Pastoraltheologische Informationen (Pthi)
11 (1991) 271-273

Abstract: Dissertation aus dem Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, 1989:

Peter F. Schmid

Seelsorge als personale Begegnung. Grundlagen einer personzentrierten Pastoral

Das Ziel der Arbeit ist es, aus den Anregungen der an der Person orientierten Begegnung in hilfreichen Beziehungen, insbesondere in Psychotherapie und Beratung, wie sie in der Tradition des amerikanischen Psychotherapeuten Carl Rogers im sogenannten "personzentrierten Ansatz" entwickelt worden ist, das Verständnis von Seelsorge neu – und zwar als personale Begegnung – zu bedenken.

Die Arbeit stellt nach einem Aufriß der Bedeutung des Gesprächs in menschlichen Beziehungen, insbesondere in "Seel-Sorge" und "Psycho-Therapie" zunächst grundsätzliche Überlegungen zu hilfreicher Gesprächsführung und Beratung an und arbeitet den Unterschied zwischen direktivem, problemzentriertem und personzentriertem Handeln heraus.

In einem anthropologisch-phänomenologischen Abschnitt werden dann die Begriffe "Person" und "Begegnung" untersucht: Zunächst wird der Begriff der "Person" etymologisch, alltagssprachlich, theater-, theologie- und philosophiegeschichtlich beleuchtet. Dabei wird der individualistisch orientierte Personbegriff einerseits, von dem sich unter anderem Vorstellungen wie Selbständigkeit, Freiheit, Autonomie und Würde der Person herleiten, einem relational orientierten Personverständnis, das das Wesen der Person aus der Beziehung versteht, ja bei manchen Vertretern, etwa der personalistischen Philosophie, sogar aus der Beziehung konstituiert sieht, am Beispiel prominenter Vertreter aus Philosophie und Theologie gegenübergestellt. Daran und in einem Streifzug durch die aktuelle Begriffsverwendung in der Psychologie wird gezeigt, daß der Wortgebrauch uneinheitlich ist und der Begriff nicht nur selbst äußerst reichhaltig ist, sondern durchaus verschiedenartig gebraucht wird. Ein eigener Exkurs behandelt die daraus resultierenden Schwierigkeiten bei der theologischen Rede von Gott als Person. In einer phänomenologischen Untersuchung in Anlehnung an Michael Theunissen und Helmuth Plessner wird mittels einer Analogie aus der Anthropologie des Schauspielers dargelegt, wie die verschiedenen herausgearbeiteten Aspekte des Personbegriffs einander bedingen und miteinander zusammenhängen. So wird, auch unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, ein erfahrungsorientierter Personbegriff als "Antwort auf das Wort des sein Mit-Sein zusa-

genden Jahwe (Immanuel)" gewonnen. Nach einer Darlegung des Verständnisses von "Begegnung" bei einigen wichtigen zeitgenössischen Theologen, Philosophen und Psychologen wird schließlich der Versuch unternommen, das spezifisch personzentrierte Verständnis von Person zu entwickeln. Dabei wird gezeigt, daß in das Personverständnis von Carl Rogers die theologischen und philosophischen Traditionen eingegangen sind und dort für das konkrete zwischenmenschliche Handeln eine praxisnahe Konkretisierung gefunden haben.

Ausführlich wird dann der aus der humanistischen Psychologie stammende personzentrierte Ansatz von Carl Rogers von seinen Ursprüngen her und in seinen Grundintentionen als umfassender Ansatz zum Verständnis der Person und ihrer Beziehungen dargestellt. Dies geschieht anhand einer Biographie von Rogers, seinem Menschenbild, den personzentrierten Grundhaltungen von Echtheit, wertschätzender Anteilnahme und Empathie, dem Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung sowie den hauptsächlichen Anwendungsgebieten des Ansatzes in der Gruppe und im Bereich von Bildung und Ausbildung.

