Rolf Zerfaß

PROTOKOLLNOTIZEN DES SYMPOSIUMS "THEOLOGISCHE HANDLUNGSTHEORIE"

3. Diskussion zu den Referaten Schröer/Peukert

Peukert. Liegt nicht eine große Gefahr darin, christliches Handeln sofort von der Institution her anzugehen? Hinter der Matrix des Handbuchs steckt doch die Institution, das System der Kirche. Schreibt die Topographie nicht dieses System viel zu sehr fest? Reklamiert sie die religiöse Erfahrung und die Glaubenserfahrung viel zu sehr selbstherrlich für die Insider allein? Demgegenüber ist mir an Rahners Theorie des anonymen Christen als einer Auslegung des allgemeinen Heilswillens Gottes so wichtig, daß sie mir verdeutlicht: ich habe nicht das Recht, einem anderen meine Erfahrung abzusprechen. Das ist ein ganz anderer Ausgangspunkt als der bei der Institution. Ich muß Institution vielmehr von dorther definieren und das führt dann dazu, daß der Institutionenbegriff nicht so exklusiv werden darf, daß jemand ganz draußen ist.

Schröer: Mich bewegen seit langem zwei Sätze: einerseits will Gott das Heil aller, d. h. in allem Handeln steckt eine christliche Tiefendimension. Andererseits ist der Glaube nicht jedermanns Ding, d. h. es haben sich historische und soziale Identitäten herausgebildet, von denen ich zunächst einmal ausgehen muß. Sonst schwimmt ja alles.

Wir beziehen uns doch auf eine bestimmte Geschichte zurück, erinnern die Jesusgeschichte. Das sagen doch auch Sie mit Ihrem Begriff der "anamnetischen Solidarität"?

Ist denn christlicher Glaube identisch mit dem "Urvertrauen"? Ist die Mutter, die sich dem Kind zuwendet und so in ihm das Urvertrauen begründet, ein Instrument des universalen Heilswillens Gottes? Ist denn Urvertrauen eine Spielart von Glauben?

Die folgenden Gesprächsnotizen, die Rolf Zerfaß diktiert hat, stellen kein wörtliches Protokoll dar. Es war auch leider aus technischen Gründen nicht möglich, alle Gesprächsteilnehmer nachträglich zu ihrer Zustimmung zum vorliegenden Wortlaut oder um eine entsprechende redaktionelle Verbesserung des Textes zu bitten. Wir bitten dies dem Werkstattcharakter dieser Veröffentlichung zugute zu halten.

Peukert: Ich verstehe Glaube in der Tat als eine Basishandlung menschlicher Existenz. Glaube ist ein Vollzug meiner Existenz in Freiheit, die diese Freiheit als befreite Freiheit wahrnimmt und so auf Gott als befreiende Freiheit zugeht. Konkret vollzieht sich dieser Glaube in meiner Lebenszeit. Ich gehe auf Gott zu, indem ich intersubjektiv für andere Gott als diese Freiheit behaupte, indem ich den anderen unbedingt anerkenne. Ich erkenne ihn an als für mich unverfügbar zu respektierend in der Freiheit, in der er von Gott befreit worden ist. Wenn solches Annehmen des anderen radikal gemeint ist, ist es immer ein Vollzug dieser Basishandlung des Glaubens an den Gott, der ihn und mich in diese Freiheit hinein befreit hat (Einheit von Gottes- und Nächstenliebe).

Ich versuche nur, was mir am Verhalten Jesu klar wird, noch einmal in seine antropologische Wurzeln hinein zu verfolgen, und das scheint mir ein notwendiges Unternehmen der Theologie.

Die Übersetzung dieser Praxis Jesu in (kirchliche) Institution hinein ist in sich problematisch. Ich muß ja fragen, ob das, was wir an Jesus erinnern und sofern wir ihn als einen in den Tod Gegangenen erinnern und darum als im Tod Geretteten (Auferstandenen) und darin an Gott glauben - ob dies alles institutionell begrenzt werden darf. Mich hat schon als Student immer wieder gestört, daß in der ganzen Messe und auch im Meßkanon nirgends von "den anderen" die Rede ist, nur im Kernstück des Einsetzungsberichtes: "für alle". Um diese Universalität geht es mir und deshalb meine ich, darf die Reflexion Praktischer Theologen nicht an den Grenzen der Institution Kirche aufhören. Er hat vielmehr die Pflicht, Spuren dieses erlösenden Handelns auch an anderen Orten (Topoi) aufzuspüren und nachzuweisen, nicht bloß im Rahmen einer kirchlichen Topographie.

4. Fallbeispiel Sonntag

4.1 Aspekte und Zugänge zum Phänomen Sonntag

Bertsch: Die moderne mobile Gesellschaft hat den Sonntag aufgerollt. Der Sonntag selber ist nur noch der Vorgriff auf den Montag, der "Rückfahrttag". Die beste Zeit ist die Zeit vom Fre-

tagabend bis zum Samstagabend. Darum wünschen wir uns "ein gutes Wochenende", nicht mehr einen "guten Sonntag". Darum ist der Samstagabend als Beichttag erledigt und der Sonntagmorgen als Ort gemeindlicher Begegnung schwer gefährdet.

Kalteyer : Von den Eltern meiner Kommunionkinder praktizieren 97 % nicht mehr. Zwei Drittel der Eltern sind am Sonntag unterwegs (Camping, Wochenendhaus), weil sie es nicht aushalten, mit den Kindern den Sonntag in der Stadt zu verbringen, weil sie den Kindern viel zu viel verbieten müßten. Entsprechend haben sie keine Beziehung zur Gemeinde und erst recht nicht zum eucharistischen Geschehen. Dieses Ausbleiben des Großteils unserer Gläubigen wirkt sich auf den Rest deprimierend aus: die Großkirchen stehen leer, der Rest fühlt sich einsam.

