

T

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat  
der Konferenz der  
deutschsprachigen  
Pastoraltheologen

---

Fachgruppe  
Praktische Theologie  
der Wissenschaftlichen  
Gesellschaft für  
Theologie

**Kirche auf dem Weg  
ins Jahr 2000**

1 / 1984

21. AUG. 1984

2  
ZA 5629



# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat  
der Konferenz der  
deutschsprachigen  
Pastoraltheologen

---

REDAKTION

Dr. Norbert Mette  
Prof. Dr. Henning Schröer

Fachgruppe  
Praktische Theologie  
der Wissenschaftlichen  
Gesellschaft für  
Theologie

Zuschriften

für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN

an Dr. Norbert Mette - Liebigweg 11a -  
4400 Münster - Telefon 02501/4204

GESCHÄFTSSTELLE

P. Dr. Stefan Knobloch - Domplatz 3 -  
8390 Passau - Telefon 0851/393 278

Postscheckkonto Frankfurt 131 69 - 603

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Herausgeber: Heilmann  
der Konferenz der  
deutschsprachigen  
Pastoraltheologen

Fachgruppe  
Praktische Theologie  
der Wissenschaftlichen  
Gesellschaft für  
Theologie



2

ZA 5629

KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN  
PASTORALTHEOLOGEN

Pastoraltheologischer Kongreß  
29.9. - 3.10.1983 in Wien

KIRCHE AUF DEM WEG INS JAHR 2000  
Perspektiven und Handlungsentwürfe

- Dokumentation -

4. Jahrgang, Heft 1

Mai 1984 Folge 15



Inhaltsverzeichnis

"Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000". Perspektiven und Handlungsentwürfe	3
Thomas Beckermann, "Die Sonne steht still. Gestern ist heute. Ein Riß geht durch die Ewigkeit" Zum Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur	4
Hermann-Josef Venetz, Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Die Gemeinde im Spannungsfeld von Jesu Anspruch und konkreter Praxis	29
AK 1: Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch und Freiheitsbedrohung	56
AK 2: Kirchliche Praxis im Kontext einer nach- industriellen Kultur	72
AK 3: Kirchliche Praxis im Spannungsfeld von Reli- giosität und Glaube	86
AK 4: Kirchliche Praxis als Proklamation oder Ver- rat der christlichen Botschaft	97
AK 5: Kirchliche Praxis in der Verantwortung der Gemeinde	106
AK 6: Kirchliche Praxis als weltweite Solidarität aus Leiden	114
Leonore Rambosek, Auf der Suche nach einer neuen seelsorglichen Sensibilität. Zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen	122
 "Beiträge"	
Heribert W. Gärtner, Praktische Theologie - eine Hypertrophie? Anfragen zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie	131
Fritz Krotz, Erziehung in Korrespondenz mit dem Evangelium. Über den Beitrag der Religions- pädagogik zur Kirchwerdung der Kirche	149
Johannes Thiele, Einübung in das Friedenshandeln. Religionspädagogische Anmerkungen zum sozialen Ort der "Anstiftung zum Frieden"	168
Hermann Stenger, Symbole und Diabole. Einige Überlegungen zur Glaubensästhetik	184

"Theologie in der Praxis". Beiträge anlässlich des  
50. Geburtstags von Rolf Zerfuß

Vorwort	218
Ewald Berning, Nimm und lies! - Erfahrungen mit Theologie und Literatur	220
Ludwig Bertsch, Der Mensch in der umfassenden Kommunikationsgesellschaft - anthropologische und pastoraltheologische Aspekte	240
Hans Werner Dannowski, Einige Anmerkungen zu den gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kunst und Kirche	257
Franz Kamphaus, Sprechen lernen. Erfahrung mit einem Hirtenbrief im Prozeß der Subjekt- werdung von Gemeinden	265
Leo Karrer, Situation und Zukunftsperspektiven der Laien im pastoralen Dienst	279
Peter Köhldorfer, Ziele und Wege der Land- pastoral	292
Michael Raske, Christlich gelebte Gemeinde der Zukunft	309

Thomas Beckermann

"Die Sonne steht still. Gestern ist heute.  
Ein Riß geht durch die Ewigkeit."

Zum Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwarts-  
literatur

I. Seit dem Ende einer Regelästhetik ist in der Lite-  
ratur alles möglich; es gibt keinen Kanon mehr der  
Stile und keinen des Zwecks. Sie kann Zeitsprünge ma-  
chen oder extrem verlangsamten, Gedachtes und Geträumtes  
gleichwertig neben die Abbildung der sogenannten Realität  
stellen, in ihr sprechen Dinge und Tiere, und ihre  
Figuren haben zehn Leben oder auch keines. Verpflichtet  
ist sie dabei nur ihrer eigenen Logik. Eben deshalb  
bietet Literatur dem Menschen die einzigartige Möglich-  
keit, sich so darzustellen, wie er wirklich ist oder  
sich gerne sähe, was im Alltagsleben einer Gesellschaft  
in der Regel nicht möglich ist. Das heißt aber auch,  
daß Literatur nur auf vermittelte Weise etwas mit der  
Realität ihrer Ursprungszeit oder der Zeit des Lesers  
zu tun hat. Sie ist ihre eigene Wirklichkeit, und daher  
viel freier, radikaler und exzessiver im Ausdruck der  
Wünsche und Ängste. Aber sie ist kein Kompendium der  
Lehrsätze und gibt keine Handlungsanweisungen. Sie  
setzt sich zusammen aus den Monologen einiger - und  
trifft wiederum nur auf zum Teil sehr ferne Einzelne  
(den Lesern durch die Jahrhunderte). Sie ist gleichsam  
ein Entwurf in der Möglichkeitsform: Was wäre wenn ...  
und macht aus diesem Frage-Ansatz ernst, sie erzählt  
ihn als Wirkliches.

Kafkas Gregor Samsa wacht eines Morgens als Verwandelter  
(als Käfer) auf. Mit diesem Satz kann man die Lek-  
türe schon beenden: denn das gibt es ja gar nicht. Im

wirklichen Leben freilich nicht, in der Literatur aber ohne weiteres. Nur muß eben gefragt werden: Was bedeutet dieses Bild? Die 'Übersetzung' beginnt.

Nichts ist in der Literatur nur wörtlich zu verstehen, und dennoch besteht sie aus nichts als aus Wörtern. Wer z.B. ist Werther, sind die Buddenbrooks, ist der Grass'sche Trommler Oskar Matzerath? Sie sind nur das, was von und über sie erzählt wird, sie sind das Bild, das wir uns von ihnen machen - eine andere Existenz haben sie nicht. Und dennoch entwerfen die Autoren ihre Figuren so deutlich, daß man meint, sie könnten unter uns leben, als seien sie für uns bedeutend. Allemal enthalten diese geformten Sprachwerke das Menschenbild ihrer Zeit, das heißt das Bild der Menschen von sich selbst, unter welchen Umständen sie lebten/leben, worunter sie litten, was sie erhofften. Literatur ist ein ernstzunehmendes, schwer-wiegendes Kondensat der humanen Bewußtseinsgeschichte. Gebunden an Einzelschicksale, gebrochen durchs subjektive Erleben. Gerade deshalb steht sie immer wieder im Widerspruch zu allen Doktrinen aller Zeiten. Sie illustriert nicht die offiziellen Lehren der jeweilig Herrschenden, sondern i s t die festgeschriebene Geschichte der Unterdrückungen, der Mängel, der gescheiterten Hoffnungen.

Daß Werther z.B. seine Lotte nicht erreichen kann, ist schlimm für ihn, wir kennen sein Ende (was z.B. wir Lebenden niemals von uns und anderen sagen können; uns fehlt prinzipiell die Überschaubarkeit des ganzen Lebens). Aber bedeutend wird seine Misere erst im Zusammenhang mit seinem Verlust an gesellschaftlicher Integration; seiner Angst, die Natur sei eben nicht das grenzenlos Harmonische; und seiner schrecklichen Vision, Gott könnte fern sein und die Menschen wären sich selbst überlassen.

