



ZK 162

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

Herausgegeben
vom Beirat der Konferenz
der deutsch-
sprachigen
Pastoraltheologen

SAKRAMENTE IN VERÄNDERTER KIRCHE
UND GESELLSCHAFT

- Aufgabe der Praktischen Theologie nach
Erneuerung der sakramentalen Riten

ZK 162-1976.78

Mag

Juni 1976 - (Folge 4) - 6

78

1976/52928

Pastoraltheologen
sprachigen
der deutsch-
vom Beirat der Konferenz
Herausgegeben

SACRAMENTE IN VERÄNDERTER KIRCHE
UND GESSELLSCHAFT

- Aufgabe der Praktischen Theologie nach
Erneuerung der sakramentalen Bitten



ZK 162

496.1.10.18

I N H A L T

Vorwort

I.	V o r b e r e i t e n d e s S y m p o s i o n	
-	Tendenzen der Veränderung und Erneuerung der Sakramentenpastoral (Ludwig Bertsch)	2
-	Wissens- und religionssoziologische Anmerkungen zur Sakramententheologie (Paul M. Zulehner)	5
-	Anthropologische Aspekte der Sakramente (Joachim Scharfenberg)	10
-	Sakramente - nicht Reservat des Heils, sondern Zeichen des Heils in der Welt (Alois Müller)	13
II.	A r b e i t s t a g u n g i n W i e n	
1.	<u>Einleitendes Referat</u>	
	Die Aufgabe der Praktischen Theologie nach Er- neuerung der sakramentalen Riten. Neue Zugänge zu einem alten Aufgabengebiet der Pastoraltheo- logie (Rolf Zerfaß)	15
2.	<u>Theorieforum</u>	
-	Thesen zu einer kritischen Theorie der kirch- lichen Bußpraxis (Norbert Greinacher)	29
-	Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente (Manfred Josuttis)	39
-	Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente? Soll es sie geben? - Der Ge- sichtspunkt der systematischen Theologie (Alois Müller)	49

3. Arbeitskreise

- Die Spannung zwischen der Einführung in den Glauben und der Taufe als Ritus 55
- Die Eingliederung in die Kirche in einer weltanschaulich-pluralistischen Gesellschaft 57
- Initiationssakramente als Ereignis und als Prozeß 60
- Die Situation der Eltern bei der Geburt eines Kindes und deren Aufarbeitung durch den Ritus der Taufe 64
- Der Ordo Paenitentiae als Modellritus und die Ermöglichung neuer Symbolbildung 70
- Beratungsgespräch - therapeutisches Gespräch - Beichtgespräch 73
- Was kann das Bußsakrament zur Bewältigung von Alltagsproblemen leisten? 81

4. Auswertung der Tagungsergebnisse für bestimmte Themenbereiche

- Theologische Grundausbildung 87
- Kooperation der theologischen Einzelwissenschaften 90
- Ausbildung in den Pastoralseminaren 94
- Theologische Weiterbildung 96

B e r i c h t e

1. Protokoll der Hauptversammlung in Wien 99
2. Bericht über die Tätigkeit des Beirates der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen abgegeben auf der Hauptversammlung 104
3. Leitung der Konferenz, Mitglieder des Beirates 111
4. Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes 114

Geleitwort

Dieses Heft der "Pastoraltheologischen Informationen" setzt als viertes Heft die Reihe der bisherigen drei "Jahrbücher" dieses Titels fort. In schlichterer Form soll dasselbe Ziel erreicht werden: gegenseitige Information der Fachkollegen und aller an Fragen der Praktischen Theologie Interessierten. Berichte, Informationen, Ergebnisse der Symposien, die der Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologen veranstaltet, werden den Hauptinhalt der "Pastoraltheologischen Informationen" bilden. Daneben sind Hefte mit thematischem Schwerpunkt geplant, sei es im Anschluß an eine Hauptversammlung oder in Zusammenhang mit dem Thema eines Symposions.

Wir hoffen, daß auf diese Weise der Austausch unter den Kollegen in der Zeit zwischen den Hauptversammlungen gefördert wird und zugleich Kontakte mit anderen theologischen Disziplinen angeregt werden. Nicht zuletzt kann der begonnene fruchtbare Austausch mit den evangelischen Kollegen durch die "Informationen" unterstützt werden.

Diese Hoffnungen sind zugleich die Wünsche, die wir den "Pastoraltheologischen Informationen" (Heft 4) mit auf den Weg geben.

Frankfurt am Main, im Juni 1976

Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ
Leiter der Konferenz
der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Ludwig Bertsch

TENDENZEN DER VERÄNDERUNG UND ERNEUERUNG DER
SAKRAMENTENPASTORAL

0. Vorbemerkungen

- 0.1 Versuch, nach Erneuerung der sakramentalen Riten entsprechend dem Auftrag des II. Vatikanischen Konzils im Sinne einer Bestandsaufnahme die Grundtendenzen der Veränderung und Erneuerung herauszustellen.

(Dabei sind die Praenotanda zu den einzelnen Sakramentarien besonders wichtig: nicht Rubriken zum Vollzug des jeweiligen Ritus, sondern Anweisungen und Hilfen für Spendung und Empfang des Sakramentes im Leben der Gemeinde und des Einzelnen.)

- 0.2 Die jeweils gekennzeichnete Tendenz beinhaltet zugleich den Imperativ für kirchliches Handeln.

1. Von einer vornehmlich individualistischen Sicht der Sakramente zu einer stärker gemeindlichen (kirchlichen) Sicht.

TAUFE: Tilgung der Erbschuld, Verleihung der heiligmachenden Gnade - Sakrament der Eingliederung (ein für allemal Glied der Kirche: darum keine Wiederholung).

Keine Haus- oder Krankenhaustaufe, sondern Taufe in der Pfarrkirche; im Gemeindegottesdienst oder in Verbindung mit ihm.

Rolle der Gemeinde bei der Taufe im Hinblick auf das Kind und seine Eltern.

Gemeinde und Katechumenat der Erwachsenen.

BUSSE: Sacramentum paenitentiae - Sacramentum reconciliationis

Bußgottesdienste

EUCCHARISTIE: Heiliges Schauspiel, Priester allein handelnd -
Gemeinde mit Textbuch

"Jeder hat Recht und Auftrag, tätig mitzuwirken." (Liturgie 14), Eigenständigkeit der "Rollen"

KRANKENSALBUNG: Feier in der Messe - Feier in Gemeinschaft.

2. Von einem mehr privaten Vollzug der Sakramente zur gottesdienstlichen Feier.
Besonders deutlich in der Erneuerung des Bußsakramentes: Feier der Wiederversöhnung in Gemeinschaft (2. Form)
3. Von der Auffassung des Sakramentes als punktuellen Ereignis zu einer Einbettung in das gesamtsakramentale Handeln der Kirche im Leben des Einzelnen und im Leben der Gemeinde.
"Initiation als gestreckter Vorgang": Taufe, Firmung, Eucharistie als Einheit - Nicht individualistische Verkürzung der Sonntagspflicht: "meine Messe", sondern Versammlung der Gemeinde am Sonntag - Die vielfältigen Formen der Buße (Ordo nicht wie früher sacramentum paenitentiae), Fragestellung nicht: "Wie rette ich die Beichte?" oder "Wie führe ich den Bußgottesdienst ein?", sondern: "Wie eröffne ich den Menschen heute Wege zu Umkehr und damit Wege zum Glauben?" - Bußsakrament in diesem Gesamtzusammenhang.
Erstkommunion als ein Abschnitt im Rahmen der Hinführung und Einführung des Kindes in den Glauben. Katechumenale Gottesdienste als Hinführung zur Eucharistiefeier.
4. Von einer stark volksskirchlichen (gesellschaftlichen) Funktion des Sakramentes zu einer entscheidungskirchlichen Rolle. (Von einseitiger Betonung des "Opus operatum" zur vertieften Erkenntnis der Bedeutung des "Opus operantis")
- 1 Die entscheidenden Grundsituationen menschlichen (auch bürgerlichen) Lebens werden selbstverständlich von sakramentalen Vollzügen getragen: Geburt - Taufe, Eheschließung, Begräbnis.
Kindertaufe so früh wie möglich, unabhängig von der Bereitschaft der Eltern, das Kind christlich zu erziehen - Tauf-

spendung abhängig von der Bereitschaft der Eltern, ihr Kind im Glauben zu erziehen; andernfalls Taufaufschub (Ritus Nr. 36). - Sonntagspflicht: Man geht zur Messe - Heute Bindung zur Selbstbindung - Klassenweise Vorbereitung und Empfang des Firm sakramentes in kindlichem Alter - Früheres Firmalter, persönliche Meldung des Firmlings.

5. Von der Gefahr des rituell sakralisierenden Vollzuges zur Auffassung der Sakramente als Grundfunktionen des Ursakramentes 'Kirche'.

(Vom "Gnadenmittel" zum Heilszeichen)

6. Vom bis ins einzelne festgelegten Ritus zum "Modellrituale".

Paul M. Zulehner

WISSENS- UND RELIGIONS- SOZIOLOGISCHE ANMERKUNGEN
ZUR SAKRAMENTENTHEOLOGIE
(Diskussionsthesen¹⁾)

=====

Grundthese 1: Sakramente sind eine christliche "Be-Deutung"
menschlicher Grundsituationen

Grundthese 2: als solche erfüllen Sakramente eine expressiv-
stabilisierende und eine instrumental-orientie-
rend-kritische Funktion.

1. Sakramente als christliche "Be-Deutung" menschlicher Grund-
situationen

1.1 Menschen streben nach glücklichem und sinnvollem Leben. Laut
jüngsten Katholikenumfragen gehören zu den zentralen Lebens-
werten: Ordnung, Friede, Gesundheit, Familie, Kinder, Freun-
de, materielle Sicherheit; kurz: der gesicherte, heile, pri-
vate Lebensraum.

1.2 Diese hochgeschätzten Lebenswerte werden zugleich als zuin-
nerst bedroht erfahren: weltweite Instabilität, Krankheit,
Tod, Scheidung, Probleme der Kindererziehung. Bemerkenswert:
Je höher ein Lebenswert eingeschätzt wird, umso fragiler
wird er erfahren.

1.3 Diese Analysen bestätigen die anthropologischen Aussagen von
der fundamentalen Sinnambivalenz menschlicher Existenz, die
insbesondere in zentralen Lebenssituationen ("Knotenpunkten"
Entscheidungen) aktuell wird. Die Antwort auf die Sinnfrage
wird offen: Hoffnung und Angst bestehen voneinander untrenn-
bar (dies zeigt sich etwa bei den Ansichten befragter Katho-
liken über den Tod: Hoffnung und Skepsis bestimmen die Mei-
nungslage).

1.4 Menschen sind bestrebt, die ambivalente Situation zu besei-
tigen und die Situation ihres Lebens dadurch auf die Seite

1) mehr dazu in: P. M. Zulehner, Heirat - Geburt - Tod. Eine
Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1976, 3. Teil.

der Hoffnung zu bringen. Anders: Sie versuchen, aus den zwiespältigen Möglichkeiten die positive zu wählen und so ihre Situation zu definieren.

(Situationsdefinition kann auch als "Be-Deutung" beschrieben werden. Das aktive Element der Wahl, der Grundentscheidung ist unverkennbar.)

- 1.5 Diese in ihrem Kern unvertretbare Situationsdefinition ist gemeinschaftlich getragen: in diesen zentralen Lebensvorgängen konkretisiert sich die wechselseitige Verwiesenheit von Mensch und Gesellschaft. Der Mensch ist angewiesen auf Sprache, Sozialisation, "Plausibilitätsstrukturen" (P. L. Berger), d. i. soziale Stützung von Sinnwelten.
- 1.6 Von da her wird auch verständlich, daß dieser Definitionsvorgang für Menschen heutiger Gesellschaft zunehmend schwieriger wird. Wir haben es mit einer pluralistischen Gesellschaft zu tun, d. h. einer Gesellschaft, die in Sinnfragen gezielt "abstinent" ist und keine allgemein verbindlichen Antworten auf menschliche Sinnfragen zur Verfügung stellen will (vgl. "Sinnschwäche" - A. Mahn und als Folge "Anomie": Durkheim, Luckmann). Nichtsdestoweniger bleibt auch in dieser Gesellschaft der einzelne auf die Mitmenschen verwiesen, will er seinem Leben tragfähigen Sinn geben: auf seine Herkunftsgruppe, andere "Schlüsselpersonen" und Gruppen (sign. andere).
- 1.7 Die empirischen Analysen zeigen, daß auch heute (noch) sehr viele Menschen "religiöse Erwartungen" an die Kirche und ihre Riten haben. Von der Religion erwarten sie sich einen Schutz erreichter Lebenswerte und die Abwehr von Bedrohungen. Sie dient damit gleichsam als "heiliger Baldachin" und "heiliger Schild" (P. L. Berger). Dies kann sie, weil sie - nach Meinung der Menschen - bedrohte Lebenswirklichkeit in die "andere, heilige und heile, stabile Welt Gottes" einfügt, damit der Unordnung, dem Chaos, der bedrohlichen Veränderung entzieht. Die der religiösen Gemeinschaft dabei zugewiesene Aufgabe ist eine doppelte: einerseits trägt und sichert

diese das Wissen um diese andere Welt Gottes, andererseits macht sie die "Ein-Ordnung" des bedrohten Lebens in diese Welt Gottes "er-fahr-bar", einfach, indem man der Kirche angehört (und damit der Welt Gottes" und in konkreten Lebenssituationen neuerlich diese Einbindung des Lebens in die Welt Gottes erfährt. Kirche und ihre Riten können damit wissenssoziologisch als "Fahrzeug" in die Gottes Welt gelten. Diese Dienste leisten Religion und Kirchen dem Grundanliegen der Menschen: aus der Ambivalenz des Lebens zu entrinnen und Hoffnung zu verstärken (Vgl. Ehe ...).

1.8 Wissenssoziologisch kann das Ereignis Jesu so beschrieben werden:

- (a) Menschwerdung ist Annahme menschlicher Grundsituationen.
- (b) Leben Jesu ist neue Qualifikation menschlicher Grundsituation. "Erlösung von der sündhaften Ambivalenz", eindeutige Definition des Menschen auf den lebendigen Gott hin, auf die unerschütterliche Hoffnung, auf eine verheißungsvolle Zukunft, damit auch: Mensch Jesu als Grundsymbol der Hoffnung, der Liebe Gottes zum Menschen.
- (c) menschliche Lebenssituation wird so selbst zum Symbol, zum Zeichen der Liebe Gottes zum Menschen. Sich auf diese Lebenssituationen einzulassen ist daher einem Sich-Einlassen auf Gottes zuvorkommende Liebe gleich
- (d) Jüngergemeinde Jesu: Ort, an dem das menschliche Leben nach Jesu Art "Be-Deutung" hat. Wissenssoziologisch: Die Jüngergemeinde trägt das Modell christlicher Lebens-"Be-Deutung".

1.9 Sakrament: (eine auf Symbolebene, durch das Wort verdeutlichte) "Be-Deutung" einer menschlichen Grundsituation im Sinn Jesu, so wie dieser Sinn in der Jüngergemeinde lebendig ist.

- (a) greift menschliche Grundsituation auf, stellt sie (im Ritus spielerisch) ihre "eigentliche Wirklichkeit" dar, wobei diese Darstellung im Wort an Eindeutigkeit gewinnt und zur Entscheidung herausfordert, diese "Bedeutung" menschlicher Situation (im Glauben, in freier Wahl, in der ausgeführten christlichen Existenz) auch zu ergreifen bzw. sich von ihr "ergreifen" zu lassen

- (b) damit geschieht zugleich Einfügung in die von Jesus Christus herkommende Geschichte, Tradition.

1.10 Damit ergeben sich auch Hinweise auf die Gestalt der Sakramente:

- (a) anthropologische Gestalt: menschliche Grundsituationen sind aufzugreifen und (spielerisch-dramatisch) darzustellen. Ihre Ambivalenz ist dabei ins Wort zu bringen, die "Erlösung" aus dieser Ambivalenz ist das Grundziel: der Mensch wird von gestiftetem Sinn ergriffen und ergreift diesen zugleich.
- (b) christliche Gestalt: Dieser Lebenssinn ist von Jesus Christus her bestimmt, es geht somit um eine Definition der Grundsituationen nach dem Modell Jesu. Dabei ist "Definition" im umfassenden Sinn ein biographischer Vorgang mit einigen wichtigen Stationen, ist Annahme des Menschseins in der Nachfolge Jesu und im Dienst für die anderen.
1. personale Gestalt: christliche "Be-Deutung" ist ein aktiver Vorgang, ist Entscheidung, ist ein Glaubensakt (als Dauervorgang, Leben aus der Entschiedenheit). Dabei gilt die Dialektik von Ergreifen und Ergriffenwerden als Grundbestimmung menschlicher Person weiter.
 2. kirchlich-gemeindliche Gestalt: Dies manifestiert sich nicht zuletzt in der Verwiesenheit des Glaubens auf die Gemeinde. Die christliche "Be-Deutung" ist in der Jüngergemeinde da, erhält in ihr Plausibilität (äußere Plausibilität im Vergleich zur inneren = Lebensbezug).

2. Zur Funktion der Sakramente

- 2.1 expressive Funktion: indem Grundsituationen des Lebens aufgriffen werden, ihre Ambivalenz ins Bewußtsein gehoben wird, das Leben auf die "eschatologische Utopie" "wahren Lebens" und fester Hoffnung ausgedrückt wird. Damit wird

zugleich auch bestärkt (stabilisierende Funktion), was auf diesem Wege liegt.

2.2 instrumentale Funktion: Im Zuge dieser Situationserhellung und "Situationsdefinition": die Orientierung des Lebens auf das "wahre Leben" wird eröffnet und gefordert: Ansporn zur Arbeit-Mitarbeit in diese Richtung, Aufhebung der Ziel- und Handlungsunsicherheit. Zugleich geschieht Kritik an jenen Wirklichkeiten, die dieser Ausrichtung (sündhaft) entgegenstehen:

1. in der privaten-individuellen Existenz
2. bezieht sich gleichermaßen auf die soziale Dimension menschlicher Existenz
(vgl. dazu die Funktionsanalyse der Sakramente bei F. Schupp).

NB: Corrolaria

1. Es wären die Erwartungen der Menschen an die kirchlichen Riten religionskritisch zu sichten. Dabei wäre zu zeigen, daß die expressiv-stabilisierende Funktion durchaus gefragt ist, die kritische Funktion der Sakramente aber ungefragt bleibt, zumindest bei den Auswahlchristen. Dies verweist darauf, daß sich die Menschen einem "eigenen Gott der Menschen" anvertrauen, nicht aber dem lebendigen "Gott Jesu".
2. Die Riten und Gestaltung der Sakramente könnte durchforstet werden: die expressiv-darstellende Funktion kann vorzüglich (in geeigneten) Riten dramatisch-handelnd dargestellt werden. Die kritische Funktion kommt vor allem (auch nicht allein) dem Wort zu.
3. Bezüglich der Situation des "Spenders": expressive Funktionen verlangen relativ wenig Ich-Leistung (daher verstecken sich viele Priester hinter den Riten und Rubriken). Die instrumentale Funktion hingegen verlangt viel Ich-Leistung (Gespräch, Glaubensweckung, Kritik -nicht möglich in massenkommunikativen Vorgängen...)

Joachim Scharfenberg

ANTHROPOLOGISCHE ASPEKTE DER SAKRAMENTE

(Diskussionsthese)

=====

1. Unter anthropologischem Aspekt können die Sakramente verstanden werden als eine Form der symbolischen Kommunikation, bei der das Symbol (signum, elementum) immer wieder durch Deutung (verbum) aktualisiert werden kann.
2. Als wichtigste Erweiterung des anthropologischen Aufnahmehorizontes der Sakramente kann die Erkenntnis der Tiefenpsychologie angesehen werden, daß zu den anthropologischen Grundgegebenheiten die Dimension des Unbewußten gerechnet werden muß und damit auch eine unbewußte (oder vorbewußte) Wirkungsweise von Symbolen angenommen werden muß.
3. Mit dem Zurücktreten der Allgemeinverbindlichkeiten der "öffentlichen" Symbole der Kirche, zu denen u. a. auch die Sakramente gehören, scheint es zu einem Anstieg der "privatisierten" Symbole individueller Konfliktbearbeitungen gekommen zu sein, die als Symptome, Phantasien und Träume damit der öffentlichen Kommunikation entzogen werden.
4. Da die individuelle Symbolbildung in der Regel die Funktion der symbolischen Vergegenwärtigung eines bedeutsamen traumatisierenden Ereignisses der Biographie darstellt, legt es sich nahe, die "öffentlichen" Symbole mit dem gleichen hermeneutischen Schlüssel als die symbolische Vergegenwärtigung von Konfliktlösungsmöglichkeiten einer religiösen Gemeinschaft und damit als "Zeichen des Heils" zu verstehen.
5. Beide symbolische Interaktionsprozesse, sowohl die öffentlichen Symbole der Kirche, die mehrdeutig sind und für deren Deutung die Dogmatik zuständig ist, als auch die privatisierten Symbole, für deren Deutung die Psychologie sich

zuständig erklärt, müßten dann - unbeschadet der Frage nach anderer und "tieferer" Bedeutung - als die Bearbeitung einer überschaubaren Anzahl von menschlichen Grundkonflikten angesehen werden.

6. Als zentraler Grundkonflikt wird die menschliche Gefühlsambivalenz angenommen, die sich gemäß der für menschliche Erfahrung grundlegenden Kategorie des Raumes als die Ambivalenz von Zuneigung und Abstoßung, von Partizipation und Autonomie konkretisiert, unter dem Aspekt der Zeit als die Ambivalenz von Progression und Regression.
7. Es wird vorgeschlagen, den anthropologischen Aufnahmehorizont der Sakramente als die lebensgeschichtlich bedeutsamen Knotenpunkte dieser Grundkonflikte zu interpretieren.
8. Die Eucharistie wäre nach diesem Verständnis das zentrale Symbol der lebenslang notwendigen Identitätsgewinnung durch (orale) Identifizierung mit Christus und seiner Gemeinde. In der Säuglingstaufe würde der Konflikt der Gefühlsambivalenz zwischen Eltern und kleinen Kindern bearbeitet, das Sterben des Kindes als Eigentum der Eltern und das Hervorkommen des neuen Menschen als "Kind Gottes" symbolisiert. (Unter diesem Aspekt kann auch die Konfirmation als symbolische Lösungsmöglichkeit für den Konflikt zwischen Regression und Progression angesehen werden; Ehe und Priesterweihe als solche des Konfliktes von Bindung und Autonomie; Ölung bzw. Beerdigung wären Symbole des "ewigen Heils", die zum Loslassen und zur Trauerarbeit befähigen)
9. Als Verifikations- bzw. Falsifikationskriterien für die hier vorgestellten Hypothesen müßte es angesehen werden, wieweit es in der Einzelseelsorge gelingen kann, die "privatisierten" Symbole der Kommunikation mit dem Seelsorger in eine Beziehung zu setzen zu den "öffentlichen" Symbolen der Kirche, von denen die Sakramente sicher nur einen Teilaspekt repräsentieren.
10. Die symbolisch verschlüsselten Verhaltensweisen dem Seelsorger gegenüber müßten sich dann als private Bearbeitungsver-

suche der Grundkonflikte von Regression und Progression, von Partizipation und Autonomie entziffern lassen, die auch die Grundstrukturen der öffentlichen Symbole der Kirche kennzeichnen. Die wissenschaftlichen Probleme, die damit gestellt sind, können nur von einer Pastoralpsychologie geleistet werden, die sich zugleich als Religionspsychologie versteht.

Alois Müller

SAKRAMENTE - NICHT RESERVAT DES HEILS, SONDERN ZEICHEN
DES HEILS IN DER WELT
(Diskussionsthesen)

=====

A. Dogmatische Thesen

These 1 Die Sakramente sind nicht Zeichen des Heils "in der Welt"

Zeichen des Heils in der Welt sind "weltliche" Taten mit Hinweischarakter auf die Neuheit des angebrochenen Gottesreiches, wie Feindesliebe, freiwillige Armut, ungerechte Fesseln lösen usw. Die Sakramente aber sind nur im Glauben verständlich, nicht in der Welt.

These 2 Die Sakramente sind Zeichen des Heils im Glauben

Sinnvoll sind die Sakramente nur durch ihren Christusbezug, darum "im Glauben". Sie sind aber nicht primär Zeichen "des Glaubens" in dem Sinn, als ob Glaube und Zeichen vom Menschen gemacht wären. Sondern sie sind Zeichen der objektiven Heilsfundierung in Christus, die dem Heil und dem Glauben vorausgeht und sie bewirkt, und ebendeshalb sind sie "Zeichen".

These 3 Auf der Ebene der Glaubenskommunikation im Symbol sind die Sakramente kirchenbildend und kirchliche Gebärden und ebendarin auch unterscheidend

Sakramentenfeier ist kommunikativ einer der wichtigsten Gebärden der Kirchenzugehörigkeit. Positiv bedeutet das Identifizierung, negativ Unterscheidung und insofern Abgrenzung.

These 4 Sakramente sind in der Kirche Zeichen des Heils für die Welt

Christus ist das Heil aller Welt, wofür die Kirche

die Vorhut ist. Kirchlicher Glaube kann darum die Sakramente nicht als Zeichen eines exklusiven, reservierten Heiles sehen und feiern, sondern nur als Zeichen eines Heils, das aller Welt ebenso bestimmt ist wie es der Gläubige schon kennt.

B. Praktische Thesen

These 5 Sakramente sind weder missionarische noch diakonale Gebärden

Die Zuwendung der Christen zu Nichtgläubenden kann sinnvollerweise nicht durch sakramentale Anbiederung geschehen, sondern nur durch weltliche Gebärden. Sakramentale Anbiederung würde sowohl den Sinn der Sakramente wie die Absicht der Zuwendung verfehlen.

