letzte und größte Befreiungsaktion Gottes ist bereits im Gange. Jesus von Nazareth hat sie eingeleitet. Sie wurde für ihn zur Passion. Aber er hat sie durchgehalten bis zum Ende. Ein neuer Moses, der sein Volk befreit, doch ohne das Zögern des Moses! Darum durfte er das gelobte Land sehen.

Auch dieser neue Ansatz begann in der Wüste, nicht im Tempel. Auch hier wird die Freiheit von der Naturmacht (er war *mit* den Tieren, freiwilliger Hunger) und der Staatsmacht („alle Reiche dieser Welt") und die alleinige Abhängigkeit von Gott („ihm allein dienen") dokumentiert. Schon in dieser ersten Entscheidung des ersten völlig freien Menschen für die Absichten Gottes lag der *Sieg*. Die Schrift zeigt Jesus hier bereits als den erhöhten HERRN: „Engel kamen und dienten ihm". Der neue Mensch war geboren.

Der Gottesdienst eines ganzen Lebens war aber damit nicht abgeschlossen. Er „entwickelte" sich sozusagen aus dieser Grundentscheidung. Der Hebräerbrief zeichnet diesen Gottesdienst so: „Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt, aber einen Leib hast du mir bereitet; an Brand- und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen. Da sprach ich: Siehe, ich komme ..., deinen Willen, o Gott, zu erfüllen ... Er hebt das erste auf, damit das zweite Bestand habe" (Hebr 10, 5–9). (Der Hebräer-Brief „peilt" vom Kultverständnis des Juden aus den neuen Gottesdienst Jesu an!)

Lebens-Gottesdienst und kultischer Dienst

Die Einengung des Lebens-Gottesdienstes auf kultischen Dienst wird von Jesus aufgehoben.

Denn sie entspricht nicht dem Willen des Vaters. Waren die kultischen Handlungen anfangs ein Teil des natürlichen Lebens, ja Kulminationspunkt des vollen Lebens gewesen, suchte man später Gott „abzuspeisen" und sich selbst zu behalten. Die Kritik der Propheten hatte immer den Gottesdienst des ganzen Lebens gefordert. Aber alle Versuche, durch ein immer feinmaschigeres Netz von Gesetzen (von schließlich 614 Ge- und Verboten) alle Lebensäußerungen einzufangen und so den Gottesdienst des Lebens sicherzustellen, scheiterten. Jesus wirft seinen Landsleuten vor, daß sie den „lebendigen" Gott nicht mehr kennen. Denn ein „lebendiger" Gott, der selber intensiv lebt, will nichts anderes als Leben wecken und Leben sich entfalten lassen. Dies lehrt Jesus durch sein Leben: das ganze Leben kann ein Gottesdienst sein. „Ich tue immer, was ihm gefällt" und „meine Speise ist es, den *Willen dessen zu tun*, der mich gesandt hat und sein Werk zu vollbringen" (Joh 4,34). Der Hebräerbrief sagt, daß *„wir durch diese Hingabe* des Leibes Christi ein für allemal geheiligt sind" (Hebr 10,11). Die Selbsthingabe Jesu soll unser Gewissen von in sich toten Taten reinigen mit dem Ziel: daß *wir dem lebendigen Gott dienen* (Hebr 9,14). „Dem lebendigen Gott dienen" = *„Gottesdienst"* ist damit offenbar das ganze Leben eines Menschen, wenn und insofern er im Alltag das tut, was Gott von ihm erwartet.

Das muß nicht unbedingt etwas Hartes, Schweres, Belastendes sein. Nicht umsonst ermuntert Jesus: „Mein Joch ist süß und meine Last ist leicht". Aber es braucht natürlich immer neue Ansätze, täglich seinen Eigensinn zu verneinen, sich von sich selbst zu lösen, „sich zu verlassen auf" andere hin, d. h. „jeden Tag sein Kreuz aufzunehmen und seinen Weg nachzugehen" (Lk 9,23). Das *kann* natürlich hart und schmerzlich sein. Hat doch dieser Gottesdienst des Lebens bei Jesus seinen Höhepunkt gefunden im Sterben „außerhalb" des Lagers. Wodurch wurde dies Leben so hart für ihn?

Skandal des prophetischen Handelns Jesu

Ein solches Leben, wie er es führte, war für die Frommen der Zeit ein Skandal. Noch skandalöser aber war es für sie, daß er es als den von Gott geforderten Gottesdienst bezeichnete. Die Differenzen mit den Frommen, die sich an der Nichtbeachtung ritueller Vorschriften von seiten Jesu entzündet hatten, waren immer größer geworden. Obwohl Jesus in der prophetischen Tradition stand, die das „rechte Handeln" als den von Gott gewünschten Gottesdienst bezeichnet hatte, wurde er nicht verstanden, ja bekämpft. Aber das war nicht neu. Das hatten schon die Väter getan: „Jerusalem, du steinigst die Propheten..., die zu dir gesandt sind". Es entstand nun die tragische Situation, daß die sogenannten „Frommen" nicht mehr die Frommen waren, weil sie sich verschanzten in den traditionellen Formen, Formeln, Gebräuchen und Gesetzen, um sich dem wirklichen Anspruch Gottes, der in Jesus direkt auf sie zukam, zu entziehen. In Jesus wurde unübersehbar deutlich – das war *die* Offenbarung –, daß es Gott nicht um Gesetze ging, die vom Menschen zu befolgen waren, sondern um die Befreiung jedes Menschen, wofür Gesetze eine Hilfe, oft aber auch ein Hindernis bedeuten können. „Der Sabbat ist für die Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat". Darum wird etwa der Sabbat richtig „gehalten", wenn an diesem Tag ein gequälter Mensch durch einen hilfsbereiten Menschen wieder als vollwertiges Glied in die menschliche Gesellschaft eingereiht wird (Mk 3,1–6). Die Mission Jesu, allen menschlich Verarmten eine gute Nachricht zu überbringen, nämlich „Freiheit für versklavte Menschen, die Fähigkeit zu sehen für Verblendete, und eine neue Chance zu leben für Zerbrochene" (Lk 4,18 f), wurde von den Frommen abgelehnt im Namen Gottes. Der am Sabbat heilte (aber sich auch am Synagogengottesdienst aktiv beteiligte!), der mit Schiebern Tischgespräche führte oder mit einer fünffach Geschiedenen in der Öffentlichkeit über ihre Zukunft sprach, der sich schützend vor Kinder und sozial Deklassierte stellte und sie als die eigentlichen Anwärter einer neuen Menschengemeinschaft (genannt „Reich der Himmel") bezeichnete, konnte kein Frommer sein! Er mußte ein Verfälscher des Gotteswillens sein, man mußte ihn im Namen der Religion ausschalten! Jesus wurde als Atheist, als Verneiner Gottes deklariert und wegen Gotteslästerung

dem weltlichen Arm zur Hinrichtung ausgeliefert. Auf dem Hinrichtungsplatz – während der Exekution – eröffnete sich in der Vollendung des freiwilligen Sich-selbst-Auslieferns für die versklavte Menschheit der „neue und lebendige Weg" zu Gott. Jesus war der Anführer auf diesem Weg: Jedermann aus jeder Menschengruppe, gleich welchen Alters, Geschlechts, welcher Rasse und Nation, ja gleich welcher Herkunft und bisherigen Vergangenheit, konnte durch ihn den jetzt gültigen und end-gültigen Gottesdienst vollziehen: den vernünftigen, sinnvollen Gottesdienst, von dem Römer 12,1 spricht: „den Leib (d. h. die ganze menschliche Existenz) zu verschenken als lebendige Opfergabe".

Ich rufe euch auf, Brüder, auf Grund der neuen Barmherzigkeit Gottes
euer ganzes menschliches Leben zu verschenken
(eure Leiber darzubieten)
als lebende Opfergabe, die heilig ist und Gott gefällt,
als euren Gottesdienst,
der dem Logos entspricht
(vernünftigen,
geistigen Gottesdienst).
Wandelt euch durch ein neues Denken,
(durch Erneuerung der Gesinnung)
damit ihr entdecken könnt,
was Gott von euch erwartet:
was *gut ist,*
was *ihm Freude macht,*
was ausgereift (vollendet, ans Ziel gekommen, vollausgeführt, „perfekt") *ist."*
Röm 12,1 ff

Weiter:
(Röm 12,3–20):
Liebe untereinander.
Gastfreundschaft gegenüber Fremden.
Verzicht auf Rache gegenüber Feinden.
Zusammenfassend:
„Werde durch gutes Handeln Herr über schlechtes Handeln!"
Röm 12,21

„Der Vorhang des Tempels zerreißt" – der Kult des AT ist durchbrochen als zu eng, als gefährlich. Ein neuer universaler Gottesdienst, der für alle Menschen möglich ist, hat begonnen. Jesus, der letzte Mensch am letzten Platz, gibt auch dem allerletzten noch eine Chance: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein" (Lk 23,43). In einer Stunde der Reue und Hingabe, sich anschließend an die menschliche Lebensverwirklichung Jesu, kann der Mensch sein Ziel, das volle Menschsein auf Dauer in der endgültigen Menschengemeinschaft, deren Zentrum der auferstandene Jesus von Nazareth ist, erreichen. Das Torso eines zerbrochenen Lebens findet in einer letzten Stunde wirklichen Gottesdienstes (in diesem Fall bei dem reumütigen Schächer: bewußtes Leiden der Strafe für eigene Schuld und freiwillige Hingabe des Lebens) seine endgültige Vollendung. Alle Zeichen und Formen können in Zukunft nur noch dazu dienen, dies zu verdeutlichen. Alle Opfer und Gaben haben nur Sinn, wenn die, die sie präsentieren, sich selber geben.

„Die Brüder lieben" bedeutet: vom toten Dasein zum wirklichen Leben übergehen (vgl. 1 Joh). Gottesdienst des Neuen Testamentes *kann* jede Stunde des Lebens sein.

2. Begründung aus der Tradition der Kirche

Ich nehme nur die jüngste Tradition: Das II. Vatikanum hat diese fundamentale Erkenntnis neu formuliert, wenn es in „De ecclesia" 34 (das müßte man auswendig können!) sagt:

Die nämlich, die er mit seinem Leben und seiner Mission eng (intime) verbindet (conjungit), macht er auch zu Partnern seines priesterlichen Amtes, zur Ausübung eines geist-gewirkten Kultes, durch den Gott verherrlicht werden soll und die Menschen heil werden sollen. Er macht sie durch seinen Geist lebendig und drängt sie unablässig zu jedem guten und ausgereiften Handeln, damit immer reichere Wirkungen des Geistes in ihnen produziert werden. *Denn ihr gesamtes Tun: Beten, apostolisches Wirken, das Zusammenleben in der Ehe und Familie, die alltägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung – wenn es im Geiste Gottes getan wird –, auch die Belastungen des Lebens – wenn sie entschlossen durchgehalten werden –,*

dies sind Opfergaben im Heiligen Geist,
annehmbar für Gott durch Jesus Christus.