Haug: Der Sonntagvormittag ist der instimste Raum der Familie, die Zeit, wo man sich gestattet im Schlafmantel zu frühstücken. Hier herrscht ein anderes Klima als in der gesamten übrigen Woche. Die Mutter wird dispensiert, das Mittagessen vorzubereiten; der Chef kocht! Diese familiäre Intimität konkurriert mit unserem Anspruch, ausgerechnet diesen Sonntagmorgen zum Zeitpunkt öffentlicher Gemeindefeier zu machen.

Stachel: Man müßte beachten, daß die Familiensituation sich sehr verschieden darstellt, je nachdem ob Kleinkinder oder heranwachsende Kinder da sind. Für Kleinkinder ist der Sonntagmorgen oft höchst langweilig, weil sie leise spielen müssen, solange man im Hause noch schläft. Bei Heranwachsenden gibt es das intime Familienfrühstück nicht mehr, weil die Kinder spät in der Nacht zurückkamen und bis zum Mittagessen schlafen wollen. Richtig ist, daß das Lebensgefühl am Sonntagmittag schon wieder absinkt, so daß man freizeitpädagogisch auf eine Wochenendkultur hinarbeiten müßte.

Mein Hauptproblem ist, warum es nicht mehr gelingt, den Gottesdienst dadurch plausibel zu machen, daß er einfach "schön" ist. Was Kinder und Jugendliche anödet, ist die Langweiligkeit ("das bringt nichts") und die Lebensfremde. Es fehlt an ästhetischer Kompetenz bei denen, die den Gottesdienst "halten".

Zauner: Darum erachte ich es als einen Unsinn, in der Stadt zu fordern, die Gemeinde müsse am Sonntag zur Eucharistiefeier und um der Eucharistiefeier willen zusammenkommen. Ob wir diesen Anspruch nicht schlicht zurücknehmen müssen, d. h. wieder von der Messe statt von der Gemeindefeier oder Gemeindeversammlung reden.

Heinemann: Wir müssen über die Bedeutung des Sonntags in der Priesterausbildung nachdenken: die Kultur des Sonntags ist bei den Priestern selbst flötengegangen. Ober die Eucharistie hinaus wird in den Priesterseminarien und im Pfarrhaus kein "Sonntag gehalten".

von Arx: Wir müssen auch sehen, wie Kircheninteressen, den Sonntag überfremden: auch für die Bischöfe ist der Sonntag als Tag der Auferstehung und des Lobes Gottes keine Realität mehr (vgl. Schweizer Bischofspapier über den Sonntag oder die schlimme Praxis des Zwecksonntags und der Wahlhirtenbriefe etc.).

4.2 Theoretische (theologische und humanwissenschaftliche) Perspektiven

Schreibmayr: Im Sonntag vereinen sich zwei Aspekte: auf der einen Seite ist der Sonntag ein Element der Wochenordnung und das ist der anthropologische Uraspekt von Feier, Muße, Sammlung, Intensivierung des Lebens.

Daneben steht der zentral christliche Aspekt: Sonntag ist Herrentag, Tag des Auferstandenen, an dem wir sein Mahl feiern und sein Wort hören. Hier wird der Sonntag vom Zentrum des Kerygmas her gesehen. Von diesem Sonntag kann man nicht vom Menschen her reden oder von der Kirche her; vielmehr nur von Gott und von Christus her. Hier geht es um das Christusbekenntnis und damit um die Glaubenden.

Im christlichen Sonntag haben sich beide Aspekte geschichtlich getroffen.

Schröder: Kann man ein anthropologisches Grundbedürfnis (z. B. Muße) so mit einem theologischen Anliegen (Bekenntnis der Gemeinde zur Auferstehung) verkoppeln? Kann man einfach behaupten, "das Lob Got-

tes" sei ein Grundbedürfnis des Menschen? Wie steht eine solche Behauptung zu den Bedürfnispyramiden, die die Sozialforschung präsentiert (Riemann, Maslow)? Dahinter steckt die grundsätzliche Frage, ob und wie Kultus und Kultur zusammenhängen. Ich kann einen Kultus als Gegenkultur aufbauen, aber dann muß ich mir bewußt sein, daß ich bestimmten kulturell verbreiteten Bedürfnissen widerspreche.

Wir müßten also davon ausgehen, daß der Sonntag nur noch die Bedürfnisse bestimmter Zielgruppen abdeckt und nur für sie noch eine Realität darstellt. Wir müßten überlegen, ob für die Zielgruppe der Kinder der Freitagabend eine angemessene Zeit wäre. Kugler wollte auf dem Nürnberger Kirchentag den Freitagabend als Versammlung derer, die es mit dem Glauben ernstmeinen und ihre Wochenenerfahrungen im Glauben bearbeiten wollen, etablieren. Problematisch ist vor allem der Gottesdienst als "Ruine", als "Schneckenhaus", abgelöst von der übrigen Gemeindefahrung. Im Rahmen eines Gemeindefestes oder eines gemeinsamen Erlebnisses (Ausflug, Rüstzeit usw.) ist er auch für Jugendliche überaus plausibel. Dies stimmt damit zusammen, daß Gottesdienst eine symbolische Kommunikation sein will, d. h. das deuten will, was außerhalb des Gottesdienstes in der Woche läuft. Was passiert in der Woche? Kann das gelobt werden? Der Sonntag lebt von seiner Beziehung auf die Woche. Der Sonntag ist überfordert und erledigt, wenn man ihn als Ersatztag für die ganze Woche betrachtet, wenn man in ihn alles hineinlegen will, was eine Gemeinde überhaupt machen soll.

Zerfaß: Historisch zu bedenken ist, daß in der konstantinischen Wende der Gemeindegottesdienst zum cultus publicus umfunktioniert worden ist. Seit Konstantin und das ganze Mittelalter hindurch erhebt er gar nicht mehr den Anspruch "Zeichen" des Gemeindelebens zu sein, sondern ist der Ersatz für Gemeindeleben. Darum verändert sich das Klima des Gottesdienstes, sobald er wieder zum Ort der Artikulation gemeindlicher Glaubenserfahrung wird (Alphabetisierung, Artikulation der Erfahrung von Gruppen und einzelner, Zeugnis geben, Laienpredigt usw.).