These 6 Die sakramentale Feier der Christen darf in ihrer Wortgestalt nie Exklusivität des Heils in Christus nahelegen

Sakramentale Vollzüge sollen gerade die Universalität des Heils in Christus und die "Exemplarität" des Heils der Glaubenden bewußt machen.

These 7 Als Zeichen des Heils hat das Sakrament auch eine Berechtigung als Z u s p r a c h e des Heils bei genügender Glaubensvoraussetzung, aber relativen Mängeln der kirchlichen Gemeinschaft

Gerade weil das Sakrament Zeichen des in Christus hereingekommenen und nicht vom Menschen gemachten Heiles ist, ist die Forderung nach einer Disposition, die im Grunde die Erfüllung des Sakramentes schon voraussetzt, nicht berechtigt. Von daher ist u. a. die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die eucharistische Gastfreundschaft gegenüber Christen anderer Bekenntnisse neu zu beurteilen.

Rolf Zerfuß

"DIE AUFGABE DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE NACH ERNEUERUNG DER SAKRAMENTALEN RITEN. NEUE ZUGÄNGE ZU EINEM ALTEN AUFGABENGEBIET DER PASTORALTHEOLOGIE" (Entwurf)

1. Die Sakramente als Thema der Pastoraltheologie

Anhand eines kurzen historischen Überblicks über den Ort der Sakramente innerhalb der universitären Pastoraltheologie könnten zwei Verengungen bewußt gemacht werden, die mit dem "alten Zugang" der Pastoraltheologie zu den Sakramenten zusammenhängen:

1.1 Der Ansatzpunkt beim Spender (vgl. Rautenstrauch: die Ausspendungspflicht; entsprechend gilt dem Verhalten des Spenders die Hauptaufmerksamkeit der Pastoraltheologen; die Aufgabe der Einweisung in das pfarramtliche Handeln wird zum Spezifikum pastoraltheologischer Sakramentenbehandlung)

1.2 Die abstrakte Zusammenstellung der sieben Sakramente in Analogie zum dogmatischen Traktat "De sacramentis". Diese Herauslösung der Sakramente aus dem pastoralen Kontext und diese Abhängigkeit von der Dogmatik läßt die Sakramentenpastoral immer weniger als lohnendes Thema der Universitätstheologie erscheinen und immer mehr zu einem -vielfältig von moraltheologischen und kanonistischen Fragen überlagerten - Thema der Seminarbildung werden.

2. Neue Zugänge zu diesem alten Aufgabenbereich

Die bekannten Phänomene der liturgischen Bewegung und der Erneuerung des Gemeindelebens haben die Sakramente als Thema der Pastoraltheologie seit langem wieder in den Blick treten lassen. Gleichwohl tritt aber erst seit dem Vatikanum II und der nach-vatikanischen Krise vollends ins Bewußtsein, daß sich nun ganz neue Zugänge und Betrachtungsweisen auftun.

2.1 Das Interesse an Reform der Sakramente

Indem das Vatikanum II eine tiefer greifende Neuerung der sakramentalen Riten ermöglichte, stellte es der Praktischen Theologie Aufgaben, die von den Theologen mit großem Elan angegangen wurden. Allen voran stiegen die Liturgiker auf das Thema ein, weil ihre historischen Forschungen hinreichend klare Modelle der Erneuerung bereitzustellen schienen; sie sahen sich vor allen als Anwalt der überlieferten (seit dem Mittelalter und der Neuzeit vielfach überlagerten und korrumpierten) klassischen Ausdrucksformen sakramentalen Lebens. Die Homiletiker griffen auf, was von seiten der Dogmatik über die Bedeutung der Verkündigung im Rahmen der Sakramentenausspendung ange-regt worden war. Die Pastoraltheologen machten sich teils zum Anwalt der Menschen, denen die erneuerten Riten entgegenkommen wollten und denen sie verständlich sein sollten (und verteidigten etwa das holländische Experiment gegen die Besorgnis der Liturgiker) oder sie suchten, wenn sie selbst an einer personalen und biblischen Dogmatik orientiert waren, die spirituelle und ekklesiale Dimension des sakramentalen Geschehens auszubuchstabieren. Insgesamt ist dieser reformerische Zugang von einem seelsorglich-optimistischen Grundzug geprägt und von einer eindeutigen normativ-theologischen Denkweise. Es gilt den in der "wahren" Tradition überlieferten Wertgehalt sakramentalen Lebens neu zum Leuchten zu bringen und in die Sprache (auch die Erlebnissprache) des modernen Menschen zu übersetzen.

2.2 Der Impuls zur empirischen Bestandsaufnahme

Je mehr aber die Sakramentenreform selbst ihre Eigendynamik entwickelte, ihre lokalen Krisen auslöste und der Kontrolle der Kirchenleitung entglitt (Beichtrückgang, Holland) umso mehr wuchs aus dem reformerischen Impuls selbst heraus das Bedürfnis, die anthropologische Wirkungsweise der Sakramente besser zu verstehen (um dadurch Reformimpulse in ihrer Auswirkung prognostizierbar zu machen). Unter Zuhil-

fenahme einschlägiger Humanwissenschaften etablierten sich:

2.21 Die psychologische Betrachtungsweise

Wie erleben die Empfänger der Sakramente das Sakrament? Wie weit kommen die im sakramentalen Vollzug als Interaktionsprozeß miteinander kommunizierenden Partner im Verständnis der Sakramente überein? Eine mehr tiefenpsychologisch orientierte Forschungsrichtung fragt nach der Symbolhaftigkeit der überlieferten kirchlichen Sakramente und Rituale im Kontext der Symbole und Rituale des Alltags (Scharfenberg, Goldbrunner). Eine mehr sozialpsychologisch orientierte Richtung setzt die Rollentheorie ein (z. B. Beichtvater - Beichtkind). Nicht nur die aus der Psychotherapie kommende Anfrage, wie weit das Beichtinstitut ekklesiogene Neurosen hervorruft, sondern auch die Erforschung der Anthropologie des Sterbens und die Fragen, welche Hilfe das Sterbesakrament dem Sterbenden zuteil werden läßt, regt diese psychologische Betrachtungsweise der Sakramente intensiv an.

Schließlich mündet - vermittelt durch die evangelische Kasualseelsorge (Thilo, Riess) die neue pastoral-psychologische Bewegung der USA hier in die katholische Sakramentenpastoral ein. Indem ihr seelsorglicher Kontext neu entdeckt wird, wird auch die Handlungskompetenz des Spenders (als Liturge, Prediger und Seelsorger) neu als Aufgabe der praktisch-theologischen Ausbildung bejaht und mit vielerlei neuen pastoral-psychologischen Trainingsformen angestrebt (z. B. das Rollenspiel vor dem Videorekorder als Nachfolger der alten "Casusstunde").

Es sind also die eingeführten Reformmaßnahmen selbst, die die Frage forcieren, ob durch die Erneuerung der sakramentalen Zeichen dem modernen Menschen tatsächlich auch die Sache der Sakramente (*res sacramenti*) zugänglicher geworden ist oder ob diese Reformversu-

che nur eine tiefere Unfähigkeit zu solchen Vollzügen ans Licht gebracht haben, und zwar eine Unfähigkeit sowohl des Empfängers wie des Spenders. Damit wird die psychologische Betrachtungsweise zugleich zu einer kritischen Rückfrage an die Anthropologie, die unausgesprochen hinter den bisherigen Versuchen einer Erneuerung der sakramentalen Riten steht. (Gewiß kann eine solche Rückfrage schnell ungerecht werden gegenüber denen, die vor mehr als 10 Jahren mit einer nachkonziliaren Sakramentenreform begonnen haben, aber andererseits darf die von ihnen eingeleitete Reform auch nicht einfach als tabu erklärt werden.)

2.22 Soziologische Betrachtungsweise

Betrachtet die psychologische Perspektive das sakramentale Geschehen hinsichtlich seiner Verankerung in den Bedürftigkeiten des Subjekts, so hebt die soziologische Betrachtungsweise auf die Funktion von Sakramenten als institutionalisierten kirchlichen Handlungsmustern in der Gesellschaft ab. Schlicht gefragt: Wem "nützen" die Sakramente? Offensichtlich nicht nur dem einzelnen Empfänger; denn für den Soziologen läßt sich eine besondere Affinität zwischen Sakramentenempfang und Familienleben nachweisen (Schreuder, Spiegel, Daiber) und vermittels des Subsystems Familie auch eine beachtliche Stabilisierungsfunktion für die Gesellschaft: Wenn die Kirche durch ihre Sakramente und Kasualhandlungen familiäre Krisen managt, minimiert sie zugleich das Krisenpotential in der Gesellschaft der BRD, und es besteht auch kein Zweifel an der Annahme, daß der Beichtrückgang langfristig auch mehr Polizisten und mehr Nervenärzte nötig macht, weil der Ausfall an innerer Steuerung von außen kompensiert werden muß.

Aber auch die Nützlichkeit der Sakramente für das Subsystem Kirche gehört in diesen Zusammenhang (Kindertaufe als Rekrutierungsinstrument der Volkskirche; Seelen-

messen als Finanzierungsquelle für den Unterhalt des kirchlichen Personals: vgl. die Konzelebrationslösung). Schließlich ist es auch hier die eingeleitete Reform der Sakramente selbst, die eine soziologische Betrachtung des Prozesses erzwingt, der damit in den Gemeinden in Gang kommt. Denn die Probleme, die sich mit dem Wandel so tief institutionalisierter Verhaltensmuster und Erwartungshaltungen bei Klerus und Laien einstellen (vgl. den Streit um die Handkommunion, die Firmung, das Beichtgespräch), lassen sich offensichtlich nicht mit dem nebulösen Begriffsinstrumentar der Entsakralisierungsdebatte bewältigen, wohl aber durch eine gute soziologische Theorie der Institution und des sozialen Wandels beschreiben und auch bearbeiten. Und natürlich geraten auch die neuen, kirchenamtlich verordneten Schwerpunkte wie die gemeindliche Sakramentenkatechese ohne soziologische Perspektive zu einem pastoralen Glückspiel. Solange der Stellenwert der Gemeindekatechese für den Gemeindeaufbau nicht thematisiert und sorgfältig abgewogen wird (Zerfaß), kann die Gemeindekatechese in vieler Hinsicht korrumpieren: Sie kann zum Vorwand für eine groß angelegte Flucht aus der öffentlichen Schule werden, sie kann zu einer schlechten Instrumentalisierung der Sakramente zugunsten eines florierenden Pfarrbetriebs werden, sie kann zu einer schlimmen Ghettoisierung der Gemeinden führen, weil sie die Spaltung zwischen Kerngemeinde und Fernstehenden erweitert.

2.3 Die Versuche einer Neubestimmung der Theologie der Sakramente

Je mehr die "nicht theologischen Faktoren" (Neidhart, Thilo, Steck) am sakramentalen Vorgang Beachtung finden, umso stärker wird schließlich das Bedürfnis nach einer neuen Sakramententheologie, präziser gesagt, nach einer Neubestimmung der Funktion der Sakramententheologie für die

Praxis der Sakramentenspendung. Liefert die Theologie der Sakramente nur den theoretischen Überbau über eingespielte Verhaltensmuster der sakramentalen Praxis (z. B. die Theologie der Kindertaufe oder der Firmung) oder kommt ihr auch eine kritische Funktion gegenüber dieser Praxis zu? Wieweit ist die Sakramententheologie, die sich an den Knotenpunkten menschlicher Existenz orientiert (Rahner, Kasper) nur ein Reflex jener Überschätzung der individuellen Funktion der Sakramente, die doch empirisch betrachtet überwiegend als familiäre Ausdrucksformen moderner Gläubigkeit zu gelten haben? Und wieweit ist der Versuch die klassische Sakramententheologie als eine kritische Theorie der Sakramente neu zu formulieren (Schupp) mehr als der Ausdruck eines bestimmten gesellschaftskritischen Bewußtseins der Intellektuellen Avantgarde? Woher also nimmt die Sakramententheologie ihre Kriterien zu einer kritischen Korrektur der kirchlichen Praxis, wenn sie andererseits zugeben muß, daß die Praxis der Sakramentenspendung in der Kirche immer schon der theologischen Reflexion dieser Praxis vorausliegt? Wieweit sind die sakramentalen Vollzüge als geisterfüllte Glaubenserfahrung schon gelebte Theologie, so daß das Theorie-Praxis-Schema nicht einfachhin auf das Verhältnis zwischen sakramentalem Vollzug und theologischer Reflexion über die Sakramente angewendet werden kann (Bertsch).

3. Die Sakramentenpastoral als Testfall praktisch-theologischer Theoriebildung.

Auf einem der drei skizzierten neuen Zugänge - durch ein unmittelbares Engagement bei der Ausarbeitung der neuen Riten, als kritischer Beobachter ihrer Rezeption durch die kirchliche Basis oder im Bemühen um eine neue theologische Legitimation sakramentalen Handelns - ist in den letzten Jahren jeder von uns neu auf die alte pastoraltheologische Verantwortung gegenüber der sakramentalen Praxis in der Kirche gestoßen, und es fragt sich, ob nun nicht die Zeit gekommen

ist, diese neuen Zugänge aufeinander zu beziehen, in eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente zu integrieren. Ob es eine solche integrative Theorie gibt, wissen wir nicht, kann sich vielleicht im Verlauf dieser Tagung ein Stück weit abklären. Aber nötig und nützlich wäre sie sehr, wenn sie die humanwissenschaftlichen Beobachtungen zur faktischen Rolle der Sakramente im psychischen und sozialen Bedürfnisinhalt des Einzelnen und der Gesellschaft vermitteln könnte mit dem theologischen "Wesen" der Sakramente, mit dem was an Glaubenserfahrung und Lebenssinn in der theologischen Tradition der Kirche aufgespeichert ist "Vermitteln" hieße freilich nicht "harmonisieren, nivellieren, sich auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner einigen", sondern es geht um die Herstellung einer Beziehung zwischen Empirie und Theologie, einer Beziehung die zugleich Konvergenzen und Dissonanzen bewußt macht, die integrative und die kritische Funktion in den Blick treten läßt, die den sacramenta propter homines zukommt.

Nötig wäre uns eine solche Theorie, weil sie uns erst zu ernstzunehmenden Partnern der Dogmatik machen könnte, weil sie uns erst in den Stand setzen könnte, auf einem theoretischen Niveau zu artikulieren, wo wir uns von den dogmatischen Konzepten im Stich gelassen fühlen (indem sie zum Beispiel zu Bewußtsein brächte, in welchem Umfang die durchschnittliche Dogmatik bei ihrer Reflexion auf das, was sie das "Wesen" der Sakramente nennt, den konkreten gesellschaftlichen Kontext ausblendet, d. h. sich faktisch an einem bestimmten dörflichen oder mittelalterlichen oder spätantiken Modell des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft oder des Verhältnisses von Spender und Empfänger orientiert, in welchem bestürzendem Umfang sie also Phänomene wie die Säkularisierung, die Mobilität oder die Privatisierung des Religiösen und die daraus resultierenden Bewußtseinsstrukturen des heutigen Menschen ignoriert).

Nützlich wäre eine solche Theorie auch für uns als Praktische Theologen selbst, weil sie uns helfen würde, sowohl

1. die Eigenart als auch die Vergleichbarkeit der Sakramente neu zu entdecken. Sie könnte nämlich - gegen die formale Abstraktion von "sieben Sakramenten" im dogmatischen Traktat - die Lokalisierung der einzelnen Sakramente im konkreten kirchlichen Handlungsfeld sichern (den Sozialisationseffekt der Initiations sakramente, den diakonischen Charakter der Buße und Krankensalbung, die Integrationsfunktion der Eucharistie für die Gemeinde, den Aspekt der Rollen- und Statuszuweisung bei Ehe und Priesterweihe).
2. Sie könnte, indem sie den unterschiedlichen sozialen Ort der Sakramente ernst nimmt, dazu beitragen, daß die Sakramente aus dem Oberstock der dogmatischen Reflexion wieder "ins Parterre der Kirchlichen Praxis" heruntergeholt werden: in das Parterre, wo man schmutzige Schuhe hat, wo aber das Leben pulsiert, wo man mit der unterschiedlichsten Motivation Sakramente spendet und empfängt, wo der Laden "floriert", wo der Umsatz gemacht wird ... und sie würde gerade dadurch die Sakramente wieder miteinander vergleichbar machen, vergleichbar nicht nur auf der Ebene ihres metempirischen Wesens, sondern in ihrer konkreten Erlebnisdimension: als Interaktion zwischen Spender und Empfänger, als Gestalt gemeindlicher Glaubenserfahrung, als Rahmen für die Begegnung mit Gott.
3. Denn nur die Vergleichbarkeit auf der Erlebnisebene ermöglicht auch den Transfer von Erfahrungen aus der einen in die andere Situation sakramentalen Handelns, und solche Transfermöglichkeiten sind ja wohl eine Grundvoraussetzung für die Ausbildung künftiger Sakramentenspender, für die Entwicklung von Handlungskompetenz, die mehr ist als rubrizistischer (kopflöser, seelenloser, aber skrupelhafter) Vollzug von Ordinariatserlassen. Handlungskompetenz künftiger Sakramentenspender und Sakramentempfänger müßte sie vielmehr dazu frei machen, in den

überlieferten Formen kirchlicher Sakramentenpraxis einander wahrzunehmen und einander wirksames Zeichen der geglaubten Nähe und Menschenfreundlichkeit Gottes zu sein, erfahrbare Gemeinschaft der Heiligen zu stiften, erfahrbare Nähe im Leiden, erfahrbare Vergebung der Schuld, die der sich nicht selbst geben kann, der von wirklicher Schuld bedrückt ist. Nicht zuletzt also unsere Aufgabe in der Ausbildung künftiger Sakramentenspender erfordert eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente als Bezugsrahmen, innerhalb dessen einzelne Reformmaßnahmen oder Ausbildungsschritte verantwortet, auf ihre Auswirkungen hin überprüft und damit auch korrigiert werden können: propter homines.

4. Gerade weil sich in der Sakramentenpastoral so vieles miteinander verfilzt: theologische Überlieferung und gesellschaftliche Bedürfnisse, elementare Not des Einzelnen und elementare Interessen der Kirche(n), theoretische Wesenschau der Sakramente und pastorale Rücksicht auf vorhandene Bewußtseinslagen, Stabilisierungs- und Labilisierungsfunktionen - eben deshalb scheint die Sakramentenpastoral ein hervorragendes Testgelände für die Erprobung praktisch-theologischer Theorie überhaupt.

4. Die Aufgabe unserer Tagung

Was können wir auf dieser Tagung in Richtung auf dieses Ziel miteinander tun?

In den Vorbereitungsgesprächen glaubten wir folgende Lernschritte vorschlagen zu können:

- (1) Wir gehen davon aus, daß unter uns ein Konsensus besteht hinsichtlich der Grundrichtung, die sich aus der nachkonziliaren Sakramentenreform ablesen läßt.
- (2) Wir verstehen uns aber nicht als bloße Erfüllungsgehilfen für eine Reform, die von römischen Gremien entwickelt wurde und nun zusammen mit dem bibeltheologischen und dogmatischen Legitimationsapparat in die Praxis der Gemein-

den einzufüttern wäre, sondern wir wollen einander anregen, eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente zu formulieren, die uns in den Stand setzt, die Durchführung der neuen Reformen kritisch zu begleiten, wie es unserem genuinen Selbstverständnis als Pastoraltheologen entspricht.

- (3) Aus pragmatischen Gründen wollen wir uns dabei auf die Sakramente der Taufe und Buße als Exempel beschränken.
- (4) Wir wollen uns eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente, wie sie uns umrißhaft vorschweben mag, nun aber auch nicht von einigen gescheiteren Kollegen aufschwätzen lassen, sondern das Theorieangebot, das sie uns dankenswerterweise am Sonntagmorgen vorlegen wollen, sorgfältig und kritisch prüfen. Deshalb der Forumscharakter des Sonntagmorgens und deshalb die Notwendigkeit, diese Theoriediskussion in den Arbeitskreisen gründlich vor- und nachzubereiten.
- (5) Für die Vorbereitung scheint es besonders fruchtbar, in den Arbeitskreisen die unterschiedlichen Perspektiven heutiger Sakramentenbetrachtung einzuüben:
 1. Was wissen wir über die psychischen Vorgänge im Zusammenhang mit heutiger Tauf- und Bußpraxis? Hier müßte in den Arbeitskreisen schlicht gesammelt werden, was uns dazu bereits bekannt ist, weil eine Theorie nur soviel taugt, als sie Detailwissen zu integrieren und zu ordnen vermag.
 2. Ähnliches wäre zur sozialen Dimension dieser Sakramente zu sagen: Wer wird durch sie tangiert? Wer hat von ihnen Nutzen? Wer wird durch sie entlastet, wer belastet? Welche sozialen Verhaltensmuster (Patenwesen, Familienfest, sog. Konfluxtage) bilden die "Grammatik" sakramentaler Kommunikation in der kirchlichen Praxis? Wann geraten solche Verhaltensmuster in Fluß (z. B. bei Wohnungswechsel)?

3. Schließlich: Welche theologischen Axiome wurden für unsere beiden Beispiel-Sakramente neuerdings mobilisiert und in welchem Interesse geschah dies? Welche Glaubenserfahrungen der Basis decken diese Theologumena wirklich ab, welche suggerieren sie eher? Von welchen Zielvorstellungen sind sie inspiriert? Wie weit dienen sie der Wahrnehmung, wieweit der Vernebelung dessen, was in der sakramentalen Praxis tatsächlich geschieht?

So vorbereitet werden wir die drei Theorieangebote des Sonntagmorgens kritisch mustern können, welche von ihnen am meisten Erklärungswert hat, welche von ihnen sich besonders zu Analysezwecken, welche sich eher zur Konstruktion von Handlungsmodellen eignet. Und im Anschluß an das Forum könnten die Arbeitskreise dieses Theorieangebot entweder nochmals auf ihr Spezialthema hinbeziehen oder auch versuchen, die Stoßrichtung der erneuerten Riten, wie sie sich aus der Lektüre der dem Ritus jeweils vorgestellten Pastoralinstruktion erkennen läßt, auf dem Hintergrund der Theoriediskussion zu identifizieren, übersehene Aspekte bewußt zu machen, Korrekturen einzutragen usw.

- (6) Schließlich möchten wir die so gewonnenen und erhärteten Achsen einer künftigen praktisch-theologischen Theorie der Sakramente einem abschließenden "Gütetest" unterziehen, indem wir - am Montagmorgen - einen Transfer in einige charakteristische Anwendungssituationen unserer Lehr- und Ausbildungspraxis wagen. Dazu wollen wir in neu gebildeten Arbeitskreisen fragen: Was leisten unsere Einsichten
- (a) im Kontext der theologischen Grundausbildung? Wie würde dort eine Behandlung der sakramentalen Vollzüge unter psychologischem, soziologischem Aspekt aufgenommen? Welche Verunsicherungen sind zu befürchten oder welche längst vorhandenen Verunsicherungen könnten so bearbeitet werden?

- (b) für den Dialog und die Kooperation zwischen den theologischen Einzeldisziplinen, die mit den Sakramenten befaßt sind? Wieviel Konsens wäre mit dem Liturgiker, dem Dogmatiker und dem Kirchenrechtler möglich und nötig, wenn unser praktisch-theologischer Theorierahmen im Ganzen der theologischen Ausbildung nicht ein Fremdkörper bleiben, sondern vom Studierenden als Raster für die Wahrnehmung und kritische Korrektur der kirchlichen Praxis übernommen werden soll?
- (c) für die Ausbildung im Priesterseminar und Pastoralkurs? Welche Trainings- und Supervisionsformen können zur Sensibilisierung der künftigen Sakramentenspender dienen (Meditation, Gesprächserfahrung, Rollenspiel, Videotraining), welche Beobachtungsraster könnten im Pastoralpraktikum zur Wahrnehmung und Verbesserung des eigenen sakramentalen Handelns dienen? Gibt es Kriterien der Predigskritik für die besondere Verkündigungssituation bei der Sakramentenspendung?
- (d) für die Fort- und Weiterbildung? Mit welchen charakteristischen Schwierigkeiten hat zu kämpfen, wer die neue Sakramentenpastoral mit der alten Theorie und Praxis der "Verwaltung der Sakramente" zu vermitteln versucht? Welche Dimensionen gehören überhaupt stärker in die zweite Ausbildungsstufe und welche Probleme stellen sich erst allen Ernstes in der Weiterbildung?
- (7) Von daher wird die besondere Rolle der Arbeitskreisleiter verständlich: Sie sollen keine neuen Spezialreferate halten, wohl aber darauf achten, daß in den Arbeitskreisen zunächst die unterschiedlichen Zugänge insgesamt erörtert werden, damit die besondere Funktion und Thematik des Arbeitskreises innerhalb dieses allgemeineren Horizontes deutlich wird. Der Arbeitskreis sollte wissen, welchen Teilaspekt er vordringlich diskutiert und welche Dimension bei ihm eher zu kurz kommt. Er sollte

auch schon vor dem Theorieforum die eigenen Vorstellungen für eine integrative Theorie buchstabieren, um so die Diskussion im Theorieforum vorzubereiten. Er sollte sich überlegen, wie vom besonderen Thema des Arbeitskreises her das Theorieangebot problematisiert und getestet werden könnte. Die angefügte Literaturliste möchte dabei den Arbeitskreisleitern eine rasche Orientierung auf dem Sektor ermöglichen, auf dem sie sich vielleicht selber noch ein wenig umschauchen möchten.