Man muß diesen „geistlichen Kult" natürlich immer im Zusammenhang mit der Tat Christi betrachten, die ihn nach Hebr 5,1 ff zum bleibenden „Oberpriester" macht, bei dem Geber und Gabe zusammenfällt: er gibt sich selbst.

In Nr. 10 der Kirchenkonstitution wird darauf eigens Bezug genommen, dann aber auch das „sacerdotium sanctum" der *Getauften* damit gekennzeichnet, daß sie „durch alle *Taten* eines christlichen Menschen Opfergaben im Heiligen Geist darbringen sollen", ja „*sich selbst* als lebende, heilige Opfergabe darbieten sollen, an der Gott Freude hat". Damit ist wohl genügend deutlich gemacht, was Gottesdienst des Christen seit Christus bedeutet. Näheres im Hebräerbrief!

II. Der Gottesdienst im speziellen Sinn

Es bleibt nun noch als zweite Aufgabe, von hier aus die Versammlung neu zu bestimmen, die wir in unserer Sprache allgemein als „Gottesdienst" bezeichnen.

Wenn hier bisher mit einer gewissen Selbstverständlichkeit behauptet wurde, das ganze Leben sollte oder könnte Gottesdienst sein, wird mancher schon gedacht haben: Schön wäre es, wenn das so selbstverständlich wäre! Danach sieht unser Leben doch wirklich nicht aus. War meine Bahnfahrt oder Autofahrt hierher Gottesdienst, war meine Predigtvorbereitung Gottesdienst, war Fernsehen Gottesdienst, Essen, Trinken, Schlafen, Waschen, Briefschreiben, Kartenspiel, Lesen, Gespräche – war das alles Gottesdienst? So automatisch *nicht!* Doch konnte es Gottesdienst sein, war es *manchmal.*

Aber wodurch wird das Leben mehr und mehr Gottesdienst? Auch hier müssen wir von Christus her fragen. Was war das Ziel seiner ganzen Aktion und Passion? Es war identisch mit dem Ziel des Vaters. Es wird in „De ecclesia" 13 so beschrieben: „. . .soll sich das *Ziel des Willens Gottes* erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als e i n e s begründet und beschlossen hat, *seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln* (Joh 11,52). *Dazu sandte Gott seinen Sohn,* den er als „Erben des Universums einsetzte". So soll es auch Ziel aller Aktion und Passion der Menschen sein, die Störungen und Trennungen der menschlichen Beziehungen untereinander und zum Vater zu überwinden und die verschiedensten Menschen zur *Einheit zu versammeln.*

Wie kann das heute geschehen, in dieser *heutigen* Weltwirklichkeit? Ich möchte unter diesem Aspekt *einige* Anfragen an die *Versammlung* von Christen stellen.

Es sind Fragen in drei Stoßrichtungen:
1. nach innen, 2. nach außen, 3. nach vorn.

1. Sind unsere Versammlungen wirklich an der Entwicklung der menschlichen Beziehungen interessiert?

Wir müssen davon ausgehen, daß die Menschen noch nie *so viele* Menschen kannten wie heute, aber noch nie so *wenig* die Menschen kannten wie heute. Die Selbstverständlichkeit und Nähe der Nachbarschaft in Stamm, Dorf, Sippe, Großfamilie ist dahin. Man lebt heute dicht bei dicht und doch in steter Abwehr. Man muß ständig auf der Hut sein vor dem anderen. Jeder ist ein potentieller Gegner. Das geht bis in die Ehe hinein. Fragloses Vertrauen gibt es selten. Jeder muß sich seiner Haut wehren. Jeder ist sich selbst der Nächste. Jeder fragt wie der andere: was habe ich davon? Mehr als je müssen die menschlichen Beziehungen täglich mühsam aufgebaut werden. Immer wieder in Frage gestellt, halten sie oft einfache Belastungsproben nicht aus, die früher in festgefügten sozialen Gruppen leichter ertragen wurden. Bei der kleinsten Kleinigkeit läuft man auseinander. Man ist sensibel, nervös, empfindlich: „schwaches Nervenkostüm". Die Pfarrer sagen es von den Vikaren, die Eltern von den Kindern: Die halten nichts mehr aus, machen aus allem ein Problem, laufen dauernd zum Arzt . . .

Zugleich aber ist – wie Paul VI. am 1. Januar 1969 sagte – „ein zunehmendes Interesse des Menschen an den primären und vitalen Beziehungen" festzustellen. Er weiß, daß er diese selbst aufbauen muß, ist aber ungeübt darin. Er sucht in Büchern und beobachtet andere im Leben und im Fernsehen, wird immer neu verunsichert und fragt: Gibt es das überhaupt: Vertrauen, irgendwo zu Hause sein, und vor allem: neues und immer neues Vertrauen, was Vergessen und

Verzeihen einschließt (und was er kaum zu fragen wagt: Kann man Vertrauen zu *jedem* wagen und gibt es Vertrauen auf *Dauer*?)

Eine Versammlung von Christen – die ja auch Menschen unserer Zeit sind – müßte solches Fragen und Suchen berücksichtigen. Sie müßte, um allen heutigen Zeitgenossen offenzustehen, deren Lebenswirklichkeit „zur Sprache bringen", deren Fragen ernstnehmen und versuchen, sie durch Verhalten und Wort zu beantworten, und nicht Antworten geben auf Fragen, die z. Zt. gar nicht gestellt werden bzw. für Menschen, die vielleicht in einer Agrargesellschaft einmal existierten. (Und das ist heute nicht einmal mehr das Dorf!)

Ein sehr wacher, aufgeschlossener Ingenieur aus der Fernsehindustrie hat uns in Budapest gesagt, er empfände immer, daß die Kirche den wirklichen Menschen von heute gar nicht in den Blick bekäme und ihm darum auch nicht sagen könne, wie er heute leben müsse. Wir fragten ihn, was er denn erwarte. Er sagte, das sei schwer zu sagen: aber zweierlei sicher: 1) wie man als gehetzter Mensch *Stille* findet; 2) wie man unter Menschen *Verzeihung* findet. Hier spricht der von Lärm und Unbarmherzigkeit gequälte Mensch der Leistungsgesellschaft. Er sucht menschliche Beziehungen, wo nicht gequatscht, sondern wahrhaftig, ehrlich und gut gesprochen wird, und wo man jeden annimmt, auch wenn er ein „unmöglicher Mensch" ist. (Vielleicht wird er dadurch ein „möglicher Mensch").

Aber das wird nur dann geschehen, wenn in unseren Versammlungen die Lebenswirklichkeit bzw. das wirkliche Leben der Menschen *zur Sprache* kommt, und zwar im *Wort*, im *Verhalten* zueinander und auch in der *Struktur:* „Liebe durch Strukturen".

2. Sind unsere Versammlungen wirklich an der Beziehung *aller* Menschen zu *Christus* interessiert?

Das scheint so selbstverständlich zu sein. Wäre es das, dann würden wir uns mehr einfallen lassen, um Versammlung für alle zu ermöglichen. Ein Pfarrer sagte einmal: „Wenn wir nicht wissen, was wir am Abend machen sollen, machen wir Messe, das klappt immer." Das sagte er kritisch zu den Versammlungen der *Gläubigen*.

Nun hat Jesus aber nicht gesagt: Wo zwei oder drei *Christen* in meinem Namen zusammenkommen, bin ich in ihrer Mitte, sondern einfach: „Wo zwei oder drei in meiner Gesinnung (Art, Lebensweise) zusammenkommen, da bin ich ihr Zentrum". Ähnlich Kol 1,27: „Das ist die verborgene Wirklichkeit unter den Atheisten: Christus in eurer Mitte, die Hoffnung auf Herrlichkeit".

Der Auferstandene ist der Kristallisationskern für alle Menschen. Die zu ihm gehören, haben die Aufgabe, Menschen daran anzugliedern. Sie haben ihnen nicht Weg und Form vorzuschreiben. Wege und Formen sind geschichtlich und so vielfältig wie die Menschen. Ja, es bedeutet eine Verachtung der Menschwerdung Gottes, wenn Christen untereinander in Formen verkehren, die anderen nicht verständlich sind.

Denken wir jetzt nicht gleich an die Eucharistie, die der innerste Raum christlicher Versammlungen ist und schon den Glauben und die Initiation verlangt. (Obwohl auch sie immer stellvertretend für alle ist.) Hier gab es früher sogar die Arkandisziplin.

Ich denke an andere Formen des Gottesdienstes. „Es gibt nach Art, Zahl und Zusammensetzung *viele* Formen der Versammlung. Die Vernachlässigung der Vielfalt dieser Formen bringt die Gemeinde um die volle Entfaltung ihres Lebens"[1].

Gesprächsgruppen in Wohnungen, Zeltgespräche, Tischgespräche, Gespräche bei der Arbeit (Joh 21!!), Gruppengespräche über das Zusammenleben bei einem Treffen oder beim Camping, gemeinsame Meditation oder Wortgottesdienste, irgendwann, irgendwo ...

Wichtig ist dabei die immer neue Verkündigung, das Bekanntmachen der befreienden Nachricht: Der Auferstandene lebt mit uns, er hat Interesse an jedem von uns, er will eine intensive und bleibende, über den Tod hinaus bestehende Verbindung mit uns und untereinander.

„Sitzen wir in zwei Milliarden Jahren wieder so zusammen?" lautet eine provozierende Frage.

Es wäre grausam, wenn Gott uns Beziehun-

[1] *H. Aufderbeck*, Gemeinde als Versammlung, These 5, in: Liturgisches Jahrbuch, Heft 2, 1969.

gen aufnehmen ließe, um sie wieder kaputtzumachen. Dann lieber erst keinen kennen oder kennenlernen.

Die Kirche lebt zwischen den beiden Polen Sammlung und Sendung. Jesus ruft die Jünger zu sich, „damit er sie sende". „Wie mich der Vater gesandt hat, *so* sende ich euch." Gott ist ein dynamischer Gott. Er will Veränderung. Er schickt seinen Sohn aus, um die Welt umzugestalten bis zum Letzten: „er wird unseren armseligen Leib umgestalten ..." Er ruht und rastet nicht. Dazu holt er sich Mitarbeiter. Er kann mit jedem etwas anfangen. Er hatte in seiner Gruppe Leute mit einer guten und schlechten Vergangenheit, Leute aus der Gruppe der Frommen und der Gruppe der Verfolger, Konservative und Progressive, Männer und Frauen. Wichtig war nur, daß sie ihm halfen, zu *versammeln:* „Wer nicht mit mir *sammelt*, der zerstreut" (Mt 12,30). Dazu schickt er sie los.