Literatur ist ein Indikator unserer Mängel, immer wieder, auch dann, wenn man es nicht wahrhaben will, sie nicht ernst nimmt, bei Erscheinen eines Textes diesen für die Ausgeburt des krankhaften Hirns seines Autors erklärt: Sie ist so ehrlich, so unbestechlich und so unerbittlich, daß in ihr zur Sprache kommt, was wirklich geschieht, trotz aller gegenteiliger offizieller Bemühungen. Damit ist sie nicht ihrer Zeit voraus, sie läßt sich nur durch getünchte Oberflächen nicht blenden, sie sucht den jeweiligen Grund, auch dann, wenn er alles andere als erfreulich ist.

II. Eine Folge der europäischen Aufklärung war es, daß die Menschen auf sich selbst verwiesen wurden. Die politischen Forderungen nach Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit begründeten eine Ordnung, deren Legitimation von keinerlei Transzendenz abgeleitet zu werden brauchte. Dieser Zusammenhang war zerrissen, und lange, bevor Nietzsche Gott für tot erklärte, erzählte die Literatur in überaus deutlichen Bildern von den Folgen für die für sich seiende Menschheit.

Um 1800 setzte sich in der Literatur das 'moderne' Bewußtsein durch. Politisch festigte sich allmählich der republikanische Gedanke der Gleichheit aller Menschen in einer Gesellschaft und vor dem Gesetz. Die Künstler erlebten diese Säkularisierung des kosmologischen Systems ganz anders. Der Bruch mit allen bisherigen Ordnungen, die unter anderem auch Schutz und Sicherheit boten, war radikal. Seitdem gibt es eine Entwicklung in der Literatur eigentlich nur in den Mitteln der Darstellung.

Der Blickwechsel: War bis dahin die Welt geordnet von einem transzendentalen Bezugspunkt her, so mußte nun der Mensch allem, und damit auch sich selbst, einen

Sinn geben. Eine ungeheure Chance und Verantwortung und zugleich die permanente Möglichkeit des Scheiterns. Nicht zufällig - und dies weist darauf hin, daß die Schriftsteller nun auch für sich selbst ernst machten - wandelte sich entscheidend das Verhalten und das Selbstbewußtsein dieses Berufsstandes: Die Künstler wurden 'frei', standen nicht mehr im Dienste der Kirche, der Fürsten etc. Ihr Handwerk unterlag damit aber auch keinem Auftrag mehr. Sie konnten und mußten selbst entscheiden, was und für wen sie arbeiteten. Eine Zeitlang wurde Kunst so zum Religionsersatz, der Dichter zum Seher, mit einem seltsam zwiespältigen sozialen Ansehen, dessen Folgen wir noch heute kennen.

Das biographische Element wird nun immer wichtiger. Da nichts mehr sicher ist, kann über den Wert nur entscheiden, was man aus sich in seinem Leben macht, an einem bestimmten Ort, innerhalb einer gegebenen Zeit, zusammen mit anderen oder allein. Es ist die hohe Zeit des bürgerlichen Romans. Glauben und Wissen werden ersetzt durch Sehnsucht und Entwurf. Das Ich dehnt sich aus, versucht in Beziehung zu treten zu anderen, mit der Natur, mit Gott. Gelingt das nicht, schrumpft es zusammen, erfährt sich als vereinsamtes und verliert seine Identität. Wir kennen diese Bild-Metaphern des Faustischen und Prometheischen, des Gehetzten, des Schattenlosen, des Doppelgängers. Jean Pauls Romane zeugen exakt davon: das Leben als Entwurf, zu sich selbst zu kommen. Und ganz vorsichtig, geradezu mit einer Entschuldigung, entwirft er das Schreckensbild einer Welt ohne Gott, ohne den Gedanken an den Ur-Sinn und die Ur-Liebe (in der 'Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei' des Romans "Siebenkäs" [1796, 97]). Die unausweichliche Folge ist: "Das ganze geistige Universum wird durch die Hand des

Atheismus zersprengt und zerschlagen in zahlenlose quecksilberne Punkte von Ichs, welche blinken, rinnen, irren, zusammen- und auseinanderfliehen, ohne Einheit und Bestand." (266) Christus eilt durch die Welt und durch den Kosmos, auf der Suche nach seinem abwesenden Vater. Er findet ihn nicht: "und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und widerkäuete sich." (269)

Stillstand und Sinnlosigkeit wären die Folgen, die Jean Paul in seinem bösen Traum darstellt. Das menschliche Bewußtsein, seine Phantasie und seine Taten würden nicht ausreichen, den Zusammenhang wiederherzustellen. Kleist geht darauf ein in seiner Skizze "Über das Marionettentheater" (1810). Das endliche Bewußtsein kann nur leiden, Angst empfinden, sich verkrampfen. In allen Belangen ist es unterlegen "dem Gott", dem bewußtlosen Tier oder dem mechanischen "Gliedermann". Es geht in dieser kleinen Schrift nur ums Marionettenspiel und seine bruchlose Grazie, man kann diesen Text aber auch existentiell lesen, und dann handelt er vom ausgestoßenen Menschen, der angesiedelt zwischen Tier und Gott und begabt ist mit einem Bewußtsein, aber mit einem endlichen. Uns, den Menschen, gelingen nur "Mißgriffe, ... seitdem wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist." (74)

In Büchners fragmentarischer Erzählung "Lenz" (1835) findet dieses neue Menschenbild seinen extremen Ausdruck: "Es drängte in ihm, er suchte nach etwas, wie nach verlorenen Träumen, aber er fand nichts." (85) - "Es faßte ihn eine namenlose Angst in diesem Nichts: er war im Leeren!" (86) Dabei hat es Lenz vergleichsweise gut. Er trifft auf Menschen, die ihm helfen

wollen. Oberlin ist ein Pfarrer, der von den Seinen wie ein Heiliger verehrt wird. Auch Lenz ist 'Theologe'. "Leiden sei mein Gottesdienst." (92) Aber nichts kann ihm helfen, nicht die Liebe der Menschen, nicht die Gegenwart der Natur, allenfalls die Kunst: "Ich verlange in allem - Leben, Möglichkeit des Daseins, und dann ist's gut; ... Man muß die Menschheit lieben, um in das eigentümliche Wesen jedes einzudringen; es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich sein, erst dann kann man sie verstehen ..." (95)

Lenz leidet an seinen "religiösen Quälereien" (101), die er nicht gesucht hat; er leidet an dem Elénd in dieser Welt, will sogar ein Mädchen wiedererwecken, weil er dessen Tod nicht aushält. Lenz ist hin und her gerissen zwischen Beten und Selbstmordversuchen. Und in dieser Situation geht es nicht mehr um gerecht oder ungerecht, schön oder häßlich, Schuld oder Unschuld, Der abwesende Sinn erzeugt: "die Langeweile! die Langeweile! o, so langweilig!" (105)

"Oberlin sprach ihm von Gott. Lenz wand sich ruhig los und sah ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an, und sagte endlich: 'Aber ich, wär ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich s o wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten; ich will ja nichts als Ruhe, Ruhe, nur ein wenig Ruhe, um schlafen zu können.' Oberlin sagte, dies sei eine Profanation. Lenz schüttelte trostlos mit dem Kopfe." (109) Deshalb auch endet dieser Text mit dem für mich überzeugendsten Schluß, der seitdem immer wieder variiert wird. Lenz erstarrt in "kalter Resignation": "So lebte er hin ..."

Eine Welt ohne Gott, damit ist die Sinnfrage immer wieder aufs Neue gestellt. Es gab diese Versuche, einen neuen Zusammenhang herzustellen. Hegel tat es mit der

endlosen dialektischen Bewegung hin zum Weltgeist, Marx begriff den Zusammenhang als ökonomisch-sozialen, erhoffte ein kollektives Heil, Darwin sah die Progression gewährleistet im Überleben des Stärkeren bzw. besser Angepaßten, Sigmund Freud deckte die Konflikte und Spannungen in der menschlichen Psyche auf und verwies so auf die Möglichkeit eines individuellen inneren Heils. Alles Anstrengungen, den Sinn doch noch zu formulieren und einen für alle glücklichen Zustand zu erreichen.