L i t e r a t u r l i s t e

- L. Bertsch (Hg.) Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie (Ffm 1975)
- R. Bohren Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit? Reihe: ThEh 147 (München 1960)
- K. F. Daiber Die Trauung als Ritual. In: Ev Th 33 (1973) (578 - 597)
- M. Josuttis Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion (München 1974) 117 - 206
- W. Neidhardt Die Bedeutung der nicht-theologischen Faktoren für die Konfirmation. In: PTh 55 (1966) 435 - 446
- R. Riess Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche. In: Ev Th 35 (1975) 71 - 79
- J. Scharfenberg Psychologische Voraussetzungen von symbolischer Interaktion in der Kirche. In: Zeichen des Heils. Leitlinien künftiger Sakramentenpastoral. Österreichische Pastoraltagung 2.-4. 1. 1975, hg. v. J. Wiener und H. Erharter (Wien 1975) 92 - 104
- Y. Spiegel Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen. In: Th Pr 6 (1971) 212 - 231
- W. Steck Die soziale Funktion der kirchlichen Trauung. In: WPKG 63 (1974) 27 - 46
- H. - J. Thilo Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik im Kasualgespräch (Göttingen 1971)
- C. Westermann Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche. (München 1968)
- R. Zerfaß Die Einbindung der Sakramentenkatechese in den Gemeindeaufbau. Chancen und Fragen einer neuen Praxis. In: G. Baudler (Hg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese (Düsseldorf 1975)

Norbert Greinacher

THESEN ZU EINER KRITISCHEN THEORIE DER KIRCHLICHEN
BUSSPRAXIS

1. Voraussetzungen

- 1.1 Eine Theorie kirchlicher Praxis kann weder aus dem Neuen Testament und der kirchlichen Tradition noch aus einer Analyse der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation einfachhin deduziert werden. Eine sinnvolle, den Menschen hilfreiche und sie befreiende kirchliche Praxis kann nur in permanenter Vermittlung zwischen der Sache Jesu und ihrer Tradierungsgeschichte, einer Analyse der kirchlichen Praxis im Kontext zu der gesellschaftlichen Situation und der bewußten oder unbewußten Normenvorstellung der kirchlichen Praxis immer wieder neu erarbeitet werden.
- 1.2 Gerade an der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis wird deutlich, wie sehr sich diese Praxis tatsächlich gewandelt hat. Ein Zitat des Konzils von Toledo aus dem Jahre 589 möge dies verdeutlichen: "Weil wir gehört haben, daß in einigen Kirchen Spaniens nicht nach den früheren Vorschriften Buße getan wird, sondern so, daß jedes Mal, wenn einer gesündigt hat, er einen Priester um Verzeihung bittet, deshalb wird zur Ausrottung dieser schändlichen, abscheulichen und übermütigen Neuheit vom Konzil auferlegt, daß die Buße nach den frühen kanonischen Formen gegeben werden soll" (zit. nach Anciaux, Busse, Mainz 1961, 48 f.).
- 1.3 Der faktische historische Wandel der kirchlichen Bußpraxis ist nicht ein Übel, sondern eine anthropologisch und theologisch begründete Notwendigkeit. Wenn Buße den Menschen einen neuen Anfang ermöglichen, ihn vom Mißlingen befreien und ihm die Möglichkeit neuen Gelingens eröffnen soll, kann dies in einer bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation nur in immer neuer Verwirklichung von christlicher Buße geschehen.

2. Einige für die kirchliche Bußpraxis relevante gesellschaftlichen Aspekte

2.1 Verstellung der Sinnfrage

Unsere augenblickliche gesellschaftliche Situation erleichtert es den Menschen nicht, zu einer sinnvollen Identität zu finden. Auch wenn man - mit Rahner und anderen - davon ausgeht, daß der Mensch durch eine transzendente Offenheit gekennzeichnet sei, wird man zumindest sagen können, daß diese Offenheit auf einen umfassenden Sinnhorizont durch vielerlei Gründe verstellt ist und immer mehr verstellt wird. Mit der Ablehnung traditioneller Sinnbestimmungen ist die Gefahr gegeben, auf zumindest umfassende Sinnbestimmungen überhaupt zu verzichten. Christliche Buße ist aber aufs engste mit einer Neuorientierung auf Sinn hin verbunden.

2.2 Sachzwänge

Der einzelne findet sich heute sehr oft in ein bestimmtes Schicksal, in ein bestimmtes familiäres, berufliches Milieu, in ein bestimmtes soziales Beziehungsnetz, in einen ökonomischen Rahmen, eine bestimmte Bildungsform usw. hineingezwängt, vor denen er oft machtlos kapituliert. Inwieweit diese sogenannten Sachzwänge durch seine eigene Unfähigkeit, durch eigenes Versagen oder Schuld verursacht, durch die Schuld seiner Vorfahren oder seiner Mitmenschen bedingt, durch politische Interessen verschuldet, inwieweit sie durch ihn oder andere jetzt oder in der Zukunft veränderbar oder einfach hinzunehmen sind, ist objektiv gesehen außerordentlich schwer zu entscheiden, subjektiv betrachtet fast unmöglich zu beurteilen. Dadurch wird Umkehr im christlichen Sinne außerordentlich erschwert.

2.3 Repressive überkommene Normvorstellungen

Vom Christentum beeinflusste, durch die Kirche vermittelte und heute weithin allgemein gesellschaftlich relevante Nor-

men wirken heute, wenn auch in abnehmendem Maße repressiv, das heißt sie flößen oft mehr Angst ein, als daß sie befreiend wirken, mehr Furcht vor Strafen und Sanktionen, als daß sie zur Verantwortung und menschlicher Emanzipation führen, verstellen eher eine menschlich arbeitende "Trauerarbeit" der Vergangenheit und führen so zu neuen psychischen Zwängen.

2.4 Herrschaftsausübung

Diese These geht aus von der Unterscheidung zwischen notwendiger, rational begründeter und kontrollierter Machtausübung und vermeidbarer und zu überwindender, interessenbedingter, inhumaner Herrschaftsausübung. Auch heute wird in unserer Gesellschaft teils bewußt, teils unbewußt Unmündigkeit produziert, um Herrschaft ausüben zu können. Mangelnde Bildungsmöglichkeiten, unmenschliche Verhältnisse am Arbeitsplatz, mangelnde wirtschaftliche Sicherung erschweren den Zugang zu reflektierendem Denken und Selbstverantwortung. Wichtige Vorentscheidungen dafür fallen bereits in der Kleinkindersozialisation. Wo aber durch Herrschaft bedingte Abhängigkeiten bestehen, ist christliche Umkehr außerordentlich erschwert.

3. Einige christliche Impulse für eine Neuorientierung kirchlicher Bußpraxis

3.1 Geschenkte Vergebung

Christliche Buße ist das Gegenteil des "Do-ut-des-Prinzips" und das Gegenteil von Unterwerfung. In der christlichen Buße geht es um die verwundernde Erfahrung, etwas zu bekommen, wofür man nichts zu geben und nichts zu leisten braucht, wofür man sich auch niemandem zu unterwerfen und in Abhängigkeit von niemanden gerät. Traditionell ausgedrückt geht es in der christlichen Buße wirklich um eine *gratia gratis data*.

Eine solche befreiende Erfahrung ermöglicht auch die andere Wirklichkeit, daß der Mensch seinen Mitmenschen vergibt ohne Vorleistung oder Gegenleistung, ohne Vorgabe und

ohne Kapitulation, ohne Gesichts- und Prestigeverlust, sondern - *sit venia verbo* - "einfach so" und "einfach-hin". Es kann allerdings auch umgekehrt sein, daß christlich verwirklichte Vergebung unter Menschen erst die Erfahrung ermöglicht, daß eine menschenfreundliche Wirklichkeit, die unsere Kräfte übersteigt, uns schon immer durch Vergebung zuvorgekommen ist, eine *gratia praeveniens* ist.

3.2 Verbindung von Freiheit und Liebe

Christlicher Glaube geht von der Möglichkeit aus, daß Freiheit und Liebe grundsätzlich keine Gegensätze sind. Christlicher Glaube widersetzt sich einer Einstellung, die Ruhe und Ordnung schaffen will angesichts des stärker werdenden Bedürfnisses nach autonomer Selbstbefreiung. Christlicher Glaube widersetzt sich aber auch einer Praxis von Freiheit, die von einem absoluten Selbststand des Individuums ausgeht. Christliche Buße ist der jeweils neue Versuch, diese dialektische Vermittlung nicht auf einer höheren Ebene, sondern in ihrer polaren Spannung miteinander zu realisieren und eine einseitig bestimmte Situation zu transzendieren.

3.3 Chance des Neubeginns

Christlicher Glaube ist wesentlich bestimmt durch die jeweils neue Chance des Neubeginns. Dies meint nicht einen radikalen Neubeginn *ex nihilo*, wohl aber so etwas wie einen Neubeginn in Kontinuität. Ein solcher Neubeginn geht davon aus, daß schädliche Einwirkungen, die nicht aufgearbeitet werden, weiterwirken "bis ins dritte und vierte Geschlecht", z. B. als Rache des Geschädigten oder als vergebliche Anstrengung des Schädigenden, den Schaden selbst wieder gutzumachen. Christliche Aufarbeitung ist auf dem Weg der Vergebung und des Verzeihens möglich unter Einbeziehung und nicht unter Absehen der Vergangenheit. Eine solche Vergebung von seiten Gottes und unter den Mitmenschen hält den berechtigten Einsatz des Geschädigten für seine Interessen in Grenzen. Sie schützt den Schädigenden vor Überanstrengung, da sie ihm die Akzeptation der eigenen Vergangenheit ermöglicht.

4. Kritik bisheriger kirchlicher Bußpraxis

4.1 Die altkirchliche Bußinstitution

Die altkirchliche Bußpraxis war vor allem als Mittel der Selbstreinigung der christlichen Gemeinde gedacht. Sie setzte ein relativ eindeutiges Gegeneinander von Christen und Nichtchristen voraus. Dies ist heute nicht mehr der Fall.

4.2 Die mittelalterliche Bußinstitution

Die mittelalterliche Bußpraxis war vor allem ein Mittel der individuellen und gesellschaftlichen Pädagogik bzw. Andragogik. Sie hat insofern sicher auch eine positive Funktion gehabt und einen positiven Beitrag im gesamten zivilisatorischen und kulturellen Entwicklungsprozeß geleistet. Eine solche Praxis berücksichtigt aber nicht den modernen Differenzierungs- und Emanzipationsprozeß.

4.3 Die bisherige Bußpraxis als Agentin einer restriktiven Moral

Die bisherige und augenblickliche amtliche kirchliche Bußpraxis kann dem Vorwurf einer restriktiven und repressiven Moral nicht entgehen. Aus der Synodenumfrage ergibt sich eindeutig der Vorwurf, daß die Amtskirche einseitig auf Selbsterknirschung aus ist anstatt auf Selbstvertrauen hinzuwirken (vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, Schaubild 15, S. 64 f.). Wer die Ausführungen über Buße und Beichte, die betreffenden Gebete und die Gewissenspiegel in dem neuen "Gotteslob" (S. 97 - 157) liest, kann sich dieses Eindrucks nicht erwehren. Die traditionelle Form der Privatbeichte bietet schlechte Voraussetzungen für eine befreiende christliche Bußpraxis.

4.4 Mißverständnisse im Hinblick auf den Bußgottesdienst

Der Versuch der Amtskirche, unter Hinweis auf das *ius divinum* die Beichtpraxis zu restaurieren, verfehlt damit sowohl eine adäquate christliche Buße wie die Bedürfnisse vieler Menschen. Sie bemerkt aber vor allem

nicht, daß die ganz erstaunlich schnelle Abwendung von der Privatbeichte und die relativ hohe Teilnahme am Bußgottesdienst eine "oft unbewußte" Befreiung von kirchlichen Zwängen signalisiert, die sich durch restriktive Anordnungen nicht beschwichtigen läßt.

Angesichts theologischer Überlegungen, die in den Bußgottesdiensten ansich zurecht den Sozialcharakter von Schuld und die Wirklichkeit der Versöhnung mit der konkreten Kirche symbolisiert sehen, muß doch darauf hingewiesen werden, daß dies vom Bewußtsein der Teilnehmer an den Bußgottesdiensten her weithin unreal ist.

Entscheidend für die relativ hohe Beteiligung an den Bußgottesdiensten scheint vielmehr der Wunsch der Christen zu sein, einer Situation, die sie als entwürdigend erfahren haben, zu entgehen. In dieser Richtung weist zumindest die Kritik an der Privatbeichte in der Synodenumfrage. Vorschläge für die Bußpraxis, die diese gesteigerte Empfindlichkeit nicht berücksichtigen, erscheinen deshalb ohne Chancen. Sie stabilisieren nur weiterhin die Distanz zur Kirche und den völligen Rückzug ins Privatissimum.

Die Bußgottesdienste werden wohl auch deshalb geschätzt, weil man sich zwar keinen Verhören aussetzen will, aber dennoch gewisse Erwartungen an die Kirche im Hinblick auf Orientierung in moralischen Fragen hat. Auch dies ergibt sich aus der Synodenumfrage.

5. Zukünftige Perspektiven

5.1 Privatbeichte

Der enorme Rückgang der Zahl der Privatbeichten erscheint vor allem dann nicht besonders problematisch, wenn man davon ausgeht, daß sich die Differenz zwischen schweren und leichten Sünden heute weder in der pastoralen Praxis noch in der theologisch-ethischen Theorie aufrecht erhalten läßt.

Damit entfielen auch die kirchenrechtliche Verpflichtung zur Privatbeichte beim Vorliegen einer sogenannten schweren Schuld.

Begründbar aber ist die Möglichkeit kirchlicher Gesetze, die bei bestimmten öffentlichen Vergehen einer Exkommunikation wegen kirchenschädigendem Verhalten vorsehen. Dann ist zur Aufhebung dieser Exkommunikation ein Gespräch mit dem Amtsträger im Sinne einer Wiedergewinnung der *pax cum ecclesia* sinnvoll.

Vorerst wird noch eine bestimmte Kategorie kirchlich geprägter Katholiken mehr oder weniger regelmäßig zur Privatbeichte kommen. Hier sollte man vorsichtig und allmählich auf eine "Umfunktionierung" dieser Praxis hinarbeiten mit dem Ziel, von einem heteronomen Sündenkatalog zu einer persönlich verantworteten Norm- und Entscheidungsfindung überzugehen, von der Benützung eines automatischen Vergebungsmechanismus zu Versuchen der Entschuldigung und Vergebung bei den Betroffenen.

Es muß aber klar gesehen werden, daß es bußbereite Christen gibt, die bei denen, welche sie geschädigt haben, keine Verzeihung finden, oder gar keinen Partner haben, der ihnen verzeihen kann, weil die begangene Schuld sich gar nicht auf namhaft zu machende Partner bezieht. Es gibt ferner nicht wenige Menschen, die, obwohl ihnen verziehen wurde, an Sinn und Wert ihres Lebens zweifeln. Darüber hinaus hat die Synodenumfrage deutlich gemacht, daß ein persönlicher Gesprächspartner in Extremfällen seelischer Not erwünscht und die Gelegenheit dazu von der Kirche erwartet wird.

In solchen und vielen anderen Fällen ist ein öffentlich bekannter, dazu fähiger und ausgebildeter, anerkannter Gesprächspartner notwendig. Dies kann der Gemeindeführer sein, muß es aber nicht sein. Solche Gespräche werden oft weitaus intensiver, quantitativer aber vermutlich seltener sein als in der bisherigen Bußpraxis. Sie werden auch nicht mehr auf die Schuldproblematik beschränkt sein.

Es ist eine dringende pastorale Notwendigkeit, daß je nach Situation entweder die einzelne kirchliche Gemeinde oder ein Gemeindeverband für eine öffentlich bekannte, dem Lebensrhythmus entsprechende, eine herrschaftsfreie Kommunikation begünstigende Gesprächsmöglichkeit sorgt. Damit wird eine wichtige Voraussetzung für eine neue Verwirklichung christlicher Buße und gleichzeitig ein wichtiger Dienst am Nächsten verwirklicht. Die Telefonseelsorge dürfte insgesamt ein guter Indikator für Form und Inhalt einer solchen neuen Gestalt von christlicher Buße sein.

5.2 Der Bußgottesdienst

Damit Menschen wirklich Hilfe von kirchlichen Amtsträgern erwarten und in Anspruch nehmen, muß sich deren Image und die Art ämtskirchlicher Moralverkündigung ändern. Der bekanntgewordene Text der neuen römischen Verlautbarung über die Sexualität stellt ein nicht zu unterschätzender, unverständlicher und letztlich unchristlicher Rückschlag in dieser Hinsicht dar. Ein Ort, wo ein solcher Lernprozeß hinsichtlich der Einstellungen und Verhaltensweisen sich ereignen kann, ist der Bußgottesdienst.

In diesem Zusammenhang möchte ich die alte Forderung von Johann Baptist Hirscher, einem meiner Vorgänger auf dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Tübingen, wiederholen: "Öffentliche Beichten werden in Vorschlag gebracht" (Theologische Quartalschrift 3/1821/682-689). Hirscher hat dies im Sinne der Anordnungen der schweizerischen Bischöfe verstanden, die diese gemeindlichen Bußgottesdienste unter bestimmten Voraussetzungen durchaus als Sakramente im strengen Sinne betrachten. Es ist eine unzumutbare Situation in der Bundesrepublik Deutschland, diesen gemeindlichen Bußgottesdienst als zwar erwünscht, als sakramental, aber doch wieder nicht-sakramental zu bezeichnen. Vielleicht gibt es einige Theologen, die dies begreifen. Einem normalen Christen ist so etwas unverständlich.

Bei diesen Bußgottesdiensten ist das einseitige Dominieren einer gedrückten Büsserstimmung zu vermeiden, denn schließlich ist auch Massochismus Sünde. Es darf auch nicht der Eindruck entstehen, als habe der kirchliche Amtsträger auf jedes ethische Problem eine Antwort. Dem wird von selbst vorgebeugt, wenn sachlich detailliert gefragt wird. Dies muß auch den Abbau eines folgenschweren Zweistufenschemas mit sich bringen, das man so formulieren könnte: Die Amtskirche zieht die großen Linien, die Laien zeichnen das Detail. Ein Beispiel dafür ist die Rede von Kardinal Döpfner vor den Unternehmern. Dies muß vor allem deshalb abgebaut werden, weil gerade die allgemeinen Begriffe zweideutig und oft genug nur allzu mittelständisch geprägt sind (ein gutes bzw. schlechtes Beispiel dafür sind die betreffenden Texte im "Gotteslob"). Ein Verzicht auf ein allumfassendes moralisches Weltbild und ein damit verbundenes vollständiges Bekenntnis zugunsten eines konkreten Lernens an entscheidenden Problemen der Vergangenheit für die Zukunft ist nicht nur menschlicher, sondern auch der Schrift gemäßer.

5.3 Bußerziehung

Aus dem bisher Ausgeführten folgt, daß die Bußerziehung ihr Ziel nicht im Absolvieren der Einzelbeichte haben kann. Das Sakrament der Buße darf nicht enger als nötig mit der naturnotwendig heteronomen Moral des Kindes zusammengebracht werden. Erforderlich sind möglichst sachliche Bußgottesdienste für die Kinder.

Wichtig ist auch, daß die älteren Kinder und die heranwachsenden Jugendlichen andere Jugendliche und Erwachsene kennenlernen, denen sie im Maße der Ablösung von ihren Eltern sich in der Krise der Pubertät und danach anvertrauen können.

Schluß

Eine wichtige Einschränkung des Geltungsbereiches dieser Thesen sei noch angefügt. Vieler dieser Thesen setzen

beim bisherigen Kircheng Volk an, das weithin traditionell und bürgerlich geprägt ist. Für die anderen Kategorien der Bevölkerung, quantitativ gesehen die Mehrheit, dürfte vieles des Gesagten nicht zutreffen. Dazu bedürfte es neuer Überlegungen.

Manfred Josuttis

GIBT ES EINE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE THEORIE DER SAKRAMENTE?

Gibt es eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente?

Nein!

Soll es eine geben?

Ja!

Auch ich habe keine solche Theorie anzubieten. Was ich im Folgenden vortragen möchte, sind einige Gesichtspunkte fragmentarischer und meist auch postulatorischer Art, die bei der Ausarbeitung einer praktisch-theologischen Theologie der Sakramente zu berücksichtigen sein werden.

Dabei gehe ich von zwei Voraussetzungen aus, die ich hier nur andeuten, nicht aber begründen und entfalten kann. Einmal dürfte ein Proprium einer praktisch-theologischen Sakramentstheorie darin bestehen, daß man in diesem Rahmen auf den Gebrauch der vorgängigen Unterscheidung von Sakramenten, Sakramentalien und Kasualhandlungen verzichtet. Eine solche Unterscheidung mag für den Bereich einer dogmatischen Deduktion notwendig und verständlich sein; der empirischen Erfassung und Beschreibung der Sakramente als einer Form religiöser Lebenspraxis könnten sie hinderlich werden. Eine zweite Voraussetzung der folgenden Ausführungen besteht darin, daß es mir mehr um den Versuch des Verstehens von sakramentalen Handlungen geht als um den Entwurf von Modellen zu ihrer Neugestaltung. Vielleicht lassen sich tragfähige Modelle überhaupt erst entwickeln, wenn das Verständnis für Sakramente sich aus der Enge einer dogmatischen Verkrustung befreit hat.

I. Die Problematik sakramentaler Kommunikation in der Gegenwart

Jede praktisch-theologische Theorie der Sakramente wird von der Feststellung ausgehen müssen, daß die kommunikative Relevanz der Sakramente im Vergleich zwischen der neutestamentlichen Gemeinde und der Gegenwart sich verändert hat. Die sakramentalen Handlungen haben die kommunikative Kraft, die sie

zur neutestamentlichen Zeit ohne Zweifel besessen haben, heute weitgehend verloren. Während sie in der spätantiken Kultur ein allgemein verständliches Zeichensystem darstellten, sind sie heute zu einer kirchlichen Sondersprache geworden.

Ich gehe von einigen religionsgeschichtlichen Überlegungen aus. Die Sakramente im NT sind sicher nicht spezifisch christliche Ausdrucksform einer spezifisch christlichen Religiosität. Das ist sehr deutlich bei der Taufe, die durchaus in Analogie zur Johannestaufe, aber auch zu den Reinigungsriten in der jüdischen und hellenistischen Umwelt zu verstehen ist. Das ist deutlich auch für das Herrenmahl, wenn etwa Paulus 1. Kor. 10 die Unvereinbarkeit von christlichem Abendmahl und Götzenopfermahlzeiten behauptet; diese Unvereinbarkeit einer Teilnahme ergibt sich gerade auf der Basis ihrer Struktur analogie. Sakramentale Kommunikation in der Urchristenheit knüpft also an eine gängige religiöse Kommunikationsform der damaligen Kultur an. Die christlichen Sakramente als Vergegenwärtigung des Christus-Geschehens modifizieren zwar die herkömmlichen Kultvorstellungen und Kultgewohnheiten, aber sie setzen diese Vorstellungen und Gewohnheiten eben damit auch voraus. Die christlichen Sakramente sind zu jener Zeit Teil einer allgemeinen Sakramenten-Kultur.

Diese Situation hat sich heute grundlegend verändert. Die Sprache der Sakramente ist heute zur Sondersprache der Kirche geworden, weil eine sakramentale Vergegenwärtigung in anderen religiösen oder nicht-religiösen Subgruppen der Gesellschaft nicht mehr stattfindet. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, treten ans Licht, wenn man die Eigenart sakramentaler Kommunikation mit den Kategorien einer allgemeinen Zeichentheorie zu beschreiben versucht. Das Ergebnis sind allemal Sätze von der Struktur: "in der Kirche glaubt man, daß..." oder "die Kirche lehrt, daß...". Was zugleich bedeutet: die Plausibilität dieser Kommunikationsform ist auf den kirchlichen Raum beschränkt. Damit hat sich aber auch der Stellenwert der Sakramente für die kirchliche Arbeit verändert. Sie inte-

grieren nicht mehr in gleichsam missionarischer Weise in die Kirche hinein, sondern sie setzen die Integration in die Kirche schon voraus. Ihre Aussagekraft ist eingegrenzt auf jenen Kreis von Menschen, die das binnenkirchliche Werte-, Normen- und Weltanschauungssystem schon übernommen haben. Auf der anderen Seite werden eben dadurch auch Menschen aus der Kirche selektiert, wenn sie zur Übernahme der mit den Sakramenten verbundenen Vorstellungen und Verhaltensweisen aus welchen Gründen auch immer nicht bereit sind. Ohne die Basis einer allgemeinen Sakramentenkultur ist die Teilnahme an sakramentalen Handlungen zum Indiz einer besonderen Kirchlichkeit geworden, was in den Gemeinden des NT durchaus nicht der Fall gewesen ist.

Greifbar wird die Beschränkung auf den binnenkirchlichen Raum an einigen Mechanismen der Institutionalisierung, die den Vollzug und das Verständnis der Sakramente bis heute bestimmen. Dazu gehört ihre Dogmatisierung, die die Interpretation des Phänomens zum Privileg einer Sondergruppe in der Kirche erklärt. Dazu gehört die Verrechtlichung, die ihre Pflege unter die Kontrolle der Amtskirche stellt. Dazu gehört in gewisser Weise auch die Ritualisierung, die ihren Vollzug ohne Fundierung in der allgemeinen Alltagserfahrung erlaubt. Durch die dogmatische, jurisdiktionelle und ritualistische Absicherung dienen die Sakramente praktisch der binnenkirchlichen Funktionalisierung, der Rekrutierung, Kontrolle und Normierung im Sinne der Institution. All das möchte ich keineswegs grundsätzlich als negativ qualifizieren. Ich möchte mit diesen Bemerkungen nur deutlich machen, in welcher Weise sich sakramentale Kommunikation gegenüber dem NT verändert hat und wo heute die Schwierigkeiten ihres Vollzugs liegen. Diese Schwierigkeiten werden wir auf die Dauer nur überwinden können, wenn wir uns auf die anthropologischen Fundamente der sakramentalen Bezüge besinnen.