Einer gründlich diskutierten Analyse eines Beratungsgesprächs aus einer Telefonseelsorgestelle folgen schließlich die praktisch-theologischen Reflexionen zum Verständnis von Seelsorge als Diakonia im Geist Jesu sowie allgemein-pastoraltheologische und pastoralpsychologische Überlegungen, die in Form von Thesen Ansätze zu einer personzentrierten Pastoral und einem neuen Seelsorge-Begriff bieten. Anhand der Entwicklung des Verständnisses von einer betreuenden über eine beratende zu einer begegnenden, dialogischen Seelsorge wird – in Übereinstimmung mit den Texten des II. Vatikanums und in der Tradition von Ferdinand Klostermann, dem die Arbeit gewidmet ist – Pastoral als umfassender Lernprozeß für die einzelnen Seelsorgepartner wie für die gesamte Kirche verstanden. Dabei wird versucht, dem Problem der sogenannten Anwendbarkeit und einem oft simplifizierenden Mißverständnis und Mißbrauch einer quasi-psychotherapeutischen Seelsorge einerseits und einer ängstlichen Abwehr der Beschäftigung mit den Humanwissenschaften in Theologie und Pastoral andererseits durch sorgfältige Beachtung der eigenen Methoden und des eigenen Selbstverständnisses der jeweiligen Wissenschaft und Praxis zu begegnen.

Die ausführliche Bibliographie enthält unter anderem die wichtigste historische und aktuelle Literatur zum personzentrierten Ansatz. Erstmals

wird dabei auch eine vollständige Bibliographie der amerikanischen und der deutschsprachigen Publikationen von Carl Rogers vorgelegt.[1]

[1] Die Publikation der Dissertation (Gutachter: W. Zauner/G. Rombold) erfolgt in zwei Teilen:
Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg (Echter) 1989.
Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von "Person", in: Rogers, Carl R./Schmid, Peter F., Der Mensch als Person, erscheint Mainz (Grünewald) Herbst 1991.

Pastoraltheologische Informationen (Pthl)
11 (1991) 274

Abstract: Dissertation an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, 1990:

Gerhard Pauza

Kirchendistanz in der Stadt Linz. Eine pastoralhistorische Analyse der letzten 100 Jahre

Interessant an dieser Arbeit ist der Versuch, das Phänomen 'Kirchendistanz' zu operationalisieren und historisch aufzuweisen. Als Ausgangsbasis dient Charles Y. Glocks Versuch einer Typologie religiöser Orientierung, das einen Bezugsrahmen von fünf Dimensionen der Religiosität vorschlägt. Daraus entwickelt Pauza ein System von fünf Dimensionen der Kirchendistanz (rituelle, institutionelle, ideologisch-dogmatische, moralische, emotionale Distanz), für die er jeweils mehrere Indikatoren festlegt.

Mittels eingehender historischer Quellenstudien analysiert er nun, wieweit diese Indikatoren für den behandelten Zeitraum im Bereich der Stadt Linz ansprechen. Damit geht er weit hinter den Zeitpunkt der ersten religionssoziologischen Umfragen zurück, was den Blick auf längerfristige Entwicklungen ermöglicht. Manches, was heute vielfach als Trend verkauft wird, kann dadurch sehr relativiert werden. Wenn etwa deutlich wird, wie sehr die Kirchenaustritte (als Indikator für institutionelle Instanz) mit den bewegten politischen Verhältnissen korrespondieren, erscheinen Diagnosen eines unaufhaltsamen 'Glaubensabfalls' doch als sehr oberflächlich. Wenn um die Jahrhundertwende laut einer Analyse der Taufbücher nur 28% der Kinder entsprechend den katholischen Moralvorstellungen von kirchlich getrauten Eltern gezeugt wurden (ein Indikator für moralische Distanz), so läßt dies einige Zweifel an Klagen über einen allgemeinen Sittenverfall offen.

Insgesamt zeigt die Arbeit, daß Kirchendistanz ein sehr komplexes Phänomen ist. Pauschalurteile über eine 'allgemeine Entkirchlichung' halten einer näheren historischen Untersuchung nicht stand: manche Indikatoren, etwa offene antikirchliche Ressentiments, schlagen sogar in die entgegengesetzte Richtung aus. Eine Untersuchung pastoraltheologischer Standardwerke seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die Behandlung des Phänomens der Kirchendistanz hin zeigt zudem, wie schwer es den Pastoraltheologen gefallen ist, von einer rein moralisch abwertenden Beurteilung wegzukommen. Die Aufgabe bleibt, eine allein kirchenzentrierte Engführung zu überwinden und den Blick in Richtung einer Weggenossenschaft zum Reiche Gottes zu öffnen.

Pastoraltheologische Informationen (Pthl)
11 (1991) 275-279

Abstract: Diplomarbeit, Passau 1990:

Guido Heller

Die "Konfessionsverschiedene Ehe[1]" zwischen katholischen und evangelischen Christen – bleibender Dorn im Auge der Kirchen

Problemkreis

Die Tatsache, daß in Deutschland[2] ca. 40% aller geschlossenen Ehen Verbindungen zwischen konfessionsverschiedenen Partnern sind, muß einen Pastoraltheologen aufhorchen lassen: schon diese große Zahl verweist auf ein Betätigungsfeld, dem sich die Seelsorge zu stellen hat.