Stachel: Wenn wir am Grundbedürfnis der Menschen anknüpfen wollen, wäre hier das bis heute lebendige Bedürfnis wichtig, miteinander zu essen. Dafür nehmen sich die Leute auch heute noch Zeit. Daran hat auch Jesus angeknüpft: miteinander teilen, essen. Eine Hinführung zu religiöser Kultur geht wohl nur auf zwei Wegen: als Erschließung der Kultur der Stille (Mystik) oder der erfahrenen Liebe (Brüderlichkeit) als Ort der Offenbarung.

Schröer: Der Sonntag ist als Tag der Auferstehung nur zu feiern, wenn damit auch unsere Auferstehung aus unseren Toden gemeint ist. Solange wir nur "den Herrn proklamieren", läuft das wieder auf die Sonntagspflicht hinaus. Wir dürfen den Anfang unserer eigenen Auferstehung proklamieren. Das setzt aber voraus, daß wir darüber nachdenken, wo wir tot sind und wo wir leiden. Worauf es ankommt, ist die Ambivalenz von Leben und Tod zusammenzuhalten. Feiern heißt, das Leben in seiner Ambivalenz bejahen, heißt die Ambivalenzen der Gesamtkultur in der wir leben, des Alltags, der uns "tötet" zur Sprache bringen. Ernst Lange sah ja im Gottesdienst das Ensemble der Opfer und der Beunruhigten.

Zulehner: Mir scheint, wir dürfen nicht den Sonntag isoliert verbessern wollen. Versucht man nämlich, was sich am Sonntag abspielt, von einer Theorie des Spiels her zu verstehen, so ist zu bedenken, daß Spiel einen versöhnten Alltag voraussetzt. Können unsere Leute überhaupt noch spielen inmitten ihres verarmten gesellschaftlichen Alltags? Läßt dieser Alltag überhaupt noch Spiele vom Rang des Gottesdienstes aufkommen? Hauptproblem: Wie kann der Alltag so verändert werden, daß der Sonntag wieder lebbar wird.

Außerdem bin ich überzeugt, daß die Lebendigkeit des Sonntagsgottesdienstes unmittelbar mit der Lebendigkeit der Gemeinden zusammenhängt. Ein langweiliger und bedeutungsloser Sonntagvormittag setzt nur den gesellschaftlichen Autismus auf kirchlicher Ebene fort, die gesellschaftliche Beziehungslosigkeit, unter der wir leiden, wird nicht abgebaut, sondern religiös reproduziert und verstärkt.

Peukert: Wir dürfen über den Sonntag nicht partikularistisch denken, denn das Elend unserer Gesellschaft besteht darin, daß sie sich zunehmend differenziert und segmentiert. So wie wir ökonomisches, politisches, künstlerisches und wissenschaftliches Handeln daraufhin befragen müssen, in welchem Zusammenhang es mit humanen Grundvollzügen steht, müssen wir auch den Sonntag nach seiner Integrationsleistung für humane Praxis befragen. Die Integrationsfunktion des Sonntags geht schon daraus hervor, daß er in den Jahreszyklus eingebunden ist; deshalb ist die Veränderung des Werktags Voraussetzung für die Veränderung des Sonntags (s. o. Zulehner). Aber das gilt auch inhaltlich: Je mehr uns der tödliche Alltag bewußt ist, wird uns der Sonntag zur Neuentdeckung der Auferstehung, zur Möglichkeit, auf etwas Unbedingtes hin gemeinsam zu leben.

Fromm: Müßten wir nicht noch mehr darüber nachdenken, was der Auftrag der Kirche in der Gesellschaft von heute und morgen ist, auch bezüglich des Sonntags? Mir fehlt noch die seelsorgliche und auch die eschatologische Perspektive.

Stachel: Seelsorglich müßten wir insbesondere die Lebenswelt der Unterschicht überhaupt erst studieren. Die Breite unserer Gesellschaft feiert und singt, wenn ein entscheidendes Tor fällt: "So ein wunderschöner Tag wie heute". Wir haben es mit einer entfremdeten Gesellschaft zu tun (Dreier- und Viererschicht), in der viele Menschen durch den Produktionsprozeß so geschädigt werden, daß sie ihr Wochenende nicht mehr anders als konsumierend verbringen können. Für sie müssen wir stellvertretend nachdenken!

Zauner: Können wir wirklich die Praxis so vieler verschiedener gesellschaftlicher Felder integrieren wollen? Müssen wir nicht bedenken, daß sie ganz unterschiedliche Rhythmen haben (die religiösen Rhythmen kann man in Jerusalem zwischen Moslems, Juden und Christen kennenlernen, die profanen in unserem Schichtbetrieb). Dürfen wir noch den Anspruch einer "Generalpause" erheben, oder sind wir gehalten, gewissermaßen kontrapunktisch gegen die Entfremdung der Menschen gegenzusteuern. Was in unserer Tradition zusammengewachsen ist, müßte man dann vielleicht wieder teilen: die Funktion

des Sonntags für die Familie, für die Regeneration des einzelnen, für die Feier der Auferstehung der Gemeinde.

Schreibmayr: Würden wir damit aber nicht gerade das Profil des christlichen Sonntags als einer gestifteten Verbindung von anthropologischen Bedürfnissen (Ruhe) und christlicher Erfahrung (Auferstehung) zerstören?

Bertsch: Historisch wäre zu bedenken, daß der Sonntag institutionell auch einen Protest der jungen Kirche gegenüber der Sabbatpraxis darstellt, daß ihm also auch von Anfang an ein konfessionelles Moment innewohnt.

Zulehner: Wir müssen auch fragen, inwieweit in unserem linear strukturierten Zeitbewußtsein der Sonntagsrhythmus noch eine Chance hat. Wir sind ja dabei, alles zyklische Zeitgefühl in Linearität zu übersetzen (und auch von dorthier gibt es einen Einspruch feministischer Kreise gegen die Pille: sie zerstört den fraulichen Grundzyklus).