Die Werke der Literaten dagegen registrieren das Zerbrechen aller Bezüge. Robert Walsers Figuren leiden so sehr an ihrer Nichtigkeit, daß sie alles daransetzen, sich auch noch die letzte Eigentümlichkeit und Unverwechselbarkeit abzugewöhnen. Er erzählt Erziehungsprozesse, in denen sogar noch die Hoffnungen und Wünsche und die Sehnsucht nach einer anderen Welt zumindest im Reich der Phantasie aufgelöst werden. Erst dann, im erreichten Zustand der Nullität, der vollkommenen Nichtigkeit, kommt Gott wieder ins Spiel. "Jetzt will ich an gar nichts mehr denken. Auch an Gott nicht? Nein! Gott wird mit mir sein. Was brauche ich da an ihn zu denken? Gott geht mit den Gedankenlosen" (164), so endet sein Roman "Jakob von Gunten". Eine Situation, die nach Erlösung schreit. Aber die findet in der Literatur schon lange nicht mehr statt.

Kafkas Figuren gehen noch einen Schritt weiter. Sie sind von der Umgebung und den Zuständen, in denen sie leben, derart zugerichtet, daß sie sich zum Verschwinden bringen müssen im Interesse des allgemeinen Funktionierens. Unter diesem Aspekt liest sich die "Verwandlung" in einen Käfer fast schon wieder als freundliche Metapher. Wäre da nicht sein Tod: "An seine Familie dachte er mit Rührung und Liebe zurück. Seine

Meinung darüber, daß er verschwinden müsse, war womöglich noch entschiedener, als die seiner Schwester. In diesem Zustand leeren und friedlichen Nachdenkens blieb er ... [Gregors Vater/Mutter und Schwester] beschloßen, den heutigen Tag zum Ausruhen und Spaziergehen zu verwenden ... (89ff) Das Selbstbewußtsein der Figuren und das Selbstverständnis der Ordnungsträger liegen unüberbrückbar weit auseinander. Indem die Umwelt den einzelnen negiert, bringt sie ihn dazu, sich selbst zu negieren. Es gibt keine positiven Handlungen mehr, das Ziel rückt immer weiter fort, je mehr man sich ihm zu nähern versucht. Man wird schon zum Außenseiter allein dadurch, daß man das allgemeine Menschenrecht auf Leben und Arbeit verlangt. Und es gibt keine Sprache mehr, in der sich das Positive sagen ließe. Das Allgemeine - die Familie, das Schloß, das Gericht - i s t einfach, bedarf keiner Rechtfertigung, und deshalb ist es abweisend all-mächtig. Und der einzelne, ob K. oder Josef K., kann sich nur dann retten, wenn er sich aufgibt, der Negativität ausliefert. Er ist sein eigenes Gericht, das keinen Schuldspruch mehr ausspricht. Der Protest kann nicht mehr formuliert werden, er liegt allein darin, daß der einzelne sich aneignet, was ihn zugrunde richtet, daß er sich den Bedingungen seiner Existenz ganz stellt, um dann getötet zu werden "wie ein Hund". - Sie sehen schon, in der Literatur wird der Spielraum für den Menschen immer enger; immer mehr nähert er sich diesem Kleistschen Bild des mechanischen Gliedermannes an, freilich ohne Grazie, und immer abwesender wird der Gott.

III a. Und die Literatur heute? Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sie sich kräftig eingemischt in die Arbeit am Wiederaufbau, an der Restauration der zerstörten inneren und äußeren Organisation des Landes; bis dahin, in den sechziger Jahren, sich ganz in den Dienst der sozialen und politischen Änderung zu stellen. Dafür mögen die Namen der Autoren Böll, Grass, Koeppen, Walser, Peter Weiss, Siegfried Lenz, Enzensberger und viele andere stehen.

Seitdem folgten dominante Stilrichtungen einander immer rascher, heute herrscht eine Pluralisierung der Schreibweisen und Themen, daß eine Übersicht kaum möglich erscheint. Die Buchproduktion gerade im Bereich Belletristik war noch nie so groß, und das läßt wohl auch Schlüsse auf die Lesehäufigkeit zu. Literatur scheint notwendig zu sein, aber warum?

Am meisten fällt bei den jungen Autoren - und von diesen soll die Rede sein - auf, daß sie nur wenig zu erzählen haben. Diese Generation, zu jung für die Kriegserfahrung, ist aufgewachsen in einem prosperierenden Wohlfahrtsstaat, der nun an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gelangt ist. Die Erfahrungen wie die Werte der älteren Generation sind ihr fremd geworden. Man hat immer alles gehabt, aber alles machte keinen Sinn. Der ökonomisch-technische Fortschritt schien unbegrenzt, die Touristikunternehmen versprachen als Reiseziel auch noch die entlegendsten Winkel dieser Erde, und eine Vielzahl von wissenschaftlichen Erklärungsmodellen stehen in fast friedlicher Konkurrenz nebeneinander. Gleichzeitig aber tauchen immer schwerwiegendere ökologische Mängel auf, wächst die Rüstung zu einem vielfachen overkill-Potential, nimmt die Macht der Verwaltungszentralen aller Art zu. Dem einzelnen bleibt nur noch der enge Kreis seiner persönlichen Erfahrung, das Bier in der Kneipe, die Gesprächs-

rituale, der Beziehungsknatsch, der tägliche Frust in Lehre und Beruf, die Differenzen zwischen den Generationen und Geschlechtern. Ein großer Teil unserer Literatur handelt davon. Sie ist auf den Augenblick bezogen, kennt weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Schuld noch Strafe, weder Anstrengung noch Verlust. Sie ist auf den Augenblick bezogen, kennt weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Schuld noch Strafe, weder Anstrengung noch Verlust. Sie verkommt häufig in Selbstmitleid oder zum Spielchen mit mehr oder minder amüsant arrangierten Situationen und Personen. Sie ist ein genaues Spiegelbild unserer Bewußtlosigkeit, des Nichts-Wissen, unserer ganz unklaren Empfindung. Es geht uns schlecht, und wir haben nichts, woran wir uns halten möchten oder könnten. Es herrscht eine graue Zeit, die Langeweile eines reichen Landes, so daß selbst Freude und das größere Elend zu Konsumartikeln herabgestimmt sind. Ein ganz und gar ungemütlicher Zustand, der in fast allen Fällen auf Erstarrung jeglicher Aktivität und Energie hindeutet. "Die Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos", "Deutschland im Herbst", "Winterreise", "Gehen im Eis". Man sollte diese Bücher lesen als Hinweise auf eine sich drastisch zuspitzende Bewußtseinskrise einer Generation nach Auschwitz und nach Beckett und nach der Mondlandung. Alles scheint getan, die größten Verbrechen wie die waghalsigsten Weltraumexperimente. Und allem kann man im Fernsehen zuschauen. 'Nichts geht mehr' und 'no future' meinen ja nicht, daß es kein morgen mehr gebe, nur weiß man nicht mehr, was morgen denn anders sein könne als heute. Fortschritt ist eine kalkulierbare Größe geworden, deren Kosten man berechnen kann. Und Leben ist durch Konsum ersetzt worden: Konsum an den Werten und an Freizeit, an Arbeit und an Beziehungen, an Autos und an Büchern. Immer wirklicher ist der Achternbusch-Satz geworden: "Du hast keine Chance, aber nutze sie."

Es gibt keine positiv besetzte Erwartung mehr. Damit aber auch keinen Glauben an irgendeine gravierende Veränderung oder gar Erlösung. Dies gilt auch für den moralischen Bereich: Die Werte gut oder schlecht, Gnade oder das Böse sind nivelliert worden im Denken an die Zweckmäßigkeit. Wo alles erlaubt ist, erschreckt nur noch eines, daß der Mensch nun in der Lage ist, sich selbst und seinen ganzen Lebensraum zu zerstören. Er selbst hat es in der Hand, den Welt-Untergang jederzeit abzurufen.