Auf diesem Hintergrund erstaunt es, wie wenig aktuelle pastoraltheologische Publikationen zu diesem "heißen Eisen" existieren: Es stellt sich die Frage, ob sich die theologischen Standorte und analog die pastoraltheologischen Positionen so wenig geändert haben, daß es nichts Neues zu sagen gibt. Oder liegt hier ein pastoraler Mißstand vor, von dem viele Mischehepaare betroffen sind, der aber dennoch von den Kirchen übergangen und von den (Pastoral-) Theologen unzureichend wahrgenommen wird?

Die Untersuchung der Geschichte der konfessionsverschiedenen Ehe im pastoraltheologischen Kontext soll somit die wunden Punkte eines immer noch ungelösten Problems von Millionen[3] aufzeigen.

Geschichtliches

Die tiefste Wurzel der Problematik der konfessionsverschiedenen Ehe liegt sicherlich in zwei unterschiedlichen Ehetheologien. Ging es zum einen Martin Luther und zum anderen dem Konzil von Trient zunächst um das gemeinsame Ziel, zum Schutze der Familie gegen spätmittelalterliche Verfallserscheinungen der Ehe vorzugehen, ging die Frage über das "Wie" bald auseinander.

---

1 Zur Begrifflichkeit vgl. P. Neuner, Geeint im Leben - getrennt im Bekenntnis. Die konfessionsverschiedene Ehe: Lehre-Probleme-Chancen, Düsseldorf 1989, 10.

2 Vgl. P. Neuner, Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. Eine kritische Analyse, in: F. Böckle (Hg.), Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen. Herausforderung für die Ökumene, Regensburg 1988, 9-25, hier 19.

3 Vgl. den Arbeitstitel der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie Bayern 1987: "Die konfessionsverschiedene Ehe: Problem für Millionen. Herausforderung für die Ökumene".

Luther sah eine Aufwertung des "Ehestandes" in einer neuen Ordnung durch "weltliche Mächte". Damit lehnte er die traditionelle Zuständigkeit der Kirche ab, proklamierte die Ehe als ein "weltlich Ding" (was freilich der Ehe nicht ihre christliche Dimension streitig machen sollte) und verwarf die Sakramentalität der Ehe.

Dieser Auffassung stand die des Konzils von Trient diametral entgegen. Es betonte die Sakramentalität der Ehe, wobei sich die Konziliaren auf Theologie (Eph. 5, 25ff.) und Tradition beriefen.

So ergab sich zwischen den Kirchen ein massiver Streit über die Unauflöslichkeit der Ehe: während die katholische Kirche immer faktisch und prinzipiell an der Unauflöslichkeit festhielt, stimmte die evangelische Kirche aus seelsorglichen Motiven einer Wiederverheiratung nach einer gescheiterten Ehe zu.

Natürlich wurde die Mischehenfrage auf diesem Hintergrund zum Zankapfel zwischen den Kirchen, und man setzte alle Anstrengungen daran, vor solchen Ehen zu warnen. Als Zeugnisse seien hier die erste Mischehengesetzgebung, die katholische Bendiktina[4] von 1741, mit ihren restriktiven Bestimmungen genannt, des weiteren die ungerechte Behandlung von Mischehen durch den preußisch-protestantischen Staat, später dann die Warnungen des Evangelischen Bundes und am Ende dieser Entwicklung die kompromißlose Unterwerfung konfessionsverschiedener Eheleute unter das katholische Kirchenrecht des CIC 1918.

Dieser kurze geschichtliche Abriß macht deutlich, daß nicht die konfessionsverschiedenen Eheleute die eigentliche Verantwortung für die sich aus ihrer Ehe ergebenden Probleme tragen, sondern die Theologen und ihre Kirchen, die die Kirchenspaltung zementieren. Sie tragen die Schuld, daß die Behandlung von Mischehepaaren über vier Jahrhunderte am Leben der Betroffenen vorbeiging und nichts anderes begründete, als einen Weg unchristlicher "Mischehenverhinderungspolitik".

Gesinnungswandel

Ein Gesinnungswandel in der Frage der Behandlung konfessionsverschiedener Eheleute durch die Kirchen zeichnete sich ab, nachdem sich der Schwerpunkt der Diskussion verlagerte. War für die Kirchen das Problem bis in die 50er Jahre nur ein bloßes "Faktum", das heißt ein Problem, bei dem man in erster Linie an Besitzstandsicherung

---

[4] Der vollständige Text ist dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge, Göttingen 1959, 292-296.