In dem Maß, als unsere religiösen Institutionen an exzeptionellen religiösen Erfahrungen festhalten (das "Donnergrollen", die gefährliche Erinnerung), verstellen sie vielleicht die Chance, eigene religiöse Erfahrungen zu machen und zu artikulieren.

Schröer: Wir reden ständig vom Tag des Herrn und meinen eigentlich nur die Stunde des Herrn! Können wir wirklich noch einen ganzen Tag in christliche Regie nehmen oder fühlen wir uns nicht im Grunde nur für eine Stunde verantwortlich, der wir eine Prägekraft für einen ganzen Tag zusprechen?

Bertsch: Die kirchliche Sonntagspflicht und die auf den Sonntag übernommene Sabbatrue hatte einmal den Sinn, gerade den Bedrängten und Beladenen einen Mindestraum an Erholung zu sichern: durch das Verbot "knechtlicher Arbeit" erfuhren gerade die Geknechteten eine Befreiung durch die Kirche. Auch wenn bei uns in der "nordatlantischen Gesellschaft" diese Anliegen durch die Gewerkschaft gegenstandslos geworden sind, bestehen sie doch z. B. für Lateinamerika noch fort.

Häußling: Das Urfest der Menschen ist der Geburtstag. Es gibt etwas, was gefeiert werden muß: das Leben. Darum ist der Neujahrstag in jeder Gesellschaft der gesellschaftliche Geburtstag. Ostern versucht nun, Leben und Auferstehung zusammenzubringen.

Der Sonntag gewinnt in unserer Gesellschaft eine besondere Bedeutung als Absprachetag der Christen in aller Welt, durch den sie sich gegen die totale Verplanung wehren. Es ist ein Bekenntnis der ganzen Christenheit über die kulturellen Differenzen hinweg.

Wir müßten lediglich lernen, über den Sonntag nicht zu perfektionistisch zu denken und ihn nicht mit theologischen Ansprüchen zu überfrachten.

4.3 Versuch einer handlungstheoretischen Durchdringung

4.3.1 Zum Verhältnis von Handlung und Institution (Handlungstheorie und Institutionslehre)

Schröer: Wir müssen davon ausgehen, daß der Sonntag keine Handlung, sondern eine Institution ist, d. h. ein System von Handlungen.

Wir müssen fragen: Was spielt sich hier ab, welche Handlungen geschehen im Bereich Sonntag? Wir erinnern, preisen, essen miteinander. Das alles ist mit einem Tag verbunden (Zeitschema). Wir müssen uns der Frage stellen: Arbeite ich an der Institution des Sonntags oder arbeite ich an den Handlungen?

In beiden Fällen bringe ich bestimmte Handlungstheorien ins Spiel (historische, soziologische, Ansätze unterschiedlicher praktisch-theologischer Disziplinen). Wie verknüpfen wir diese Handlungstheorien? Peukert verknüpft sie mit einem Grundinteresse, dem Interesse an Freiheit.

Peukert: Institutionen sind überlieferte Handlungsgefüge, Sedimentierungen von Handlungsverläufen und deshalb müssen sie am Sinn der Handlungen gemessen werden, denen sie dienen wollen.

Darum ist für mich die Definition christlichen Handelns der einzige Ausgangspunkt zur Betrachtung einer christlichen Institution. Ich finde diese Betrachtungsweise auch in Jesu Wort: Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Ich muß also fragen, was der Mensch ist, was christliche Praxis ist, damit ich prüfen kann, ob der Sonntag solche menschlichen und christlichen Basisvollzüge schützt oder sie verhindert.

Wie ich gestern abend schon zu zeigen versuchte, setzt eine Handlungstheorie zweistufig an:

- zunächst fragt sie, wie Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit zugleich miteinander umgehen und erhebt von dort die intersubjektive Grundnorm.
- Da wir aber nicht am Nullpunkt ansetzen, sondern geschichtlich gewordene (individuelle und soziale) Verhältnisse vorfinden, stellen wir fest, daß solche Sedimentierungen institutioneller Art eine humane und christliche Praxis zugleich verhindern. Darum muß christliche Praxis genauerhin verstanden werden als der Versuch, die Bedingungen wiederherzustellen, unter denen humane Praxis möglich ist.

Als Beispiele für gegenwärtige Deformationen humaner Praxis können gelten:

- aller Umgang miteinander wird auf das monetarische Tauschverhältnis zurückgeführt;
- die technische Rationalität der modernen bürokratischen Administration dehnt sich über alle Lebensbereiche aus und zerstört den einzelnen in seiner Individualität (Max Weber). Die Mechanismen bestimmter Praxisbereiche (z. B. des Konsums oder der Verwaltung) dehnen sich so auf die Lebenswelt von Menschen aus, daß sie sich selbst entfremdet werden und in den elementaren humanen Vollzügen gestört und benindert werden.

Darum lautet die entscheidende Frage: Wie sieht ein religiös-christliches Handeln aus, das unter Bedingungen, die Leiden und Entfremdung produzieren, dieser Tendenz entgegenzuwirken versucht,

um so eine christliche Praxis wieder möglich zu machen? Inwiefern werden dadurch Bedingungen hergestellt, unter denen eine humane und christliche Praxis auf Zukunft hin verändernd möglich wird (s. o. das Anliegen von Fromm).

Stachel: Damit stellt sich das Problem der Planbarkeit von humanem Handeln.

Peukert: Gerade wenn es um ein Handeln geht, das innovatorisch die Verhältnisse dahin ändern möchte, daß freie Selbstbestimmung möglich wird, steht Planung vor dem Dilemma, etwas zu planen, was nicht voll planbar ist. Denn es soll ja ein Handeln anvisiert werden, das auch die bisher geltenden Regeln zu transformieren vermag. Für die Bildungsplanung heißt das etwa, es müssen Chancen der Kreativität "geplant" werden. Die Rationalität einer solchen Planung ist darum daran zu messen, ob sie die Räume für solche gemeinsamen Suchprozesse erweitert bzw. den Freiraum dazu schafft.