Ich denke, wir müßten auf Suche gehen nach Leuten, die noch etwas vorhaben, die noch etwas verändern wollen, die noch nicht satt sind, wie etwa die jungen Leute von „Aktion Sühnezeichen". Sie haben noch „etwas vor". Sie sind Sendboten einer neuen Gesinnung, einer neuen Weise, Christ zu sein *für die anderen.*

Um dafür einzuüben, müssen aber wirkliche Schwierigkeiten, Probleme und Hoffnungen der Menschen von heute in der Versammlung aufgegriffen, thematisiert, erhellt werden. Der Gottesdienst muß von allen, vielen oder einer Gruppe er-stellt werden.

Beispiele:

Vorbereitung einer Hochzeit in Holland
Mischehe einer Tochter – Fremdheit, Feindschaft gegenüber der anderen Familie; Bauernschädel ... Evangeliumstext: Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders ... Monatelang vorher darüber Gespräche zwischen beiden und Freunden und Familienmitgliedern, Streit bis zum Hochzeitstag nicht beigelegt, erst spät am Abend des Hochzeitstages gelingt es.

Studenten – unterwegs mit ihrem Studentenpfarrer
Sie wollten vor der Eucharistie Buße, gegenseitige Klärung der Beziehungen, dessen, was unklar, unausgesprochen, unverziehen war.

Trauernde
Nach der Beerdigung ihres verunglückten Freundes – erzählen von ihm, gehen nicht nach Hause, er ist nicht tot für sie – das entdecken sie im Gespräch.

Anfang einer Liturgie? – Versammlung!!

Wir sollten viel mehr Gottesdienst erwachsen lassen aus dem Gottesdienst des Lebens!

Daß man das aber nicht nur dem spontanen Erlebnis und Wort überlassen kann, ist klar. Man kann nicht nur improvisieren. Das gilt besonders für die größere Versammlung. Oft wird gerade die Eucharistie, weil sie ja „sowieso klappt", weniger vorbereitet als ein Gemeindeabend oder ein Elternabend.

Die actuosa participatio, die „Teilnahme durch Handeln" verlangt auch, daß jeder etwas mitbringt. Hugo Aufderbeck übersetzt 1 Kor 14,26: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeder etwas *parat*, ein Lied, eine Lehre, eine Offenbarung, eine ekstatische Rede, eine Auslegung. Alles soll aufbauend sein."

Es kann und sollte eine Gruppe geben, die stellvertretend und verantwortlich für die anderen die Weltwirklichkeit einbringt und dazu Texte, Lieder usw. vorbereitet. Wenn selbst Guardini die bange Frage stellt, ob die Liturgie, die geschichtlich so befrachtet ist, noch zu restaurieren sei, oder ob nicht neue Formen gefunden werden müßten, in denen der heutige Mensch mit seiner Wahrheit stehen könne, dann ist dazu zumindest zu sagen: die Entdeckung bzw. Erarbeitung neuer Arten des Gottesdienstes für die „schweigenden Atheisten" ist eine vordringliche Aufgabe, wenn die Kirche nicht *nur* Sammlung, sondern auch Sendung sein will.

3. Versuchen unsere Versammlungen eine Einübung der Menschen in ein verantwortliches Leben *auf die Zukunft hin?*

J. Ratzinger hat in seinem Buch „Einführung in das Christentum" gezeigt, daß der heutige Mensch nicht mehr fasziniert ist von der Wahrheit des Seins, ja bereits nicht einmal mehr von der Wahrheit des Faktischen, sondern mehr und mehr von der Wahrheit

des Faciendum. „Was ist noch zu machen?" – darin liegt für ihn Wahrheit.

So sehr das ganze *Sein* Wahrheit ist, so ist es doch sehr weit und abstrakt und ungeschichtlich gedacht. So sehr das Faktische Wahrheit birgt, es ist Geschichte, es ist vorbei, jedenfalls *enthüllt* es nichts mehr. Der Mensch hat aber eine (berechtigte!) Hoffnung, daß dies ja alles noch immer nicht das Richtige ist, daß noch etwas kommt, was viel aufregender ist. Die volle Wirklichkeit kommt erst langsam zum Vorschein. Wenn Gadamer sagt, daß ein Ereignis erst durch die Geschichte, die es auslöst, erklärt wird, so gilt das auch für die ganze Schöpfung. Wie groß und wie klein sie strukturiert ist, kommt erst langsam heraus. Aber auch, was in ihr steckt und was man aus ihr machen kann: „Friede ist möglich!" – „Ist der Krieg noch zu retten?" – so fragt man heute bereits. Diese Entwicklung kommt aber nicht von selbst. Sie wird durch Arbeit und Leiden vorangetrieben.

Die Zeit ist uns gegeben, um eine Menschheit zu werden. Was und wie diese Menschheit ist, weiß jetzt noch keiner. Das kann man erst erahnen. Viele Ahnungen gibt es. Man läßt sie einfließen in Pläne und Systeme. Viele arbeiten daran, sie zu realisieren. Viele kämpfen dafür. Viele leiden dafür. Sie zahlen den Preis, den die neue Menschheit kostet. Aber „wenn es keinen Schmerz gäbe, lebten wir noch in Höhlen. Der Schmerz ist der Stachel, der Antreiber unserer Entwicklung. Er peitscht die Menschheit von Entdekkung zu Entdeckung"[2]. Viele sterben dafür[3].

Von *Rabbi Feinberg* (New York) stammen die Worte: „Die *Wahrheit* kann nicht bewiesen werden, mir nicht und keinem anderen; darum geziemt es sich, daß ich demütig bin." – *„Ich glaube an ‚wahrscheinlich', ‚vielleicht' und auch an ‚so spricht der Herr'!" – „Ich glaube an Himmel und Hölle – auf Erden!" – „Ich glaube an das Beten, als wäre Gott alles und dann an das Handeln, als wäre der Mensch alles." – „Ich glaube daran, daß niemand unwichtig ist."*

Ernst Lange hat in Uppsala (Sektion VI: „Suche nach einem neuen Lebensstil") fünf Kennzeichen für ein verantwortliches Leben auf Zukunft hin genannt:

1) Grenzen sprengen
2) Freiheit stiften
3) das Leben feiern
4) den Preis bezahlen
5) das Gewissen bilden

Werden solche Denk- und Verhaltensweisen in unseren Versammlungen verkündet und eingeübt? Oder machen wir innerkirchlichen Betrieb, bei dem wir unsere sowieso schwachen Kräfte vergeuden? (Zwei Stunden Pfarrgemeinderat – das ist auch eine Versammlung! – über „falsche" liturgische Haltungen?)

Wenn schon so aufregend ist, *was* noch kommt („faciendum"), dann sollte vielleicht noch aufregender sein, *wer* noch kommt. Alle Herren dieser Welt gehen, unser Herr allein ist „im Kommen". Und mit ihm ist „der Körper der Menschheit" im Kommen, dessen denkender und führender „Kopf" er ist (corpus Christi).

Schaffen unsere Versammlungen kleine Modelle (corpuscula) dieses Körpers, einer Menschheit, die in Freiheit, Frieden, Wahrheit, Gerechtigkeit zusammenlebt? Wird dort die Einheit der Welt erfahrbar? Kommt die Welt zur „Sprache"? Auch ihre Verhärtung? Gibt es Leuchtzeichen der zukünftigen Welt? Geben sie Hoffnung?

Zusammenfassung

Der „spezielle" Gottesdienst (Versammlung) ist notwendig, um den „allgemeinen" und umfassenden Gottesdienst des Lebens einzuüben und in Gang zu bringen.

Vor allem die Eucharistie ist Höhepunkt wie Ausgangspunkt dieses Lebens, denn sie ist Leben in letzter Konzentration und äußerster Aktion. Sie *verlangt* aber auch am meisten von uns!

Jede Versammlung, die letztlich im Namen Jesu Christi geschieht und nach seinem Beispiel für alle Menschen offen ist und sie einlädt, ist gleichzeitig christlicher Gottesdenst und Menschendienst.

[2] *Weisenborn*, Memorial, Vorwort.

[3] Ebd.: „Es ist schrecklich, wie teuer die Menschheit ihre neuen Ideen bezahlen muß." Aber „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".

Glosse

Ferdinand Klostermann

Die Pastoralräte in römischer Sicht

Zweimal hat sich unsere Zeitschrift mit dem von der Klerikerkongregation am 12. März 1971 versandten Entwurf „Über den Pastoralrat und seine Beziehungen zum Presbyterrat" und seiner eigenartigen Theologie kritisch auseinandergesetzt: in dem von allen Redaktionsmitgliedern unterzeichneten Leitartikel „Widerruf des Konzils?" und in der Glosse von F. Klostermann über die pastoralen Gremien (Diakonia / Der Seelsorger, Jg. 2, 1971, 217–221 und 346–353). Das nunmehr veröffentlichte Zirkularschreiben über die Pastoralräte zeigt, daß Anregungen und Kritik auch in Rom nicht ungehört bleiben: Das Zirkular erweist sich als entschieden verbessert gegenüber dem Entwurf. Wenn trotzdem einige kritische Bemerkungen anzubringen sind, geschieht dies auch weiterhin im Sinn eines konstruktiven Dialogs, und wir hoffen, daß auch diese Anregungen wieder positiv aufgenommen werden. *red*

Am 25. Januar 1973 versandte die römische Klerikerkongregation ein Zirkularschreiben über die Pastoralräte an die Ortsordinarien der Welt. Damit wird das seinerzeitige Dokument über die Presbyterräte vom 11. April 1970 ergänzt. Das Zirkularschreiben beruft sich auf den am 12. März 1971 zur Begutachtung versandten Entwurf, auf die darauf erfolgten Antworten und schließlich auf die von einer gemischten Plenarversammlung der Klerikerkongregation, der Kongregationen für die Bischöfe und für die Ordensleute sowie des Laienrates am 15. März 1972 gezogenen und vom Papst approbierten Schlußfolgerungen (conclusiones, in der Überschrift: placita).