(konfessionelle Einbindung) und Gefahren (erhöhte Scheidungsanfälligkeit) dachte, kam dann mehr und mehr neben der kirchenpolitischen Streiterei auch der pastorale Aspekt zur Geltung.

Die erste konkrete Stellungnahme zur Seelsorge kam von dem evangelischen Pfarrer Joachim Lell, der 1956 äußerte, daß es den Kirchen nicht in erster Linie um eigene Interessen gehen darf, sondern die Nöte der Betroffenen im Vordergrund stehen müßten. Ja, er sah in den konfessionsverschiedenen Ehen sogar die Chance praktisch gelebter Ökumene vor Ort.[5]

In diesem wichtigen pastoraltheologischen Zeugnis wurde damit die konfessionsverschiedene Ehe als seelsorgliches Problem wahrgenommen, zu einer Zeit, in der sonst noch generelles Schweigen und Unverständnis auf Seiten der Kirchen herrschten.[6]

Von katholischer Seite wurden erst auf dem II. Vatikanischen Konzil theologische Neuorientierungen kundgetan, die eine grundsätzliche Öffnung für die Belange der Ökumene signalisierten.[7] Trotz dieser Weichenstellungen gelang es ihm aber noch nicht, in der speziellen Frage der konfessionellen Mischehe konkrete Schritte zu tun. Erst sechs Jahre nach dem Konzil wurden mit den Ausführungsbestimmungen zur Verlautbarung "Matrimonia Mixta"[8] schwerwiegende kirchenrechtliche Behinderungen (Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit, Versprechen beider Partner, alle Kinder katholisch zu erziehen und zu taufen, Strafsanktionen bei Nichtbeachtung der katholischen Vorschriften) abgeschafft. Im darauffolgenden Jahr erschien dann ein von beiden Kirchen sanktionierter Entwurf für eine "Gemeinsame kirchliche Trauung".[9]

Auf der Würzburger Synode (1974) faßte die katholische Kirche erstmals gezielte seelsorgliche Beschlüsse. Man erkannte die Bedeutung

---

5 Vgl. J. Lell, Evangelische Mischehenseelsorge, in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), Die Mischehe - Handbuch für die evangelische Seelsorge, 321-408, hier 338.

6 Vgl. hierzu den kath. Hirtenbrief von 1958, dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke (Hg.), a.a.O., 315-318; daneben die Äußerung der VELKD vom 29.5.1956, dokumentiert in: W. Sucker/J. Lell/K. Nitzschke, a.a.O., 426f.

7 Vgl. in diesem Zusammenhang das Dekret "Unitatis Redintegratio".

8 Das Motuproprio "Matrimonia Mixta" (1970) ist dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987, 165-172.

9 Vgl. "Gemeinsame kirchliche Trauung", hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland, dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987, 154-157.

eines ehevorbereitenden Gesprächs, nannte die gemeinsame Verantwortung der Eltern für die religiöse Erziehung der Kinder, und man sprach von der Wichtigkeit des gemeinsam praktizierten Glaubens und der Notwendigkeit einer ehebegleitenden Seelsorge. Damit waren die wunden Punkte eindeutig genannt und die Herausforderung für die (katholische) Seelsorge klar.

Interessant ist, daß sich parallel zum Bewußtseinswandel der Kirchen auch ein neues Selbstbewußtsein der Betroffenen bildete. Sie spürten, daß sie sich nicht mehr unbedingt "unökumenischen" Bestimmungen fügen wollten, sondern als mündige Gläubige auch Ansprüche formulieren durften.[10] Tatsächlich muß man feststellen, daß sich die Kirchen, desto mehr sie sich den Problemen der Betroffenen öffneten, um so weniger deren Bedürfnisse stillen konnten. Seelsorger und Kirchen mußten eben mehr und mehr erkennen, daß nicht halbherzige Äußerungen, sondern nur konsequentes Engagement und klare ökumenische Entscheidungen konfessionsverschiedenen Eheleuten und ihren Familien helfen würden.

Auch die zahlreichen ökumenischen Verlautbarungen und Gespräche der DBK und der EKD[11] brachten weder praktische Hilfen noch hoffnungsvolle Perspektiven: ganz realistisch sah man das gemeinsame christliche Glaubensgut, aber auch die faktische Trennung im Bekenntnis.