Stachel: Planbar sind also nicht die Ergebnisse der seelsorglichen Begegnung, sondern die Räume und die Bedingungen zu einer Begegnung, in der die Subjekte Subjekt ihrer Lebensgeschichte bleiben bzw. werden können.

Zerfaß: Von daher müßte man noch einmal fragen, was im Gütersloher Handbuch unter "Vorhaben" (Projekt) als Zelle praktisch-theologischen Handelns gedacht wird; wie sich innerhalb eines solchen Vorhabens vorgegebene Bedingungen und Freiheitsspielraum zueinander verhalten.

Zulehner: Wir müssen uns aber bewußt sein, dabei bereits zwei Vorentscheidungen getroffen zu haben: daß nämlich (1.) Freiheit und Kreativität "gut" sind und daß (2.) mehr Freiraum zu mehr Kreativität führt. Tatsächlich läßt sich beobachten, daß die Schaffung von mehr Freizeit durchaus nicht zu mehr Kreativität, sondern zu mehr Konsum führt. Es müssen also wohl zusätzlich christliche Traditionen eingebracht werden, die den Freiraum mit Utopien gelungenen Lebens füllen und ihm so ein inhaltliches Profil geben.

Schröder: Das ist richtig und darüber hinaus stellt sich die Frage: An welche Systeme/Institutionen ist eine solche Freiheit anzuschließen? Wir müssen ja immer unterscheiden zwischen einer Handlung, der Sinnvorstellung, dem Interesse (z. B. an Freiheit oder Beheimatung), das diese Handlung füllt einerseits und dem System, an das diese Handlung angeschlossen ist und dem sie dient andererseits. (Dienen kann sie dem Individuum oder der Familie oder der Gemeinde oder der Gesellschaft.) Hängt der Sonntag mit dem System Familie zusammen oder mit dem System Gemeinde? Und für welches dieser Systeme bringt er einen Zugewinn an Freiheit? Man kann sich dies ja gerade an den kirchlicherweise gewährten Freiräumen des letzten Jahrzehnts klarmachen, die alle unter der Überschrift "ad experimentum" gelaufen sind: Hier hat sich die Kirche ja festgelegt im Dienst der Freiheit, sie hat einen bestimmten Raum für Erfahrungen (z. B. Erstkommunion vor Erstbeichte, Teilzeitpfarrer) offengehalten. Die Frage ist: Wem nützt eine solche Freiheit und an welches System war sie angeschlossen? Inwieweit stellte das, was dann kreativ entstanden ist, nur eine Variante des bisherigen dar, aber noch lange nicht die Herstellung einer Gegenwelt, einer Alternative zum bisherigen Verhalten?

Peukert: Ich möchte die Anfrage von Zerfaß aufgreifen: Inwieweit ist die "Topographie" im Gütersloher Handbuch (die Beschreibung von Handlungsebenen und Handlungsorten) eine Festschreibung (Topographie), während die Praktische Theologie eine Topologie sein müßte, eine Lehre von möglichen Räumen, so daß Handlungen nicht nur innerhalb einer vorgegebenen Landschaft, sondern als Veränderung der Landschaft möglich wird (Dimensionserweiterung). Wieweit müßte Praktische Theologie bestimmt werden als Lehre von Handlungen, denen weder die Struktur des Subjekts noch die der Gesellschaft starr vorgegeben, sondern zur Entscheidung aufgegeben ist (obwohl sie geschichtlich konkret vorgegeben ist).

In der Pädagogik stehen wir vor derselben Frage: Was sollten die lernen, die in den nächsten 50 Jahren jene Lernprozesse anstoßen sollten, die notwendig sind, um die dann anstehenden Probleme (der

Umwelt, der psychischen Stabilität, der Todeserfahrung usw.) zu verarbeiten. Reichen unsere bestehenden Institutionen und unsere Art, Bildung zu begreifen aus, oder muß man nicht elementarer ansetzen (auch erziehungstheoretisch)? Hier käme etwa gesellschaftlich relevanten Zeichenhandlungen einzelner Christengruppen eine hohe Bedeutung zu - sie wären als Versuche zu begreifen, solche Veränderungen anzustoßen und neue Orientierungen finden zu helfen, wenn zukünftiges Handeln nicht einfach technologisch planbar ist und auf der anderen Seite sich auch nicht von selbst einstellt, so daß das Bereitstellen von leeren Freiräumen des Lernens genügen würde. Wie sehen Zeichenhandlungen aus, die solche gesellschaftlich relevanten Transformationen anstoßen?

Zerfaß: Der Pfarrer von Ars verbrannte vor den Augen seiner entgeisterten Bauern einen 500 Franc-Schein (Gegenwert für einen ganzen Bauernhof), um ihnen bewußt zu machen, wie fragwürdig die Maßstäbe sind, denen sie sich verschrieben hatten.

Bertsch: Die Logik der Exerzitien (vgl. Karl Rahner) stellen ja den Versuch einer Planung des Unwägbaren dar, um die nächsten Schritte möglich zu machen (Regeln zur Unterscheidung der Geister). So etwas brauchten wir auch gesamtkirchlich, etwa angesichts der Inkulturationsprobleme in Indien: Was dort geschieht und in Gang kommt, ist nicht planbar; deshalb löst es in Rom Angst und restriktive Gesetze aus.

Schröer: Evangelischerseits wären hier - um auf den Sonntag zurückzukommen - die Familiengottesdienste zu nennen, die einzige Reformidee zum Gottesdienst, die wirklich folgenreich durchgeschlagen hat. Indem sie die Kinder als gleichberechtigte Partner in den Gottesdienst einbezog (anstelle der landläufigen Praxis, sie in einem Parallelgottesdienst zu versorgen), löste sie beachtliche Veränderungen in der Gottesdienststruktur aus: kein Talar mehr, gemeinsame Vorbereitung, Spielphasen, Abbau der reinen Wortverkündigung zugunsten nonverbaler Ausdrucksformen (Malen usw.). Dies war ein innovatorischer Prozeß, über den man eines Tages auch kirchenamtlich "pastoral" entscheiden mußte. Welchen Interessen und welchen

Systemen dient dieser Familiengottesdienst (evtl. dem System Familie, aber nicht den Alleinstehenden)?