Diese Gleichwertigkeit von allem, was ist, hat große Folgen für die Literatur. Wo nichts mehr etwas bedeutet, ist die Sprache gleichsam auf ihren Nullpunkt zurückgefallen. Sie muß ihren Sinn jeweils neu konstituieren, kann sich nicht auf etwas allgemein Verbindliches beziehen (etwa in der Weise des Symbols). So ist Literatur beständig in Gefahr, im Käfig einer nur subjektiven Sprache gefangen zu bleiben oder sich nur in Klischees, in tradierten, aber sinnentleerten Worthüllen auszusagen. Zugleich ist zur Zeit auffällig, daß in den vermutlich gewichtigeren literarischen Werken die Autoren sich immer mehr auf Literatur beziehen. Was ihnen das Schreiben ermöglicht, sind weniger die gelebten Erfahrungen und mehr die gelesenen Erfahrungen. Die seit dem 19. Jahrhundert vorherrschende biographische Struktur des Erzählens verkürzt sich immer deutlicher zu mehr oder weniger offensichtlichen oder verkappten Autobiographien. Dies läßt sich auch an der Funktion des Erzählers selbst festmachen. Der ehemals auktoriale Erzähler, der die Lebensfäden all seiner Figuren in der Hand hatte, hat seine Allmacht und damit aber auch das Vermögen, Sinn zu stiften, verloren. Bei einem Großteil der Gegenwartsliteratur herrscht eine deutliche Ich-Perspektive vor, auch dann, wenn in

der Er-Form erzählt wird. Die dargestellte Welt verliert so ihre Welthaftigkeit, ihre Objektivität und zieht sich zusammen zu einem mehr oder minder breiten subjektiven Wahrnehmungs- und Empfindungszusammenhang. Viel seltener, da viel schwieriger und radikaler ist dagegen das andere Extrem, daß der Erzähler seine Kompetenz abgibt und sozusagen das Medium für seine Figuren ist, sich selbst zu erzählen. Bei dieser Art der Darstellung ist die Möglichkeit gegeben, die tatsächliche Pluralität der Einzelgänger als Polyphonie unterschiedlicher Sinnentwürfe zu erzählen.

Dieses Fehlen von allgemein prägenden Erfahrungen hat aber auch zur Folge, daß in den letzten Jahren eine Vielzahl von Texten entstand über Bereiche der Wirklichkeit, die bislang als Tabus ausgespart geblieben waren. Ich denke an die Frauenliteratur (das Beschreiben von Frauen war ja Männersache), an die Berichte aus der Arbeitswelt in der Werkkreisliteratur, an die vielen Protokolle von Selbsterfahrungen, an die zum Teil in Dialekt gehaltenen Berichte aus der Provinz, an die Gefängnis- und die Homosexuellen-Literatur etc. Diesen Arten von Literatur kommt ein hoher Informationswert zu auch dann, wenn sie formal nicht immer geglückt ist. Zugleich ist sie Indiz für den offenen Charakter der Gesellschaft, in der sie geschrieben und gelesen wird.

III b. Was wir haben, ist eine Literatur des Stillstands als genauer Reflex einer allgemeinen Bewußtseinskrise. Wirtschaft, Politik und Verwaltung bestimmen uns, und der einzelne als einzelner hat keine Chance, sich ihrem Zugriff zu entziehen. Deshalb probiert man neue Organisationsformen aus: in der Ökologie- und Friedensbewegung, in lokalen und Stadtteilgruppen, in Wohngemeinschaften und neuer Nachbarschaftshilfe, in

der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Es sieht so aus, als könnte die Krise zu einem allgemeinen Umbruch, zu einer Neuorientierung führen.

Aber noch wird das, was ist - und das ist ja immerhin unsere Überflußgesellschaft -, als wichtig erlebt. Sie bietet keine Perspektive, für die es sich lohnte zu arbeiten. Utopie, Vorstellungen einer möglichen und wünschenswerten Zukunft haben es schwer in dieser Situation; wie auch die Vergangenheit nicht mehr relevant ist, als wäre sie nicht gewesen. (Freilich, sie ist gewesen, auf schreckliche Weise sogar, aber das haben andere zu verantworten.) Abwesenheit, die Angst des Nichtvorhandenseins, ist das große Thema. Litt Anselm Kristlein noch darunter (in Martin Walsers Trilogie "Halbzeit", "Das Einhorn" und "Der Sturz"), Ich zu sich sagen zu wollen und es nicht zu können - wofür er sich im III. Teil bitter rächte, indem er sich und seine Freunde liquidierte, um dann in der Möglichkeitsform weiterzuerzählen -, so herrschen nun Aussteiger aller Art in vielen Büchern vor. Man versucht, zu sich zu kommen, außerhalb der üblichen Ordnungen.

Versuche, die fast immer scheitern. Dr. Ascher (in Gerhard Roths Roman "Der Stille Ozean") zieht sich aus der Stadt aufs Land zurück. Er will niemandem etwas Böses, er will nur zur Ruhe kommen, er will sich und andere beobachten. Aber je genauer er hinsieht, um so klarer erkennt er, daß in diesem elenden Landstrich nur eines gilt: Jagen und Gejagtwerden, von der Fasanenjagd bis zur Menschenjagd. Und wann immer man ihn, den Arzt, ruft, kommt er zu spät, findet er Tote vor. In "Landläufiger Tod", dem zweiten Teil des auf drei Bände angelegten Werks, gibt es eine Passage, in der ein Ich in großer poetischer Schönheit davon singt, daß es zuerst seine Familie tötete, um dann mordend und schän-

dend durch die ganze Welt zu ziehen. Es ist ein seltsames Ich, das morgens grasbewachsen erwacht, aus den Häusern der Getöteten ins Freie wankt und sich dann in Luft auflöst. "Vor fünftausend Jahren habe ich die Berührung der Erde gespürt, gezeugt von mörderischen Engeln, geboren aus dem Schoß des sterbenden Kindes. Mit Blut haben wir Städte und Fabriken aus Glas und Marmor gebaut, mit Blut gewaschen. Nun laß uns die funkelnden Gewässer auf unserer Haut fühlen, die Düfte der Äquatorsonne riechen ..." (75) Und dann vervielfältigt sich dieses Ich zum Wir, um sich wie die Vögel über die Erde zu erheben und davon zu fliegen. "Wir haben die Welt des gelben Fiebers verlassen." (76) Wer diesen Text zum ersten Mal und unvorbereitet liest, den erfaßt ein Grauen über seine scheinbare Amoralität, über die gewissenlose Sachlichkeit, mit der hier der vielfältige Mord erzählt wird. Das Kapitel heißt "Das Töten des Bussards", ein doppeldeutiger Genitiv. Und im Roman hat es die Funktion, den Selbstmord des Dr. Ascher zu begründen. Der Städter hat auf dem Land seine ständig heftiger werdenden Todesphantasien schließlich gegen sich selbst gerichtet.

In dem geplanten dritten Band der Trilogie kommt ein Landbewohner in die Stadt, um Jura zu studieren. Zufällig wird dieser Student der Rechte zum zweifachen Mörder, das kümmert ihn nicht, nur daß er nicht länger in der Stadt leben kann ...

In Werken dieser Art, die die Beschreibung und eher harmlose Bebilderung eines tristen Alltags weit überschreiten, kippt die Sinnlosigkeit der Existenz um in massive Aggressivität, an deren Ende die Selbstzerstörung liegt, nachdem zuvor die Welt verlassen oder vernichtet worden ist. Die Unruhe ist so groß, daß nichts sie mehr halten kann.