Getrieben von der alten Angst, daß die konfessionsverschiedene Ehe zur Glaubensverdünnung, zur Kirchenentfremdung oder zur Tabuisierung von Glaubensfragen in der Ehe führt, unterließ man es von offizieller Seite bis in die jüngste Zeit nicht, vor solchen Ehen zu warnen.[12]

Bleibende Bewährungsfelder

Fest steht, daß die Kirchen wegen der eigenen immer noch bestehenden latenten Negativeinstellung gegenüber konfessionellen Mischehen ihrer seelsorglichen Verantwortung nur unzureichend gerecht werden. Und daneben gilt auch, daß den betroffenen Eheleuten im Einzelfall oft nicht geholfen werden kann, weil sie ihre Seelsorger nicht auf die Pro-

---

[10] Dieses Phänomen zeigt sich insbesondere in einer zu Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre entstehenden ökumenischen Bewegung der Betroffenen, die sich vor allem auch in diversen Publikationen jener Zeit widerspiegelt.

[11] Alle "Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen" sind dokumentiert in: W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Bensheimer Hefte; H. 61), Göttingen, 2. Auflage 1987.

[12] Vgl. hierzu "Gemeinsames Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe (1985), dokumentiert in: W. Schöpsdau, a.a.O., 147-153.

bleme aufmerksam machen, die eine gemeinsame Glaubenspraxis in Ehe und Familie erschweren und zu Konflikten führen.

Solche Konflikte ergeben sich auch heute immer noch, wenn

- ... die Ehe geschlossen wird: So wird das Traugespräch oft auf die Erledigung von Formalitäten (Dispens) reduziert, der Wunsch nach einer "ökumenischen Trauung" oft übergangen.[13]
- ... die Eheleute ihren Glauben bewußt gemeinsam praktizieren möchten, insbesondere am Sonntag: Die Geringschätzung "Ökumenischer Gottesdienste", die fehlende "Eucharistische Gastfreundschaft" und die "Sonntagspflicht" auf katholischer Seite machen die gemeinsame Feier des Glaubens am Sonntag geradezu unmöglich.
- ... es um die religiöse Erziehung geht: Tatsächlich wird die Erziehung immer konfessionell geprägt sein, und es stellt sich die Frage, inwieweit die Eltern eine gemeinsame ökumenische Lösung finden und in ihrer Aufgabe durch die Seelsorge unterstützt werden.

Diese und viele weitere Bewährungsfelder lassen schmerzliche Trennungen zwischen den Konfessionen und akute Schwachstellen der Seelsorge erkennen: Konfessionsverschiedenen Eheleuten und ihren Familien fehlt bis heute ein legitimer Raum innerhalb der Kirchen, ihr Christentum bewußt und ökumenisch zu leben. So fordern sie mehr denn je die Seelsorger beider Kirchen heraus, Ängste abzulegen, und mit Elan und Zuversicht das ökumenische Zusammenleben in diesen ihren Hauskirchen zu unterstützen und als Bereicherung der Gemeinden zu sehen.

---

[13] Immer handelt es sich um eine evangelisch (Formular A) oder katholisch (Formular B) geschlossene Ehe.

Pastoraltheologische Informationen (Pthl)
11 (1991) 280-283

Abstract: Diplomarbeit, Passau 1989:

Konrad Haberger

Grundlagen, Aufgaben und Perspektiven kirchlicher Medienarbeit in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Den Verfasser der am Passauer Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie eingereichten Arbeit leitete ein persönliches Interesse: Dem jetzigen Redakteur einer Tageszeitung ging es im Vorfeld der Themenwahl um eine Verknüpfung der beiden Bereiche "Kirche" und "Medien" überhaupt. Konkreter und praktizierter Ort einer solchen Verknüpfung kann kirchliche Medienarbeit sein, wenn und insofern sie Selbstverständnis und pastorale Sendung der Kirche zum einen mit der Sorge um von Medien "betroffenen" Menschen und mit Medien arbeitenden Menschen, zum anderen mit ihrem Verknüpfungsauftrag in nachchristlicher "Welt", die auch eine Medien-Welt ist, vermittelt.

Nachdem der Begriff "Kirchliche Medienarbeit" als Arbeitstitel gefunden und die formale Gegenstandsbestimmung erfolgt war, ging es darum, nach seinen Inhalten und seiner Bedeutung zu fragen: Was soll und kann diese spezielle Form kirchlichen Handelns heute zur Ermöglichung gelungenen Menschseins und zu glaub-würdiger Verkündigung – beides in Korrelation zueinander – beitragen?