Meine kritische Rückfrage an Peukert heißt: Müßte in dieser Weise nicht auch das Interesse an Freiheit noch einmal hinterfragt werden? Wenn ich etwa an die Analyse menschlicher Grundbedürfnisse bei Fritz Riemann denke (Grundformen der Angst) gibt es ja das Bedürfnis nach Freiheit (Distanz) aber auch das Bedürfnis nach Gemeinschaft (Nähe), das Bedürfnis nach Wechsel (Veränderung) und das Bedürfnis nach Dauer (Stabilität). Ich meine, damit auch ein Anliegen Zulehners aufzugreifen: bei der Planung künftiger Praxisbedingungen müssen wir allen diesen Grundbedürfnissen Rechnung tragen, die Ambivalenzen, die damit gegeben sind, ausdrücklich auch anerkennen.

Zulehner: Werden im Ansatz von Peukert nicht die Momente "Freiheit" und "Veränderung" übermäßig in den Vordergrund gerückt? Dabei überzeugt mich am Ansatz Peukerts die "Weite" seines anthropologischen und gesellschaftlichen Ausgangspunktes. Ich möchte dies am Beispiel Familiengottesdienst verdeutlichen. Dieser Familiengottesdienst geht ja von den Bedürfnissen des Systems Kleinfamilie aus. Wieweit trägt er aber dazu bei, daß wieder nur die "Familienzyste" in unserer Gesellschaft kultiviert wird? Oder können solche Familiengottesdienste das Handeln in den Familien auch dahin stimulieren, ihre Situation zu bearbeiten, ihre "kleine Lebenswelt" auszuweiten? In diesem Sinn müssen wir mit Peukert nach den Auswirkungen kirchlichen Handelns (Veranstaltung von Familiengottesdiensten) im gesellschaftlichen Kontext fragen. Darum ist Peukerts Ausgangsfrage so wichtig: Wie sieht überhaupt gelungenes Leben unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen aus und was trägt die Kirche dazu bei, daß das wieder möglich ist?

4.3.2 Zur Integration von Theologie und Humanwissenschaften in einer theologischen Handlungstheorie

Schröer: Können wir christliches Feiern (etwa im Unterschied zum Lernen) als Handlung so umschreiben, daß wir damit den Vorgang

lebensweltlich treffen, dazu eine Handlungstheorie entwickeln, die das Interesse (nach Freiheit, Beständigkeit, Wechsel etc.) und den Systembezug (Einzelner, Familie, Gemeinde usw.) dieser Handlung expliziert und dies dann mit einer Grunddimension von Glauben verbindet, d. h. jenem elementaren Zutrauen, daß das Leben lohnt, wie wir es als Christen von Gott her besitzen? So würde das Feiern ein Feiern im Glauben, das Lernen ein Lernen im Glauben. (Das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Innovationen war im Munde eines Superintendenten: "Ist das glaubensstärkend oder nicht?").

Schreibmayr: Ich bin auch der Meinung, daß sich Kriterien christlichen Handelns nie nur aus den Humanwissenschaften gewinnen lassen, sondern im Gespräch mit der christlichen Tradition. Für mich bietet die Liturgiegeschichte in Sachen Gottesdienst eine Matrix für Innovationen. Dabei gehe ich mit Guardini davon aus, daß Liturgiewissenschaft als Objekt nicht die Liturgie der Kirche hat, sondern die Kirche, zu deren Wesen es gehört, daß sie betet und feiert. (Sie würde aufhören zu existieren, wenn sie nicht mehr betete.)

Die Risiken, die in den Innovationen stecken, gehören zur Sache selbst. Das Evangelium traut uns Freiheiten zu, die Angst machen können und die - wie aus der Geschichte Israels (und der Kirche) zu ersehen ist - auch schiefgegangen sind. Eben dies aber ist das Geheimnis des Sonntags, bewegt ihn und bewegt uns zur Feier des Sonntags, daß wir in dieser Tiefe zur Freiheit berufen sind. Wir brauchen also nur die Kraft des Evangeliums zum Zuge kommen lassen, die die Mauern niederstößt und dadurch größere Freiräume entstehen läßt.

Zuhörer: Hieran möchte ich gerne noch die Zusatzfrage anschließen: Was heißt es, wenn in einer Gesellschaft nicht gebetet wird? Was bedeutet es für eine Gesellschaft, wenn es keine Kirche in ihr gibt, d. h. keinen Raum herrschaftsfreien Sprechens und Feierns?

Schröer: Wissenschaftstheoretisch müßten wir nun die Frage noch genauer durchdenken, wie sich die humanwissenschaftliche und die theo-

ologisch-gläubige Interpretation der Feierhandlung zueinander verhalten. Sind die Humanwissenschaften das Spielbein oder das Standbein praktisch-theologischer Reflexion?

Zerfaß: Mir fällt bei dem Versuch, beide Perspektiven aufeinander zu beziehen, auf, daß sich Theologie und Humanwissenschaften auf unterschiedlichen Sprachniveaus bewegen; die Humanwissenschaften sprechen gewissermaßen einen elaborierten Code, während die Sprache der Theologie und erst recht der Verkündigung im Vergleich dazu vorwissenschaftliche Sprache, eine Art restringierten Code darstellen.

Schröer: Für die Liturgiewissenschaft wäre ja von seiten der Humanwissenschaften die Bereitstellung einer Theorie ästhetischer Kommunikation nötig, die unter anderem die hohe institutionelle Prägung liturgischen Feierns genügend würdigt (vgl. die Sprachspieltheorie, die hohe Bedeutung der Konventionen für eine Sprechakttheorie.)

Zerfaß: Im Vergleich zum theoretischen Niveau einer Theorie ästhetischer Kommunikation ist das, was die theologische Seite (Liturgiewissenschaft, Liturgiegeschichte, Theologie von Wort und Sakrament) beizusteuern hat, begrifflich bedrückend unterentwickelt.