II. Die anthropologische Basis sakramentaler Kommunikation

Die Chance und die Bedeutung einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente könnte darin bestehen, daß man die

sakramentalen Handlungen auf einer elementar anthropologischen Ebene neu zu verstehen sucht. Damit möchte ich mich abgrenzen gegenüber einem Ansatz, der die Sakramente im Zusammenhang mit der Ekklesiologie abhandelt. Dieser Ansatz ist nicht grundsätzlich falsch, aber zementiert jene Engführung auf den binnenkirchlichen Raum, von der ich eben gesprochen habe. Auf der anderen Seite will ich auch nicht einer Psychologisierung oder Soziologisierung der Theologie das Wort reden. Ich möchte nur mit Hilfe von Psychologie und Soziologie besser verstehen, was sakramentale Handlungen mit dem Menschsein des Menschen in seinen psychischen und sozialen Strukturen zu tun haben. Von daher scheint mir die Rezeption neuerer Ritualtheorien, wie sie von der Tiefen- und Sozialpsychologie, der Verhaltensforschung und der Interaktionssoziologie entwickelt worden sind, für die Praktische Theologie unausweichlich zu sein. Als grundlegende Werke führe ich an: S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, Gesammelte Werke 7, 1955³, 127 ff; E. H. Erikson, Die Ontogenese der Ritualisierung, Psyche 22, 1968, 481 ff; E. Goffmann, Interaktionsrituale, Frankfurt 1971.

In der neueren theologischen Literatur, die diese Ritualtheorien auszuwerten unternimmt, ist vor allen Dingen von den Funktionen die Rede, die solche Rituale für das Individuum und die jeweilige Gruppe erfüllen. Ich repetiere die entscheidenden Stichworte: Stabilisierung von Identität; Integration in ein soziales System; Kanalisierung von Emotionen; Entlastung vom Zwang zur Originalität; Konstituierung von Sinn; Statuszuweisung; Krisenbewältigung. Ohne den Wert solcher Aussagen schmälern zu wollen, möchte ich darüber hinaus auf zwei Aspekte aufmerksam machen, die dieser funktionalen Betrachtung gewissermaßen vorausliegen. Erstens ergibt sich bei dem Versuch einer zusammenfassenden Auswertung der in sich sehr divergenten Ansätze mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die These: der Mensch lebt als ritualisiertes Wesen. Ob es sich um das Privatzeremoniell eines Zwangsneurotikers handelt, ob man die frühe Mutter-Kind-Beziehung betrachtet, ob man schließlich die sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten im Party-Verhalten analysiert, immer zeigt sich: die Fähigkeit zur Ritualbildung und zur Ritual-

übung gehört zur Grundausrüstung des Menschen. Die angeführten Beispiele verdeutlichen aber zugleich einen zweiten Gesichtspunkt, der mir gerade für den Ansatz der neueren Ritualtheorien charakteristisch zu sein scheint. Das Ritual ist kein speziell religiöses Phänomen, sondern ist Voraussetzung und Form menschlicher Kommunikation überhaupt. Es käme also für eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente alles darauf an zu fragen: was haben die sakramentalen Handlungen in der Kirche mit der allgemeinen Ritualität des Menschen zu tun?

Ich weiß keine zureichende Antwort auf diese Frage. Wir sind ja im Augenblick noch dabei, die Frage allererst zu entdecken. Aber soviel möchte ich vermutungsweise schon jetzt formulieren: die religiösen Rituale explizieren den transempirischen, den transsozialen, auch den transpolitischen Sinn der Alltagsrituale. Der Zwangsneurotiker sucht einen Kompromiß zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip. In der frühen Beziehung von Mutter und Kind ereignet sich Erfahrung von Geborgenheit, fundiert sich Urvertrauen, geht es um ein Erlebnis von Heil. Im Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell auf einer Party sind die Beteiligten auf der Suche nach Identitätsgewinn durch wechselseitige Bestätigung. Immer geht es also um die Erfahrung von Frieden, Versöhnung, Geborgenheit, Heil. Eben diese Intention der profanen Rituale ist in den religiösen Ritualen explizit formuliert. So daß ich behaupten möchte: die Menschen suchen auf einer Party dasselbe wie im Gottesdienst. Unser Problem besteht darin, daß sie im Augenblick lieber auf eine Party gehen.

III. Der Rahmen sakramentaler Kommunikation

Wenn es richtig ist, daß die sakramentalen Handlungen in der allgemeinen Ritualität des Menschen begründet sind, dann kann man daraus für die Theorie dieser Handlungen schließen: in sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet. Zu diesen Grund- und Grenzerfahrungen zähle ich: die Ahnung von der Nicht-Identität menschli-

cher Existenz, das Erlebnis der Uneigentlichkeit des gelebten Lebens, die Ambivalenz aller personaler Beziehungen, die Erfahrung von Schuld, die Erfahrung von Gemeinschaft, die Angst vor dem Tod, die Angst vor der Zukunft, die Sehnsucht nach Freiheit von den natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen, die Sehnsucht nach Selbstfindung und Selbstbestimmung. Eine Analyse der biblischen und nachbiblischen Texte, die die sakramentalen Handlungen der Kirche interpretieren, könnte im einzelnen zeigen, wie eng die Verkoppelung von sakramentaler Kommunikation und allgemeiner Lebenserfahrung gehalten ist.

Wenn man dieses Phänomen existenzontologisch beschreiben will, muß man sagen: in den sakramentalen Handlungen verhält sich der Mensch zu seiner Zeit, indem er den Augenblick transzendiert und sein Leben durch den Bezug zur Vergangenheit oder zur Zukunft neu qualifiziert. In der Gegenwart verarbeitet er, was er aus der Vergangenheit an Schuld und Versagen, aber auch an guter und böser Schicksalserfahrung mitgebracht hat. In der Gegenwart rüstet er sich für die Zukunft, indem er sich der Güte des transzendenten Lebensgrundes versichert und damit die Angst und Unsicherheit gegenüber den kommenden Tagen in Schranken hält. Die grundlegende Erfahrung, die der Mensch in Sakramenten und Ritualen zu bewältigen sucht, ist die Erfahrung der Zeitlichkeit seiner Existenz.

In diesem Zusammenhang ist mir auch die Beobachtung wichtig, daß sich kein eindeutiger Zuordnungsschematismus zwischen allgemeiner Lebenserfahrung als dem Problemhorizont und einem bestimmten Sakrament als dem Problemlösungsangebot herstellen läßt. Es gibt Sakramente, die sind relativ eindeutig auf eine bestimmte Perspektive zugeschnitten, wie etwa die Beichte das Phänomen der Schuld und damit die Vergangenheit des Menschen betrifft. Auf der anderen Seite wird das Problem des Todes in verschiedenen Handlungen ins Auge gefaßt, bei der Taufe ebenso wie im Herrenmahl, bei der Krankensalbung so gut wie in der Beerdigungshandlung. Deshalb dürfte es schwer sein, eine strikte Systematik zwischen Lebenserfahrung und sakramentalem Vollzug

herzustellen, ohne geschichtlich gewachsene Konstellationen mit dem Vorzeichen der Sachnotwendigkeit zu legitimieren. Worin aber gründet die Notwendigkeit solcher rituell-sakramentaler Verarbeitung allgemeiner Lebenserfahrung?

IV. Die Notwendigkeit sakramentaler Kommunikation

Ich habe eben behauptet: In Sakramenten und Ritualen verarbeitet der Mensch elementare Probleme seiner alltäglichen Lebenspraxis. Die Frage ist: wieso bedarf er zur Bearbeitung dieser Probleme auch des religiösen Vollzugs? Die Erfahrung, um die es geht, macht der Mensch im Raum seiner politisch-gesellschaftlichen Existenz, im Verhältnis zu sich selbst und zu anderen (auch zu Gott?). Offensichtlich sind in diesen Erfahrungen Elemente eingeschlossen, die im Raum der politischen Existenz selber nicht vollkommen lösbar sind. Ich möchte diesen Sachverhalt am Phänomen der Schuld demonstrieren, wobei ich voraussetze, daß Schuld nicht nurein psychisches Interpretament einzelner unter dem Druck eines starken Über-Ich stehender Subjekte ist, sondern daß es auch durchaus so etwas wie Realschuld gibt.

Solche Schuld wird in verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen verarbeitet, in der Erziehung, im Recht, im Staat. Die Religion hat es demgegenüber mit Elementen im Schuldphänomen zu tun, die von den anderen Institutionen nicht vollständig bearbeitet werden können. So wird z. B. nicht alle Schuld in der Gesellschaft unter Strafandrohung oder Strafverfolgung gestellt; eigentlich alles von dem, was ich als Vater meinen Kindern antue, womit ich ihr Leben unter Umständen grundlegend in negativer Hinsicht beeinflusse, wird von den Sanktionen der Gesellschaft nicht erfaßt. Und dennoch muß ich mit dieser Schuld Erfahrung fertig werden. Da aber, wo die gesellschaftlichen Schuldbewältigungsmechanismen der Strafe und Wiedergutmachung zu wirken beginnen, stellt sich ein anderes, in diesem Bereich grundsätzlich unlösbares Problem: Wiedergutmachung und Strafe können das, was geschehen ist, nicht ungeschehen machen. Die christliche Eschatologie gründet auch in der menschlichen Hoffnung, es möchten die Untaten unserer Geschichte nicht für alle

Zeiten allmächtig sein. Und schließlich ist auch die Möglichkeit eines Neuanfangs für den, der Schuld auf sich geladen hat, immer nur partiell gegeben; die Tragfähigkeit und die Reichweite sozialer Gnade sind begrenzt, so daß auch an dieser Stelle die Frage nach einer umfassenden Schuld-(Er)lösung aufbricht.

Daß die Religion jene Problemaspekte zur Lösung übernimmt, die im Rahmen der anderen Institutionen letztlich unverarbeitet bleiben, bedeutet dann für die Verarbeitung der Schuld-erfahrung: "Gott" steht für jene in der negativen Erfahrung begründete Hoffnung, der Mensch könnte als Individuum und als Gemeinschaft trotz seiner Schuld leben dürfen. Deshalb behauptet der christliche Glaube: die Menschengeschichte kann überholt und verändert werden, die böse Tat kann ungeschehen gemacht werden, die Gnade kann total gewährt werden. Was "im Namen des Volkes" oder "im Namen der Partei" nicht möglich ist, soll "im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" Wirklichkeit sein: Freiheit der Person von ihrer Tat.

Man könnte nun lange darüber diskutieren, ob und in welchem Umfang dieser religiöse Umgang mit der Schuld auch in anderen institutionellen Bereichen, etwa im Recht, realisierbar ist. Wichtig ist mir im Augenblick folgendes Fazit: im religiösen Bereich werden allgemeine und elementare Erfahrungen der menschlichen Lebenspraxis verarbeitet, für die andere menschliche Institutionen keine zureichende Lösung bereitstellen können. In der Religion sucht der Mensch auf eine Weise seine Probleme zu lösen, die den politischen und sozialen Bereich transzendiert. Die Frage, die uns zutiefst beunruhigen muß, ist dann die, wieso die christliche Religion in ihrer kirchlich institutionalisierten Form mit ihren Sakramenten und Ritualen gegenwärtig immer weniger Menschen eine sinnvolle Hilfe für ihre Lebensprobleme anzubieten vermag.

V. Das Ziel sakramentaler Kommunikation

In den sakramentalen Vollzügen transzendiert der Mensch seine Situation, indem er seine Lebenszeit neu zu qualifizieren ver-

sucht. Ein grundlegendes Ziel dabei ist die symbolische Darstellung von erfahrener Freiheit. Nicht zufällig erscheint in den Texten des NT, die Herrenmahl und Taufe behandeln, das Stichwort "Freiheit" an zentraler Stelle. Es geht um die Befreiung des Menschen aus der Herrschaft der Weltmächte Sünde, Tod und Gesetz.

Die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung scheint mir auch heute eine konstitutive Aufgabe der sakramentalen Feier zu sein, und zwar speziell von Freiheit im politischen und sozialen Kontext. Schon die Feier als solche realisiert in symbolischer Form ein Stück Freiheit gegenüber den Ansprüchen der modernen Leistungsgesellschaft. Aber auch in den einzelnen Sakramenten und Ritualen sollte das freiheitsstiftende Element neu entdeckt und bei der Gestaltung stärker hervorgehoben werden. So symbolisiert die Aufnahme in den Herrschaftsbereich Gottes, die die Taufe darstellt, zugleich die Freiheit des Kindes gegenüber den autoritären Ansprüchen absoluter Elternschaft. So impliziert die Ordination des Pfarrers zur Verkündigung des Wortes Gottes an die Kirche zugleich die Beauftragung zur freimütigen Kritik an der Kirche. So enthält der Zusage der Absolution zugleich die Befreiung von den Ansprüchen des eigenen perfektionistischen Ichs. Und indem in der Beerdigungshandlung der Verstorbene realiter unter die Erde gebracht wird, wird augenfällig erfahrbar, daß wir unser Leben in Freiheit gegenüber den Toten führen dürfen.

Nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte möchte ich freilich betonen: die Freiheit, von der das Neue Testament redet, meint nicht einfach die Aufhebung der Negativitäten Schuld, Angst, Unvollkommenheit, Aggressivität. Allzuleicht ist in der Kirche durch die Ritualisierung der Befreiung eine Trivialisierung im Sinne eines Verdrängungsmechanismus erfolgt. Der Christ durfte sich dann seine fortwährende Angst, seine andauernde Unvollkommenheit, seine permanente Aggressivität nicht eingestehen. Freiheit von Angst und Aggressivität meint zunächst einfach auch: Freiheit zu Angst und Aggressivität, Freiheit nämlich zur Annahme dieser Aspekte als eines konstitutiven Bestand-

teils des eigenen Lebens. Ein Indiz für diesen tief internalisierten Verdrängungsvorgang sind z. B. die Schwierigkeiten, die wir bürgerlichen Christen der Neuzeit mit den alttestamentlichen Rachepsalmen haben. Hier begegnen uns elementare Äußerungen des Menschseins, die wir aus dem Kanon der uns erlaubten Emotionen strikt getilgt haben.

Gerade im Blick auf das Ziel einer symbolischen Vermittlung von Freiheitserfahrung muß ich nun freilich auch die Begrenztheit sakramentaler Kommunikation unterstreichen. In einer pluralistischen Gesellschaft werden solche Erfahrungen immer nur privatisiert und individualisiert, bestenfalls im Familienkreis, weitergegeben. Hinzu kommt eine Tendenz zur Problemverschleierung, wie sie dem Ritual grundsätzlich eigen ist: die religiöse Sinndeutung, daß Gott einen Menschen hat sterben lassen, kann gesellschaftlichen Unsinn, der ein konkretes Menschenopfer gefordert hat, übertünchen. Und was sich derart im gesellschaftspolitischen Bereich zeigt, gilt auch in psychologischer Hinsicht: der Zuspruch der Sündenvergebung vermag die Schuldproblematik des Neurotikers gerade nicht zu beseitigen. Insofern ist die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung immer darauf angewiesen, durch soziale und psychologische Arbeit an der Befreiung des Menschen ergänzt, unterstützt und realisiert zu werden.

Ebenso wichtig und konstitutiv für jede künftige praktisch-theologische Theorie der Sakramente scheint mir aber die Einsicht zu sein, daß sich Praxis des Evangeliums nicht nur in den Formen verbaler Verkündigung und gesellschaftspolitischer Aktion ereignet, sondern auch im Rahmen der menschlichen Fähigkeit zur Ritualität.

Alois Müller

GIBT ES EINE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE THEORIE DER
SAKRAMENTE? SOLL ES SIE GEBEN? - Der Gesichts-
punkt der systematischen Theologie

0. Nach einer apokryphen Schweizer Volksüberlieferung soll Arnold von Winkelried, als er in der Schlacht bei Sempach stürzend ein ganzes Bündel feindlicher Speere niederdrückte, nicht gerufen haben: Eidgenossen, ich will euch eine Gasse machen, sorget für mein Weib und meine Kinder, sondern, schlecht und recht ins Hochdeutsche übersetzt: "Welcher Depp hat mich da in dieses Gedränge geschupst?"

Von ähnlichen Gefühlen bin ich bewegt, wenn ich zugunsten einer "praktisch-theologischen Theorie der Sakramente" die dogmatischen Aspekte beisteuern soll. Es macht ja leicht den Anschein, als wäre die Dogmatik der Tradition verpflichtet, der fixen Formel, dem metaphysischen Begriff, ganz im Gegensatz zu den Humanwissenschaften, welche der Empirie, der Dialektik von Theorie und Praxis, der Entwicklung und der aktiven Veränderung geöffnet sind.

Ich fürchte also ein wenig, bei diesem Forum zum Konservativen wider Willen zu werden. Ich hoffe aber aus 2 Gründen diese Furcht zu überwinden, erstens weil mir das Systematisch-theologische am Herzen liegt, und zweitens, weil ich nicht glaube, daß unsere gesuchte praktisch-theologische Theorie aus dem einen oder anderen der diskutierten Ansatzpunkte kommen kann, sondern eben nur aus allen drei und gegebenenfalls noch weiteren Beiträgen, wobei jeder dieser Beiträge an seine richtige Stelle kommen und seinen richtigen Stellenwert erhalten muß. Womit wir schon bei der ersten traditionsgeprägten Erinnerung angelangt sind.

1. Es ist die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Wesen einer Sache und ihren Akzidentien, also dem, was dem Wesen noch zufällt, wie Eigenschaften, Funktionen, Wirkungen. Vielleicht wird die Unterscheidung zwischen Wesen und Funktion selber bestritten. Vielleicht hat mich in einer bestimm-

ten Fragestellung gar nicht das Wesen, sondern die Funktion einer Sache zu interessieren, vielleicht besteht für gewisse Dinge das Wesen in der Funktion - fragt sich noch in welcher. All das soll hier nicht grundsätzlich abgehandelt werden. Es geht um konkrete Zusammenhänge. Ich kann mit meinem Schuh leidlich einen Nagel einschlagen. Würde aber ein Schuster seine Schuhmodelle einzig danach entwerfen, daß man damit gut Nägel einschlagen kann, so würde er die Rollenerwartungen seiner Umwelt enttäuschen. Man kann nicht beliebig primäre und sekundäre, haupt- und nebensächliche, wesentliche und akzidentelle Funktionen miteinander vertauschen. Man kann diese alle auch nicht einfach nebeneinanderstellen, sondern man muß ihre richtige Struktur finden. Um zu wissen, was hier richtig heißt, braucht es aber ein Leitbild des Ganzen, womit wir wieder bei Wesensfragen wären.

Was ist nun also konkret ein Sakrament für ein Ding, wie findet man sein "Wesen?" Ich möchte zum Einstieg noch ganz untheologisch sagen: Die Sakramente als Handlungen sind Verhaltensmuster einer Gruppe. Sie haben in der Gruppe einen bestimmten Zeichenwert. Dieser Zeichenwert wird wesentlich und primär bestimmt vom bewußten Sinngefüge, das die Gruppe trägt, also vom Selbstverständnis der Gruppe. Allfällige Weiterentwicklungen in der Sinnbestimmung eines Verhaltensmusters müssen zunächst von dessen Primärbestimmung her betrachtet werden.

Thesenhaft und auch polemisch formuliere ich deshalb diesen ersten Gedankenschritt so: Es geht nicht an, am Gesamtphänomen eines Sakramentes oder der Sakramente irgend einen Aspekt herauszugreifen und von diesem Thema aus die ganze Theorie durchzukomponieren.

Um ein Sakrament, auch in seinen Weiterungen, zu verstehen, muß man ausgehen von dem Selbstverständnis, das die das Sakrament praktizierende Gruppe von demselben hat, und das heißt: man muß ausgehen von der "Sakramentendogmatik".

Identifizieren wir uns auch noch mit dieser Gruppe, dann heißt das: Der tragende Grund einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente ist unsere eigene Glaubens-reflexion über die Sakramente.

2. Der Beitrag der systematischen Theologie sei also eine brauchbare Aussage vom Glaubensverständnis der Sakramente. Was wir im Augenblick dazu brauchen ist nicht so sehr eine Theorie z. B. über die Wirkweise des Sakraments, über die Bedingungen seines Zustandekommens, ja nicht einmal eine Ontologie seiner Wirkungen. Wir können solche Elemente hier nach einem provisorischen Verständnis aussagen, ohne ihre Probleme ausdiskutieren zu müssen.

Was mir aber als das Wesentliche und Entscheidende erscheint, ist dies: In den Sakramenten ereignet sich Verweis auf Christus als Quelle und Gehalt menschlichen Heils, geschieht realer Christusbezug als Heil des Menschen. Das ist, worauf es ankommt bei den Sakramenten, das sei hier als ihr Wesensbegriff genommen, als ihr Unterscheidendes gegenüber irgendwelchen anderen kirchlichen Verhaltensmustern oder Äußerungen des Glaubens: Mit den Sakramenten ist gemeint die Objektivität des Christusheils, wenn Sie wollen das bleibende Ja Gottes zur Menschheit in Christus, das allem Wollen und Laufen, auch dem Glaubensakt des Menschen und der Glaubensverkündigung vorausliegt und vorgegeben ist.

Dies dürfte der einzige durchgehaltene Gedanke der Sakramententheologie vom NT bis heute gewesen sein:

Taufe ist Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus (Röm 6)
Eucharistie ist Gemeinschaft des Blutes Christi (1 Kor 10);
wer sein Fleisch ißt, bleibt in ihm (Joh 6).

Augustinus führt seinen Kampf gegen den Donatismus mit dem Schlagwort: Judas baptizet - Christus baptizat: In den Sakramenten ist Christus am Werk, was immer sonst dabei unvollkommen sein mag.

In derselben Absicht entwickelt die Scholastik den Gedanken von der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente und von ihrer Wirkung ex opere operato: da der Agens principalis am Werk ist, wirkt er im Geschehen (operatum) der sakramentalen Handlung.

Die von der Scholastik als Bedingung aufgestellte, von den Reformatoren übernommene und vom Tridentinum dogmatisierte Formel, daß zum Wesen des Sakraments gehöre, von Christus eingesetzt zu sein, stand wiederum ganz im Dienst dieses einen Anliegens: Im Sakrament geschieht nicht irgend etwas, Sakrament ist Heilszeichen Christi.

Diese These des ersten Punktes präzisierend müssen wir also sagen: Eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente muß dogmatisch davon ausgehen, daß die bleibende und maßgebliche Eigenart des Sakramentes ist, heilsschaffenden Christusbezug zu bedeuten. Ohne dieses Grundelement wird keine Theorie Aussicht haben, vom Glaubensverständnis der Gemeinschaft angenommen zu werden.

3. Eine anthropologische Theoretisierung der Sakramente insgesamt erscheint mir nicht als unerläßlicher Beitrag der systematischen Theologie. Warum sollten wir nicht zugeben, daß wir vor einem schlichten Faktum der kirchlichen Überlieferung stehen? Die ersten drei Sakramente haben unmittelbar mit der theologischen Konstituierung der Kirche als Heilsgemeinschaft zu tun, indirekt gilt dasselbe für die Buße und den Ordo. Einzig Krankensalbung und Ehe betreffen direkt anthropologische Daten, die ins Heilsgeschehen hineingenommen werden.

Andere anthropologische Querverbindungen, wie Taufe-Geburt, Firmung-Reife, Salbung-Sterben, sind zunächst wirklich per accidens aufgrund kirchengeschichtlicher Entwicklungen von ganz anderer Begründung. Das schließt nicht aus, daß sie sich ebenso geschichtlich einen theologischen Status erwerben, weil das Glaubensverständnis auch das Recht hat,

sich weiterzuentwickeln. Damit stellt sich nun die letzte und wichtigste Frage zur Möglichkeit einer praktisch-theologischen Sakramententheologie.

4. Sakramente werden in einem personalen individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Kontext vollzogen. Darum gehört zu ihrer praktisch-theologischen Theorie selbstverständlich auch ihre humanwissenschaftliche Situierung. Es gibt kein humanwissenschaftlich erhebliches Datum in Bezug auf die Sakramente, das nicht in unserer gesuchten Theorie berücksichtigt werden müßte. Die Frage ist, wie schon eingangs erwähnt, wo diese Daten situiert werden.

Dazu die folgenden Thesen:

1. Es gibt eine Entfremdung der Sakramente, sei es in einem soziologischen oder einem psychologischen Sog, von ihrer ursprünglichen theologischen Sinnbestimmung. Eine solche Entfremdung ist theologisch genauso unannehmbar, wenn sie in Richtung irgendwelcher gesellschaftlicher Mechanismen geht, wie wenn sie in der Magie endet.
2. Eine anthropologische Dimension kann ein Strukturelement des Sakramentes selber sein, so die Tischgemeinschaft bei der Eucharistie, die Gesinnungsänderung bei der Buße. In diesem Fall geht zwar das Sakrament nicht im anthropologischen Prozeß auf, als ob ein beliebiges Brüdermahl soviel wie das Herrenmahl, eine beliebige Versöhnung soviel wie das Bußsakrament wäre. Aber eingehen soll das Sakrament in den anthropologischen Prozeß, d. h. dieser muß sich ereignen, wenn das Sakrament sich ereignet, er ist nicht einfach durch den Ritus abgebucht.
3. Ein anthropologischer Aspekt kann auch einfach mit dem sakramentalen Prozeß verbunden sein, ohne theologisch ein Konstituens davon zu sein. So kann ein Beichtgespräch therapeutische Aspekte haben, oder man kann bei Sakramenten integrative, entlastende Momente usw. namhaft machen; vor allem ist hier die ästhetisch-emotionale Dimension in Erinnerung zu rufen. Das ist legitim und nicht ent-

fremdend, wenn solche Funktionen sich einstellen mit und sich ergeben aus dem eigentlich ekklesialen theologischen Geschehen des Sakraments. Sie wären aber entfremdend und nicht legitim, wenn sie einfach um ihrer selbst willen beim Schopf gepackt würden, so daß schließlich der theologische Sinngrund unerheblich würde, ja in Vergessenheit geriete. Ich befinde mich da in bewußter Opposition zur Auffassung, das allein sei der zu rettende Sinn von Sakramenten, was psychologisch oder gesellschaftlich aus ihnen herauszuschlagen sei.