Einer der wildesten Romane, die seit dem Kriegsende erschienen sind, ist Herbert Achternbuschs "Die Alexanderschlacht". Er enthält den gerade fünf Seiten langen Text "Der Badewannenmensch". In diesen wenigen Zeilen finden allein drei Vulkanausbrüche statt. Der erste zerstört die Stadt, in der jener Mensch wohnte. Er allein überlebte, da er wegen eines ihm unbekanntem Verbrechen gefangen gehalten wurde in einer Grube, in der Wasser steht, so daß er sich wie ein Waschbär vorkommt. Unvermittelt wird dieser Text durch einen anderen überlagert. "... das Bild eines im völligen Zusammenbruch begriffenen Menschen ist wirklich der Art, daß es sich keine Einbildungskraft, so unterrichtet und geübt sie auch sein mag, so schaffen kann, wie es wirklich ist. Das Majestätische, das Schreckliche, das unerwartet Große und Riesenmäßige, das Mannigfaltige auf einmal, die Wirkung auf andere Gegenstände, kann auch durch meine Feder nur etwas über Vulkangröße und einzeln beschrieben, das große erschütternde Ganze aber dem Leser nicht auf einmal vorgestellt werden." (254) Und zum zweiten Mal wird dieser Vulkanausbruch erzählt. Wenig später liegt dieser übrig gebliebene Mensch in der Badewanne: "... hier ebenso von Wörtern befallen, war ich meines baldigen Zusammenbruchs gewahr und wollte heute nach Frankfurt fahren, dort zu explodieren, ..." (255) Diesmal gibt es keine Überlebenden. Dieser Roman - wie auch die anderen Bücher des Autors - gibt Auskunft darüber, welche Energie notwendig ist, in dieser Zeit dem Bild zu entsprechen, das man von sich selbst hat; gleichzeitig erzählt er den Zusammenbruch eines Menschen als Menschheitstragödie. Am Ende dann der Konjunktiv, die nicht aufgegebene Hoffnung, sich doch noch einmal kennenzulernen und über den Zigarettenrauch hinauszudenken.

Nahezu alle Texte handeln von der Einsamkeit, von der Nichtidentität mit sich selbst, von der Unmöglichkeit, den anderen zu erreichen. Das eigene Bemühen ist unzulänglich, die Umwelt den Ich-Aktivitäten feindlich. Nach dem Zweiten Weltkrieg behandelte als erster und zugleich richtungsweisend für alle späteren Autoren Max Frisch diese Problematik: "Ich bin nicht Stiller" und "Mein Name sei Gantenbein". Diese Thematik ist so offensichtlich, daß auf sie nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Wir alle kennen die monologische Struktur dieser Texte, den Aufbau und die Zerstörung von Gegenwelten aus und durch Wörter (Thomas Bernhard), das ruhelose Herumwandeln oder beziehungslose Flanieren, den märchenhaften Entwurf einer besseren Welt im Konjunktiv oder im Futur II mit dem Gestus des "Es wird einmal gewesen sein", das Gespräch mit der toten Materie. Wo der Dialog, mit wem oder was auch immer, nicht mehr möglich ist, wendet sich das Streben nach innen, wird zur "Seelenarbeit" (Martin Walser). In dem Text "Der Auftrag die Liebe" erzählt Anne Duden (in dem Band "Übergang") die Begegnung eines Paares: "Ich lauschte ihrem lang auslaufenden Seufzer hinterher, der von irgendeiner Höhe langsam herabglitt und anschließend in dem Meer der Vergeßlichkeit, Schlaf und Sinnzertrümmerung versank. Wir aber lagen begraben unter einer seltenen Harmonie, die eintritt, wenn keiner mehr siegen kann." (128) Selbst die letzten psychischen Energien sind verbraucht, es gibt keine Richtung mehr, in die man sich bewegen könnte, weder nach außen noch nach innen. Die Bewegungslosigkeit, das Weder-Noch, das kalte Zuschauen (in "Die Kunst zu ertrinken"). "Nach allem blieb ihr nur noch eines: weder unterzugehen noch aufzutauchen. Weder zu schlafen noch zu wachen, weder zu leben noch zu sterben. Es handelt sich nicht um eine dichterische Freiheit, sondern um das Privileg, in aller Ruhe noch lebendig zu sein." (138)

Am deutlichsten, finde ich, wird unsere heutige indifferente Existenz literarisch dargestellt im Umgang mit der Dimension Zeit. Gäbe es einen erreichbaren Sinn, er wäre nicht einfach da, sondern müßte erworben, erlebt, erarbeitet werden. Und das hieße, daß die so zugebrachte Zeit einen Wert hätte. Das Gegenteil aber ist in der Literatur der Fall. Gerold Späths Roman "Commedia" besteht aus zwei Teilen: "Die Menschen" und "Das Museum". In dem ersten Teil legt der Autor hunderten von Personen einen Fragebogen vor, sie sollen sich selbst vorstellen. Und die Geschichten, die diese Figuren von sich erzählen, kennen wir alle, Lebensläufe oder Projektionen sind es, die von Liebe und Beruf, Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit, Freude, Klagen und Schmerz handeln. Jede dieser Figuren hat ungefähr eine Buchseite Platz. Hintereinander weggelesen entsteht so das polyphon vorgetragene äußere wie innere Panorama einer, sagen wir, schweizerischen Kleinstadt. Nichts besonders Aufregendes geschieht, kein Krieg, keine Katastrophe, nur ein immerwährender Alltag. Allmählich aber verändert sich der Leseindruck: Diese Biographien gleichen Schattenspiele, die sich rasch verflüchtigen. Es ist ein Totentanz, in dem alle Tänzer und Tänzerinnen sich in ihrer Wunschrolle vorstellen - diese aber sind, wie bedeutend sie für die jeweiligen Subjekte auch sein mögen, alle gleich-gültig, austauschbar. Niemand würde es bemerken, wenn einige fehlen oder auch alle ausbleiben würden.

In dem auf den ersten Blick zusammenhanglosen zweiten Teil wird folgendes erzählt: Eine internationale Touristengruppe besucht bei schönstem Sommerwetter, geführt von einem blinden Kurator, ein Heimatmuseum. Der Kurator berichtet die Herkunftsgeschichte der Ausstellungsstücke, d.h. die Geschichten ihrer vormaligen Besitzer, was aber niemanden interessiert. Den Touristen

gelingt es aber auch nicht, untereinander Beziehungen aufzunehmen. Die Erzählungen des Kurators werden immer phantastischer, die Gegenstände immer ausgefallener, die Museumsräume immer dunkler. Noch funktioniert diese Komödie des Nichtverstehens und der Interessenlosigkeit, obwohl aus den Wänden heraus die Warnrufe antiker Chöre immer nachdrücklicher werden. Der monologisch geschichtenerzählende Kurator bringt alle Besucher zum Verschwinden; er ist der Tod. Übrig bleibt nur eine Griechin, die frühzeitig das Museum verlassen hat:

"Miss Helena Kallibuki, die schöne junge Griechin, von der es geheißt hatte, sie sei eine Kurtisane, wartete vor dem Museum eine Weile unter einem Torbogen im Trockenen auf die Gesellschaft, Aber niemand kam.

Hinten im kahlen Park des Schlößchens kleine Teiche, die Becken der Springbrunnen zugefroren und einige Statuen wie mit Kalk bestäubt und als seien sie erstarrt mitten im Schritt oder beim Ausatmen. Miss Helena erschrak.

Als ihr kalt wurde und noch immer niemand kam, ging sie fort durch Eisniesel und Wind. Sie ging südwärts durch die schwärzliche Kälte wie durch eine menschenleere Winternacht. Sie sah blätterlose Bäume und sah sie nicht mehr. Zu ihren Füßen vor ihr her ein kleiner Blätterwirbel, dürres Laub, der Wind schnitt drüber hin.

'Laub und Staub' dachte sie und begann zu wispern, sie blickte nicht zurück, sie ging schnell weg." (432)  
Und über die erstarrte Winterlandschaft erheben sich große weiße Vögel "unerbittlich und prächtig".