1. Vergleicht man das jetzige Zirkularschreiben mit dem seinerzeitigen Entwurf*, so muß man zunächst einige begrüßenswerte Unterschiede feststellen. Offenbar haben sich manche Einsprüche der Bischöfe durchgesetzt und hat sich auch die öffentliche Meinungsbildung gelohnt. So ist jetzt die grundsätzliche Einstellung zur „Bedeutung und Angemessenheit" des Pastoralrates dem Konzil entsprechend durchaus positiv. Der bloß fakultative und völlig unverbindliche Charakter wird nicht mehr betont. Das Bemühen, die Bedeutung dieses Gremiums möglichst herabzudrücken und seine Wirksamkeit auch inhaltlich möglichst einzuschränken, wird aufgegeben. Bei aller Betonung des beratenden Charakters wird auf Kanon 105,1 des kirchlichen Gesetzbuches verwiesen, nach dem sich der Bischof, abgesehen von besonderen Gründen, einmütigen Urteilen (hier des Pastoralrates) anschließen soll. Der Pastoralrat kann sich nunmehr auch mit Fragen beschäftigen, „zu deren Ausführung ein Jurisdiktionsakt erforderlich ist"; damit wird das Verhältnis von Pastoralrat und Presbyterrat gegenüber dem Entwurf entscheidend gemildert, der noch von einer „vollständigen Verschiedenheit" gesprochen hatte. Bei Sedisvakanz ist nicht mehr von einem Erlöschen (extinqui), sondern nur noch von einem „Ruhen" (cessare) des Pastoralrates die Rede, wobei der Ordinarius die Mitglieder des Pastoralrates im Bedarfsfall sogar zur Beschlußfassung zusammenrufen kann. Das Wählen der Mitglieder von unten wird nicht mehr ausgeschlossen, da die Art der Bestellung völlig dem Bischof überlassen wird. Pfarrliche oder zonale Pastoralräte (für Dekanate oder verschiedene Sozialgruppen – coetibus socialibus) werden ausdrücklich gebilligt. Die Approbation der Statuten des Pastoralrates wird dem Bischof überlassen. Von manchen sehr seltsamen Einzelbestimmungen ist nicht mehr die Rede: etwa von der Inopportunität gemeinsamer Zusammenkünfte von Mitgliedern des Pastoral- und Presbyterrates; die Aufsaugung der Laienräte durch die Pastoralräte wird nicht mehr nahegelegt; es ist keine Rede mehr davon, daß der Pastoralrat keinen Teil der Diözesankurie bildet; auch wird nicht mehr eigens betont, daß kein Gläubiger und keine Vereinigung sich irgendwie verhalten fühlen möge, der Einladung des Bischofs in den Pastoralrat zu folgen.

Geschwunden ist der negative und polemische

* Vgl. *F. Klostermann*, Diakonia / Der Seelsorger 2 (1971) 346–353.

Ton, weithin zurückgedrängt die merkwürdige Theologie: Das Dokument beschränkt sich auf die Zitierung von Konzilsdokumenten (Art. 1–4); die fragwürdige Trennung von Hirtenaufgabe und Jurisdiktionsgewalt sowie der Versuch, das Mitwirken von Laien an Leitungsfunktionen, ihre Beteiligung an Entscheidungen und eine echte Repräsentation der Gläubigen als *theologisch* unmöglich darzutun, werden aufgegeben. Geschwunden sind erfreulicherweise auch die definitorischen Formulierungen. So heißt es bezüglich über- und interdiözesaner Pastoralräte: „Die Väter haben es wenigstens gegenwärtig nicht für günstig erachtet, daß Pastoralräte oder ähnliche Organe im interdiözesanen, provinzialen, regionalen, nationalen, internationalen Bereich eingerichtet werden." Dadurch wird aber „die Erstellung spezieller Organe technischer oder ausführender Natur, deren Aufgabe es sein wird, den in Konferenzen versammelten Bischöfen Hilfe zu leisten", ausdrücklich nicht ausgeschlossen.

Das Schlußwort versteht das Schreiben als Bereitstellung von „Grundsätzen und allgemeinen vom Papst gebilligten Kriterien", die den Bischöfen in der Ausübung ihrer schwierigen Aufgabe hinsichtlich der Errichtung und Verfahrensweise des Pastoralrates helfen können. Man wird prüfen müssen, wieweit einem solchen Schreiben, im besonderen etwa hinsichtlich der „Günstigkeit" inter- und überdiözesaner Pastoralräte, nach der Lage des Textes überhaupt ein streng verbindlicher Charakter zukommt. Über die römische Interpretation kann leider kein Zweifel bestehen, wie der Einspruch Roms gegen den Nationalen Pastoralrat Indiens zeigt, dessen Statut die indische Bischofskonferenz schon gebilligt und für den sie schon ihre Vertreter nominiert hatte.

2. Auch sonst bleiben einige bedeutsame Wünsche offen.

2.1. Bedauerlich ist wieder die Vorgangsweise. Solche in die Praxis eingreifende Beschlüsse sollten nicht durch schriftliche Befragungen vorbereitet werden, nach denen man nie erfährt, wie viele Befragte positiv, wie viele kritisch – und in welcher Richtung kritisch – reagiert haben. Vielmehr sollten solche Beschlüsse erst nach eingehender und offener Auseinandersetzung und Meinungsbildung an der Basis und nach mündlicher Diskussion in der Bischofssynode gefaßt werden, da sich meist erst im Ringen der verschiedenen Meinungen die optimale Lösung herausstellt. Dabei würde sich oft auch ergeben, daß man solche Beschlüsse überhaupt besser nicht „reichseinheitlich" faßt, da verschiedene Verhältnisse pluriforme Lösungen nahelegen können, vom Subsidiaritätsprinzip ganz abgesehen.

2.2. Es ist darum auch bedauerlich, daß man mit diesem Dokument wieder die im Motuproprio Ecclesiae sanctae den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen gegebene Möglichkeit, „Richtlinien zu erlassen", im besonderen, was das Verhältnis der Pastoralräte zu den Presbyterräten anlangt, entscheidend einschränkt, außer man kann das Zirkularschreiben nur als Empfehlung auffassen, das die Bestimmungen des genannten Motuproprio nicht aufhebt.

2.3. Die Bischöfe und Bischofskonferenzen sollten darum die Aufforderung des Schlußwortes ernst nehmen und „die Klerikerkongregation von ihren Erfahrungen in dieser Angelegenheit in Kenntnis setzen, damit auf ihre Erfahrungen auch in Zukunft gebührend Rücksicht genommen wird".

Im besonderen sollte, jedenfalls für die deutschsprachigen Länder, in Berücksichtigung der bisherigen Entwicklung auf folgendes hingewiesen werden: Der bloß beratende Charakter sollte aufgelockert werden und den Pastoralräten unter Wahrung der letzten Kompetenz bzw. des Einspruchsrechtes des Bischofs in einem bestimmten Rahmen auch ein Mitbestimmungsrecht eingeräumt werden; das wird gewiß auf diözesaner Ebene anders aussehen müssen als auf pfarrlicher; für beide Ebenen gibt es aber bereits Modelle. Die Repräsentativität des Pastoralrates für die ganze Diözesangemeinschaft bzw. das ganze Pfarrvolk sollte weiter ausgebaut werden, zumal dem theologisch keine Schwierigkeiten entgegenstehen. Während der Entwurf von zwei Dritteln Laienmitgliedern sprach, ist jetzt nur noch von einer Mehrheit die Rede.

Die Entwicklung nationaler Pastoralräte sollte gefördert werden. Das Verhältnis zwischen Pastoralrat und Presbyterrat sollte weiterhin im Sinn der bisherigen Entwicklung im

deutschsprachigen Raum geregelt werden (ein gewisser sachlicher Vorrang des Pastoralrates, in dem der Presbyterrat vertreten ist).
Solche Lösungen würden den positiven Entwicklungen in nationalen bzw. noch größeßeren sozio-kulturellen Räumen unter Leitung der zuständigen Bischofskonferenzen Rechnung tragen und allmählich zu echten Substrukturen der Kirche in diesen Räumen führen. Auch hier sollten wir das II. Vatikanische Konzil so verstehen, wie es sich selbst verstand: als Einleitung eines Prozesses und nicht als Abschluß.

Bücher

Pastoraltheologie für die Praxis

Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, hrsg. v. *Ferdinand Klostermann*, *Karl Rahner* und *Hansjörg Schild*, Freiburg–Basel–Wien 1972.

Beim Gebrauch und bei der Beurteilung dieses Lexikons muß berücksichtigt werden, daß es ein integrierender, wenn auch durchaus selbständig zu verwendender Teil des Handbuches der Pastoraltheologie ist. Darüber hinaus werden die großen theologischen Lexika wie auch die einschlägigen Fachlexika vorausgesetzt, so daß man sich ersparen konnte, dort aufgegriffene Stichwörter ausführlich zu behandeln. So sind auch die manchmal relativ dürftigen Literaturangaben verständlich.
Selbstverständlich leidet das Werk auch unter der Frage: Was ist Pastoraltheologie? Die Reflexion darüber, die *Heinz Schuster* im Band I des Handbuches der Pastoraltheologie (93–114) vorgelegt hat, wird von *Karl Rahner* unter dem Stichwort „Pastoraltheologie" weitergeführt. Freilich wird dessen Konzeption dem Lexikon selbst noch nicht einheitlich zugrunde gelegt. Für den praktischen Gebrauch stört es aber nicht, daß verschiedene Konzeptionen nebeneinander bestehen. Trotz einer fortschrittlichen Grundtendenz des Werkes sind die einzelnen Artikel ein Spiegelbild der heutigen theologischen Schulen und Strömungen. Von den nicht pastoraltheologischen Beiträgen würde man erwarten, daß sie mehr die Anschlußstellen und die pastorale Problematik aufzeigen, anstatt zu wiederholen, was man in einschlägigen Fachlexika lesen kann.
Von der Anlage her ist das Werk gelungen. Es darf nicht verwundern, daß nur etwa ein Drittel der Stichworte aus dem pastoraltheologischen Bereich stammen, sondern soziologische, psychologische, pädagogische, medizinische u. a. Fragen behandeln. Für die pastorale Arbeit und die pastoraltheologische Wissenschaft ist ja der Blick auf die Erkenntnisse anderer Wissenschaften eine Voraussetzung. Sehr wertvoll ist die Behandlung von Begriffen, die in der Pastoral eine wichtige Rolle spielen (z. B. Buße) oder besondere Schwierigkeiten machen (z. B. Unfehlbarkeit). Verläßlich und gründlich ist der Bereich der traditionellen Pastoral behandelt. Bemerkenswert ist die Information über verschiedenste pastorale Aktivitäten der Gegenwart (Adveniat, Kapellenwagen, Salzburger Hochschulwochen u. dgl.).
Das Lexikon gehört zu den Standardwerken der Pastoraltheologie. Es bietet dem Wissenschaftler eine wertvolle erste Orientierung in den vielen Fragen, die heute die Pastoraltheologie berücksichtigen muß. Es gibt jedem Mitarbeiter im kirchlichen Bereich – in den Seelsorgs- und Planungsstellen, im Bereich des Religionsunterrichtes und der Erwachsenenbildung, der Organisationen u. dgl. einen kurzen Überblick über die oft so breit gestreute Materie, die bei pastoralen Entscheidungen zu berücksichtigen ist. Es gibt aber auch dem, der der Kirche fernsteht, einen Einblick, daß es sich diese heute nicht leicht macht, die Voraussetzungen ihres Handelns zu studieren. *Wilhelm Zauner, Linz–Wien*

Günter Biemer – Pius Siller, Grundfragen der Pastoraltheologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