Schluß

Die Frage nach der Möglichkeit einer neuen praktisch-theologischen Theorie der Sakramente möchte ich also von der systematischen Theologie her so beantworten:

1. Leitlinie einer solchen Theorie sind Elemente einer genuine Sakramententheologie, die in der Glaubenstradition vorgegeben sind. Die Sakramententheologie liegt aber nicht ein für allemal vor, sie entwickelt sich vielmehr dauernd weiter im Glaubensbewußtsein der Kirche.
2. Es gilt dann nicht einfach, sie "anzuwenden", noch sie ausschließlich aus historischen und ästhetischen Belangen heraus zu operationalisieren.
3. Sondern die heutigen humanwissenschaftlichen Implikate und Bedingungen sind bei jedem Sakrament zu untersuchen, und damit erst läßt sich eine integrale Theorie, eben eine praktisch-theologische, gewinnen, in der unvermischt und ungetrennt die christologische Tragweite der Sakramente in ihrem anthropologischen Feld sich ereignet.

Arbeitskreis 1

Thema: DIE SPANNUNG ZWISCHEN DER EINFÜHRUNG
IN DEN GLAUBEN UND DER TAUFE ALS RITU
=====

Leiter: Prof. Dr. Heribert Gauly, Mainz

Protokoll: Walter Kettler, München

Protokoll:

Anhand des Themas des Arbeitskreises, das der kleinen Gruppe zuerst unklar war, glaubten die Teilnehmer, daß der allgemeine Rahmen, in dem das Problem eingebunden war, die Spannung zwischen Institution und Charisma zum Ausdruck bringe. Ist die Taufe zum Heil notwendig oder genügt der Glaube allein? (Die "Begierdetaufe", die die Kirche anerkannt hat, zeigt ja eine Tendenz, daß institutionelles Handeln, festgelegte Riten auch von der Institution her nicht als heilsnotwendig anerkannt werden konnten.)

Ist die Taufe notwendig, eine Gnadenhilfe zum Glauben zu kommen oder ist die Taufe die Besiegelung des "gelernten Glaubens"?

Der Vergleich im Ritenbuch zwischen Erwachsenentaufe und Kindertaufe ergibt eine unüberbrückbare Diskrepanz:

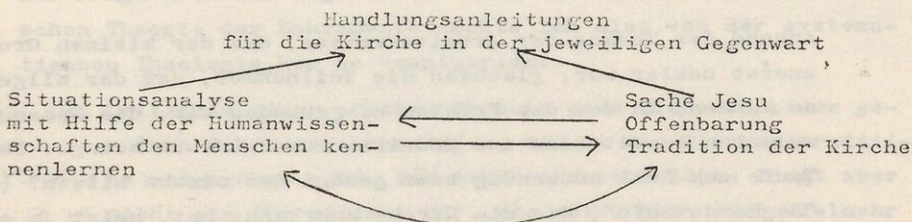
Der unerhört lange Zugangsweg der Taufe für den Erwachsenen, der seine bewußte Entscheidung prüfen soll und die problemlose Säuglingstaufe. Hier gibt es eigentlich keine gemeinsame Basis. Für uns stellte sich daraus dann der Problemkreis 'Volkskirche' - 'Elitekirche'. Was fordert die pastorale Klugheit oder, ist pastorale Klugheit immer schwammig?

Bei der Frage einer kritischen Theorie kirchlicher Praxis kamen uns folgende Gesichtspunkte als bedenkenswert vor:

Die Theorie muß berücksichtigen:

- den transzendenten Bezug, den kirchliche Praxis vermitteln will

- den konkreten Menschen, der sich mit all seinen Dimensionen auf diese Dimension einstellen muß;
- Rolle und Rollenverständnis des Sakramentenspenders kritisch betrachten;
- das Bedürfnis nach Fest und Feier bei den Menschen;
- daß menschliche Feier mit dem Maßstab des Anspruches der Sache Jesu gemessen werden muß (sind kirchliche Feiern Möglichkeiten herrschaftsfreier Kommunikation);
- die ekklesiale Dimension, d. h. eine Gemeinschaft braucht Ordnungen, die aber, wenn sie eine Gemeinschaft unter dem Anspruch des Jesus von Nazareth sein will, immer auch an der "Fußwaschung" gemessen werden muß.



Alle Prozesse sind getragen durch das Wirken des Geistes Gottes

Dieses Schema ging dann in einigen Elementen in das Schema, das Prof. Zerfaß bei der Plenumsdiskussion erstellte, ein.

Teilnehmer:

Prof. Dr. H. Gauly, Mainz
Prof. Dr. K. Gastgeber, Graz
Prof. Dr. Krak, Lublin
Wiss. Ass. Walter Kettler, München-Regensburg

Arbeitskreis 2

Thema: DIE EINGLIEDERUNG IN DIE KIRCHE IN
EINER WELTANSCHAULICH-PLURALISTISCHEN
GESELLSCHAFT
=====

Leiter: Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Passau

Protokoll: Johannes Horstmann, Bottrop

Protokoll:

Zunächst wurde die Frage gestellt, ob es in West- bzw. Osteuropa weltanschaulich-pluralistische Gesellschaften gibt. Man stimmte in der Beurteilung überein, daß dies sowohl in Ost- bzw. Westeuropa gegeben ist. In den östlichen Ländern ist die marxistisch-leninistische Weltanschauung gegenüber anderen Weltanschauungen privilegiert, indem diese durch staatliche Sanktionsmittel gestützt und propagiert, durch das System legitimiert wird. In der westlichen Welt konkurrieren die Weltinterpretationen frei, der Staat beschränkt sich auf Dinge vorletzter Ordnung, überläßt den Weltinterpretationssystemen die Dinge letzter Ordnung. Der Christ in Ost und West lebt in einem sozialen Umfeld, gekennzeichnet durch eine Mehrzahl von "Lebenswissen" (Zulehner). Aus der Sicht des Christen haben die verschiedenen "Lebenswissen" eine unterschiedliche Transzendenzspannweite. Der Christ mißt seinem "Lebenswissen" den größten Transzendenzverweis zu, unbeschadet der Tatsache einer streckenweisen Übereinstimmung mit anderen "Lebenswissen". Die Aufgabe und Herausforderung des Christen ist es, in der vorgegebenen Konkurrenzsituation den Menschen sein "Lebenswissen" glaubhaft darzustellen. Besondere Gelegenheiten bieten jene Lebenssituationen des Menschen, in welchem dieser angehalten ist, über seine Alltagsgeschäftigkeit hinaus über sich nachzudenken. Solche Situationen des Lebens sind etwa Geburt, Tod, Hochzeit.

Im Leben des Mensch gibt es existentielle Situationen wie z. B. Geburt und Tod oder Knotenpunkte wie z. B. Eheschließung und persönliche Krisen, die nach einer Deutung verlangen. Es ist die Aufgabe der Kirche, hier einen Beitrag zum konkreten Lebensvollzug zu erbringen. Die Schwierigkeiten des pastoralen Dienstes bestehen heute u. a. darin, daß das Selbstverständnis der Kirche z. B. über die Sakramente und der Erwartungshaltung der Menschen hinsichtlich des Sakramentenempfanges sehr häufig nicht übereinstimmen. Von den sakramentalen Riten, wie von Riten allgemein wird eine "Schildfunktion" (P. Berger) und nicht Ein-in-Frage-stellen erwartet. Da die Sakramente der Taufe und der Ehe im Moment ihrer Spendung den Empfänger nicht in eine kritische Konfrontation mit sich selbst bringen, sondern dem Empfänger gute Lebenswünsche mit auf den weiteren Weg gegeben werden, lassen auch diejenigen Eltern ihre Kinder taufen, die der Kirche und/oder der Religion fern (Auswahlchristen) oder gleichgültig gegenüberstehen; lassen sich sonst nicht praktizierende Brautpaare kirchlich trauen. - Vom sozialen Druck, kirchliches Verhalten zu zeigen (Ritualisten) sei hier in diesem Zusammenhang abgesehen. - Hingegen ist eine Flucht vor der kritisch-steuernden Funktion der Kirche festzustellen. Diese Flucht kann anthropologisch erklärt werden. Der Mensch sucht Hilfe und Stütze und wehrt sich gegen eine Verunsicherung, gegen ein Mit-sich-ins-Gericht-gehen, da dies eine psychische Belastung bedeutet. Das Sakrament der Buße verlangt zunächst aber Umkehr, bevor Befreiung von Schuld erlangt wird. Dieser Doppelcharakter des Bußsakramentes - selbstkritisches Moment und Stützfunktion - ist neben der bisher geübten unzulänglichen Bußpraxis der Grund für den Rückgang der Einzelbeichte.

Wenn das Selbstverständnis der Kirche über die Sakramente mit der Erwartungshaltung der Gläubigen an die Sakramente nicht übereinstimmt, stellt sich für die Kirche die Frage, welchen Minimalkonsensus sie für eine Sakramentenzulassung verlangen muß. Sie sollte alle Motive akzeptieren, die personal sind. In der dem Sakramentenempfang folgenden Zeit sollte dann das voll entfaltet werden, was an personalen Motiven eingebracht wurde.

Da es Aufgabe der Kirche ist, einen Beitrag zum konkreten Lebensvollzug der Menschen zu leisten, ist eine Theorie des kirchlichen Handelns im "sakramentalen Raum" notwendig, damit es gelingt, den Menschen in den religiösen Raum einzuziehen, damit er vom Christlichen ergriffen wird.

Teilnehmer:

Csanód, Béla; Budapest
Dyczewski, Leon; Lublin
Egenolf, Hans-Andreas; Eisenach
Fleischmann, Alfons; Eichstätt
Fromm, Ferdinand; Limburg
Horstmann, Johannes; Bottrop
Jas, Karel; Mislioja
Koch, Lambert; Mödling
Leinweber, Winfried; Marburg
Mariański, Janusz; Plock
Möhler, Wilhelm; Tübingen
Nembach, Ulrich; Hofgeismar
Piwowski, Wladyslaw; Lublin
Sievernich, Michael; Münster
Zulehner, Paul M; Passau

Arbeitskreis 3

Thema: INITIATIONSSAKRAMENTE ALS EREIGNIS
UND ALS PROZESS

=====

Leiter: Prof. Dr. Dieter Emeis, Osnabrück

Protokoll: Prof. Dr. Dieter Emeis, Osnabrück

Protokoll:

1. Aussprache zum Referat:

- a) Auf folgende weitere Verengungen in der sakramentalen Frömmigkeit wurde hingewiesen: gegenüber einer Individualisierung der Sakramente stellen die neuen liturgischen Reformen die Sakramente als Feiern der Gemeinde heraus. - Gegenüber einer einseitig sanktifikatorischen Sicht (Gnadenmittel) stellen die neuen liturgischen Reformen auch die kultisch-liturgische Dimension heraus. - Manche Verengung ergab sich im Zusammenhang antireformatorischer Theologie und Pastoral. Zum Teil gibt es hier schon länger Korrekturen. Z. B. reiht der Katechismus von 1955 die Sakramente nicht mehr additiv nach- und nebeneinander auf.
- b) Es wurde die Notwendigkeit angemerkt, die theologischen Perspektiven näher zu differenzieren und dabei etwa folgendes aufzunehmen: Interdependenzen zwischen Theologie der Gemeinde und Theologie der Sakramente, Impulse aus der Geschichte der Lebensvollzüge der Kirche, das Element des Katechumenalen, die Frage der Sprache u. Ä..

2. Beziehungsebenen des Themas des Arbeitskreises

Die Initiation als Prozeß ist unter Rücksicht auf verschiedene Gruppen zu bedenken:

- Der Prozeß der Initiation von Christen, die als Kinder getauft werden und in die Glaubensgemeinschaft hineinwachsen
- Der Prozeß der Eltern, die bei der Initiation ihrer Kinder mitentscheidende Bedeutung haben
- Der Prozeß von Erwachsenen, die als früher schon Getaufte einen erneuten lebendigen Zugang zur Glaubensgemeinschaft suchen
- Der Prozeß nicht getaufter Erwachsener, die in die Glaubensgemeinschaft aufgenommen werden wollen

Der Arbeitskreis wandte sich zunächst dem letztgenannten Prozeß zu.

3. Initiation als Prozeß

Der neue Ordo nimmt eine frühe kirchliche Tradition wieder auf, in der die Sakramente der Initiation in Zusammenhang gebracht werden mit dem Prozeß der Initiation. Zu den Sakramenten der Initiation gehört unverzichtbar der Prozeß, der erst zu diesen Sakramenten führen kann. Der Katechumenat, der nicht nur zur Taufe, sondern auch zur Firmung und Eucharistie führt, und die Feier der Sakramente sind als eine Einheit zu verstehen. Dabei ist der Katechumenat nicht nur eine kognitive Unterweisung, sondern eine umfassende Einweisung in christlich-kirchliche Lebensvollzüge (z. B. die Frage an die Paten in der Tradition: "haben sie die Witwen besucht?"). Noch anders formuliert: nicht die Unterweisung, sondern die Eingliederung ist das Anliegen von Katechumenat und Initiationssakramenten. Der ganze Prozeß der Eingliederung (und nicht nur die Sakramente) vermittelt Christusgemeinschaft in der Glaubensgemeinschaft. - Diese theologischen Perspektiven sind Erfahrungen und Bedürfnissen zuzuordnen, z. B.: An- und Aufnahme, Gemeinschaft als Zeichen des Heils in einer Gesellschaft, in der der Einzelne durch seine Isoliertheit und durch die Brüchigkeit der Kommunikation bedroht ist.

4. Sakramente und Gemeinde

Für den Prozeß der Initiation ist es notwendig, daß Kirche in einer Gemeinde und in dieser wieder in Gruppen der Gemeinde erfahrbar wird. Damit es nicht zu einem Gemeinde- bzw. Gruppenintegralismus kommt, muß die Gemeinde bzw. die Gruppe offen sein zur umfassenden Glaubensgemeinschaft und den Einzelnen für plurale Formen und Akzente des Christseins freigeben.

Eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente muß im Kontext einer praktisch-theologischen Theorie der Gemeinde entwickelt werden, weil die Gemeinde als konkrete Kirche der Raum ist, in den die Sakramente eingliedern, bzw. weil die Gemeinde als Zeichen des Heils in den Sakramenten ihr fundamentales sakramentales Wesen ausfaltet. Diese praktisch-theologische Theorie muß die Zeichen der Zeit und der "Ortszeit" reflektieren und fragen, welche spezifischen Bedrohungen des Menschen und Defizite der Gesellschaft eine helfende und rettende Alternative der Gemeinde provozieren. Der konkrete heilende Charakter der Kirche und ihrer Sakramente ist nicht allein aus der Tradition und der systematischen Theologie zu entnehmen, sondern muß aus dem Potential der Tradition angesichts der verschiedenen Situationen von Mensch und Gesellschaft immer wieder auch neu entdeckt werden.

Auch für die Initiation der getauften Kinder ist die Gemeinde herausgefordert, einen Prozeß des Hineinwachsens anzubieten (nicht nur punktuelle, kurzatmige katechetische Ersthinführungen). Dabei verdient die familiäre Initiation besondere Beachtung.

Die Imperative, die sich aus der Initiation an die Gemeinde ergeben, können möglicherweise einen zentralen Ansatzpunkt für eine erneuerte Gemeindepastoral bilden.

5. Der Prozeß nach dem Prozeß der Initiation

Noch stärker als in der Vergangenheit gilt für den Prozeß der Initiation, daß er mit dem Empfang der Initiations sakramente nicht abschließt, sondern in den Prozeß der christlichen Exi-

stenz mündet, der in manchen Krisen und Brüchen weitere katechumenale Hilfen erforderlich machen kann.

6. Sakramente als besondere Gottesdienste der Kirche

Nach dem Theorie-Forum machten insbesondere die Liturgiewissenschaftler noch einmal darauf aufmerksam, daß die Sakramente als gottesdienstliche Feiern zu verstehen sind. Dieser Aspekt muß reflektiert werden auf dem Hintergrund einer gesellschaftlichen Situation, in der es im Zusammenhang mit dem Verlust an gemeinsamer Sinngebung des menschlichen Lebens auch keine allgemein verbindenden Feste gibt und eine verbreitete Unfähigkeit zum Feiern zu beobachten ist. Dies bedeutet eine Herausforderung an die Praxis, in der Glaubensgemeinschaft als Sinn- und Hoffnungsgemeinschaft das Feiern zu lernen und zu pflegen. So können die Sakramente auch Ereignisse werden. Gerade in diesem Zusammenhang kann die Gemeinde zum Zeichen des Heiles werden, indem sie den Menschen das Angebot einer Gemeinschaft macht, in der Verheißung für das menschliche Leben und seine Situationen festlich begangen wird.

Teilnehmer:

Bertsch, Ludwig; Frankfurt/M.
Emeis, Dieter; Osnabrück
Fink, Franz; Linz
Fischer, Balthasar; Trier
Glade, Winfried; Mödling
Lange, Josef; Wien
Lengeling, Emil Joseph; Münster
Müller, Alois; Luzern
Smolik, Marijan; Ljubljana

Arbeitskreis 4

Thema: DIE SITUATION DER ELTERN BEI DER
GEBURT EINES KINDES UND DEREN AUF-
ARBEITUNG DURCH DEN RITUS DER TAUFE
=====

Leiter: Prof. Dr. Gottfried Griesl, Salzburg
Protokoll: Ernst Spichtig, Chur

Protokoll-Notizen:

I. Fragen aus psychologischer Sicht:

1. Welche Taufmotive haben die Eltern?
2. Welche Interpretation gibt es für die Symbol-Interaktion?
3. Welche Sprachbarrieren sind zu überwinden?
4. Wie überwindet man das Entfremdungsphänomen?

II. Aus soziologischer Sicht:

1. Wer ist durch die Taufe involviert (ent/belastet)?
2. Welche sozialen Verhaltensmuster stützen/behindern die sakramentale Kommunikation?
3. Wandel der Verhaltensmuster. Bestandsaufnahme, Interpretation.

Dieser Fragenkatalog wird von Herrn Griesl vorgelegt.

Zu I 1: Taufmotive der Eltern

Ein erstes Stichwort heißt hier Ordnung (Damit ist das Traditionsproblem verbunden).

Es wird weiter Angstreduzierung erwartet. Viel Unwägbares steht im Vordergrund: das Rollenproblem bei den Eltern (besonders beim ersten Kind): werden wir die Aufgabe bewältigen? Das Schutzbedürfnis: Daß es ein gutes Kind wird!

Die Motivierung ist soziologisch stark beeinflusst (Beispiel der

geschlossenen ländlichen Gegend). Viel Irrationales ist dabei.

Die Frage wird gestellt: Ist die Taufe nicht mehr das Sakrament der Eltern? Der Gedanke der Ambivolenz wird unterstrichen: die Situation ist geprägt durch das Freudige und durch das Unheimliche. Die Geburt mobilisiert viel Unbewußtes. Der Mensch kommt an die Grenze des Empirischen: Wir stehen in einer Erschließungssituation. (Die Situation der Eltern ist geprägt vom Irrationalen).

Der Begriff des Magischen wird hier gestreift:

1. Wir meinen ihn nicht im Sinne einer Sekuritätsgier. (Die Kirche bringt die Angst nicht zum Verschwinden, sondern hilft, sie auszuhalten.)
2. Die Wirklichkeit geht nicht auf in den von uns gestalteten Wirklichkeiten. Wir bekommen nicht alles in den Griff. Das meinen wir. Vielleicht würden wir besser sagen: mythisch statt magisch.

Zu II, 2: Interpretation der Symbolinteraktion

Eine Pluralität wird sichtbar: Die kirchlichen Christen werden sich unterscheiden von den Auswahlchristen. Eine gewisse Bandbreite dürfte sich befruchtend auswirken. Viele können ihr Interesse an der Taufe kaum oder nur schwer in Worte fassen. Z. B. was heißt hineingepflanzt werden in Christus? In seinen Tod? In altkirchlicher Zeit war der Kontext ein anderer. Der Erwachsene, der sich für die Taufe entschieden hatte, stieg aus einem Bereich aus und fand Einlaß in eine neue Gemeinschaft.

Frage: Wovon kehren wir heute ab? Oder wird nur noch die Einpflanzung in eine Gemeinde sichtbar gemacht? In eine Gemeinde, die als ganze immer umkehren muß?

- Taufe als Gemeindefeier oder geht sie den Täufling an?

Kann man heute den Sitz im Leben so formulieren: Es geht um eine Abkehr von der Groß-Gesellschaft zu einer Sub-Gesellschaft. Vorab die Eltern sind angesprochen, im Hinblick auf dieses Kind ihre Ehe und Liebe christlich zu gestalten. Nur die Abkehr befreit sie zur Liebe für dieses Kind. (Ermöglichung eines Befreiungsprozesses durch das Symbol!)

Im Taufgespräch müßte man versuchen, heraus zu bekommen, auf welchen Aspekt bei diesen Eltern der Akzent gesetzt werden sollte.

Zu I, 3: Sprachbarrieren

Die Sprache wird verschieden oder überhaupt nicht verstanden. Sprache und Lebensform, die zusammengehören, klaffen bei vielen auseinander. (Fehlt einem Menschen die Lebensform, wird auch eine Übersetzung nicht viel fruchten.)

In diesem Punkt wird einiges erwartet von der Sprachanalyse (Grabner-Haider). Sie könnte helfen, das sedimentierte religiöse Wissen mit Hilfe der Alltagssprache aufzuarbeiten. So könnte dieses Wissen wieder Lebenshilfe werden. Wir brauchen in diesem Sinne ein formales Modell.

Zu I, 4: Entfremdung

Es sind zwei Differenzphänomene zu sehen:

1. In der offiziellen kirchlichen Definition
2. In den verschiedenen Segmenten des Kirchenvolkes.

Es besteht eine Konkurrenz:

- Sakrament im Sinne der Heilszueignung.
- Taufe im Sinne der "rites de passage"

Wir sehen beides ineinander, dürfen aber die Konkurrenz nicht übersehen. Beispiel: Was bedeutet die Tatsache, wenn der Taufritus sagt: Dieses Kind ist ein Kind Gottes? Welche kritische Potenz liegt darin! Oder: Dieses Kind wird leibhaftig getauft: es geht um dieses individuelle Kind, so wie es ist (Eltern, die das verstehen, sind betroffen.). Weiter: Ihr Eltern habt diesem Kind nichts voraus! Solidarität in der selben Gemeinschaft begnadeter Sünder.

Es soll nun aber schlicht der Text des neuen Rituals befragt werden!

Ritual No 5

Ist dieser Text bei einer Taufe im kleinen Kreis "spielbar"? Anders ist die Situation bei einer Tauffeier im Rahmen der Gemeinde. Die Fragen haben protokollarischen Charakter.

Ritual No 7

Hier ist ein starker Akzent gesetzt mit appellativem Charakter. An sehr früher Stelle im Ritus.

Ist der Aufbau nicht unlogisch? (Sie haben erbeten..., sie sind bereit..., - sind sie sich dieser Aufgabe bewußt? Erziehungsrecht der Eltern?)

Positiv: Der Zeugnisakt der Eltern wird herausgestellt (nach vorausgegangenem Taufgespräch.).

Trotzdem: der Text dürfte eine freudigere Note haben und die Solidarität der Kirche dürfte zum Ausdruck kommen. (Spürt man stattdessen nicht so etwas wie das Bedürfnis der Kirche nach Bestandserhaltung heraus?)

Aufgabe der Homilie (13/14)

Die Homilie müßte wohl den Glauben auf eine verstehbare Kurzformel bringen. Einerseits als ein Zurückgreifen auf das Taufgespräch, andererseits als Einladung für die Außenstehenden. (Es geht also nicht um eine Homilie im engsten Sinne.) Es soll um eine Vermittlung von Sakrament und "rite de passage" für diese Eltern gehen.

No 15 Kreuzzeichen

Ein sehr starker Ritus.

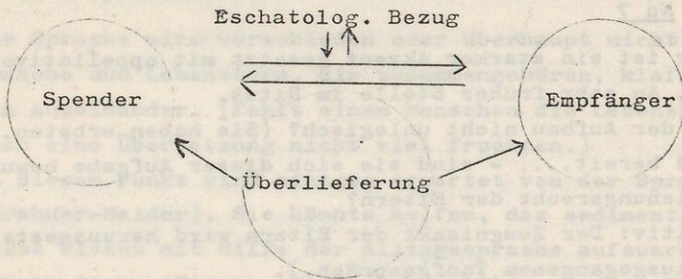
Das betonte "nach mir" sollte gemildert werden.

No 16 Fürbitten

Der Gedanke an die Gemeinschaft der Heiligen soll Zuversicht geben. Es darf aber keine falsche Sicherheit vermittelt werden, auch darf die Unmittelbarkeit zu Gott nicht verdunkelt werden.