Vom Ende des Romans her gesehen wird sein erster Teil auch zum Museum, in dem die Menschen ausgestellt sind. Eine Parallel-Konstruktion der poetischen Phantasie, in der die Zeit zur Zeit-Losigkeit verdampft. Sie exi-

stiert, vielleicht, in der Form eines Kreises, der nichts Neues zuläßt. Die Menschen und die von ihnen hergestellten Gebrauchsgegenstände sind gleich-wertig und sinnlos zugleich. Der Staub der Vergänglichkeit liegt auf ihnen. Ihre Vergangenheit steht zur Schau wie in einem Exotarium, Zukunft haben sie keine. Sommer und Winter fallen zusammen.

Ein zweites Beispiel: "In dem Roman "Bei den Bieresch" von Klaus Hoffer - dem der Titel dieses Vortrags entstammt - geht es darum, daß der Städter Hans ins Dorf Zick kommt, weil sein Onkel gestorben ist. Er muß rasch erfahren, daß seine Identität hier nichts gilt, er muß für eine gewisse Zeit die Rolle seines Onkels übernehmen, sich auf alle Wert- und Weltvorstellungen seiner neuen Umgebung einlassen. Folgende Geschichte wird ihm erzählt: Stitz spielt so schlecht Schach, daß Lumiere dazu übergeht, mit den geschlagenen Figuren ein Simultanspiel zu eröffnen, das um so auswegloser für ihn wird, je mehr Fehler Stitz auf dem eigentlichen Schachbrett begeht. Das ist die Situation der Bieresch. Sie wissen von einem Urfrevel, lange vor ihrer Zeit, und um ihn zu sühnen, begehen sie immer neues Unrecht. Man versucht zu tauschen, aber es trifft immer die Verkehrten. Naghy-Vág liebt Anna, Litfás' Frau, sie aber fällt Rak zu. Rak mag sie nicht, er aber kann nichts tun. Da Handeln nicht mehr hilft, haben sich die Bieresch aufs Erzählen verlegt. Sie leben nicht mehr, sie versuchen das Leben zu erklären. Sie alle tragen sprechende Namen, aber die Geschichte dieser Namen enthält wiederum nur die Geschichte ihrer Verwirrung. Die Bieresch wissen, daß sie keine Zukunft haben, daß sie in ihre Vergangenheit zurückmüssen, um das Rätsel ihrer ausweglosen Existenz zu erkennen. Hinter ihnen liegt vielleicht die Erlösung, aber auch das wissen sie nicht.

Eine Pattsituation, Stillstand. "Die Hände des Fleißigen ruhen. Nichts regt sich, die Luft ist glatt wie ein Spiegel. Möglich, daß woanders gerade ein Verbrechen geschieht, so namenlos, so kraftlos ist alles. 'Wie heiße ich?' lautet da deine Frage. Und die Antwort ist dieses Summen, dieses Rauschen. Es ist das Geräusche, das von den Haaren der Welt herrührt, die sich in ihrem riesigen Bett auf die andere Seite dreht." (6)

Ungelebtes Leben, das verlagert wird ins Reden über Um- und Rückwege, das wiederum die Verwirrung nur noch größer macht. Sekundäre Existenzen, die nicht mehr wissen, woran sie leiden. "Unsere Geschichte ist der Knoten, der sich knüpft, wenn man ihn löst" (174), sagen die Bieresch.

In der letzten Szene des Hoffer-Romans kommen die Bieresch auf den Urfrevel zu sprechen: Ég habe Gott ins Gesicht getreten. Aber der eigentliche Frevel fand noch früher statt: Die Vorfahren haben, während Gott schlief, die Welt verteilt. Und dies war ein Mißverständnis. Denn sie hatten den "Heiligen Alten" beim Schlaf mit der Frage gestört: "Woher kommen wir, wer sind wir, wo gehen wir hin?" Und der habe, gleichsam als Zeichen, die Schatten der Fragenden auf der Erde deutlich werden lassen, und an den Rändern dieser Schatten entlang habe man das Land aufgeteilt: Besitz der Schatten. Und Gott nahm nicht zurück, was ihm gestohlen worden war.

IV. Vermutlich ist das 'das Positive' der Literatur, daß sie Defizite ausdrücken, die Negativität, zuge-spitzt, ins Bild bringen kann, um auf das wünschenswerte Namenlose hinzuweisen, das nicht ist. Diese Auf-fassung von Literatur wird nicht jedem gefallen, denn sie verkleinert den Informationswert von Literatur und ihren unterhaltenden Charakter zugunsten ihrer auf-

klärerischen Funktion, den Zustand derer, die schreiben und derer, die lesen, radikal darzustellen als vollkommen unerträglich. Literatur stellt Gleichnisse vor für jeden, der sehen will. Und diese Bilder sprechen immer nachdrücklicher von der Einsamkeit, von der selbstzerstörerischen Wut und von dem Verschwinden der Zeit als Zusammenbruch der Hoffnung. Erst wenn der Schmerz, der Verlust, das Leid und das Ungenügen nicht mehr darstellbar wären, wäre Hoffnung, wäre Utopie unmöglich.

Haben wir - nach Kleist - die Reise um die äußere und innere Welt schon hinter uns? Ist die Unzulänglichkeit unseres Tuns so offensichtlich geworden, daß sich Sehnsucht wieder einstellt nach dem Anderen, dem Nicht-Nennbaren? Denn es gibt auch solche 'utopischen' Versuche zur Zeit, von Gott zu erzählen in einer gottfernen Zeit. In der Regel werden Religion, Christentum, Gott dem Lebensbereich der älteren Generation zugeordnet. In dem unveröffentlichten historischen Roman von Marianne Fritz "Dessen Sprache du nicht verstehst" werden 'Gott, Kaiser und Vaterland' immer als Einheit gesehen, eine unheilige Trias, die es dem Pfarrer der Gemeinde von Nirgendwo fast unmöglich macht, auf die Probleme der einzelnen wirklich einzugehen. - Der Flüchtling Fermer in dem gleichnamigen Roman von Hanns-Josef Ortheil erinnert sich an einen Besuch im Pfarrhaus seines Onkels. Dort herrschte ein heiterer Ernst, der beruhigend auf ihn wirkte, der aber zugleich auch die Sphäre des Religiösen zu einer abgelegenen Idylle werden ließ. Die Kirche ist hier ein zeitweiliger Ruhepunkt, dann geht die Flucht weiter. - Heftig dagegen macht Hermann Burger in seinem Roman "Die Künstliche Mutter" die menschenfeindliche, asexuelle und engstirnige Religiosität der Mutter verantwortlich für die

unheilbare Krankheit seiner Hauptfigur Dr. Wolfram Schöllkopf. - Der ganze Roman "Rundgang" von Peter Stephan Jungk ist der Versuch, im modernen Jerusalem mit dem mosaischen Gesetz und dadurch mit dem Gott der Vorfahren in Beziehung zu treten. Das erzählende Ich taucht ein in die Riten einer Alten Welt, um verstehen zu lernen das gräßliche Schicksal der älteren Generation, aber auch um die Wurzeln des eigenen Ich zu entdecken. Aber inmitten dieser Stadt der praktizierten Vielgläubigkeit bleibt ihm der Glaube äußerlich, die Suche wird abgebrochen, mit dem zurückgenommenen Schrei nach Erlösung: "Ewiger, Du Einzig Ewiges Wesen, ich liebe Dich mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und meiner ganzen Kraft. Auch von hier wirst Du uns wieder vertreiben? Ich verlasse Deine Stadt, bleibe nicht bis Yom Kippur, in sieben Tagen Yom Kippur. Du hast uns den Meschiach nicht gesandt, Endlosexodus, der Planet ist mein Land?" (135)