Die wissenschaftliche Reflexion der Frage nach der Zukunft der Kirche und nach vertretbaren und kontrollierbaren Direktiven kirchlichen Handelns ist diesem Werk als Aufgabe zugrundegelegt.
Über das ekklesiologische Prinzip des Selbst-

vollzugs der Kirche und über das gottmenschliche Prinzip hinaus geht es den Verfassern um die unverlierbare Vergegenwärtigung der Verheißung Jesu gerade auch für die säkularisierte Menschheit von heute. Dies geschieht durch das Zeugnis der glaubenden Gemeinde, die ihre Inhalte, ihre positiven und kritischen Entwürfe immer wieder beim historischen Jesus als dem Grund ihres Glaubens zu suchen hat. Wer daher den Dienst der Kirche an den Menschen mittragen, wer an der Erneuerung der Kirche mitwirken will, muß sich mit den Tübinger Theologiestudenten, für die diese (hier überarbeiteten) Vorlesungen gehalten wurden, auf die Geschichte der Kirche, auf die Dienste, Strukturen und Funktionen der neutestamentlichen wie der späteren Gemeinden zurückbesinnen; er muß sich aber auch eingehend mit der Situation, den Problemen, Aufgaben, Erwartungen der heutigen Gesellschaft auseinandersetzen. Beides geschieht hier so knapp wie möglich und so eingehend wie erforderlich, daß für eine gründliche Reflexion der kirchlichen Praxis und ihrer Konkretisierung, wie sie im 3. und 4. Teil geschieht, die entsprechende Grundlage gelegt ist. Dabei spielen Stichworte, wie Welt und Zukunft, Gesellschaft und Öffentlichkeit, Freiheit und Emanzipation eine ähnlich wichtige Rolle wie Gemeinde und Kirche, Amt und Dienst, Glaube und Hoffnung: Die Sache Jesu verwirklicht sich eben durch Zeugnis und Wirken derer, die engagiert das Reich Gottes erwarten. Manches, wie etwa die Darstellung von Psychologie und Psychoanalyse, gerät etwas kurz, manches, wie die Verteilung der Rollen in der Gemeinde auf Gemeindeleitung und auf informelle Gruppen, überrascht. Aber auch wenn in dem sorgfältig gearbeiteten Sachregister z. B. das Stichwort Caritas fehlt, wird die Sache selbst durchaus gesehen. Und das 5bändige Handbuch der Pastoraltheologie sollte durch diese Einführung nicht überflüssig gemacht, sondern es sollte der Blick auf Grundfragen geschärft werden – für ein Handeln aus dem Geist Jesu. *Helmut Erharter, Wien*

Leitungsamt und Sendungsbewußtsein

Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch, Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 7, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

In diesem Werk wird das Amt nicht in Frage gestellt, sondern Anregung für die Praxis angeboten. Der Sammelband bietet sachliche und gründliche Information aus katholischer und evangelischer Sicht. Die Einsichten und Antworten gründen auf einer Diskussion, die in Buch, Funk und Fernsehen durch längere Zeit in der Öffentlichkeit ausgetragen wurde. Die Beiträge sollen Ermunterung sein für alle, die am Umbruch beteiligt oder davon betroffen sind, Hilfe und Information, „eine Art Spielmaterial", sich in kleinen oder großen Gruppen über Maßstäbe, Ziele und Schwierigkeiten sachgemäß zu verständigen (10). In 8 Kapiteln, jeweils von katholischen und evangelischen Referenten erstellt, wird die große Vielfalt der Beiträge zu ordnen versucht: Theologie, Soziologie, Organisation des kirchlichen Amtes, Praxisberichte – das Amt und die Frau, Autorität und Kollegialität des kirchlichen Leitungsamtes, Amt im Urteil des Laien, Bild des Pfarrers in der Nachkriegsliteratur.
Der interessierte, vor allem der in der Praxis stehende Priester und Laie wird das Buch dankbar aus der Hand legen, um immer wieder einmal danach zu greifen. Man wird dem Herausgeber zustimmen: Der Wandel des Pfarramtes liefe auf neuen Spuren, wenn es gelänge, all dies, die Wissenschaft der Theoretiker und die Weisheit der Praktiker, in eine verläßliche Kommunikation zu bringen (12). *Alfons Thienel, Dornbirn*

Paul – Papst im Widerstreit. Dokumentation und Analyse von *David A. Seeber*. Einleitung von *Karl Rahner*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1971.

Der Chefredakteur der Herder-Korrespondenz legt seiner Analyse des nunmehr zehnjährigen Pontifikates Pauls VI. charakteristische Äußerungen des Montini-Papstes zugrunde. Anhand dieser Dokumente untersucht er das Selbstverständnis des Papstes, seine Stellungnahmen zu den aktuellen theologischen Problemen und seine Reaktionen auf die Vorgänge im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft. Die ersten Monate seines Pontifikats verraten mit ihrer Überaktivität we-

nig von der später sprichwörtlich gewordenen „hamletischen Natur" des Papstes (26). Der Dialog ist das große Stichwort nicht nur seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam", sondern seiner ersten Pontifikatsjahre überhaupt. Obwohl man auf den ersten Blick den Eindruck gewinnt, Tradition sei Pauls beliebtestes und eindringlichstes Wort (165), ist er durchaus bereit, mit Traditionen zu brechen (vgl. z. B. die Kurienreform). Still und zäh arbeitet er an Neuerungen, gerät aber wegen ihrer Unscheinbarkeit leicht in den Geruch des Zauderns und Zögerns, der halben Sachen und der halben Wahrheiten (59). Er sagt Ja zu einem Konzil der Erneuerung – bei bleibender struktureller Geschlossenheit der Kirche und zögernder Verwirklichung der Kollegialität. Er entfremdet sich der Gesamtkirche durch die Art und Weise, wie das Zölibatsproblem und die Frage der Geburtenregelung behandelt bzw. entschieden wurden (30). Dies läßt sich kaum aus seiner ständig geäußerten Angst vor Autoritätsverlust oder Furcht vor Spaltungen hinreichend erklären. Es ist vielmehr ein außergewöhnliches Sendungsbewußtsein Pauls VI., das sich in vielen Äußerungen, Gesten und Initiativen beobachten läßt. Titel, wie Nachfolger Petri, Haupt der Kirche, Christi Stellvertreter, werden in ungewöhnlicher Häufung in Anspruch genommen. Daraus ergibt sich ein Amtsverständnis, das nicht nur seine Kräfte bis zum äußersten strapaziert, sondern auch sein Amt überfordert: als ob er alle kirchlichen Entscheidungsprozesse selbst anzuregen, zu kontrollieren und zu bestimmen hätte (41). Von allen Fragen des kirchlichen Lebens beschäftigt ihn die Priesterfrage am meisten; bedeutend sind sein offenes Verhältnis zur Welt, sein soziales Engagement und sein Dienst der Ernüchterung (47). Paul zeigte auch in ökumenischer Hinsicht Mut, wenngleich das Verhältnis Roms zum Weltkirchenrat durch „brüderliche Distanz" (und neuerlich durch manche Belastung) gekennzeichnet ist. Die Hauptsorge seines Pontifikats liegt wohl in dem wirklichen Ringen um den Weltfrieden (225) und um die Entwicklungsproblematik (vgl. „Populorum progressio").

Im Widerstreit der Meinungen um Paul VI. vertritt Seeber einen sachlichen und ausgeglichenen Standpunkt. Sein Buch kann daher in der Diskussion um Person und Pontifikat des Montini-Papstes entscheidend zur Klärung gegensätzlicher Ansichten beitragen.

Joseph Schultes, Wien

Glaubensbewußtsein im 20. Jh.

Louis Monden, Wie können Christen noch glauben? Otto Müller Verlag, Salzburg 1971.

Was geschieht, wenn der Mensch sagt: „Ich glaube"? Von dieser Frage geht die gründliche phänomenologische Reflexion Louis Mondens in allen wesentlichen Themen fundamentaltheologischer Fragestellung aus. In diesem Buch werden drei Aspekte konsequent durchgehalten: a) der Aspekt einer fundamentalen Theologie (Was, wie und warum kann ich als denkender Mensch in dieser Zeit glauben?), b) der Aspekt einer fundamentalen Hermeneutik (Wie ist theologische Sprache möglich und gültig?), c) der Aspekt der Glaubensverantwortung (Wie kann gegenüber andersorientierten Lebensanschauungen Rechenschaft von der christlichen Hoffnung gegeben werden?). Der Abschied von der herkömmlichen apologetischen Mentalität kommt bereits im 1. Kapitel (Der Kern des Glaubens) radikal zum Ausdruck. In der Konvergenzperspektive der bedeutendsten Autoren wird die Eigengarantie des Glaubens aufgewiesen. Daß der Glaube nicht von ihm äußerlichen Instanzen her bewiesen und damit als Glaube aufgelöst werden kann, hat nichts mit dem Frage- und Reflexionsverbot eines Fideismus zu tun. Das 2. Kapitel (Glaube, Offenbarung und Geschichte) stellt sich der in der Neuzeit mit allem Nachdruck gestellten Frage, was Offenbarung wohl bedeute und ob so etwas im Raum der Geschichte möglich sei. Christlicher Glaube begegnet uns ja immer nur in einer gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft, „diese Gemeinschaft aber geht über den geschichtlichen Weg einer lebenden Tradition auf eine historisch zustande gekommene erste christliche Glaubensgemeinschaft zurück" (58), die selbst in der Oster- und Pfingsterfahrung auf einer historisch erlebten Heilsgeschichte des Volkes Israel beruht. Schritt für Schritt wird der Unterschied zwischen Mythos und geschichtlicher Offenbarung entfaltet.

Im 3. Kapitel über christliche Offenbarung und gläubige Hermeneutik kommen die Verstehensvoraussetzungen für die Gestalt Jesu von Nazareth zur Sprache. Die gläubige Begegnung mit Jesus wird phänomenologisch erhellt und auf ihren Kern hin verdichtet. Um „eine Sprache, in der wir Gott verstehen" (Titel des holländischen Originals), die aber nicht immer ganz leicht sein muß, geht es Monden nochmals im abschließenden Teil, wo die Fragen nach Schrift und Tradition, Dogma und Unfehlbarkeit, Sinn, Situation und Grenzen der Theologie im Spannungsraum zwischen den glaubensstiftenden Ereignissen und ihrem Kontext einerseits und der heutigen Denkwelt andererseits gestellt werden. – Der deutschsprachige Leser ist besonders dankbar für die Fülle der eingearbeiteten französischen und holländischen Literatur. Wer in seiner Pastoral und in sich selbst die anspruchsvollen Fragen eines Menschen vernimmt, der seinen Glauben ehrlich zu denken versucht, wird für diese gründliche und vertiefende Arbeit auf der Höhe der heutigen Forschung dankbar sein.