Zunächst ist nach den lehramtlichen und theologischen Grundlagen zu suchen. Ein kurzer Blick in die Geschichte erweist sich auch hier für heutiges Verstehen als unvermeidlich und aufschlußreich: Wenn heute in der katholischen Kirche alljährlich der "Welttag der Kommunikationsmittel" begangen wird und der Publizistik sogar Apostolatscharakter zuerkannt wird, dann ist dies weniger Selbstverständlichkeit denn vielmehr Ergebnis eines auch für die Kirche mühsamen Lernprozesses.

Die theologischen und theoretischen Grundlagen also: Drei entscheidende Dokumente autorisieren die neue, grundsätzlich aufgeschlossene Einstellung der Kirche zu den Medien. Auf Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Konzilsbeschlusses Inter Mirifica (1963) wird im ersten Kapitel ebenso eingegangen wie auf die tiefgreifende Entwicklung in kirchlicher Lehre, wie sie in der Pastoralinstruktion Communio et Progressio (1971) einen vorläufigen Abschluß findet: Erstmals wird hier eine "Theologie der Kommunikation" in Angriff genommen, die es wert wäre, ins Heute hinein noch weiter entfaltet und aktualisiert zu werden. Zweifellos müßte sie noch um eine "Theologie der Öffentlich-

keit" erweitert und ergänzt, philosophisch und kommunikationswissenschaftlich vertieft werden.

Wertvolle, nach 20 Jahren immer noch wenig rezipierte Gedankengänge aus CP verdienen es, referiert und interpretiert zu werden, wie etwa Passagen aus dem eher theoretischen Teil der Instruktion, wo es um den Dienst der Medien am menschlichen Fortschritt und an der Kommunikation geht. Für das Anliegen kirchlicher Medienarbeit stellt CP die Kurzformel zur Verfügung: "Durch Communicatio zur Communio". Entsprechend dem eingegrenzten Gegenstand der Arbeit ("in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil") wird ein weiteres, weithin vergessenes Grundlagenwerk in Erinnerung gerufen: Das Arbeitspapier der Würzburger Synode "Kirche und gesellschaftliche Kommunikation".

Das zweite Kapitel widmet sich ganz den Gegenwartsaufgaben kirchlicher Medienarbeit. Es wird versucht, einige wesentliche Aspekte, die in der entsprechenden Diskussion der Fachliteratur bis zum Zeitpunkt der Abfassung einen bleibenden Stellenwert erobert haben, aus eben diesen Diskussionsbeiträgen herauszufiltern und zu bündeln, ihre Bedeutung und Problematik zu beleuchten und sie schließlich wiederum in den Gesamtzusammenhang einer Konzil und Synode verpflichteten Medienarbeit zu stellen.

"Verkündigung im Medienzeitalter" wird die eine große Aufgabe genannt. Der fundamentale Auftrag wurde in den medienpolitischen Grundpositionen der Deutschen Bischofskonferenz (1985) einleuchtend so formuliert: "Die Vermehrung von Programmangeboten durch private Produzenten oder Veranstalter bedeutet eine Herausforderung für den Verkündigungsauftrag der Kirche und der Katholiken." Eine pastoraltheologisch ansetzende Reflexion hat nun nicht nur deskriptiv Bestandsaufnahmen zu leisten, sondern nachzudenken über die Möglichkeiten und Chancen, aber auch Gefahren und Nachteile, die eine durch die "neuen" Medien hergestellte Situation (und Wirklichkeit) für den einzelnen und die Gesellschaft birgt.

Wie hat Kirche zu reagieren, welche Positionen sollte sie hier beziehen? "Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschied sich die katholische Kirche dafür, sich nicht nur um das Heil ihrer Mitglieder zu sorgen, sondern alle wichtigen Probleme einer politischen Gestaltung der sich wandelnden modernen Gesellschaften in diese Sorge miteinzubeziehen. Da der Glaube für diese Sachprobleme keine Antworten bereithält, bleibt es auch der Kirche nicht erspart, sich in ihnen kompetent zu machen, wenn sie ihre Mitwirkung nicht auf die Verkündigung ganz allgemeiner und daher wenig verbindlicher Grundsätze beschränken will." (R. Funiok).

Auch auf die Gefahr einer gewissen Schablonisierung hin werden die Diskussionsbeiträge zu kirchlicher Medien-Politik in zwei Lager eingeteilt; die entsprechenden Schlagworte bezüglich der Frage nach kirchlichem Engagement im konkreten Horizont der neuen Medienlandschaft wären demnach "unbedingt einsteigen" bzw. "kritische Distanz".