Peter Handke ruft in seinem dramatischen Gedicht "Über die Dörfer" den 'großen Gott des Weltalls': "Komm heute einmal herab auf uns, entfalte dich im weiten Luft- raum, laß uns ein wenig überm Boden schweben und lüpf als Spitze des Fallschirms das Innere unsrer Brust." Ich lese diesen ganzen Text als Aufruf einer freundlichen Gestalt Nova, die hart arbeitenden Menschen dieses kleinen Ortes mögen endlich ihre Mühen und Sorgen, ihre sekundäre Helfer-Existenz hinter sich lassen, um wirklich zu werden. Es ist wie der Ruf nach dem verlorenen Sohn, die Welt der "sogenannten Volksvertreter, der Regionalprogramme, der Fragebögen, der falschen Fürsorge, der Elektrozäune" zu verlassen, um heimzu- kehren in ein Land ohne Erwartung, ohne Sühne und ohne Verhängnis. Die Figuren dieses Stücks schwanken hin und her zwischen dem Machwerkcharakter alles mensch-

lichen Tuns, denn die Heiligen Schriften sind schon geschrieben, und der Erfahrung: "Es gibt weder Erkenntnis noch Gewißheit. Es gibt nichts Ganzes, und was ich denke, denke ich allein ..., und das gemeinsame Menschheitsziel geht mehr denn je um als Gespenst." (93)

Nova, diejenige, die das lange Schlußwort hat, nimmt eine ferne Position ein, für sie gilt dieses menschliche Sichherumquälen nicht, nicht die schiere Aktivität und nicht das blinde Leiden: "Und laßt ab von dem Gegrübel, ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindlig, das andre tötet die Phantasie, und ohne Phantasie wird kein Material Form: diese ist der Gott, der für alle gilt. Das Gewährwerden und Prägen der Form heilt den Stoff! Gottlos allein, schwanken wir, vielleicht gibt es keinen vernünftigen Glauben, aber es gibt den vernünftigen Glauben an den göttlichen

S c h a u d e r . Es gibt den göttlichen E i n - g r i f f , und ihr alle kennt ihn. Es ist der Augenblick, mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt:

I c h b i n e s ... Und die Stimme der Gottheit geht so: Du kannst dich liebhaben. (Wenn ihr euch selber nicht zugeneigt seid, ist es besser, ihr seid tot.)" (103)

Welcher Gott aber ist gemeint? Ist er mehr als das bloße Wort, diese vier Buchstaben, das Beendenwollen der Misere, die schon so lange dauert und immer schlimmer wird? Ich glaube, daß Literatur hier an ihre Grenzen stößt, in Gefahr gerät, zum rhetorischen Gestus zu werden, da sie nicht reden kann von dem, was ihr entzogen ist. Aber der Ausdruckswille, sich herauszuschreiben aus den sinnlosen Verhältnissen, ist klar.

Das ist eine Möglichkeit von Literatur: zu rufen nach dem, was man sich wünscht, ohne es doch wirklich zu kennen. Mir dagegen ist eine andere Möglichkeit lieber, da sie literarisch überzeugender ist, indem sie die Probleme der Zeit nicht überspringt, sondern sich aus ihnen mit großem Kunstverstand herausentwickelt. In seinem Roman "Innerfern" erzählt Gerhard Köpf die erfolglose Suche einer Ich-Figur nach einer Frau, die sie früher in Kunst und Leben, in Denken, Fühlen und Handeln eingeführt hat. Während die Ich-Figur diese Begegnung wiederholen, wiederherstellen will, zieht sich die Frau in einer Anstalt immer mehr in ihre eigene Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt zurück. Dort entwirft sie die schönsten Bilder eines befreiten Ichs und einer befreiten Welt. Dann stirbt sie. Der Ich-Erzähler aber verzweifelt nicht, für ihn ist die Suche der Weg und das Ziel. Köpf schließt den Roman mit einem literarischen Glaubensbekenntnis: "Voraussehen, was gewesen ist ... Denn nichts ist entschieden, und nichts geht verloren. Alles kann wiedergefunden werden, solange Trost und Kraft reichen und unsere Sehnsucht ungehemmt begehrt." (212)

Zitierte Literatur

- Achternbusch, Herbert, Die Alexanderschlacht,  
Frankfurt/M. 1978 (<sup>1</sup>1971)
- Büchner, Georg, Werke und Briefe, Wiesbaden 1958
- Duden, Anne, Übergang, Berlin 1982
- Handke, Peter, Über die Dörfer, Frankfurt 1981
- Hoffer, Klaus, Bei den Bieresch, Frankfurt 1983
- Jungk, Peter Stephan, Rundgang, Frankfurt 1981
- Kafka, Franz, Die Erzählungen, Frankfurt 1961
- Kleist, Heinrich von, Anekdoten. Kleine Schriften,  
München 1964
- Köpf, Gerhard, Innerfern, Frankfurt 1983
- Siebenkäs, Jean Paul, Flegeljahre, München 1959
- Späth, Gerold, Commedia, Frankfurt 1980
- Roth, Gerhard, Das Töten des Bussards, Graz 1982
- Walser, Robert, Jakob von Gunten, Frankfurt 1976

Hermann-Josef Venetz

Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus.  
Die Gemeinde im Spannungsfeld von Jesu Anspruch und  
konkreter Praxis

I. Als erstes möchte ich kurz das Buch von Gisbert Greshake vorstellen: *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg 1982.

"Alles wackelt" - so lautet - mit einem Wort von Ernst Tröltsch - die Überschrift des ersten Abschnittes des ersten einführenden Kapitels. Recht realistisch schildert Greshake die "Krise des Priesteramtes", wie wir sie heute weltweit, besonders in den westlichen Industrienationen, zu spüren bekommen. Es ist das unbestreitbare Anliegen des Buches von Greshake, daß in diesem Zusammenhang einer umfassenden Verunsicherung und Unsicherheit gerade den Amtsträgern wieder Mut gemacht und Sicherheit gegeben werden soll.

Greshake befragt das Neue Testament. Dabei geht es ihm nicht "um eine 'Rekonstruktion' des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden" (31; Hervorhebung im Text). So wird denn in den beiden folgenden Kapiteln auf der Grundlage des neutestamentlichen Amts- und Kirchenverständnisses das Amt begründet, das eine Mal christologisch als "Christus-Repräsentation", das andere Mal ekklesiologisch-pneumatologisch als "Repräsentation der Kirche". Es sind das zwei Gesichtspunkte, die dialektisch einander zugeordnet sind, "die ihre Einheit nur in einer trinitarischen Sicht des Heilswerkes finden" (30).

Der zweite Teil des Buches, die Kapitel 4, 5 und 6, sind dann der priesterlichen Spiritualität gewidmet. Man könnte sagen, es sei die der theologischen Grundlegung folgende und auf ihr aufbauende Paränese.

Den systematisch intelligent dargebotenen Entwurf Greshakes brauche ich hier nicht näher zu erläutern. Mehrere neutestamentliche Aussagen vermag er in sich zu integrieren. Dem wackelnden Haus kann er so seine Festigkeit zurückgeben, eine Festigkeit, von der ich nicht zweifle, daß sie bis ins Jahr 2000 halten wird.

Das zweite Buch, das ich erwähnen möchte, ist das Buch von Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg 1982.

"Was wir heute Kirche nennen" - so sagt der Verfasser im Vorwort -, "ist nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die bereit sind, in dem von Jesus gesammelten und durch seinen Tod geheiligten Volk Gottes zu leben." (7) Und der Verfasser fährt fort: "Von hier aus gesehen ist es sinnlos, beim historischen Jesus nach einem förmlichen Stiftungsakt für die Kirche zu suchen. Wohl aber ist es äußerst sinnvoll zu fragen, auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorgestellt hat. Denn genau dann steht man bei der Frage, die letztlich entscheidend ist: wie Kirche heute auszusehen hätte" (7). Das Buch Lohfinks möchte für die Beantwortung dieser Frage im Licht des Neuen Testaments Wege ebnen.