Arbeitskreis 4 (Fortsetzung)

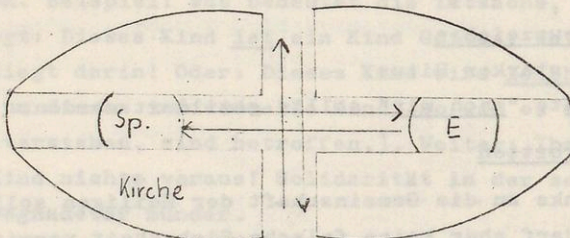
Griesl präsentiert im Schema von Zerfaß:



Kritik durch Griesl:

Die Kirche steht Spender und Empfänger nicht einfach gegenüber, sondern umfängt sie. Das Ganze muß im Raum der Kirche stehen, allerdings nicht ohne Bezug zum gesellschaftlichen Raum. (Die sakramentale Kommunikation ist für die Humanwissenschaften zugänglich.) Aber die Vertikale darf nicht übersehen werden: das dem Glauben Vorausliegende.

Andererseits kann das Sakrament den Sitz im Leben verlieren: Der Mensch empfindet es nicht mehr als Antwort. Das muß ein Alarmzeichen sein für eine Theologie, die die Sakramente von der Inkarnation her versteht. Griesl modifiziert das Schema von Zerfaß:

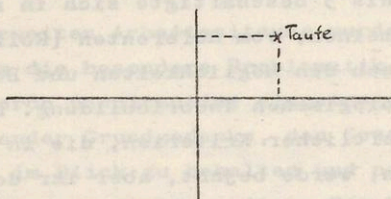


Wintzer plädiert für eine elementare Auslegung des Heilsbegriffs. Man darf den Begriff Heil nicht einfach stehenlassen ohne Interpretation. Heil und Unheil: kann ich das benennen? Dies ist eine Anfrage an das Referat von A. Müller.

Zum obigen Schema: Vertikal/Horizontal. Das führt zum unanschaulichen Schnittpunkt im Sinne Barths: Wie ist da eine Vermittlung möglich?

Überdies warnt Wintzer vor einem Theorie-Fetischismus. Wir sollten uns nicht zu schnell um eine fixe Theorie kümmern, sondern lieber bei den einzelnen Riten fragen, wie die Dimensionen vermittelt werden könnten. Z. B. Die Taufe war einmal unmittelbar anschaulich. Heute arbeiten wir mit Reflektionserfahrungen. Was könnten wir heute tun?

Griesl nimmt die Problematik vom Schnittpunkt Horizontal/Vertikal wieder auf: es geht nicht um den unanschaulichen Schnittpunkt Barths. Das Sakrament wird in einer Schwebestellung gesehen, nicht im Schnittpunkt:



der beiden Achsen. Es geht darum, die optimale Ortung zu finden.

Der Schnittpunkt ist ein kritischer Punkt. Hier liegen große und fruchtbare Spannungen. Sie müßten bei den einzelnen Sakramenten durchgegangen werden.

Teilnehmer:

Erharter, Helmut; Wien
Griesl, Gottfried; Salzburg
Hehberger, Erich, Rupertsbuch
Mennekes, Friedhelm; Frankfurt
Spichtig, Ernst; Chur
Wintzer, Friedrich; Göttingen

Arbeitskreis 5

Thema: DER ORDO PAENITENTIAE ALS MODELLRITUS
UND DIE ERMÖGLICHUNG NEUER SYMBOLBIL-
DUNG

=====

Leiter: Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Innsbr

Protokoll: Prof. Dr. Karl Delahaye, Bonn

Protokoll:

- 1.) Der Arbeitskreis 5 beschäftigte sich in seiner ersten Sitzung mit der allgemeinen, vom Referenten (Rolf Zerfaß) aufgeworfenen Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen einer praktisch-theologischen Theoriebildung. Die Bedeutung human-wissenschaftlicher Kriterien, die in diesem Referat Vorrang hatten, wurde bejaht, aber ihr dort angegebener Stellenwert unterschiedlich beurteilt. Die Integration dieser Kriterien in das theologische Grundverständnis der Sakramentenpastoral schien manchem nicht hinreichend artikuliert. Wir waren der Meinung, Maßstab einer praktisch-theologischen Theorie müßte das Evangelium Jesu bleiben, unter welchen wie immer gearteten menschlichen Situationen es zur Geltung gebracht werde. Einigen schien die Gefahr nicht ganz gebannt, das Evangelium Jesu allzu weitgehend an der menschlichen Situation auszurichten. Insgesamt hätte uns für eine Theoriebildung eine größere Ausgewogenheit der Argumente die Arbeit erleichtert. Das gleiche gilt auch hinsichtlich des im Referat übernommenen psychologischen und soziologischen Sprachgebrauchs. So sehr er die Möglichkeit neuer Gesichtspunkte erschließe, berge er aber auch die Gefahr in sich, theologische Aspekte allzusehr in den Hintergrund treten zu lassen. In diesem Zusammenhang schienen uns auch einer durch die Theologie geprägten kri-

tischen Theoriebildung Grenzen gesetzt, wenn etwa Verifizierung oder Falsifizierung als entscheidende Kriterien ihrer Veränderung gelten sollen. So sehr daher Konsens hinsichtlich der ecclesiologischen und pastoralen Gesichtspunkte, welche die nachkonziliare Entwicklung der Sakramententheologie bestimmen, bestand, konnten Bedenken gegen das zugrundeliegende Glaubensverständnis nicht voll ausgeräumt werden.

Zu einer solchen Theoriebildung schien der Kommission als wichtigste Aufgabe, eine Ausgewogenheit zu finden zwischen der Maßstäblichkeit des Evangeliums und der vollen Beachtung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit.

2) In der zweiten Arbeitssitzung wurde in die Gesamtüberlegung des Morgens die besondere Problematik einer Symbolbildung durch den *ordo paenitentiae* eingetragen. Bei dieser Bemühung blieb leitender Grundgedanke, den Gesamtvorgang von Buße und Versöhnung im Blick zu behalten und nicht nur isolierte Zeichen und Vorgänge zu beurteilen. Die Diskussion ging aus von der Erörterung und Bewertung von Zeichen im zwischenmenschlichen Bereich. Uns schien die primäre Symbolfähigkeit sicher nicht entscheidend verkümmert, wie z. B. die Fülle neuer Symbole zeigt, wohl dagegen die sekundäre, d. h., die Fähigkeit, bestimmte überlieferte Symbole noch in ihrer Bedeutung zu erkennen. Als Weggang schien uns die Sammlung von Erfahrungen wichtig, die in körperlichen Kontakten ihren Ausdruck finden: Gebärden, Gesten, Geschenke, Annahme des Anderen, Eingehen auf den Anderen.

Die Ausschöpfung dieser Möglichkeiten scheint uns der *Ordo Paenitentiae* wieder in größeren Umfang zu ermöglichen. Gemeint ist damit das Mitgehen mit den Wissenden, ein sich einsetzen für ihn in Rat, Gebet und Fürbitte, eine begleitende Hilfe für eine Revision de vie mit Beichtcharakter.

Auch die Möglichkeiten in der Versöhnungsfeier scheinen größer als bisher realisiert: bei all dem könnte pastoral der Eine immer mit gemeint sein, der allein ganz mitträgt: Christus.

Zum Verständnis der Vergebungsfunktion des Priesters im ganzen der Kirche scheinen die Stufen der einzelnen Symbolhandlungen mit Erfahrung verknüpfbar zu sein, wobei die Unterscheidung beachtet werden müßte zwischen geschenkter und gemachter Erfahrung. Als Symbol der Schuldvergebung wurde die correctio fraterna, die Verschiebung der Lossprechung und die befreiende Zusage der Lossprechung erörtert. Der bedeutende symbolische Zusammenhang zwischen Buße und Exkommunikation konnte aus Zeitmangel nur noch kurz angeschnitten werden.

Teilnehmer:

von Arx, Walter; Zürich
Benda, Vladimir; Prag
Delahaye, Karl; Bonn
Heinemann, Gerd; Aachen
Hirschmann, Johannes; Frankfurt
Meyer, Hans Bernhard; Innsbruck
Schreibmayr, Franz; München
Starić, Aldo; Zagreb

Arbeitskreis 6

Thema BERATUNGSGESPRÄCH - THERAPEUTISCHES
 GESPRÄCH - BEICHTGESPRÄCH
 =====

Leiter: Prof. Dr. Hans Schilling, München

Protokoll: P. Dr. Alexander Senftle OFM Cap, Krefeld

Protokoll:

In der ersten Sitzung wurde der Komplex des Themas von den verschiedensten Seiten und Erfahrungen angegangen ohne strenge Thematisierung.

Die Mitglieder des Arbeitskreises gaben zunächst bekannt, warum sie sich für diesen Arbeitskreis entschieden haben.

I. Die Antworten auf die Frage der eigenen Motivation waren bestimmt:

vom Informationsbedürfnis für die neue Praxis d. h. im einzelnen:

von der Frage, was muß der Ausbilder für die Ausbildung der Seelsorger wissen

wie kann er das Rollenspiel und den Rollenwechsel psychologisch noch leisten

welche Methode könnte exemplarisch sein für das Vorfeld der Sakramentenspendung

welchen Anteil haben und welche Beziehung bestehen hinsichtlich der Beichte und dem geistlichen Gespräch wie einer Therapie

wie ist das Zusammenwirken des anthropologischen und theologischen Aspektes in der Praxis möglich

was ist praxisbezogen beobachtbar - darstellbar
aufarbeitbar

hinsichtlich der eigenen Beichtpraxis
hinsichtlich der Erfahrung als Beichtvater
welche psychologische Schule gibt für die Aus-
bildung der pastoralen Ausbilder das Richtige
her

welches ist, die von den anderen Disziplinen
freigelassene Aufgabe der Pastoraltheologie?
Was ist in dieser "Kirche" der Individual- und
Gruppenseelsorge hier speziell zu tun als Be-
ratung und als Beichtgespräch, das auf das
Sakrament zuläuft?

Diese Antworten zeigten:

- 1.) einen hohen Erwartungsgrad für die eigene Information wie
für die Ausbildungsaufgabe
- 2.) eine große Unsicherheit über die Hilfen in diesem Geschäft
- 3.) eine Generalisierung ist mehr als fragwürdig, sodaß der
empirische Ertrag bezgl. des Beichtens in den Vordergrund
kam mit den zwei Fragen:
wie halte ich es selbst und persönlich
was weiß ich aus meiner Erfahrung.

II. Es wurden folgende Erfahrungstatsachen geäußert.

- 1.) Das geistliche Beratungsgespräch ist von der Konfessio
zu unterscheiden. Es ist partnerschaftlich.
Auch gerade die so offen sich aussprechen, suchen im Ver-
stehen Hoffnung, aber sehen in der Beichte keinen weiteren
Sinn.
Beratungsgespräch oft eine Flucht vor der Übermächtigung
durch die Kirche bezgl. Beichte.
- 2.) Nicht mehr beichten jene, die die Tradition des Beichtens
als leere Hülse sehen und erfahren. Weniger ist die Beich-
te geworden bei Ordenschristen und bei Priesterkonveniens.
Auffallend ist, daß sog. Kernkreise in der Kirche sich
auch nicht mehr mit den normativen Standards
identifizieren können und die Beichte als Kon-

trolle oder Disziplinierung ablehnen.

Auffallend ist, daß sich eine große persönliche Hilfslosigkeit offenbart, wie soll man es richtig machen und sagen.

Auffallend ist, der Schwund an Schuldbekennnis und Leidensdruck.

- 3.) Das Bedürfnis nach Beichtgesprächen wächst; ist eine Feststellung bestimmter Zentren, während die Beichte in den traditionellen Gemeinden rückläufig ist, zwar nicht generell gesehen, sondern zu differenzieren zwischen den Personen und je nach der Rolle des Pfarrers und je nach den gesellschaftlichen Situationen.

Die Ängstlichen und Eingewöhnten beichten noch öfters.

- 4.) Aus der Erfahrung sollten folgende Praktiken fallen:
die Beichte als Pflicht- und Gesetzeserfüllung
die konventionelle und formelle Beichte
die Beichte als Kontrollfunktion und Disziplinierung

III. Es stellte sich generell die Frage: welchen Sinn hat das Beichten - wozu nützt es - ist es Hilfe im Glauben?

Zwei Aussagegruppen standen sich gegenüber:

- 1.) Die Beichte in ihrer theologischen Tiefe als das speziell mehr: a) durch die persönliche zeichenhafte Zusage der Versöhnung
b) durch den Kirchenbezug in ihrer Vollmacht der Lossprechung
oder abgeschwächt:
c) die Lossprechung als Zeichen der Kulmination und Integration erlebt aus dem Verlauf eines seelsorglichen Gesprächs, wozu variable, situationsbedingte Formen notwendig sind.
- 2.) Ist diese theologische Vertiefung nicht ein geschichtlich gewachsener Überbau mit der Funktion, die traditionelle Praxis des letzten Jahrhunderts festzuhalten

und zu sichern! Ist es nicht falsch, das Psychologische und Theologische zu trennen, sodaß das Theologische in der Luft hängt; das Mehr dieses Sakramentes liegt in der Frage: wozu nutzt es - wie ist es Hilfe Gottes Vergebung zu erleben. Das Objektivistische muß überwunden werden zugunsten der Verkündigung.

Der theologische Überbau muß hinterfragt werden.

Die Vereinzelung war falsch! Die Kirche als Ganzes ist sakramental, das Pneuma wirkt in allen möglichen Zeichen.

Die Engführung liegt bei der Kirche in der einseitigen Ecclesiologie, die durch die Gemeindeftheologie überschritten ist und darum macht die alte Position die Kirche zwiespältig und führt zu Vertrauensverlust wie zu Unsicherheit.

Ist unsere heutige Praxis denn die einzige Möglichkeit? wohl nicht, wie die Bußgeschichte der Kirche zeigt. Im Neuen Testament steht nicht einmal das Wort Beichte, wohl aber umsomehr Buße; müßte die Änderung der Praxis nicht diese Metanoie zum Zuge kommen lassen!

Für die 2. Sitzung des Arbeitskreises gab der Leiter Prof. Schilling eine thematische Einführung mit der Ergebnisfrage als weiterer Diskussionsgrundlage:

Ist es möglich, die herkömmliche forensisch bestimmte Bußpraxis zu verbessern, so daß man zu einem partnerschaftlichen-herrschaftsfreien Begegnen kommen kann und wie ist solches pädagogisch in eine Gemeinde einführbar, welche Schritte sind zu gehen?

Diese Fragestellung wurde gegliedert:

- 1.) Rollenanalyse der am Vorgang Beteiligten;
- 2.) Als Methodenfrage: welche Gesprächshaltung und -führung ist notwendig;
- 3.) Welche Funktion hat nun in der neuen Praxis die Theologie
- 4.) Welche Schritte sind zur Verwirklichung zu tun

5.) Welche Qualifikation muß in die Ausbildung

Zu 1.) Das Thema wird konkretisiert mit der Frage:

Wie stellen wir uns den Partner im pastoralen Gespräch bis hin zur Beichte (den Beichtvater) vor, wen erwarte ich dort?

Die verschiedenen Antworten:

- den der helfen kann (therapeutisch)
- die einfache Begegnung
- den, der durch Distanz und doch treffenden Sachbezug Rat geben kann
- den, der als Mitgläubender auf dem Weg zum gleichen Ziel ist
- der Abgeklärte und im Glauben gereifte und bewährte
- einen geistlichen Menschen, der kirchlich Beauftragte - angesichts der Beichte: einen Priester
- einen Freund, mit dem ich über alles sprechen kann
- einen gleich Betroffenen, damit er das Gespür für meine Situation hat
- weil ich nur unter Leidensdruck stehend zur Beichte gehe, suche ich den Arzt und Heiland, d. h. den Partner, der die heilende Kraft des Evangeliums transparent macht oder anders gesagt:
- was hat mir die Kirche im besten Sinne zu sagen
- weil ich auch aus dem menschlichen Bedürfnis Kommunikation suche, erwarte ich im geistlichen Gespräch Mitmenschlichkeit und Freundschaft und Solidarität
- den Helfer bei der Revision de vie
- den Helfer zur Bewältigung der Lebensphasen und der Reifung in den verschiedenen Stufen.

Die Frage nach den Erwartungen an den, der da kommt, wurde nicht ausgefragt, sondern wurde ausgesetzt nach der allgemeinen Erwartungsaussage: Er soll gesprächsfähig sein und sich ausdrücken können.

Zu 2.) Gesprächshaltung und -führung

- damit dies anerkannte Medium auch geeignet bleibt,
- keine produzierte Überlegenheit und Sicherheit
 - zurückhaltend mit Wortverkündigung, ehe er sich selbst ganz ausdrückte
 - kein fertiges System gleich aufzwingen
 - helfen zur Selbstannahme - Selbstfindung - Entscheidungsreife
 - dem Verkündigungsauftrag sich widmen, wenn der rechte Zeitpunkt erspürt wird
 - Wärme und Vertrauen vermitteln, damit Selbsthilfe wachsen kann
 - in den Bezugsrahmen des Andern sich versetzen und sich selbst zurückhalten mit Moralisieren und Generalisieren und doch etwas Zumuten bezgl. der Konfrontation aus dem Anspruch des Evangeliums
 - Einladung zur freien Entscheidung nach dem Geiste des Evangeliums
 - das Problem wahrnehmen, dabei die Person annehmen - nicht verurteilen, sondern gemeinsam einen Weg suchen

An konkreten Fällen wurde dann weitergefragt, ob das Gespräch mit Beichte = Lossprechung notwendig ist und darauf hingeführt werden soll oder nicht "miß"braucht werden darf.

In der gegenwärtigen Sakramentenpraxis und Mentalität geht es sowohl um Eucharistiefähigung wie um Befreiung und Versöhnung als auch menschlichen Gemeinschaftserhalt und Glaubenshilfe.

Was ist jeweils fällig? blieb als Frage offen, dabei wurde hingewiesen, daß es nicht nur um Lebensprobleme sondern auch um Gottesprobleme geht: z. B. so kann ich nicht mehr beten usw... Der simul iustus et peccator-Aspekt wurde angesprochen. Allgemein wurde anerkannt, daß die Fälle sehr vielseitig und verschieden sein können.

Das Mehr des Sakramentes der Buße wurde dabei gefragt, ohne eine übereinstimmende Antwort zu finden. Wohl wurde gemeinsam als Postulat aufgestellt:

- 1.) In der Grundausbildung ist zu gewährleisten, daß die Einübung in pastorale Gesprächshaltung und -führung durch eigene

Schulung möglich wird und diese partnerzentrierte Gesprächsbefähigung vermittelt wird.

- 2.) An die Exegeten wird der Wunsch herangetragen, das Evangelium zu verarbeiten auf menschliche Gesprächsführung, auf spezifische menschliche Lebenssituationen. Hier sind große Lücken wie Hilflosigkeit zu verzeichnen.

In einem 3. Sitzungsstadium des Arbeitskreises wurde auf das "Theorie-Forum" eingegangen und die Frage gestellt: Welche Beziehung besteht zwischen rituellem Verhalten und sakramentaler Handlung? Es wurde auf die Zeichenhaftigkeit der Sakramente verwiesen und speziell auf das Seelsorgegespräch, das als solches bereits in einem Ritual strukturiert ist. Ferner bestätigte das Theorie-Forum, daß das forensische Ritual des Bußsakramentes mit Schuld ist an dem desolaten Zustand des Bußsakramentes. Muß es eine religiöse Institutionalisierung der Schuldvergebung geben? Diese Frage wurde dann angegangen in zwei Fragen:

- 1.) Gibt es etwas, was ein Seelsorgegespräch von einem anderen helfenden Gespräch unterscheidet? Dazu wurde geäußert:
 - im Seelsorgegespräch muß das Evangelium zur Sprache kommen, sowohl inhaltlich als auch begehend
 - im Seelsorgegespräch erwartet der Partner eine Antwort aus dem Glauben
 - auch der Gesprächsvorgang ist verschieden (Erschließungssituation)
- 2.) Gibt es etwas, was ein Beichtgespräch, das auf Absolution zielt, vom Seelsorgegespräch unterscheidet? Dazu wurde geäußert:
 - im Beichtgespräch muß Schuld als Schuld vor Gott thematisiert und erkannt - anerkannt werden,
 - es muß Vergebung als Vergebung von Gott gesehen werden und die Zusage der Vergebung - durch die Kirche vermittelt - erfahrbar werden,

- Schuldvergebung und Vergebungszusage ist von Anfang an intendiert.

Teilnehmer:

Eder, Franz; Passau
Feilzer, Heinz; Wittlich
Hochstaffl, Josef; Paderborn
Klostermann, Ferdinand; Wien
Müller, Heinz J.; Hennef
Perne, Gottfried; Limburg
Schilling, Hans; München
Schlösser, Felix; Frankfurt
Schliepp, Guido; Dudingon
Senftle, Alexander; Krefeld

Arbeitskreis 7

Thema: WAS KANN DAS BUSSAKRAMENT ZUR BE-
WÄLTIGUNG VON ALLTAGSPROBLEMEN
LEISTEN?
=====

Leiter: Prof. Dr. Josef Bommer, Luzern

Protokoll: Prof. Dr. Franz-Georg Friemel, Erfurt

Protokoll:

1. Atmosphäre: Das Gespräch war offen, gelöst und - dank Zauner - fröhlich. Die Motivation durch den Leiter geschah unaufdringlich.
2. Gliederung des Gesprächs:
 - 2.1 Jeder Teilnehmer sprach über seine Motivation, an dem Gespräch teilzunehmen.
 - 2.2 Daraus ergab sich ein "Erfahrungsaustausch der Beichtväter". Aus dem Katalog, der bei diesem Teil des Gespräches zusammengestellt wurde, wählten wir "Sachen und Themen" aus, an denen allgemeines Interesse bestand:
 - 2.3 Was sind "Alltagsprobleme"?
 - 2.4 Welche Motivation besteht zum Empfang des Bußsakramentes bzw. zum "Nicht-mehr-Empfang"?
 - 2.5 Welche Funktion hat die Beichte?
 - 2.6 Welche Erfahrungen sind mit Bußgottesdiensten gemacht worden?
 - 2.7 Welche Probleme tauchen auf, wenn das Verhältnis Bußpriester-Pönitent zur Sprache gebracht wird?
3. Gesprächsinhalte:
 - Zu 2.1 (Motivationen)
 - Interesse an Gespräch, Beratung, Telefonseelsorge, Indi-

vidualeseelsorge

- Erfahrung eines Defizits an Buße in der heutigen Kirche
- Erfahrung, daß Alltag im landläufigen Bekenntnis nicht oder nur versteckt vorkommt
- Interesse am Verhältnis von Tiefenpsychologie und Bußsakrament
- Beichte als Überwindung von "Entfremdung"
- Hoffnung, an einem einfachen Thema, exemplarisch, auf das Gesamthema der Tagung zu treffen
- die bittere Erfahrung, daß mit dem Bußsakrament den Gläubigen ein Versprechen (zur Lebensbewältigung) gegeben wird, das nicht eingelöst wird
- Die Überzeugung, daß das Bußsakrament eine große Chance hat

Zu 2.2 (Erfahrungsaustausch)

- Zwei gegenteilige Erfahrungen: viele formalisierte Bekenntnisse, aber auch wenige "echte" Gespräche
- Beichte ist nicht Ende der Probleme, sondern eine Zwischenstation. Es wird als hilfreich empfunden, wenn man dem Pönitent sagt: "Du bleibst Sünder, und Du wirst wiederkommen müssen".
- Beichte ist eine Stufe innerhalb eines Prozesses zur Metanoia.
- Beichte ist ein sublimes Herrschaftsinstrument
- Die Zahl der Einzelbeichten hat sehr stark abgenommen. Man macht teilweise die Erfahrung "die Einzelbeichte ist tot". Gleichzeitig sind Bußgottesdienste attraktiv.
- Das Interesse an Bußgottesdiensten ist ein Interesse "der ersten Generation". Die Gläubigen haben noch die Möglichkeit, Bußgottesdienst und Einzelbeichte zu vergleichen. Was aber wird die nächste Generation sagen, die die Einzelbeichte nicht mehr kennt?

Zu 2.3 (Alltagsprobleme)

- Die Menschen leiden an etwas, das ihnen selbst nicht bewußt ist. Sie machen selten befreiende Erfahrungen.

- Es müßte einen "vorbeichtlichen" Raum geben, in dem man sich bewußt ist, daß es ein freieres Leben als das des Alltags mit seinen Sorgen gibt
- Wenig Sinnerfahrung
- Sich selbst und seine Situation nicht annähmen
- Alltagserfahrungen werden "definiert" als Summe der Konfliktbelastungen, die trotz einer getroffenen Grundentscheidung bleiben (so ist etwa die Ehe nicht nur ein neuer Lebensraum, sondern auch ein neues Konfliktfeld)
- Die Vergebung Gottes, die erfahren wird, hilft Konflikte nicht lösen, aber regeln!
- An einem konkreten Beispiel - Überbelastung, hinter welcher als eigentliches psychologisches Problem die Wehrlosigkeit gegenüber Ansprüchen steht - wird durchgespielt wie ein Alltagsproblem zur Sprache gebracht wird und nicht nur von der psychologischen Einfühlungskraft des Beichtvaters, sondern auch vom Evangelium, vom Ja Gottes zu den Menschen angegangen wird (Pönitent Zerfaß, Beichtvater Zauner).
- Bedürfnis und Erwartungen schaffen Alltagsprobleme. Wie gehen wir damit um? Der Mensch muß lernen, ihnen gegenüber Distanz zu halten.
- Die alte Kirche würde sich gewundert haben, wenn "Alltagsprobleme" und Bußsakrament einander zugeordnet werden. Das Bußsakrament hat es gerade mit nichtalltäglichen Sünden zu tun - oder hatte es in der Zeit seiner Entstehung
- Alltagsprobleme sind gekennzeichnet dadurch, daß sie nicht leicht aufgearbeitet werden können und daß sie sich immer wiederholen
- Sie entstehen aus Grundbefindlichkeiten in denen der Mensch steht z. B. Geschlecht, Kindsein, in Bindungen leben usw.