Zulehner: Die Unterscheidung von Stand- und Spielbein gefällt mir nicht; die Humanwissenschaften kritisieren sich ja gegenseitig und stellen keine einheitliche Größe dar. Genauso muß die Theologie kritisch prüfen, welche handlungswissenschaftlichen Konzepte - eine Handlungstheorie gibt es ja erst in der jüngsten Wissenschaftsgeschichte und auch sie ist nicht einheitlich - mit ihr selber wirklich "verträglich" sind.

Bertsch: Auch müßten wir bedenken, daß nicht nur die Praktische Theologie, sondern auch die Systematische Theologie auf zwei Beinen steht oder, wie Söhngen sich auszudrücken pflegte, mit zwei Augen sieht (dem systematischen und dem historischen Auge).

Peukert: Eine solche kritische Prüfung der Verträglichkeit humanwissenschaftlicher Theorien habe ich in meiner Dissertation intendiert. Es ging mir um die theologiegeschichtliche Rechtfertigung eines handlungstheoretischen Ansatzes für die Systematische und die Praktische Theologie. Ich bin der Überzeugung, daß es historisch vertretbar ist zu sagen: Die Erfahrungen, die an der Wurzel der Neuzeit stehen - Erfahrungen einer erhöhten Verfügungsmacht über die Wirklichkeit und eine verschärfte Erfahrung der Kontingenz und Zufälligkeit menschlicher Lebensbedingungen - sind Grunderfahrungen, die auch theologisch von großer Tragweite waren und zu einer Veränderung des Gottesbegriffs führten: Gott wird als absolute Freiheit gedacht, die das Endliche setzt, als absolute Liebe, die dieses Endliche liebt. Diese von den neuzeitlichen Erfahrungen her bedingte Sicht Gottes bahnt sich in der frühen franziskanischen Theologie an, wenn etwa Dun Scotus die Intention Gottes bei der Schöpfung in die Worte faßt: *vult habere condiligentes*. Der Ursprungsakt, dem sich alle Wirklichkeit verdankt, ist ein Akt der Liebe, der seinerseits zur Liebe freisetzt. Hier setzt sich in der franziskanischen Theologie etwas durch, was Krings als die "handlungstheoretische Wende" bezeichnet hat: das Denken geht nicht mehr von einer festen vorgegebenen Ordnung aus, sondern von einer durch freies Handeln geschaffenen Ordnung, von einer diese Ordnung stiftenden, ihr zugrundeliegenden Freiheit. Von dorther wird sichtbar, daß es eine innere Entsprechung gibt zwischen Theologie und Humanwissenschaften, soweit sie beide vom Handeln als einer Vorgegebenheit ausgehen.

Ich habe sodann aufzuzeigen versucht, daß diese neuzeitlichen Erfahrungen, die die Humanwissenschaften theoretisch einzuholen bemüht sind, zu wissenschaftstheoretischen Aporien führen, die eine theologische Vertiefung des Ansatzes erzwingen. Dazu müssen wir aber in der Theologie unsererseits auf die Basisvollzüge zurückgreifen und sie zu beschreiben versuchen als die Grunderfahrungen christlicher Existenz: Freiheit im Glauben, Lernen im Glauben, Feiern im Glauben läuft dabei immer hinaus auf ein Feiern, Lernen und Frei-

werden in der Liebe. Damit gewinnen wir ein Kriterium zur Beurteilung des christlichen Charakters christlicher Praxis: ist eine Handlung glaubensstärkend, d. h. die Liebe stärkend? Von da aus erst gewinnen wir ein Kriterium zur Beurteilung institutionell geprägten christlichen Handelns. Jede kirchliche Institution muß sich unter diesen neuzeitlichen Bedingungen und nach diesen Kriterien fragen lassen, ob sie für diese christlichen Grundvollzüge Sicherungen bereitstellt. Wie sich der demokratische Staat dadurch legitimieren muß, daß er Freiheitsrechte sichert, müssen sich die Institutionen der Kirche fragen lassen, ob und wie sie Glauben förderndes und Liebe sicherndes Handeln schützen: antwortende Freiheit, liebende Freiheit, die den andern will in seinen Möglichkeiten mir gegenüber. Wenn es um diese Freiheit sichernde Grundstruktur von Institutionen in unserer Gesellschaft überhaupt geht, müssen sich die kirchlichen Institutionen fragen lassen, ob sie jenen Vorspruch an Freiheit gewähren, den der christliche Glaube als uneinholbare Vorausleistung Gottes preist.

Die neuzeitlichen Freiheitsbegriffe haben uns also gelehrt, das Evangelium genauerhin auf seine freiheitsstiftende Macht hin zu lesen, während andere Generationen und Kulturen andere Aspekte der Botschaft entdeckt haben (hier liegt die Berechtigung von Zuhörers Anliegen einer wissenssoziologischen Relativierung von "Freiheit").

Häußling: Dann müssen wir konkret fragen: Wieweit ist der Gottesdienst ein Ort, wo Freiheit gewährt und Liebe geschützt wird?

Schreibmayr: Jesus wollte nicht den Hochkult des Tempels, sondern er hat die Mitte gelungenen Lebens, das Mahl, zur Mitte seines Existenzvollzugs gemacht. Darum hat Kahlefeld immer wieder über die elementarkultischen Vollzüge christlicher Existenz nachgedacht, über die Anrufung, Preisung, Anerkennung Gottes im Angesicht von Brot und Wein und im Kreis einer überschaubaren Brudergemeinde. Je mehr die Gemeinschaft wächst, um so mehr kommen hochkultische Elemente ins Spiel, die diesen genuin christlichen Raum der Freiheit und Liebe überfremden (konstantinische Wende). Je mehr diese Insti-

tutionen wachsen, um so mehr muß ich deshalb wissen, was der eigentliche Kern liturgischen Handelns ist.