Im Arbeiten am Sichten und Analysieren, Vergleichen und Bewerten unterschiedlichster Texte finder der Autor schließlich zu der Formulierung "glaubwürdige Präsenz in nachchristlicher Informationsgesellschaft" als Leitidee kirchlicher Medienarbeit und versucht jeden Teil des neu gewonnenen Begriffs zu "füllen". Eine weitere Anfrage heißt: Bietet die neue Situation neue Chancen der Evangelisierung? Nach knappen religionssoziologischen Skizzen zu "Distanzgewinn und Relevanzverlust" werden mögliche Ansätze medialer Neu-Evangelisierung angefragt. Die Antwort ist keine endgültige und vor allem keine Gebrauchsanweisung; sie bleibt im Normativen und läßt sich mit einem Zitat von K. Forster untermauern: "Wegen der Universalität des in Jesus Christus gekommenen Heils und wegen der anthropologischen Valenz des Religiösen müssen religiöse Erfahrungselemente christlichen Lebens und Urteilens auch Menschen zugänglich werden, die sich noch nicht oder nur teilweise mit dem Glauben der Kirche identifizieren – freilich so, daß sich dabei der tragende Grund der Erfahrungen christlichen Glaubens nicht in eine unbestimmte Beliebigkeit auflöst. Die Offenheit für solche Kommunikation fordert heute eine verstärkte theologische Reflexion der gesellschaftlichen Implikationen christlicher Existenz."

Unter den sich anschließenden pastoraltheologischen Zielvorstellungen nimmt die Medienpädagogik noch breiten Raum ein, da die Medienkompetenz – und zwar bei Rezipienten, Medien-Arbeitern und der Kirche selbst – als noch nicht in vollem Umfang erreicht konstatiert werden darf. Mündiger Rezipient, Ausbildung qualifizierter Medien-Arbeiter, die Idee der medienkompetenten Kirche stehen als Zielvorstellungen fest, soll nicht das Verkündigungs-Bemühen (wobei unter anderem auf Evangelii Nuntiandi und E. Bisers "Glaubensgeschichtliche Wende" zurückgegriffen wird) scheitern.

Der letzte, kürzere Teil der Arbeit will darstellen, welche Perspektiven, nach seiner Kenntnis der Problematik, sich dem Autor erschlossen haben. Praktische Perspektiven im doppelten Sinn: Kirchliche Medienarbeit unter dem Blickwinkel konkreter Erfahrung in ihr (Michael Albus, der in diesem Teil interviewt wird, sieht durchaus auch für die Zukunft evangelisatorische Chancen in den Medien; allerdings nur, wenn es der Kirche nicht um Mehrung eigenen Einflusses, sondern einzig "um den Ausfluß des Christlichen" geht) und Aussichten für die Praxis kirchlicher Medienarbeit in nächster Zukunft. Resümierende Thesen fordern eine Rückbesinnung auf die Grundlagen in Geist und Erbe des II. Vatikan-

ums, plädieren für Kompetenz durch Lernen und dann erst für das Einklagen der "Menschendienlichkeit" jeglicher Kommunikationsmittel, erörtern die Spannung zwischen pluralistischer Gesellschaft und christlicher "Durchdringung" derselben, ermuntern zu unvoreingenommener Hinwendung zu Methoden und Ergebnissen empirischer Sozialforschung (versus "Weltfremdheit" gerade auch in Fragen realer kirchlicher Relevanz). Denkanstöße zu Journalisten-Ethos und "Eigengesetzlichkeit" des Medienbetriebs sind eingebettet in eine Sicht von Medienpastoral und einen Traum von Kirche, die kommunikativ kompetent ist und auf den verschiedenen Ebenen (Mikro-, Meso- und Makroebene) christlich-humanisierender Verkündigung vormacht, wie Kommunikation geht.

Pastoraltheologische Informationen (Pthl)
11 (1991) 284-285

Abstract: Diplomarbeit aus dem Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, 1991:

Christian Gabriel

Zur Freiheit berufen.
Epikie und ihre pastoralen Konsequenzen."

Der 13. Vers des 5. Kapitels im Galaterbrief "Zur Freiheit seid ihr berufen, Brüder" galt als Aufhänger dieser bei Ehrenfried Schulz, Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, im SS 1991 eingereichten Diplom-Arbeit. Es wurde versucht, anhand des moraltheologischen Begriffs der Epikie die Freiheit des Christen angesichts zahlreicher Gesetze, Normen und Anforderungen, staatlich oder kirchlich, darzustellen und auf ihre pastoralen Konsequenzen einzugehen: "Zur Freiheit berufen. Epikie und ihre pastoralen Konsequenzen" deshalb der Titel.