Zusammenfassung: Für die Bewältigung von Alltagsproblemen hilft das Bußsakrament nur sehr bedingt.

Zu 2.4 (Motivation zur Beichte bzw. Nicht-mehr-Beichte)

In diesem Teil des Gespräches wurde nicht zusammengetragen was sein könnte oder sollte, sondern was ist.

Motivation zum Nichtbeichten

- Emanzipation von der Amtskirche
- Ersatz des Bugottesdienstes
- Befreiende Erfahrung, daß die "Beichtangst" fortgefallen ist
- Ein anderes Sundenverstandnis ist aufgekommen
- Die Verkoppelung von Beichte und Kommunion ist weggefallen
- Der Wunsch, sich auszusprechen ist geblieben, aber man sucht nicht das Ohr des Beichtvaters, sondern andere Zuhörer bis hin zu Fehlformen (eine Zwölfjährige: "Ich beichte meinem Teddy").
- Der heutige Mensch "beichtet" viel, aber er will nicht das Busakrament empfangen.
- Früher wollte man die Lossprechung möglichst ohne Beichte, heute will man Beichte ohne Lossprechung
- In der evangelischen Kirche gab es bis etwa 1800 die "Zwangsbeichte", die in der Zeit des Pietismus stark zurückgegangen ist. Man kennt noch die Generalbeichte vor dem Abendmahl. Auf's Ganze gesehen spielt die Einzelbeichte in der evangelischen Kirche von heute, trotz der Bemühung des Frankfurter Kirchentages, keine Rolle.
- Bleibende, wichtige - intrinsische - Motivation sich auszusprechen
- Sekundär-Motivationen: Beichte ist wichtig zur Erstkommunion, vor einer Operation, vor Hochzeit, bei anderen, aus der Lebenssituation entspringenden Anlässen
- Beichten könnte wieder eine Chance haben, wenn es nicht nur zu einem Gespräch über Sünden und Fehlleistungen kommt, sondern auch über Wert- und Sinnprobleme.

Zu 2.5 (Funktion)

- Beichte und Bußsakrament sind der Versuch, mit Schuld umzugehen und zwar in anderer Weise als die Justiz, der Strafvollzug usw.
- Beichte und Bußsakrament haben eine Kontrollfunktion. Sie wird an einigen Beispielen aus der Geschichte belegt. Durch die Auflösung des Zusammenhangs von politischer Gemeinde und Kirchengemeinde ist diese Kontrollfunktion nur noch rudimentär und dadurch ineffektiv
- Sie hat eine heilende und helfende Funktion (Der Begriff therapeutische Funktion wird besser nicht verwendet, weil er zu Misverständnissen Anlaß gibt.)
- In der Beichte und im Bußsakrament wehrt sich die Gemeinde Christi gegen das in sie eingedrungene Böse
- In der Beichte besteht eine forensische Situation. Es wird Recht gesprochen, aber kein Vergeltungsrecht, sondern ein Gnadenrecht
- Beichte und Bußsakrament haben einen Jubeljahr-Effekt: Sie ermöglichen einen neuen Anfang

Zu 2.6 (Bußgottesdienste)

Bußgottesdienste sind die öffentlich werdende Metanoia der Kirche.

- Im Bußgottesdienst arbeitet die Kirche Schuld auf
- Die Erfahrung in der Schweiz, wo Bußgottesdienste in vielen Fällen mit einer Generalabsolution schließen, kommt zu dem Ergebnis, Bußgottesdienste werden als Befreiung erlebt, sie helfen den Gläubigen Schuld zu verbalisieren. Gleichzeitig nimmt die Einzelbeichte wieder zu.
- Bußgottesdienste in kleinen Gruppen bedingen andere Formen
- Im Bußgottesdienst wird die soziale Dimension der Sünde artikuliert. Die Gläubigen sprechen aber auf diese Seite nicht sehr an.
- Gefahren des Bußgottesdienstes: Es könnte sein, daß gan-

ze Bereiche (6. Gebot) ausfallen, der Gottesdienst steht in der Gefahr langweilig zu werden, weil die Gläubigen selbst nicht zur Sprache kommen

- Es gibt die Gefahr der akzentuierten "Büßergesinnung", einen geistlichen Masochismus. Er darf nicht dominieren und dem ganzen Gottesdienst den Stempel aufprägen. Die Freude über die Vergebung sei die Grundstimmung eines Bußgottesdienstes
- Prophylaktische Situationen eines Bußgottesdienstes: Sie finden vor Feiertagen statt. Konflikte, die in der Stille und im gewandelten Lebensrhythmus der Feiertage ausbrechen, könnten vorher zur Sprache gebracht und verarbeitet werden
- Der Bußgottesdienst darf nicht zu verbal und zu intellektualistisch sein. Der Wunsch nach non-verbalen Kommunikationsformen wird laut
- Der Bußgottesdienst soll Alltagsprobleme zur Sprache bringen

Zu 2.7 Das Verhältnis Bußpriester zu Pönitent wurde nicht mehr behandelt.

Teilnehmer:

Bommer, Josef; Luzern
Friemel, Franz Georg; Erfurt
Greinacher, Norbert; Tübingen
Josuttis, Manfred; Göttingen
Kirchmayr, Alfred; Wien
Möhlmann, Johann; Mödling
Plemenitus, Franc; Maribor
Pompey, Heinrich; Würzburg
Schütz, Anton; Bonn
Sidl, Franz; St. Pölten
Zauner, Wilhelm; Linz
Zerfaß, Rolf; Würzburg

Auswertung der Tagungsergebnisse:

Thema: THEOLOGISCHE GRUNDAUSBILDUNG

=====

Leiter: Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, Frankfurt

Protokoll:

1. Der Ist-Stand

1.1 Große Verschiedenheit der Sakramentenpastoral im Grundkurs der einzelnen Fakultäten (Sakramentenpastoral nur im Rahmen der Liturgik; aufgeteilt zwischen Liturgiker und Pastoraltheologen; Liturgiker liest Moral, Pastoral und Liturgik der Sakramente; Sakramentenpastoral nur im Rahmen der Pastoraltheologie; Sakramentenpastoral im Rahmen einer Verkündenslehre.)

1.2 De facto wenig Kooperation mit den Systematikern, die Sakramentendogmatik lesen.

1.3 Situation der Studenten

Diskrepanz zwischen objektivem Stellenwert der Sakramentenpastoral und geringem Wissen und zum Teil Interesse von seiten der Studierenden.

Flucht in die Theorie aus Angst vor der eigenen Praxis, besonders bei den mehr "kognitiv veranlagten Typen".

Das Interesse ist erst vorhanden, wenn mit Übernahme des priesterlichen Dienstes die Sakramentenspendung "ernst wird".

2. Wo ist der didaktische, wo der sachliche Ort der Sakramentenpastoral in der Grundausbildung? Wie kommt beides zueinander?

2.1 Hier zeigt sich die gleiche Situation im Studium wie in der Gemeinde. Bei diesem "Sitz im Leben" ist zu beginnen ("Erbauungspflicht").

Postulat 1: Ausgangspunkt für die Sakramentenpastoral müssen sowohl die eigene Erfahrung wie die geschichtlichen Aspekte (Problemgeschichte, Bedeutungsgeschichte) sein.

Postulat 2: Der Professor ist hier zugleich "Verkündiger" ("Ich habe acht Semester Liturgie gehört, auch über Fragen des Gottesdienstes, und nie einen Gottesdienst mit dem Dozenten gefeiert").

Postulat 3: Eine Koordination zwischen Sakramentenpastoral und der entsprechenden Behandlung des Themas in der Systematischen Theologie ist auch im Hinblick auf den Studenten notwendig.

2.2 Integration von Wissen und Erfahrung

Postulat 4: Die Trennung von Wissen, das an der Universität vermittelt wird, und geistlicher Erfahrung und Praxis, die im Priesterseminar beheimatet sein sollen, muß überwunden werden. Dies ist auch im Hinblick auf die Laientheologen notwendig.

Postulat 5: Gerade die Sakramentenpastoral weist darauf hin, daß für die Integration von Wissen und Erfahrung das Mitleben in konkreter Gemeinde notwendig ist.

Postulat 6: Es ist hilfreich, im Rahmen der Lehrveranstaltungen einen Erfahrungsraum zu schaffen, z. B. an einem Wochenende, in dem auch die emotionalen Elemente Raum finden (Spiel, Ausdruck, Kunst).

2.3 Regelstudienzeit

Dieses zunächst thema-fremd erscheinende Problem hängt dennoch mit dem Thema Sakramentenpastoral im Grundstudium eng zusammen. Wird die Regelstudienzeit auf acht Semester

verkürzt, besteht die Gefahr, die Pastoraltheologie, vor allem die Sakramentenpastoral, auf die Zeit nach dem Grundstudium zu verschieben und sie nicht als Teil der an der Universität gelehrt Theologie zu betrachten.

Postulat 7: Vom Standpunkt der Pastoraltheologie aus ist unbedingt an der Regelstudienzeit von zehn Semestern für die theologische Grundausbildung festzuhalten.

Auswertung der Tagungsergebnisse:

Thema: KOOPERATION DER THEOLOGISCHEN
EINZELWISSENSCHAFTEN

=====

Leiter: Prof. Dr. Alois Müller, Luzern

Protokoll: Prof. Dr. Gottfried Griesl, Salzburg

Protokoll:

A) Der Diskussionsrahmen und -vorgang wird abgesteckt:

Es geht um die intrafakultäre Kooperation der Praktischen Theologie mit den anderen theologischen Disziplinen. Zur Praktischen Theologie zählt außer Pastoral, Katechetik, Religionspädagogik, Liturgik, Homiletik, vielfach auch Canonistik, was äußerst problematisch erscheint.

Wegen des Nachholbedarfs muß unbedingt die interfakultäre Kooperation der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften mitdiskutiert werden.

B) Zur konkreten de-facto-Kooperation wird berichtet:

Lublin: 3 Jahre theologische Grundausbildung (nach dem Schema Normen-Fakten-Imperative). Im 2. Jahrgang: Fundamentaltheologie, Pastoral, Liturgik, Homiletik, Katechetik (also Schwerpunkte).

Prag (Leitmeritz)⁴ praktisch-theologische Lehrstühle: Liturgik, Katechetik, Pastoral, Jus. can.; Liturgik in allen Jahrgängen, weil in der Situation hier das eigentliche Gewicht der Seelsorge liegt.

- Münster: beklagt Überlastung des 1 Lehrstuhls für Praktische Theologie (dazu kommt nur ein zweiter für Liturgik oder Katechetik oder Pastoraltheologie)
- Bonn ebenso: nur Lehrstühle für Gesamtpastoral und Canonistik. Liturgik ist in Geschichte angesiedelt. Laientheologen werden de sacramentis themenzentriert von verschiedenen Professoren geprüft (Lit., Dogm., Histor.). Die gegenseitige Anerkennung von Lehrangeboten und Prüfungen zwischen Pädagogik (phil. Fakultät) und Praktischer Theologie, zum Teil auch interkonfessionell, hat sich bewährt (auch in Wien und Salzburg für die religionspädagogische Studienrichtung).
- St. Augustin (SVD): Eigene Lehrstühle für Homiletik, Katechetik, Liturgik. Man vermeidet Doppelbehandlung der Sakramente durch Absprache. Keine Humanwissenschaften sind vertreten; aber Kooperation ad extra durch Gastvorlesungen.
- Bochum: Lehrstühle für Religionspädagogik, Praktische Theologie - Laientheologen brauchen keine Praktische Theologie zu besuchen...
- Luzern: Eigene Lehrstühle für Katechetik, Liturgik, Homiletik, Sakramententheologie. Aber keine formale Kooperation.
- Salzburg: Lehrstühle für Katechetik, Liturgik, Pastoraltheologie, - Mangelhafte Kooperation - Am besten noch gewährleistet in gemeinsamen Seminaren (Moral + Pastoral + Philosophie + Pastoralmedizin).

C) Desiderata werden aufgestellt:

1. Die Mehrfachbehandlung der Sakramententheologie soll durch Absprache der einzelnen Dozenten vermieden werden, bedarf

aber auch einer grundsätzlichen Reflexion und Auflösung. Hereinnahme humanwissenschaftlicher Dozenten für praktische Ausbildung (etwa Gesprächskunst) wird empfohlen (Müller SVD).

2. Zur Betreuung der pastoralen Praktika braucht es Kooperation zwischen Fakultät und Seminar. Etwa gemeinsame Leitung (Griesl).
3. Unsere Tagung hat gezeigt, daß sich der Ansatz bei der Sprachanalyse für die Theorie und Praxis sehr bewährt. Man könnte sie am besten im Bereich der Religionswissenschaften (wie in Wien) ansiedeln (Hehberger).
4. "Sagt uns bitte, ihr Theologen, was ihr von den Humanwissenschaften wollt!" (Horstmann)
Kritik: Von welcher Humanwissenschaft? Wo ist die gesunde "gesunde Psychologie", die das Vaticanum II fünfmal eindrücklich empfiehlt? Es gibt keine Globaltheorie mehr (Griesl).
5. Um diese Frage richtig zu artikulieren und an den geeigneten Adressaten zu richten, muß die Praktische Theologie zuerst ihr eigenes wissenschaftliches Konzept entwickeln (Hehberger).
6. Dazu sollte auch jeder Praktische Theologe in einer Humanwissenschaft ausgebildet (nicht bloß interessiert oder angelesen) sein. Darüber hinaus ist dann erst eine besser gezielte interfakultäre Kooperation fällig (Klostermann, A. Müller). In diesem Zusammenhang sollen Namen von Theologen genannt werden, die auch als Humanwissenschaftler arbeiten und die Kooperation leisten (Müller SVD).
Die Gefahr, daß sie in der Theologie, oder in ihrer Humanwissenschaft vereinsamen oder auf einer Seite hängen bleiben oder in einen Konversionseffekt geraten, ist immer zu gewärtigen und ideologiekritisch zu bewältigen (Lengeling).
7. Zur Kooperation zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaft braucht es wenigstens einen Grundkonsens in

- der Intention (Horstmann). Kritik: Gibt es diese eigene Intention, soll es sie geben? Wäre nicht eher ein klares Problembewußtsein vom "Proprium der Seelsorge" und dem Proprium der betreffenden Humanwissenschaft zu fordern? (Griesl).
8. Diese Kooperation sollte nicht auf dem Rücken der Studierenden stattfinden ("Kombinierer", Doppelstudium), vielmehr sollten die Dozenten zuerst die gewünschte Integration leisten. Das geschieht am besten in übergreifenden Seminaren (Lengeling). Die Frage der Doppelstudien bedarf nicht nur einer wissenschaftlichen Integration, sondern ebenso einer personalen Beratung, damit der Student nicht desingetriert wird.
 9. Warnung vor wilder "Kooperation" in der Praxis. Es gibt hier zahlreiche optimistische Versuche (Kommunikations-training u. a.), die sich sowohl pastoral wie humanwissenschaftlich als Pfusch darstellen (Griesl).
 10. Bessere Kooperation zwischen Praktischer und Systematischer Theologie! Es gibt in der Dogmatik seit Melchior Cano (bei dem Gemeinde, Liturgie usw. keineswegs loci theologici darstellen) noch viele Einseitigkeiten und blinde Flecke. Daher müßte die Praktische Theologie an die Systematik viele gezielte Anfragen richten (Delahaye).
 11. Wertvoll und zielführend für die interdisziplinäre Kooperation in der Theologie wären weitere themenzentrierte Symposien (Klostermann).

Auswertung der Tagungsergebnisse:

Thema: AUSBILDUNG IN DEN PASTORALSEMINAREN
=====

Leiter: Regens Gerd Heinemann, Aachen

Protokoll: Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Passau

Protokoll:

Es ist davon auszugehen, daß die zweite berufsausbildende Phase zwei Teile hat: Ausbildung vor der Weihe und nach der Weihe.

1. Vor der Weihe

1.1 Vor der Weihe ist zunächst sicherzustellen, ob die Ausbildungsziele der Grundausbildung erreicht wurden. Notfalls ist eine Nachholphase einzubauen.

In diesem Zusammenhang wird von der Grundausbildung nicht nur kognitive Arbeit erwartet (Vermittlung von psychologischen, theologischen, soziologischen Erkenntnissen zum Thema Sakramente), sondern Vermittlung von Handlungskompetenzen (emotional, sozial) sowie Sorge um die Identifikation mit den sakramentalen Vollzügen.

Daß Praktische Theologen sich mit Rücksicht auf die Laientheologen mit Sakramentenpastoral überhaupt nicht befassen, wird als untragbar bezeichnet.

In diesem Zusammenhang haben sich Regenten darüber beunruhigt gezeigt, daß die gegenwärtige praktisch-theologische Ausbildung nicht nur nicht immer zur Praxis bereitet, sondern da und dort handlungsunfähig macht bzw. von der Praxis überhaupt entfremdet.

1.2 Grundanliegen der Ausbildung vor der Weihe ist Einweisung in Praxisfelder. Dazu sind vonnöten:

- Praxisbeobachtung in der eigenen Pfarrei und Dienst (auch Exkursionen)
- Reflexion
- Identifikation mit den Vollzügen (Spiritualität)

1.3 Um diese Grundanliegen zu erreichen, müßten sich Teams bilden, die aus den Auszubildenden, den Pfarrern, Professoren und psychologisch geschulten Supervisoren bestehen. Insofern stellt sich hier auch ein finanzielles/personelles Problem

1.4 Methodisch scheint sich die themenzentrierte interaktionale Methode anzubieten. Die Befähigung der Teilnehmer zu Eigenanalyse und Eigenbildung ist anzustreben.

2. Nach der Weihe

Die Zeit nach der Weihe dient vornehmlich der Vertiefung der Praxis, die Ausweitung der Reflexion auf die neu zugewachsenen Praxisfelder sowie die Reflexion persönlicher Probleme in Bezug auf die Praxis und Personen in Verbindung mit Hilfen zur Konfliktbewältigung.

Auswertung der Tagungsergebnisse:

Thema: THEOLOGISCHE WEITERBILDUNG

=====

Leiter: Prälat Dr. Ferdinand Fromm, Limburg

Protokoll: Prälat Dr. Ferdinand Fromm, Limburg

Protokoll:

1. Zur Situation:

Einem oberflächlichen Eindruck nach haben viele Priester kein Verlangen nach Theorie und keine großen therapeutischen Bedürfnisse. Ihre Fragen sind: Wie macht man das mit den neuen Riten? Was ist der Hintergrund der Neuerungen? Was ist die Lehre der Kirche in Bezug auf die Sakramente in Abhebung von den Meinungen einzelner Theologen?

2. Bedürfnisse und Desiderate:

- 2.1 Die Sinnggebung der Sakramente aus der gehören Dogmatik gerät in eine Krise (Beispiele: Bußgottesdienst und/oder Beichte? Interkommunion? Was ist Gnade, Erlösung, Heil?)
- 2.2 Es werden - je nach Zeit und Schule der Erstausbildung - sehr unterschiedliche theoretische Prämissen festgestellt, die sehr unterschiedliche Praktiken verursachen, das Gespräch miteinander erschweren und Verwirrung in den Gemeinden anrichten.
- 2.3 Es besteht der Bedarf, das in vielen einzelnen Traktaten Vermittelte zu einer einheitlichen Sicht der Wirklichkeit zusammenzubringen; das gilt besonders auch von den theologischen und anthropologischen Gesichtspunkten.
- 2.4 Zur Zeit besteht ein besonderer Nachholbedarf theoretisch und praktisch in Bezug auf die anthropologischen Voraussetzungen z. B.: Umgang mit Sprache, Riten, Schweigen, wie

wird aus dem Ritus eine Feier? etc.

- 2.5 Es besteht der Bedarf, die neuen Riten von der Pastoral her kritisch zu hinterfragen: Enthalten sie die "Sache Jesu"? Sind sie geeignet, Vergebung, Gemeinschaft und dergleichen erfahrbar zu machen?
- 2.6 Gefragt sind Hilfen zur richtigen Verkündigung: Wie versteht die Kirche heute das sakramentale Geschehen?
- 2.7 Gefragt sind Hinweise und Erklärungen über den Gemeindebezug der Sakramente; welchen Ort und welche Bedeutung haben sie zum Gemeindeaufbau?
- 2.8 Es besteht der Bedarf, Erfahrungen mitzuteilen, darüber zu reflektieren und daraus zu lernen.
- 2.9 Man braucht Hilfen, sich bewährende Erfahrungen kritisch zu beurteilen. Wie steht die bewährte und praktizierte Praxis zur Theorie? Zur kirchlichen Disziplin? Wo beginnen Irrwege? (z. B. Sakramentalismus; Generalabsolution von Schulklassen etc.)
- 2.10 Es gibt eine nicht kleine Gruppe von Priestern, bei denen die Bedürfnisse erst zu wecken sind; sie müssen zunächst das Lernen lernen; vor ihnen muß die Veränderung und das Neue erst gerechtfertigt werden.
- 2.11 Gebraucht werden Hilfen, wie man existentiell als Gläubiger - und nicht nur funktional - in das sakramentale Geschehen eingeht, als Spender und Empfänger.
- 2.12 Zum Problem wird auch die Frage der Identifikation mit dem zugemuteten sakramentalen Geschehen, z. B. der Sprache, den Riten, dem Verhalten bei Konflux etc.

3. Hilfen und Wege:

- 3.1 Eine erste und wichtige Hilfe wird darin gesehen, daß die wirklichen Probleme der Praxis den Dozenten und Vertretern der Theorie zur Kenntnis gelangen und daß es zu einem echten Dialog zwischen beiden Gruppen kommt.

- 3.2 Es ist wichtig, die für den sakramentalen Vollzug Verantwortlichen (Spender, Empfänger und Gemeinde) zur verbalen und noch mehr non-verbalen Kommunikation zu befähigen und einsichtig zu machen, daß es nicht nur um "gültigen", sondern um "richtigen" Vollzug geht.
- 3.3 Es ist zu überlegen, wie man die für die Sakramentenpastoral Verantwortlichen zur Weiterbildung motivieren kann.
- 3.4 Es sind Wege zu suchen, wie man Erfahrungen weitergeben und an Erfahrungen lernen kann. In dem Zusammenhang wurde die Frage nach "Modellgemeinden" aufgeworfen: Man kann nicht jeder Gemeinde zu jeder Zeit das Gleiche zumuten; man müßte Gemeindeleiter dazu ermutigen, in solchen Gemeinden zu hospitieren und zu lernen.
- 3.5 Bei Kursangeboten sollte die Pastoral einzelner Sakramente nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit Gemeindekatechese, Gemeindeaufbau etc. stehen.
- 3.6 Die Frage der Praxisberatung ist zu bedenken und zu ermöglichen. Wirksamer als das Zusammenholen von einzelnen zu Fortbildungskursen ist die Fortbildung am Ort der Praxis. Der einzelne geht trotz neuer Einsichten leicht wieder im Alltagsgetriebe unter; wird aber eine Gruppe von Priestern und pastoralen Mitarbeitern, die ständig zusammenarbeiten, gemeinsam zu Änderungen im Verhalten motivieren, wird das Durchsetzen und Durchhalten leichter. Das fordert aber eine große Zahl von befähigten Priestern und Laien, die etwa in Gemeindeverbänden oder Dekanaten Praxisberatung übernehmen können.

N. B. Als Zielgruppe der Überlegungen werden Priester und pastorale Mitarbeiter im kirchlichen Dienst gesehen.

PROTOKOLL

der Hauptversammlung der Mitglieder der Konferenz
der deutschsprachigen Pastoraltheologen am 4. 1. 76,
19.15 - 22.00 Uhr (24.00)

Zur Beratung lagen folgende Tagesordnungspunkte vor:

1. Festlegung der endgültigen Tagesordnung
2. Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit
3. Tätigkeitsbericht des Leiters
4. Geschäftsführung der Konferenz
5. Mitgliedschaften des Beirates
6. Zentralstelle "Pastoral" beim Sekretariat der Deutschen
Bischöflichen Konferenz
7. Nachfolgeorgan der "Pastoraltheologischen Informationen"
8. Mitarbeit bei der "ratio nationalis"
9. Vorüberlegungen zur 10. Vollversammlung 1978
10. Akzente für die Arbeit des Beirates
11. Bericht aus den Ländern
12. Verschiedenes



Ergebnisse

Die Sitzung begann mit einer Gedenkminute für den 1974 im Anschluß
an die letzte Vollversammlung so plötzlich verstorbenen langjähri-
gen Geschäftsführer der Konferenz der deutschsprachigen Pastoral-
theologen, Prälat Willy Bokler. Der Vorsitzende der Konferenz
Herr Prof. Dr. Ludwig Bertsch würdigte sein Verdienst um die Kon-
ferenz

TOP 2: Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit

Als offizieller Vertreter der Sektion Praktische Theologie in der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie kam deren 2. Vorsit-
zender Prof. Dr. Friedrich Wintzer (Göttingen). Prof. Wintzer dank-

te ausdrücklich für die freundliche Einladung zu diesem Treffen und würdigste die inzwischen angelaufene Zusammenarbeit zwischen den beiden Sektionen auf katholischem und evangelischem Gebiet, wie sie sich seit dem Kongreß in Wien 1974 entwickelt hat. Prof. Wintzer bekundete das offizielle Interesse seiner Fachgruppe an weiteren Kontakten und Zusammenarbeit. Er gab bekannt, daß die nächste Fachgruppentagung während der Wiener Theologentagung vom 4. - 8. Oktober 1976 in Wien stattfinden wird. Der Kongreß hat sich das Thema: "Wahrheit und Geschichte" gewählt. Das genaue Programm der Fachgruppentagung wird erst im Laufe des Februar festgesetzt werden. Konkrete Einladungen werden dann ergehen. Prof. Wintzer berichtete dann über die konkreten Zielsetzungen der Sektion Praktische Theologie, der inzwischen die Mehrzahl der Kollegen in der Bundesrepublik Deutschland angehören. Der Schwerpunkt dieser Sektion soll in der Tagungsarbeit liegen, die sich vorerst mit vorallem 3 Themen befassen wird: 1. Mit dem Status in der Ausbildung der Praktischen Theologie. 2. Mit einer Übersicht über die Forschungsschwerpunkte an den einzelnen Orten. 3. Mit dem Thema einer stärkeren Verzahnung der Ausbildungsphasen.