Günter Virt, Wien

Oskar Köhler, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1972.

Die „Bewußtseinsstörungen", von denen in diesem Buche die Rede ist, sind doppelter Art. Zur einen sagt der Verfasser: „Wer zum kritischen Denken ‚verdammt' war, aber... den Konflikt mit seiner Kirche vermeiden wollte, mußte in eine mehr oder weniger schwere Bewußtseinsstörung geraten" (21 f) – gemeint ist die Zeit des Modernismusstreites. Zum anderen sind jene Störungen gemeint, an denen der Katholizismus heute leidet, weil die Ursachen damals entweder ausgeklammert oder nur disziplinär behandelt wurden. Von den Bewußtseinsstörungen der zweiten Art handelt das Buch, dargestellt am Schicksal von Theologen, bei denen sich der Konflikt nicht vermeiden ließ. Keiner der in diesem Buch Vorgestellten wollte den Bruch mit seiner Kirche oder hätte sie gar freiwillig verlassen. Alle wollten durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten der Kirche dienen – und sahen sich plötzlich im Abseits. Manche haben sich unterworfen (z. B. H. Schell, A. Ehrhard, M.-J. Lagrange), andere wurden exkommuniziert (z. B. I. v. Döllinger, A. Loisy). Der Konflikt in der Kirche und die Methode seiner Austragung haben sich – leider! – nicht verändert (vgl. den Vorwurf des „Margarinekatholizismus", den Bischof Keppler an die Reformkatholiken richtete).

Der besondere Reiz dieses Buches liegt in der Art der Darstellung: jedes Kapitel enthält eine Kurzbiographie, eine Darstellung in Form von fingierten Briefen, Reden usw. sowie eine Dokumentation, die die Aussagen des Mittelteils belegt. – Ein Buch der Klage, nicht der Anklage!

Ingrid Maisch, Merzhausen

Albert Höfer (Hrsg.), Lebensfragen – Glaubensfragen. Handbuch und Vorlesebuch für den Religionsunterricht in der achten Schulstufe, 2 Bde., Otto Müller Verlag, Salzburg 1971.

Das zweibändige Handbuch für den Religionslehrer in der achten Schulstufe ist drei unterschiedlichen Schultypen gewidmet: den A-Klassenzügen der Hauptschule, den B-Klassenzügen und Abschlußklassen sowie der entsprechenden Altersstufe in der Höheren Schule. Die Anordnung des Stoffes folgt dem österreichischen Lehrplan; das Buch kann aber auch dem deutschen Religionslehrer, der mit dem Rahmenplan arbeitet, viele Anregungen geben.

Die 10 Lernabschnitte greifen zentrale Themen christlicher Lebens- und Weltgestaltung auf (z. B. die Welt braucht Frieden; Freundschaft; Mann und Frau; Arbeit und Beruf), die für das genannte Alter von besonderer Bedeutung sind. Die Gliederung der Abschnitte folgt einem festen Schema: 1) Erklärung des Lernziels, Vorblick auf die Materialien, methodische Hinweise; 2) Erklärung der biblischen Texte; 3) Texte (Auszüge aus Hörspielen, Romanen, Erzählungen), Lebensbilder (z. B. Helen Keller, M. Luther King), Texte zur Kirchengeschichte, Konfliktgeschichten. Hilfreich sind die den vielen Texten angefügten Erschließungsfragen. – Der Lernabschnitt VI (Mann und Frau) fällt aus diesem Rahmen, da hier auf biblische Texte

verzichtet wird; statt dessen werden Fragen des Geschlechtlichen anhand von Märcheninterpretationen aufgerollt. Das Märchen wird als Symbol menschlicher Grundsituationen gesehen; die Schüler sollen lernen, die verschlüsselten Motive zu interpretieren und von daher den rechten Zugang zur Geschlechtlichkeit zu finden. Die durchgeführten Interpretationen sind vorbildlich; doch ist zu fragen, ob Schüler dieser Altersstufe tatsächlich in der Lage sind, mit Märchen umzugehen und ob es überhaupt notwendig ist, die Sexualität auf dem Umweg über das Märchen in eine gewisse Distanz zu rücken. – Weitere kritische Bemerkungen sind zu den Materialien zur Kirchengeschichte und zur Behandlung der literarischen Texte zu machen. Die Vorlesetexte zur Kirchengeschichte (z. B. Elisabeth von Thüringen, Franziskus) sind sentimental geschilderte Episoden ohne besonderen Informationswert. Bei den literarischen Texten insgesamt ist ein methodischer Einwand zu erheben: sie werden durchwegs als Material behandelt, d. h. Sprache und Form der Dichtungen werden vernachlässigt, wichtig ist nur der „Rohstoff" (= Inhalt), der dann entsprechend großzügig in Form von Nacherzählungen geboten wird. Dieser unqualifizierte Umgang mit dem geistigen Eigentum der Schriftsteller ist um so weniger verzeihlich, als ein Mitarbeiter (K. Prantner) bei der Einführung in die Märchen mehrfach auf die Verwendung der Originale drängt und „selbsterstellte Kurzfassungen" (Bd. II, 109) ablehnt. – Zwischen die Lernabschnitte IV und V wird ein katechetischer Block für die Höhere Schule eingebaut, der die biblische Zeit und Literatur zwischen David und dem nachexilischen Judentum behandelt. Die exegetischen Teile bieten dem Lehrer wertvolle Informationen; leider sind die methodischen Hinweise zu knapp ausgefallen. Bei einigen Formulierungen wie z. B. bei der mehrfach erwähnten „Kirche" des Alten Bundes oder den „drei Evangelien Israels" (= J, E, P) besteht die Gefahr falscher Assoziationen bei den Schülern.

Wegen der unterschiedlichen Qualität der Beiträge ist ein abschließendes Gesamturteil kaum möglich. Dagegen sei eigens auf die zahlreichen und sehr brauchbaren Konfliktgeschichten hingewiesen, die eine lebhafte Diskussion unter den Schülern auslösen werden. *Ingrid Maisch, Merzhausen*

Glaube als Verpflichtung. Horizontale und vertikale Strukturen des christlichen Glaubens, hrsg. von *Eugen Biser* und *Paulus G. Wacker*, Verlag Ferdinand Schöningh, München–Paderborn–Wien 1971.

Der vorliegende Sammelband ist dem Würzburger Fundamentaltheologen und Religionswissenschaftler Josef Hasenfuß zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Er enthält sechs Artikel zu Fragen, die die Fundamentaltheologie und die Dogmatik heute zu bewältigen haben. Aus den Beiträgen von sehr unterschiedlicher Qualität – neben den Herausgebern haben noch *H. Mynarek* (Wandlungen der marxistischen Religionskritik), *H. Döring*, *H. Petri* und *P. W. Scheele* mitgearbeitet – sei jener von *E. Biser* herausgehoben, der den „Atheismus als Problem der Theologie" behandelt. Er sieht in den Anstößen, die zur Gottesleugnung führen, auch Aporien des theologischen Denkens, die bisher dezisionistisch überspielt worden sind und erst angesichts des zeitgenössischen Atheismus als Fragen offengelassen werden. Als „Aporie der Absolutheit" (49) bezeichnet der Verfasser die Frage, ob die „konsequent gedachte Absolutheit Gottes überhaupt noch einen Bereich endlichen Seins und Agierens außer sich zuläßt – oder ob sie nicht schon der Idee nach alles denkbare Andere in sich aufzehrt" (49). Die „Aporie der Kontingenz" (51) hat den entgegengesetzten Charakter. Die Welt wird von Gott her gedacht als endlicher Widerschein Gottes. Die Entdeckung der Eigenstruktur und des Eigenwertes der Welt wird dadurch verhindert. Sie vollzog sich erst in der Abkehr von der Theologie, die sich als Prozeß der „Säkularisierung" begriff. Ähnlich sieht Biser die dritte Aporie. „Wenn der Mensch, wie Gen 1,17 aussagt, Bild Gottes ist, so wird ihm eine Größe zugesprochen, die ihn zu erdrücken droht. Wenn der Mensch im letzten Kopie des göttlichen Geistes ist, wo bleibt der Raum für die Dynamik einer geschichtlichen Existenz?" Biser sieht einen Ausweg aus dieser aporetischen Situation in einer Begründung der Theologie im Wort, das unter den Einfluß einer drei-

fachen „Hinkehr" (58) gerät: der Hinkehr zum Anderen, zur Welt und zum Du. Damit ist Biser bei einem Leitthema seiner theologischen Arbeit angelangt: der Neubegründung der Theologie durch das Wort der Offenbarung.

Als Mangel muß vermerkt werden, neben der auffallend unterschiedlichen Qualiät der Artikel, daß das bleibende Verdienst des Jubilars, nämlich die Rehabilitierung des Werkes von Hermann Schell, in keinem Beitrag zur Sprache kommt. Eine Arbeit über Schell wäre sicher sinnvoller gewesen, als die kompilatorischen Arbeiten, die in diesem Sammelband zu finden sind.

Franz Padinger, Salzburg

Theologisches für das geistliche Leben

Themen der Theologie, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969 ff.

Eberhard Jüngel, Tod (Band 8), 1971.

Hans Walter Wolff, Bibel. Das alte Testament (Band 7), 1970.

Wie läßt sich modernes Denken zusammenbringen mit christlicher Überlieferung? Wie alltägliche, meist höchst weltliche Erfahrung mit kirchlicher Lehre? Was sagt moderne Theologie, und wie können ihre Einsichten und Ergebnisse in der Seelsorge wie im persönlichen und beruflichen Leben wirksam werden? Die Reihe „Themen der Theologie" gibt im ganzen eine ausgezeichnete Hilfe zur Klärung und Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen: theologische Zentralbegriffe werden „verflüssigt", in ihrem traditionellen Verständnis expliziert und mit heutigem Denken konfrontiert; so entstehen Verstehenshilfen, bisweilen Neuinterpretationen, Denk- und Glaubensangebote, die jedem suchenden Menschen und jedem verlegen gewordenen Christen Orientierung geben können. Der christliche Glaube erscheint dabei als Lebensentwurf, der durchaus auch heute verantwortet und realisiert werden kann. – Zwei der besten Bändchen der Reihe sollen diese selbst vorstellen und nachdrücklich empfehlen:

Das Bändchen von *E. Jüngel* darf als eine der wichtigsten und erfreulichsten Neuerscheinungen systematischer Theologie der letzten Jahre gelten: anschaulich geschrieben, auf Präzision bedacht, kenntnis- und materialreich, auf der Höhe wissenschaftlicher Diskussion, aber nicht ohne Humor, zugleich im besten Sinn des Wortes fromm, von der Sache Gottes und Jesu bewegt. Das „Rätsel des Todes" und sein „Geheimnis" in Jesus Christus (2. Teil) werden weder verharmlost noch glorifiziert; christliche Theologie, so zeigt sich, vermag beides: den Tod und die Wirklichkeit kreatürlichen Sterbens ernst zu nehmen und sie zugleich im Namen einer Hoffnung radikal zu relativieren, die den Tod entmythologisiert und überwindet.