Ähnliches gilt ja für die Theologie. Theologia ist ursprünglich ja "Rede von den Göttern", kein christlicher Begriff, der deshalb als Gegenbegriff die Anthropologie, die "Rede von den Menschen" hervorruft. Darum möchte ich lieber von Glaubenswissenschaft als von Gotteswissenschaft reden; im Begriff Glaubenswissenschaft wird der Mensch vom ersten Ansatz mitgedacht und damit sind auch die Humanwissenschaften vom ersten Ansatz in der Methodologie einer Glaubenswissenschaft einbegriffen.

Zerfaß: Wenn ich in dieser Weise beim Handeln als wechselseitiger Gewährung von Freiheit einsetze, ist auch die Situation (als Handlungsgefüge) von allem Anfang an mitgedacht. Dann muß ich aber als Theologe, um diese Situation verstehen und verändern zu können, sie auch zu teilen bereit sein.

Schröer: Damit wird auch deutlich, wie unzureichend wir bislang etwa in der Homiletik mit dem Situationsbegriff umgehen, wenn wir etwa von der "Situation der Hörer" als der Empfänger des Kerygma reden. Dabei erwecken wir ja den Eindruck, als könnten wir Prediger uns heraushalten. In Wirklichkeit sind wir ein Teil der lebensweltlichen Situation, in der sich das Kerygma ereignet. Darum bezeichnet Paulus die Einzelgemeinde als Kirche. Praktische Theologie steht dafür, daß die Einzelgemeinde Kirche ist. Darum beschäftigt sie sich nicht nur mit der didaktischen Frage, wie man den großen Geldschein umwechselt, sondern was das für ein Vorgang ist, in welchem das Evangelium die lebensweltliche Situation dahingehend verändert, daß Kirche entsteht.

Stachel: Praktische Theologie muß von der Praxis erzählen und für die Praxis Handlungsmodelle entwickeln. Ich muß aufgebrochen zuschauen, was hier passiert, was der Pfarrer von Ars tat, als er seinen Geldschein verbrannte.

Peukert: Wenn es um eine Praxis der Liebe geht, die sich frei vorwagt und solche Praxis auch ein Ort theologischen Erkennens ist,

dann bedeutet dies, daß ein Versuch, die Praxis vor Ort wahrzunehmen, zu beschreiben, zu begleiten und zu ihr anzustiften, auch von theoretischer Bedeutung ist für die Erfassung dessen, was das Christentum ist und worum es überhaupt im Christentum und in der Theologie geht. Praktische Theologie könnte darum auch theoretisch eine Vorreiterfunktion haben. Hier erlaube ich mir noch einmal die Anfrage an das Gütersloher Handbuch: Wie sichert es, daß die Erfahrungen, die vor Ort (am Topos) gemacht werden, als Vorgänge begriffen werden, die die Theologie selbst weitertreiben, den Kern der Sache schärfer heraustreten lassen?

Bertsch: Wenn in dieser Weise Praktische Theologie konkret bei den Handlungsvollzügen der Basis einsetzt, muß diese Konkretisierung auch nach oben hin durchdacht werden: Welche Art Handeln die Praxis der Kirchenleitung, der Bischofskonferenz, der Synode darstellt und wie dieses Handeln legitimierbar ist. Dann müssen wir uns nicht nur über die Pfarrerausbildung, sondern auch über die Bischofsausbildung Gedanken machen. Wie kommen wir an solche Kommunikations-ebenen heran, wer durchleuchtet die Co-Orientierung innerhalb der Bischofskonferenz? Hier kommt der Praktischen Theologie auch die Rolle einer Opposition zu, die Gegenfragen stellt und Widersprüche im "Regierungslager" bewußt macht.

Stachel: Ebenso müßten wir auch den eigenen Lehrbetrieb noch einmal durchforsten: Beziehen wir uns wirklich auf die Realität zurück, entwickeln wir ein Kontrollinstrument, befähigen wir zur kritischen Übernahme humanwissenschaftlicher Interpretamente, immunisieren wir gegen die Übernahme bloßer Moden und welches ist unser eigener lebensweltlicher Ort, nicht nur innerhalb der Universität, sondern auch innerhalb von Gemeinde und Kirche? (Ansätze dazu bei Daiber, Grundriß 61-72).

Zauner: Von dorthier müßte sich auch die Rolle der Praktischen Theologen präzisieren lassen. Das Thema "Sonntag" wäre für ein solches interdisziplinäres Seminar sehr geeignet, weil hier von der Praxis her an die Adresse der Exegeten, Historiker und Systematiker boh-

rende Fragen gestellt werden könnten und der Praktischen Theologie nicht nur die Rolle der Umsetzung zukäme.

Zulehner: Praktische Theologie würde so selber ein Wesenszug am Leben der Kirche: in der praktisch-theologischen Reflexion wird sie sich ihrer selbst bewußt.

5. Auswertungsgespräch

Auch wenn wir eine Menge Aspekte zusammengetragen haben, wäre es besser gewesen, die Diskussion mit Statements zu "Ansichten und Interessen der verschiedenen theologischen Disziplinen am Thema Sonntag" zu eröffnen. Auf diese Weise wäre der Traditions- und Wissensbestand rascher und reichhaltiger ins Spiel gekommen.

Wir haben einerseits von der Praxis her Fragen aufgeworfen und andererseits eine Art Fundamentaltheorie christlich-kirchlichem Handeln entwickelt. Was uns fehlt, sind Theorien mittlerer Reichweite für ein Handlungsfeld wie den Sonntag. Auf solche Theorien mittlerer Reichweite müßten sich die faktisch mit dem Sonntag beschäftigten Disziplinen (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik) beziehen können und von ihnen her müßte man auch kirchenpolitische Entscheidungen wie etwa die Stellungnahme der Synode zur Sonntagsproblematik kritisch durchleuchten können. Ein solcher Theorierahmen würde auch gestatten, Projektstudien in Gang zu setzen: Wie gehen die Disziplinen daran, "den Sonntag zu retten?" Welchen Beitrag haben sie dazu zu liefern? Was geschieht in der Schule, in der Predigt, in der Gemeindeversammlung selber, um den Sonntag zu erhalten und zu vertiefen?