Zunächst wird die *Geschichte des Epikiebegriffs* dargestellt: Bereits bei Homer wird sie erwähnt und unter Aristoteles erlebt sie ihre erste Glanzzeit als "das eigentliche und bessere Recht". Auch Jesus selber hat die Epikie gepflegt und sie seinen Jüngern indirekt empfohlen (vgl. die Heilung am Sabbat Mt. 12, 9-14). Die weitere Entwicklung des Begriffes von Thomas von Aquin über Francisco Suarez bis hin zur "ängstlichen" Behandlung im 19. Jahrhundert wird systematisch mit Beschränkung auf die wesentlichen Positionen beschrieben.

Vor der Darstellung der *Epikie heute* (3. Kapitel) werden *für die Epikie bedeutungsvolle Begriffe* wie Freiheit, Gewissen und Gesetz erläutert. Daß die Epikie kein Begriff am Rande der Moraltheologie ist, sondern sie eigentlich umfassen sollte, kommt z.B. bei der Definition von R. Egenter zum Ausdruck, der die Epikie als "die Ethik für das konkrete Leben" bezeichnet.

Fächerübergreifend wird im nächsten Kapitel die *Bedeutung der Epikie im Recht*, kirchlich und staatlich, beschrieben: auch wenn der Begriff Epikie nicht expressis verbis in den Gesetzbüchern erwähnt wird, so haben sich doch zahlreiche Juristen mit ihr beschäftigt.

Der Wert der *Epikie in der Pastoraltheologie* (5. Kapitel) wird von der Behandlung der Psychoanalyse S. Freuds über den Themenbereich der Beratung bis hin zum GGG, dem Grundkurs gemeindlichen Glaubens, an verschiedenen "Schlaglichtern" dargestellt. Erst bei der Beschäftigung mit der Epikie wurde dem Autor selber die umfassende Tragweite bewußt, die dieser Begriff hat und welch erhabene Stellung er eigentlich einnehmen müßte. Gerade in einer Zeit, in der viele Men-

schen, vom "Mann auf der Straße" bis hin zum Theologieprofessor, unter päpstlichen Aussagen leiden, könnte die Epikie durch ihre unbedingte Betonung des Gewissens das korrektive Instrument darstellen. Diese Intention kommt im abschließenden Definitionsversuch zur Stellung der Epikie in der Pastoraltheologie zum Ausdruck.

Der Arbeit würde jedoch entscheidendes fehlen, würde sie bei der theoretischen Reflexion des Begriffes stehenbleiben und nicht auf konkrete Fälle aus dem alltäglichen Leben eingehen. Die *Anwendungsbeispiele der Epikie* reichen von der Pastoral bei wiederverheiratet Geschiedenen über eine Situationsbeschreibung bei der Bundeswehr und Szenen im Straßenverkehr bis hin zu Verhaltensweisen von Apothekern und bieten einen lebensnahen Querschnitt. Als "Pars pro toto" soll ein "Fall" aus dem Bereich der Apotheker angeführt werden:

> "Bei der Nachtwache kommen des öfteren Menschen, die eine Packung Schlaftabletten verlangen. Rechtlich dürfen diese ohne Rezept ausgegeben werden, und deshalb wäre es für den Apotheker das einfachste, eine ganze Packung gegen Bezahlung abzugeben. Aus der Erfahrung, daß gerade suizidgefährdete Personen nachts Schlaftabletten kaufen, gibt Apotheker D. immer nur maximal zwei Tabletten ab. Er bittet die Kunden, am nächsten Morgen den Arzt aufzusuchen und sich entsprechende Tabletten verschreiben zu lassen. Der Apotheker kann für eine Tablette natürlich kein Geld verlangen, aber da es ihm um den Menschen geht, nimmt er dies in Kauf."

Dies ist ein Beispiel dafür, daß Epikie – wie sie vom Autor verstanden wird – nicht nur sittlich gerechtfertigte Übertretung von Gesetzen meint, sondern durchaus auch mehr verlangen kann als das vom Gesetz Geforderte.

Von dem originellen Titelbild, das in der Einleitung der Arbeit "exegetisiert" wird, über die exakte geschichtliche Systematisierung bis hin zur lebensnahen Darstellung der praktischen Beispiele ist dies eine gelungene Arbeit, die in einer klar verständlichen Sprache formuliert wurde.