TOP 3: Tätigkeitsbericht des Leiters

Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ (Frankfurt), als der derzeitige Leiter der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, gab einen Bericht, der sich vorallem über die Tätigkeit des Beirates und der Leitung in den vergangenen zwei Jahren erstreckte.

TOP 4: Geschäftsführung der Konferenz

Nach Beendigung der kommissarischen Leitung der Geschäftsführung durch Herrn Dr. Friedhelm Mennekes S.J. (Frankfurt), wurde nun satzungsgemäß der Nachfolger für den noch 1974 gewählten Prälat Bokler gewählt. Einziger Kandidat der Leitung war Herr P. Dr. Felix Schlösser CSSR (Frankfurt). P. Schlösser wurde bei einer Enthaltung einstimmig gewählt. Mit der Übernahme der Geschäftsführung am 1. Februar 1976 wird dann auch das Büro der Geschäftsführung verlegt, und zwar nach 6 Frankfurt 1, Waldschmidtstraße 42.

(Tel. 0611/44 64 15). Unsere Mitarbeiterin, Frau Barbara Schneider, wird in das neue Büro mit überwechseln.

TOP 5: Mitgliedschaften des Beirates

Als Nachfolger von Dr. Paul Josef Cordes im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitskonferenz Pastoral) wurde Herr Prälat Anton Schütz, Bonn, einstimmig zum Mitglied des Beirates gewählt. Herr Prälat Weitmann (Rottenburg) scheidet mit der Auflösung des Arbeitskreises "Lebendige Seelsorge" aus dem Beirat aus. Nachdem ebenso Herr Prof. Fleckenstein (Würzburg) als Emeritus auf seine Mitgliedschaft im Beirat verzichtet hatte, und dieser seine Mitgliedschaft als gewählter deutscher Dozent innehatte, wurde aus dem Kreise dieser deutschen Dozenten Herr Prof. Dr. Paul M. Zulehner (Passau/Bamberg) gewählt.

TOP 6: Zentralstelle "Pastoral" beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

Herr Prälat Schütz berichtete über die organisatorischen Reformen beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, insbesondere über die Schaffung der sogenannten "Arbeitskonferenz Pastoral". Eine Anfrage, ob der Beirat eine Verbindung zu dieser Zentralstelle herstellen sollte, wurde grundsätzlich positiv beschieden.

TOP 7: Nachfolgeorgan der "Pastoraltheologischen Informationen"

Die "Pastoraltheologischen Informationen" können aus verlegerischen Gründen in der bisherigen Form nicht mehr erscheinen. Die grundsätzliche Beratung dieses Themenpunktes wurde dem Beirat übergeben. Es wurde vorgeschlagen, die Exposéés, Referate und Ergebnisprotokolle der Arbeitskreise in Wien nach Möglichkeit in einer angemessenen Form zu veröffentlichen. Einer solchen Veröffentlichung wäre ein Adressenverzeichnis der Konferenz beizufügen.

TOP 8: Mitarbeit bei der "ratio nationalis"

Prof. Bertsch berichtete kurz über ein Treffen, das unter Leitung und Initiative von Weihbischof Averkamp mit den Vorsitzenden der verschiedensten Arbeitsgemeinschaften stattgefunden hat. Hierbei

wurde festgestellt, daß die sogenannte Feifel-Kommission ihre Arbeit inzwischen beendet hat und nun die Frage im Raume steht, was weiter geschehen soll. In diesem Zusammenhang wurde auf die Rahmenordnung für das katholische Theologiestudium, wie sie in der Veröffentlichung der Feifel-Kommission FKT 5 vorgelegt wird, hingewiesen. Es wurde sehr eindringlich empfohlen, sich mit diesen Rahmenordnungen ausgiebig zu befassen und sie prinzipiell zu unterstützen.

TOP 9: Vorüberlegungen zur 10. Vollversammlung 1978

Als Tagungsort wurde wieder Wien gewählt, weil es sich insbesondere für die Teilnehmer aus den Ostblockstaaten als der günstigste Ort erwiesen hat. Was die Thematik anbelangt, so wurde eine Ideensammlung vorgenommen, deren Sichtung dem Beirat überlassen bleiben soll. Es wurden genannt: Priester und Laien; Gemeinde im Wandel; Degeneration (Tourismus); Mobilität als Grundphänomen der modernen Gesellschaft; Fragen des alten Menschen; distanzierte Kirchlichkeit; pastorale Gesprächsführung; das Problem der Räte; Jugendpastoral; Frau in der Kirche

TOP 10: Akzente für die Arbeit des Beirates

Aus verschiedenen Vorschlägen wurden nach einer Meinungsbildung folgende drei Themen genannt, und zwar in der Reihenfolge ihrer Wichtigkeit: 1. Distanzierte Kirchlichkeit; 2. Priesterfortbildung (ratio nationalis); 3. Katechumenat (Kultur des Unglaubens). Es wurde festgehalten, daß es zunächst vordringlich sei, das aufgegriffene Thema der "Mitarbeiter im pastoralen Dienst" in der entsprechenden Weise weiterzuführen und bei den anderen Themen zu sehen, wie sie sich im Laufe der Zeit nahelegen.

TOP 11: Bericht aus den Ländern

Er stand diesmal vorallem im Zeichen der Informationen aus den Ostblockländern, da ja Teilnehmer aus Ungarn, CSSR, Polen, DDR und Jugoslawien vertreten waren.

TOP 12: Verschiedenes

Unter diesem Punkt wurde insbesondere ein Votum eingebracht, daß bei der nächsten Hauptversammlung ein Vertreter der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie eingeladen wird, damit auf diese Weise die Verbindung zwischen Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie auch auf dem offiziellen Wege ausgebaut werde.

Frankfurt, den 19. Januar 1976

Dr. Friedhelm Mennekes S.J.

Bericht
über
die Tätigkeit des Beirates
der
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
abgegeben
auf der Hauptversammlung in Wien

In diesem Tätigkeitsbericht ist es mir eine innere Verpflichtung, noch einmal des plötzlich verstorbenen, langjährigen Geschäftsführers unseres Beirates, Herrn Prälaten Willy Bokler, zu gedenken. Kurz nach Abschluß des Wiener Jubiläumskongresses 1974 erlag unser Freund seinem schweren Leiden. Bei den Trauerfeierlichkeiten in Wiesbaden war der Beirat durch P. Hirschmann vertreten, der auch in unserem Namen Worte des Abschiedes und des Dankes sprach.

1. Aufträge und Anträge der Hauptversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1974 an den Beirat

1.1 Vertiefung der Zusammenarbeit mit Kollegen aus evangelisch-theologischen Fakultäten

Die ökumenischen Kontakte, ein Erfolg der Wiener Tagung 1974, wurden entsprechend den Aufträgen der Hauptversammlung dieses Kongresses in den beiden Berichtsjahren intensiviert. Als ständige Vertreter der evangelischen Kollegen nahmen die Professoren Scharfenberg (Kiel) und Schröer (Bonn) an den Sitzungen des Beirates teil. Für ihre ständige und hilfreiche Mitarbeit sei ihnen an dieser Stelle gedankt. Im Rahmen der (evangelischen) "Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie" bildete sich eine Sektion 'Praktische Theologie', die vom 17. - 19. März 1975 in Göttingen ihr erstes Symposium abhielt unter dem Thema "Die praktisch-theologische Tragweite der empirischen Sozialforschung in Kirche und Gemeinde". Von seiten des Beirates nahmen Prof. Greinacher und Dr. Mennekes an diesem Symposium teil.

1.2 Schwerpunkte der Arbeit des Beirates

Das 1974 angeregte Thema "Bischöfliches Leitungsamt" wurde zugunsten anderer Themen, die sich als dringlicher erwiesen, zurückgestellt. Das Thema "Ehe und Familie" wurde aufgegriffen. Unter Federführung von Herrn Beffart wurde ein Papier zum Fragepunkt "Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten" erarbeitet. Es wurde in mehreren Beiratssitzungen diskutiert und bearbeitet. Unter der abschließenden Federführung von P. Hirschmann und Herrn Beffart wurde ein Gutachten erstellt, das nach nochmaliger Besprechung im Beirat an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz und die Mitglieder der entsprechenden internationalen Kommission vertraulich zugesandt wurde.

Für Symposien wurden 1974 angeregt: ein Symposium über Fragen der Curricula und ein anderes über Fragen der Spiritualität. Auch hier wurde das letzte Thema aufgrund vorrangiger anderer Themen nicht behandelt (s. Punkt 3).

1.3 Verstärkung der Kontakte unter Pastoraltheologen

Dieser Impuls der Wiener Tagung 1974 wurde aufgenommen. Inzwischen haben sich zwei Regionaltreffen für die Praktische Theologie konstituiert. Es sind dies das Treffen "Praktische Theologie Nordrhein-Westfalen - Holland", das schon zweimal in Münster zu einer je zweitägigen Sitzung zusammenkam und weitere regelmäßige Treffen plant. In gleicher Weise fand sich nach längeren Vorbereitungen ein Treffen "Praktische Theologie Rhein-Main" zusammen. Das erste Treffen war sehr vielversprechend. Weitere Zusammenkünfte sind geplant. Beide Treffen wurden von evangelischen und katholischen Kollegen gemeinsam geplant, vorbereitet und durchgeführt.

2. Die Arbeit des Beirates

2.1 Regelmäßige Sitzungen des Beirates

In den beiden Berichtsjahren fanden je drei Sitzungen statt. 1975 wurde zum ersten Mal der Versuch unternommen, eine Sitzung des Beirates in Berlin zu halten, um auch zwischen den Hauptversammlungen Kontakt mit den Mitgliedern aus der DDR aufnehmen zu können.

2.2 Mitgliedschaften im Beirat

Bedingt durch die Übernahme anderweitiger Verpflichtungen in der Kirche schieden die Kollegen Franz Beffart und Dr. Paul Josef Cordes aus dem Beirat aus. Um die Kontakte vor allem zu den Liturgikern stärker auszubauen, wurde beschlossen, Herrn Dr. Walter von Arx, Leiter des Liturgischen Institutes in Zürich, in den Beirat aufzunehmen. Wir begrüßen ebenfalls als neues Mitglied den neuen Direktor des Liturgischen Instituts in Trier, Herrn Heinrich Haug. Wir freuen uns, den Inhaber des Pastoraltheologischen Lehrstuhls in Erfurt, Herrn Prof. Dr. Franz-Georg Friemel, unter uns zu haben.

2.3 Hauptsächliche Themen des Beirates

Das bereits genannte Thema "Ehe und Familie" und das damit zusammenhängende Gutachten standen hauptsächlich unter der Betreuung der Herren Beffart und Hirschmann.

Das Thema "Kirche und Arbeiterschaft" wurde in Vorbereitung der Diskussion dieses Themas auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Beirat besprochen und vorbereitet.

Ein inhaltlicher Hauptakzent der Arbeit des Beirates war die Vorbereitung der Symposien und der Wiener Tagung 1976. Regelmäßig verfolgte der Beirat die Arbeit der Touristenpastoral. Herr Kollege Zerfaß nahm an der entsprechenden Arbeitskonferenz am 24. 1. 1975 in Würzburg als Vertreter des Beirates teil.

3. Symposien

Im Berichtszeitraum fanden drei Symposien statt.

3.1 "Der Ort der Praktischen Theologie im Rahmen eines erneuerten Theologiestudiums"; 3. - 5. April 1974 in München

Das Symposium stand in Vorbereitung und Leitung unter der Federführung von Kollege Greinacher. Die protokollarisch zusammengefaßten Ergebnisse dieses Symposions wurden dem Leiter und den Mitgliedern der Kommission "Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages zugesandt und sind in SKT 3 unter der Ziffer 7.10, S. 179-184, veröffentlicht.

3.2 "Sakramente in veränderter Kirche und Gesellschaft. Aufgabe der Praktischen Theologie bei Erneuerung der sakramentalen Riten", 28. - 30. 5. 1975 in Berlin

Das Symposium wurde von den Herren Bertsch und Menekes vorbereitet. Die folgenden Themen, zu denen vorher Thesen verschickt worden waren, wurden besprochen: "Tendenzen der Veränderung und Erneuerung der Sakramentenpastoral" (Bertsch); "Wissens- und religionssoziologische Anmerkungen zur Sakramentenpastoral" (Zulehner); "Anthropologische Aspekte der Sakramente" (Greinacher für Scharfenberg (erkrankt)); "Sakramente - nicht Reservate des Heils, sondern Zeichen des Heils in der Welt" (Alois Müller). Hauptfrucht dieses Symposions war die detaillierte Vorbereitung des Kongresses zum gleichen Thema.

3.3 "Mitarbeiter im pastoralen Dienst. Berufsbilder - Status - Ausbildung", 24. - 26. Oktober 1975 in München

Dieses Symposium wurde vorbereitet von den Kollegen Fromm, Schlösser und Zerfaß. Geladen und gekommen waren die Vertreter der drei Berufsgruppen: Diakone im Gemeindedienst, Pastoralassistenten und Gemeindeassistenten, sowie Vertreter verschiedener Ordinariate und einzelner Ausbildungsinstitute. Das Symposium hatte drei Einheiten: Im ersten Teil

wurde auf der Basis eines Informationsaustausches ein Situationsbericht über die gegenwärtige Lage in den verschiedenen deutschsprachigen Gegenden gegeben. Es folgte die Stufe der Problematisierung und Hinterfragung. Die Kollegen Semmelroth (Frankfurt), Bommer (Luzern) und Siefer (Hamburg) legten nach ihren verschiedenen Standpunkten ihre Referate vor und diskutierten mit dem Symposium. In einem dritten Teil gliederten sich die Teilnehmer in zwei Arbeitskreise, um dann in einem Plenum abschließend miteinander zu sprechen. Die erste dieser Gruppen befaßte sich mit den Konzeptionen, wie sie in der Pressekonferenz Kardinal Döpfners im Anschluß an die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. - 25. 9. 1975 vorgetragen wurden (vgl. KNA-Dokumentation Nr. 36 vom 27. 9. 1975). Im Auftrag des Beirates und aufgrund der Vorarbeiten von Herrn Kollegen Zerfaß verfaßte der Leiter ein Gutachten, das im Dezember 1975 dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und über diesen allen Mitgliedern der Konferenz zu diesem Thema zugegangen ist.

3.4 Pastoralanthropologische Symposien

Sie standen unter der Federführung unseres Kollegen Griesl, der regelmäßig den Beirat über die Arbeit informierte. Als erste Frucht ist das "Praktische Wörterbuch der Pastoralanthropologie: Sorge um den Menschen" erschienen. Es sollen nun in der weiteren Arbeit eine Reihe von Faszikeln zu diesem Themenkreis entstehen.

4. Publikationen

Hauptsächliche Publikationen in Verbindung mit dem Beirat sind: "Praktische Theologie heute" (hrsg. von Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfaß unter Mitarbeit von Ludwig Bertsch, Norbert Greinacher, Alois Müller, Yorich Spiegel); ferner das bereits genannte "Praktische Wörterbuch der Pastoralanthropologie: Sorge um den Menschen" und schließlich das "Pastorale", das sich immer noch gut verbreitet.

5. Finanzen

- 5.1 Dank der Bemühungen und Arbeiten von Dr. Mennekes konnte der Beirat die finanzielle Abwicklung des Kongresses 1974 endgültig abschließen und die Geschäftsführung entlasten.
- 5.2 Die laufende Arbeit des Beirates, seine Sitzungen und die genannten Symposien waren nur dadurch möglich, daß die Deutsche Bischofskonferenz auch in den beiden Berichtsjahren ihren Zuschuß nicht gekürzt hat. Ihr sei an dieser Stelle für diese Unterstützung unserer Arbeit besonders gedankt.

6. Gutachten u. ä.

- 6.1 Gutachten zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen und ihrer Zulassung zu den Sakramenten.
- 6.2 Stellungnahmen zu der neuen Zentralstelle "Pastoral" im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- 6.3 Gutachten zu Fragen des Ständigen Diakonates.

7. Fragen der Geschäftsführung

Die schwierige Situation, die nach dem Tode des langjährigen Geschäftsführers, Prälat Bokler, entstanden war, stellte die Leitung in den vergangenen zwei Jahren vor immer neue Aufgaben. Sie konnten hauptsächlich dadurch gelöst werden, daß Dr. Mennekes die Geschäftsführung bis heute übernommen hat. Besonders hervorzuheben ist sein Verdienst um die Veröffentlichung der Dokumentation der Arbeitskreise des Kongresses 1974. Um seine Studien abzuschließen, muß er mit dieser Hauptversammlung seine Tätigkeit beenden. Aus diesem Anlaß sei ihm für alle Hilfe ganz besonders gedankt.

Erleichtert wurde die Durchführung der Geschäftsführung dadurch, daß die Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen kostenlos einen Büroraum und Bürogerät zur Verfügung stellte. Schließlich hat die Deutsche Bischofskonferenz zusätzlich

eine Schreibkraft für die Geschäftsführung finanziert, die einen Tag in der Woche für uns gearbeitet hat.

Für die Neuwahl des Geschäftsführers schlägt die Leitung der Vollversammlung unseren Kollegen P. Dr. Felix Schlösser vor.

Der kurze Überblick über die Tätigkeit des Beirates im Auftrag der Konferenz und entsprechend den anfallenden Notwendigkeiten sollte deutlich machen, daß wir uns bemüht haben, neben unserem Dienst an der Hochschule der Kirche in unserem Sprachbereich zu dienen und ein wenig mitzuhelfen, anstehende Fragen und Probleme klarer zu sehen, zu beurteilen und - soweit dies in unseren Kräften steht - einer Lösung zuzuführen.

Wien, 4. Januar 1976

Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ
Leiter
der Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen

KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN

Stand: 1/76

LEITUNG

Regens P. Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ
Leiter

Offenbacher Landstraße 224
D 6000 Frankfurt/Main 70

Prof. Dr. Wilhelm Zauner
stellvertretender Leiter

Kaplanhofstr. 16
A 4020 Linz

Prof. Dr. Alois Müller
Vertreter aus der Schweiz

Bramberghöhe 2
CH 6004 Luzern

Prälat Prof. Dr. Ferdinand Klostermann
Vertreter aus Österreich

Waldegghofgasse 3-5
A 1170 Wien

P. Dr. Felix Schlösser c SSR
Geschäftsführer

Waldschmidtstr. 42a
D 6000 Frankfurt/Main 1

BEIRAT

Gewählte Mitglieder

Prof. Dr. Josef Bommer
Lindenfeldsteig 9
CH 6006 Luzern

Prof. Dr. Franz-Georg Friemel
Goethestraße 19
DDR 5104 Stotternheim

Prof. Dr. Gottfried Griesl
Akademiestr. 3
A 5020 Salzburg

Prof. Dr. Paul M. Zulehner
Domhof 5
D 8390 Passau

Delegierte Mitglieder

AG der Bischöflichen Seelsorgeämter
Prälat Prof. Dr. Franz-Josef Wothe
Domhof 18-21
D 3200 Hildesheim

AG der katholischen Homiletiker
Prof. Dr. Rolf Zerfaß
Grundweg 15
D 8706 Höchberg b. Würzburg

Deutscher Katecheten-Verein
Prof. Dr. Adolf Exeler
Waldeyerstr. 41
D 4400 Münster/Westf.

Institut für Katechetik und Homiletik
Direktor Dr. Franz Schreibmayr
Dauthendeystr. 25
D 8000 München 70

Konferenz der Bischöflichen Hauptstellen
Domvikar Prälat Alaxander Stein
Kneippstr. 13
D 6250 Limburg/Lahn

Liturgisches Institut
Direktor Pfarrer Heinrich Haug
Jesuitenstr. 13c
D 5500 Trier

Österreichisches Pastoralinstitut
Dr. Helmut Erharter
Stephanplatz 3/3
A 1010 Wien

Regentenkonferenz der Priesterseminare
Regens Gerd Heinemann
Leonhardstr. 10
D 5100 Aachen

Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO)
P. Dr. Alexander Senftle OFMCap
Hülser Str. 574
D 4150 Krefeld

Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz
Prof. Dr. Alois Müller
Baselstraße 58
CH 4500 Solothurn

Persönliche Mitglieder

Dr. Walter von Arx
Gartenstraße 36
CH 8002 Zürich

Prälat Dr. Ferdinand Fromm
Roßmarkt 8
D 6250 Limburg/Lahn

Prof. Dr. Norbert Greinacher
Ahornweg 4
D 7400 Tübingen

Prof. Dr. Frans Haarsma
Graafseweg 22
Nijmegen/Niederlande

P. Prof. Dr. Hans Hirschmann SJ
Offenbacher Landstr. 224
D 6000 Frankfurt/Main 70

Prälat Anton Schütz
Kaiserstr. 163
D 5300 Bonn

Weihbischof Ernst Tewes
Frauenplatz 15/III
D 8000 München 2

Ständige Gäste aus der evangelischen Kirche

Prof. Dr. Joachim Scharfenberg
Möltenorter Weg 10a
D 2305 Heikendorf b. Kiel

Prof. Dr. Henning Schröer
Rundweg 4
D 5330 Königswinter 41

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, Offenbacher Landstraße 224,
D 6000 Frankfurt/Main 70. - Prof. Dr. Josef Bommer, Linden-
feldsteig 9, CH 6006 Luzern. - Prof. Dr. Karl Delahaye, Am
Alten Friedhof 13, D 5300 Bonn. - Prof. Dr. Dieter Emeis, Gut
Leye, D 4500 Osnabrück-Atter. - Prof. Dr. Franz-Georg Friemel,
Goethestraße 19, DDR 5104 Stotternheim. - Prälat Dr. Ferdi-
nand Fromm, Roßmarkt 8, D 6250 Limburg/Lahn. - Prof. Dr.
Heribert Gauly, Am Schinnergraben 94, D 6500 Mainz-Hechtsheim. -
Prof. Dr. Norbert Greinacher, Ahornweg 4, D 7400 Tübingen. -
Prof. Dr. Gottfried Griesl, Akademiestraße 3, A 5020 Salzburg. -
Regens Gerd Heinemann, Leonhardstraße 10, D 5100 Aachen. - Jo-
hannes Horstmann, Blumenstraße 7, D 4250 Bottrop. - Prof. Dr.
Manfred Josuttis, Lindenweg 14, D 3406 Bovenden 1. - Walter
Kettler, Gerlichstraße 13, D 8000 München 60. - P. Dr. Fried-
helm Mennekes S.J., Offenbacher Landstraße 224, D 6000 Frankfurt/
Main 70. - Prof. Dr. Hans Bernhard Meyer SJ, Sillgasse 6,
A 6020 Innsbruck. - Prof. Dr. Alois Müller, Bramberghöhe 2,
CH 6004 Luzern. - Prof. Dr. Joachim Scharfenberg, Möltener-
ter Weg 10a, D 2305 Heikendorf b. Kiel. - Prof. Dr. Hans Schil-
ling, Agnes-Bernauer-Straße 16, D 8000 München 21. - P. Dr.
Alexander Senftle OFMCap, Hülser Straße 574, D 4150 Krefeld. -
Ernst Spichtig, A. Schanfiggerstraße 7, CH 7000 Chur. - Prof.
Dr. Rolf Zerfaß, Grundweg 15, D 8706 Höchberg b. Würzburg. -
Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Domhof 5, D 8390 Passau.

---- H i n w e i s ----

KOMMUNIKATION ALS BEDINGUNG DER GEMEINDE

Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain
vom 30. August bis zum 2. September 1976.

Moderation:

Dr. Johannes Horstmann - Ruhr-Universität-Bochum
Prof. Dr. Hermann Rück - Theologisches Seminar Herborn

Arbeitskreise:

1. Öffentlichkeitsarbeit einer Gemeinde nach innen und nach außen
2. Video-Berichterstattung über diese Tagung
3. Entwicklung eines Gebetsgottesdienstmodells
4. Monolog - Dialogpredigt
5. Übersetzungsübung: Predigt in unterschiedlichen Sprachebenen
6. Kommunikation in einer typischen Gemeindegruppe: Pfarrgemeinderat/Presbyterium
7. Die freie Rede und sogenanntes Anerkennen
8. Die kirchliche Jugendarbeit als Bedingung der Gemeinde

Eine Literaturliste wird erstellt.

Interessierte werden gebeten, unter Angabe des von ihnen gewählten Arbeitskreises Kontakt aufzunehmen mit:

Dr. Johannes Horstmann, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Abteilung für Katholische Theologie,
Ruhr-Universität, Postfach 2148
4630 Bochum

Die Moderatoren wären im Namen aller Teilnehmer dankbar, wenn aus dem Teilnehmerkreis heraus Anregungen zur Tagung kämen, sei es in Form von Hinweisen jedweder Art oder eigenen Beiträgen. Der Erfolg der Tagung wird letztlich von der aktiven Mitarbeit der Teilnehmer abhängen.