Der bekannte Heidelberger Alttestamentler *H. W. Wolff* versteht es, durch geschickte Gliederung des umfangreichen Stoffes, durch äußerste Verdichtung der Forschungsergebnisse alttestamentlicher Wissenschaft und deren didaktisch treffende Zubereitung die Aktualität des Alten Testaments deutlich zu machen – auch demjenigen, der von Fachtheologie keine Ahnung hat. Solch souveräne Kraft, schwierigste Zusammenhänge inhaltlicher und methodischer Art zutreffend zu vereinfachen und zu konzentrieren, verrät den wissenschaftlich qualifizierten und den kirchlich engagierten Christen*.

Gotthard Fuchs, Münster

Alexander Gerken, Theologie der Eucharistie, Kösel Verlag, München 1973.

Mit Erleichterung nimmt man ein Buch in die Hand, das die unüberschaubare Menge der in vielen Zeitschriften verstreuten Beiträge zu Eucharistiefragen der Gegenwart zu sichten und kritisch zu beleuchten versucht. Dieses Ziel verfolgt das Werk Gerkens, wobei eine eigene Lösung der wichtigsten heute diskutierten Probleme angestrebt wird und dies in Richtung einer relationalen Ontologie. Obwohl das vorliegende Werk kein Traktat im herkömmlichen Sinne ist, behandelt es in größeren Zusammenhängen ansatzhaft alle Grundzüge eines künftigen, zeitgenössisch und sachgerecht aufzubauenden Handbuches der Eucharistielehre. – Gerkens

* Wer sich für die Sache interessiert, lese H. W. Wolffs Büchlein zusammen mit: H. M. Lutz – H. Timm – E. Ch. Hirsch „Das Buch der Bücher – Altes Testament", Piper Verlag, München, 1970.

Untersuchungen sind ausgesprochen dogmengeschichtlich geprägt: vom Neuen Testament „durch die Kirchengeschichte auf uns zu" (14). Der personale Charakter des Abendmahls wird von den ersten Seiten an verdeutlicht. Jesu eucharistiestiftendes Wort „ist nicht unmittelbar und primär ein Wort *über* das Brot, sondern ein Wort *an* die Jünger, *an* uns... Seine (Jesu) Existenz will verteilt werden, will... von den Menschen angenommen werden" (25). Damit wird jeder Form eines Sakramentalismus der Boden entzogen und die personal-dialogische Dimension der Realpräsenz klar hervorgehoben. Diese Sicht fordert auch eine personale Ontologie. Von den lateinischen Vätern gilt ihm Ambrosius als Kenner der Kategorie der personalen Begegnung in den Sakramenten, während Augustinus das Insein als Hauptziel der Eucharistiefeier in den Vordergrund rückte. Ein langes und mühevolles Ringen über einen grobsinnlichen, einseitig überspitzten Objektivismus und dinglichen Realismus charakterisierte die Anfänge des Mittelalters. Nach einer kritischen Stellungnahme zum Tridentinum wird ein Überblick über die heutigen Neuansätze in der Eucharistielehre mit kritischen Stellungnahmen geboten. – Der eigene Lösungsversuch nimmt die geschichtlichen Entwicklungen auf und visiert Fragen an, wie Versöhnung, Transsubstantiation, Amt, Opfer. Den Grundtenor dieser Ausführungen bildet das Anliegen, das personale Denken mit dem Seinsbegriff in eine innere Einheit zu bringen. Es wird betont, daß diese umfassende Sicht sowohl den Funktionalismus wie auch den Aktualismus in der Eucharistiebetrachtung ausschlösse. In einer umfassenden ontologischen Anthropologie, wie sie heute von verschiedenen Seiten her erarbeitet wird, dürfte die personalistische Scheidung von Person und Sein zu überwinden sein (164). Das Ganze beschließen ökumenische Sachfragen.

Somit ist das Buch reich an Anregungen sowohl für den Fachtheologen als auch für den überlasteten Seelsorger: als Hilfe für die Selbst- und Weiterbildung in einem zentralen Feld pastoraler Tätigkeit wie auch als eine gute und wegweisende Stütze in der Reform der eucharistischen Praxis.

Alfons Skowronek, Warschau

Sammle dein Volk zur Einheit. Ökumenische Gebete der Christenheit, hrsg. von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen, Verlag Herder, Freiburg 1971.

Der bekannte Benediktiner Dom *Emmanuel Lanne* und Pastor *Bruno Bürki* bieten hier Hilfen für die Gestaltung von ökumenischen Wortgottesdiensten an. Zu 10 Themen, die sich auf das Wort Gottes, Einheit, Sendung, Erneuerung der Ortsgemeinde, Anbetung usw. beziehen, geben sie eine reiche Auswahl von alt- und neutestamentlichen Lesungen, Psalmen und Gebeten.

Die 143 Gebete und 6 Litaneien, die aus verschiedenen geistigen Räumen des Ostens und Westens stammen, können auch das persönliche Gebet vieler Christen befruchten und die Gestaltung gemeinsamer Gebetsstunden, über ausdrücklich ökumenische hinaus, erleichtern. Man findet ein Gebet aus der ägyptischen Markusliturgie oder von Karl Barth neben dem Friedensgebet P. Paul VI. Ein ausgezeichneter Quellennachweis ermöglicht das Kennenlernen weiterer Texte. Wo wir Christen noch stets das Ärgernis der zerbrochenen Tischgemeinschaft geben, sollten wir wenigstens versuchen, einmütig und beharrlich zum Herrn zu beten und uns für das Kommen seines Reiches einzusetzen. Die vorliegenden Texte inspirieren dazu.

Christine Gleixner, Wien

Josef Sudbrack, Dienst am geistlichen Leben (Pastorale), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971.

Schwerpunktmäßig und stichwortartig kann man den Inhalt dieses Büchleins folgendermaßen umreißen: Alle Menschen sind zum geistlichen Leben berufen; Gebet, Bejahung der Welt und positive Einstellung zum Leid sind die Angelpunkte einer Spiritualität heute. Besonders hervorzuheben ist der anthropologische Ansatz, den Sudbrack bietet: der Mensch in seiner Ganzheit steht im Mittelpunkt, und zwar nicht so sehr als Individuum, sondern als Gemeinschaftswesen. Neue psychologische und pädagogische Erkenntnisse sind gut verwertet und in diese Darstellung der Spiritualität hineinverarbeitet. Weil der Faszikel nicht zu umfangreich

werden durfte, war der Autor zu einer schemamäßigen Darstellung gezwungen. – Hie und da werden Urteile abgegeben oder Behauptungen aufgestellt, die etwas gewagt erscheinen (31: handbuchartige Einteilung von Aktivität und Passivität „ist nicht nur psychologisch gefährlich, sondern auch gnadentheologisch falsch"; 34: „Aszese sei Einübung des Todes, ist zu moralisch und zu negativ"). Man würde gerne Begründungen für solche Urteile hören. Leider ist die verwendete Literatur nicht immer angegeben, sondern nur darauf verwiesen.

Doch tun diese kleinen Mängel dem Faszikel keinen Abbruch: er ist interessant, sehr lesenswert und gibt einen guten Überblick über die anliegenden Probleme einer Spiritualität heute. *Bernhard Raas, Münster*

Zur personalen Reife Eheloser und Verheirateter

Friederike Lenzeder, Personale Reife und Klosterleben. Eine psychologische Untersuchung an Ordensfrauen, Wiener Dom-Verlag, Wien 1972.

Vielleicht lag es schon am Titel und besonders am Untertitel, daß das Buch von F. Lenzeder, das die Bearbeitung einer Dissertation darstellt, eingereicht beim Vorstand des Psychologischen Instituts der Universität Salzburg, Professor Revers, von manchen Kreisen heftigste Ablehnung erfuhr, ehe es überhaupt gelesen wurde. Äußerst verdächtig sei, so wurde behauptet, Ordensfrauen psychologisch zu untersuchen, da das Ordensleben ja nur theologisch zu verstehen wäre. Überdies hatte man Angst, es könnten, „wenn eine Psychologin zu Wort kommt", auch kritische, ja negative Resultate aufgezeigt werden, und diese wieder jene abschrecken, die einen Klostereintritt erwägen. Mit einem Wort: Es wurde gewarnt! Wie verhält es sich nun wirklich mit diesem Buch? Friederike Lenzeder, Redakteurin der katholischen Zeitschrift „Welt der Frau", stellt in ihrer sehr ausgewogenen, objektiven Studie zuerst die Frage, ob die Psychologie zuständig sei in einem Bereich, „der vorwiegend von metaphysischen und religiösen Kategorien bestimmt ist". Sie bejaht diese Frage und setzt fort: „Die Kompetenz der Psychologie wäre nur dann überschritten, wenn sie zur theologischen Wesensbestimmung des Ordenslebens Aussagen machen wollte. Wohl aber liegt es im Bereich der Psychologie, die Auswirkungen bestimmter Zielsetzungen und Motivationen auf die Entfaltung und Reifung der Person hin zu prüfen."

Nichts anderes als das hat die Autorin dann auch getan. Nach einem grundsätzlichen, theoretischen Teil, in dem die wichtigsten Thesen der Persönlichkeitspsychologie dargelegt werden, geht sie zur Empirie über und befragt 20 Klosterfrauen verschiedener Altersstufen auf folgende Art: Biographische Anamnese, Interview, das sich „mit persönlichen Intentionen der einzelnen Probandin, ihren Haltungen, Wünschen und Strebungen sowie ihrer Einstellung zu Beruf und Freizeit und ihren sozialen Beziehungen beschäftigt". Schließlich ein Testverfahren, das „diejenigen Schichten der Person erreichen soll, die dem Bewußtsein unzugänglich sind und außerhalb der direkten Erfahrungsweise liegen". Ein letzter Abschnitt befaßt sich mit den Ergebnissen dieser Einzelfallstudien, die etwa so aussehen: Schwestern, die vor ihrem Klostereintritt eine gewisse innere Selbständigkeit und Reife erlangt hatten, entfalteten diese im Kloster trotz Schwierigkeiten weiter. (Friederike Lenzeder zeigt also durchaus auf, daß es auch solche Schwestern gibt!). Jene aber, die vor ihrem Klostereintritt unselbständig, „unausgegoren" waren, kamen durch das Klosterleben und im Laufe desselben nicht mehr zur inneren Selbständigkeit, konnten also nicht mehr aufholen. Nach Ansicht der Autorin deshalb, weil die klösterlichen Strukturen eher autoritativer Art sind und personaler Selbständigkeit zu wenig Raum geben. Natürlich können 20 Schwestern nicht repräsentativ für 1,250.000 Schwestern auf der ganzen Welt, ja nicht einmal für die 14.000 Schwestern in Österreich sein. Die Autorin hat dies auch nie so gemeint. Allerdings liegt die Frage in der Luft – vor allem bei den Klosterfrauen selbst –, ob es sich nicht doch „allgemein" so verhält, wie Lenzeder es für 20 Fälle gezeigt hat; ob das konkrete Klosterleben trotz aller Erneuerungen nach dem II. Vatikanum nicht doch auf dem Gebiet der Persönlichkeitsentfaltung noch viel nachzuholen habe.

Wenn „die Wahrheit frei macht", dürfte man sich Konfrontationen nicht entziehen. Das Buch von Lenzeder könnte ein wertvoller Denkanstoß sein – man müßte es nur unvoreingenommen lesen. *Hildegard Waach, Wien*

Laszlo A. Vaskovics, Familie und religiöse Sozialisation, Verlag Notring, Wien 1970.

Für die Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft ist die Frage der Sozialisation im Sinn der Weitergabe religiöser Einstellungen und Glaubenswahrheiten, theologisch als Verkündigung am ehesten zu fassen, von größter Bedeutung. Für die Säkularisation charakteristisch ist die Tatsache, daß es zu einer weitgehenden Entflechtung der religiösen von den übrigen gesellschaftlichen Institutionen, wie Schule, Politik, Wirtschaft, Freizeit, Beruf, gekommen ist. Für die Kirche hatte dies zur Folge, daß im Vergleich zu früheren christentümlichen Gesellschaften die Präsenz wie die Wirksamkeit der Kirche nicht mehr durch den Staat und die von ihm dominierten Gesellschaftsbereiche garantiert ist. Die Weitergabe religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen wird somit nicht mehr in einem gesamtgesellschaftlichen Prozeß geleistet, sondern wird zunehmend von innerkirchlichen Sozialisationsträgern abhängig. Als solche kommen vor allem die Familien und diesen nahestehende Gruppierungen sowie kirchliche Erziehungseinrichtungen (Unterricht in Pfarren, Religionsunterricht, Kinder- und Jugendgruppen) in Frage. Im Sinn einer möglichst effektiven Sozialisationsleistung wird man natürlich für einen Einsatz aller nur möglichen Sozialisationsträger sein. Die heute knappen pastoralen Mittel zwingen aber zur Frage, welche Sozialisationsbemühungen letzten Endes entscheidend und daher besonders zu fördern sind.
Ein langfristiges Untersuchungsprojekt des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Wien geht schon seit längerer Zeit dem Thema Familie und Religion nach. Erhebungen in Krems, Eisenstadt und Salzburg galten vor allem dem Zusammenhang zwischen Kirchgang der Eltern und der Kinder. Die Salzburgstudie versuchte, auch die Großelterngeneration miteinzubeziehen. In allen drei Städten konnte zwischen Eltern und Kindern eine zwar unterschiedliche, aber immerhin beachtliche Homogenität im Kirchgangverhalten festgestellt werden, indem sich Eltern und Kinder gleich verhalten und entweder alle in die Kirche gehen oder eben nicht gehen. Vaskovics hat nun die umfangreichen Daten der Salzburgstudie weiter analysiert und festzustellen versucht, ob die vorgefundene Verhaltensgleichheit auf eine Sozialisationswirkung der Familie zurückgeführt werden kann. Dies sollte u. a. durch Überprüfung der Sozialisationsziele und -praktiken der Eltern geschehen. In seiner Analyse (vgl. IKS-Berichte 78 a, b, 79 a, b) ist Vaskovics zum Ergebnis gekommen, daß die Familie bei der Weitergabe religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen eine ganz entscheidende Rolle spielt.
Der Verfasser weist freilich selbst auf die Grenzen seiner Arbeit hin. Die Ergebnisse gelten für Salzburg, können also allein deshalb schon nicht unbesehen verallgemeinert werden. Zudem besteht die Schwierigkeit, daß zwar feststeht, die Familie sei bei der religiösen Sozialisation von maßgeblicher Bedeutung. Der Verfasser setzt das Gewicht der Familie auch sehr hoch an. Unter Fachkreisen ist aber in der Zwischenzeit darüber eine Diskussion entstanden und noch nicht zum Abschluß gekommen, ob die Bedeutung der Familie nicht doch zu hoch eingeschätzt sei. Um darauf eine endgültige Antwort geben zu können, müßten alle möglichen Sozialisationsträger in einer einzigen Untersuchung gemeinsam studiert und verglichen werden. Dies ist jedoch (in der Salzburgstudie) noch nicht geschehen. So wichtig daher die methodischen Überlegungen sowie die Ergebnisse der Salzburger Familienuntersuchung sind, für tiefgreifende Veränderungen in einem Pastoralkonzept reichen sie noch nicht aus. Wohl aber bestätigen sie die vorwissenschaftlichen Erfahrungen vieler Seelsorger, daß für die religiöse Erziehung das Elternhaus eine große Rolle spielt. Der Problematik einer familiengerechten Seelsorge, also einer Pastoral vor allem an den Eltern, sowie einer elternhausorientierten Kinder- und Schulseelsorge, wird man deshalb zunehmend Interesse und Forschungsmittel schenken müssen. *Paul M. Zulehner, Wien*

Büchereinlauf

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

Adveniat. Zum Beispiel Hector Gallego. Glaubensverkündigung unter Landarbeitern in Panama, Pressestelle Adveniat, Essen 1973

Benning Alfons, Ökumenische Glaubensunterweisung. Perspektiven – Strukturen – Modelle, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1973

Berg Sigrid (Hrsg.), Weihnachten. Materialien und Entwürfe, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel-Verlag, München 1973 (Heft 6, 1973)

Denzler Georg – Beck Eleonore – Blank Josef – Lang Heide – Kuhnle Franz Josef, Zum Thema Wille Gottes, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Dirschauer Klaus, Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung, Schünemann Universitätsverlag, Bremen 1973

Don Bosco Kalender 1974, Provinzialat der Salesianer Don Boscos, Wien 1973

Goldmann Christoph, Schalom. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1973

Hoffmann Gottfried, Die Kirchenkrise der Gegenwart und die Antwort des Glaubens, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1972

Homiletische Arbeitsgruppe Stuttgart/Frankfurt, Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Contentanalyse, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973

Krämer Peter, Dienst und Vollmacht in der Kirche, Paulinus-Verlag, Trier 1973

Krautter Bernhard, Die Bergpredigt im Religionsunterricht. Eine exegetisch-didaktische Erschließung zu Matthäus 5–7, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel-Verlag, München 1973

Kremer Jacob, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Lenfers Karl, Trimm dich, bet mal wieder. Praktische Anregungen für junge Leute, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1973

Lüthold-Minder Ida, Freut euch mit mir. Ein Priester nach dem Herzen Gottes, Hans Amstalden 1921–1958, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1973

Maly Karl, Jesus: Anweisung zur Kritik an Gesellschaft, Mensch und Religion, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1973

Mross Georg, Bernwardstür. Betrachtungen, Bernward Verlag, Hildesheim – Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1973

Oraison Marc, Die Zeit der Alibis, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1973

Rahner Karl – Semmelroth Otto (Hrsg.), Theologische Akademie Band 10, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1973

Reifenberg Hermann (Hrsg.), Hauseucharistie. Gedanken und Modelle, Kösel-Verlag, München 1973

Richter Klemens – Plock Heinrich – Probst Manfred, Hoffen auf den Herrn. Die Hilfe der Kirche im Angesicht des Todes, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Richter Klemens – Probst Manfred – Plock Heinrich, Liturgie mit Kranken, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Robinson John A. T., Heute ist der Christ anders, Kösel-Verlag, München 1973

Sandtner Hilda, In allem ist Licht. Meditationstexte mit Bildern, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1973

dies., Mutter. Ein Lobpreis in Bildern, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1973

Schmidtchen Gerhard, Priester in Deutschland, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973

Senger Basilius, Die Feier der Firmung in der Gemeinde, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1973

Splett Jörg, Reden aus Glauben, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1973

Weidmann Fritz, Das Gebet im Religionsunterricht, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Welte Bernhard, Dialektik der Liebe, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1973

Anmerkungen und Hinweise

Otto Mauer (1907–1973) war u. a. Akademikerseelsorger und Dompredigter in Wien und Chefredakteur von „Wort und Wahrheit".

André Brien ist Professor für Anthropologie und Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er hält auch die vom Rundfunk übertragenen Fastenpredigten in Notre-Dame in Paris.

Stefan Andreae ist Leiter des Pastoralpsychologischen Beratungsdienstes im Erzbistum Köln und Privatdozent für Pastoralpsychologie an der Bonner katholisch-theologischen Fakultät.

Paul Schmidt war Studentenpfarrer in Würzburg und Giessen und ist ab Wintersemester 1973 Dozent an der Fachhochschule in Paderborn.

Siegfried Hübner ist Pfarrer in Pirna und Lehrbeauftragter an der Theologischen Hochschule in Erfurt.

Claus Herold war Diözesanjugendseelsorger und ist jetzt Pfarrer der Heilig-Kreuz-Gemeinde in Halle/Saale.

Hermann Stenger ist Diplompsychologe und Professor für Pastoralpsychologie in Gars am Inn, München und Innsbruck.

Leo Zirker ist Sekretär des Beratungsdienstes für kirchliche Berufe in München.

Normann Hepp ist Kaplan in Zorneding bei München, Mitglied einer Planungsgruppe für Neuperlach und Mitarbeiter in der Ökumenischen Beratungsstelle Neuperlach.

Alfons Schäfer ist Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg.

Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Die Österreichische Pastoraltagung 1973 (27. bis 29. Dezember) ist dem Gesamtthema „Schöpferische Freizeit" gewidmet. Anfragen und Anmeldungen an: Österreichisches Pastoralinstitut, A-1010 Wien, Stephansplatz 3, Telefon 0222/52 47 05.

Beachten Sie, bitte, die Prospektbeilagen des M. Grünewald-Verlags (Mainz), des Lahn-Verlags (Limburg) und des Styria-Verlags (Graz).

Z 73/442

14. NOV. 1974

04. JUNI 1975

-8. FEB. 1976

8. MRZ. 1976

17. Mai 1976

1. JULI 1976

18. Jan. 1977

23. JUNI 1977

27. Juni 1977

30. AUG. 1977

21. NOV. 1977

3. MAI 1978

30. 8. 78

16. FEB. 1979

11. MAI 1979

13. SEP. 1979

31. OKT. 1979

DEZ. 1979

11. März 1980

07. 86

19. AUG. 1980

13. JAN. 1981

11. JUNI 1981

30. 01. 82

9. JUL

23. 11. 82

03. DEZ. 1982

4. Jan. 1983

9. 2. 83

8. FEB. 1983