"Wie Kirche heute auszusehen hätte." Diese Formulierung impliziert Verschiedenes. Die Kirche heute sieht nicht aus, wie sie auszusehen hätte. Diese Differenz kommt im Buch Lohfinks auch immer wieder zur Sprache, nicht zuletzt in offener, aber sachlicher Kritik nicht nur an der institutionalisierten Kirche. Die Formulierung

setzt aber auch voraus, daß die Kirche heute daran gemessen werden kann und soll, wie Jesus Kirche gewollt hat. Was Jesus gewollt hat, läßt sich ziemlich genau eruieren, wobei ein Idealbild entsteht, das für alles, was sich Kirche nennt, seine normative Gültigkeit erhält. Dieses Ideal wird nicht nur auf dem Hintergrund des Neuen Testaments entworfen; in das Buch Lohfinks sind Erfahrungen und Theologie der "Integrierten Gemeinde" eingeflossen, wodurch sich dem Verfasser - wie er sagt - eine neue Dimension der Heiligen Schrift erschlossen habe (7f).

Das Buch Lohfinks ist lesenswert und sehr anregend. Interessant wäre eine sprachliche Untersuchung des Buches samt einer Statistik der gebräuchlichsten Ausdrücke. Stichworte wie "Gesamt-Israel", "Sammelbewegung", "Erwählung", "Volk aus den Völkern", "Völkerwallfahrt", "Bruderschaft", "Kontrastgesellschaft", "Zeichen universalen Heils für alle Völker", "leuchtende Stadt auf dem Berge", "Salz der Erde", "Licht der Welt" stecken gut das theologische Feld ab, in dem der Verfasser sich bewegt. Verben wie "aufscheinen", "aufleuchten", "aufblühen" werden in geradezu penetranter Häufigkeit gebraucht.

Die Kirche, die Lohfink entwirft, ist eine äußerst anspruchsvolle Kirche. Wiederholt muß er darum gewisse Einwände abwehren, die er selbst formuliert: "Soll die Kirche so etwas wie eine sittliche Anstalt sein, soll sie ihr Ideal in der moralischen Aufrüstung sehen, soll sie sich zu einer gut funktionierenden sittlich-moralischen Leistungsgesellschaft entwickeln?" (170) Der Verfasser ahnt, daß seine vom Neuen Testament her entfaltete Ekklesiologie die Christen "unter einen schrecklichen Erfolgswang und einen gnadenlosen Leistungsdruck" (206) setzt. - Die Antworten Lohfinks auf diese

Einwände - oder besser Mißverständnisse - sind knapp und präzise. Mit dem Hinweis auf "die rettende Tat Gottes" formuliert er es so: "Erst in dieser geschenkten Versöhnung und im Wunder des gegen alle Erwartungen neu gewonnenen Lebens blüht das auf, was hier mit Kontrastgesellschaft bezeichnet wird" (170), und: "... ihr Kontrast zur heidnischen Gesellschaft (stammt) nicht aus 'Machbarkeit und Moralismus', sondern in dem Wunder des anbrechenden Reiches Gottes" (208).

So präzise diese Antworten auch sind, so abstrakt bleiben sie auch und betonen einmal mehr das ungeduldig Elitäre dieses interessanten bibeltheologischen Entwurfs.

Die dritte Stellungnahme stammt von Enrique Dussel. Am 7. Juni 1983 hielt der argentinische, in Mexiko lehrende Theologe in Freiburg/Schweiz einen Vortrag mit dem Titel: "Théologie et lutte politique. Tâches actuelles d'une théologie de la libération en Amérique Latine."

Da dieser Vortrag (noch) nicht veröffentlicht ist, will ich mich inhaltlich etwas ausführlicher damit auseinandersetzen. Dussel beschäftigte sich darin vor allem mit der Lage der Kirche in Nicaragua. Dabei fragt er zunächst nicht, wie Kirche auszusehen hätte; er sieht zunächst einmal die Gemeinden dort an und hört den Menschen zu. Im Dialog mit dem Buch Exodus entdeckt er in der Kirche Nicaraguas die dritte Etappe oder das 3. Kapitel der Befreiungstheologie. In der ersten Etappe waren die nicaraguanischen Bauern wie die Kinder Israels im Sklavenhaus Ägypten. Hier haben sie erfahren, was Sünde ist: Unterdrückung (domination).

In der zweiten Etappe sieht sich das Volk von Gott in die Freiheit gerufen. Gott hat den Schrei des unterdrückten Volkes gehört und schickt ihm Mose als Führer.

Nicaragua erlebt jetzt die dritte Etappe seiner Geschichte. Es ist die Zeit des pessach (passage). Herausgerufen aus der Sklaverei und bestimmt für das "Land, das von Milch und Honig fließt" (mit diesem Ausdruck endet übrigens die sandinistische Hymne), befindet sich das Volk in der Wüste. Man kann diese Vorstellung erweitern durch die Bücher Nehemia und Esra, die von der Rückkehr aus der Gefangenschaft berichten und vom Aufbau der Stadt und des Tempels.

Eine große Versuchung des Volkes in der Wüste ist die in Ex 16,3 geschilderte: "Wären wir doch durch die Hand des Herrn in Ägypten gestorben, als wir vor Fleischtöpfen saßen und uns satt aßen am Brot. Doch ihr habt uns in diese Wüste geführt, um diese ganze Gemeinde vor Hunger sterben zu lassen." In der Wüste geht es den Israeliten offensichtlich nicht besser als in Ägypten. Aber sie sind frei. Durch die Wüste müssen sie durch, wenn sie ins Gelobte Land gelangen wollen.

Die Episode des "Goldenen Kalbes" zeigt dann die ganze Versuchlichkeit des großen Teiles des Volkes, das sich um Aaron, den Hohenpriester, schart mit der Aufforderung: "Mache uns einen Gott, der vor uns herzieht ..." (Ex 32,1). Die Idolatrie, der sich ein großer Teil des Volkes hingibt, ist - nach dem Verständnis Dussels - die Vergötzung der Strukturen der Ausbeutung, zu denen sich ein Großteil des Volkes wieder hinwenden möchte. Nur gerade die Leviten stellen sich zu Mose und treten für den Herrn ein (Ex 32,25ff).

Die Kirche in Nicaragua ist gekennzeichnet durch eine starke Polarisierung. Zwei verschiedene Optionen und Modelle haben sich herausgebildet. Auf der einen Seite die Basisgemeinden mit ihren Befreiungstheologen, auf der anderen Seite die offizielle Amtskirche. Es handelt sich aber um die eine Kirche, um das eine Volk, das

sich im Durchzug durch die Wüste als Schicksalsgemeinschaft erfährt, zusammengehalten durch die Erfahrung der Befreiung und durch die Hoffnung auf das Gelobte Land. Die gesellschaftlichen Konflikte muß es in der Wüste selbst durchtragen.

Dussel kam dann auch auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritan (Lk 10,29-37) zu sprechen, wie es in den Gemeinden im Norden des Landes interpretiert wird. Von der unterdrückten Gemeinde her gesehen bieten sich als Identifikationsgestalten nicht so sehr der Priester oder der Levit an, auch nicht an erster Stelle der Samaritan, sondern der Mann, der unter die Räuber gefallen ist. Im Mann, der unter die Räuber gefallen ist, erkennt sich das Volk, ausgeplündert, niedergeschlagen und unterdrückt. Dieses so identifizierte Volk stellt sich zuerst einmal eine Frage, die bei den Exegeten nie auftaucht: die Frage nach den Räufern. Diese gilt es zu entlarven. Aus der Erfahrung der Nicaraguaner sind es die US-Amerikaner und deren Trabanten, das Somoza-Regime. Vom Priester und vom Leviten, d.h. von der institutionalisierten Amtskirche, ist nichts zu erwarten; ihre auf das Kultische reduzierte Fragestellung hat sie für die Leiden des Volkes weitgehend blind gemacht.

Gewiß hat das Volk auch den Samaritan erfahren. Es sind Leute, die im Einsatz für die Armen und Unterdrückten ihr eigenes Leben riskiert haben. Auch das Volk sieht sich an der Stelle des Samaritans; aber das Verständnis wird jetzt ein anderes. Die Leute fragen sich nicht mehr, wie sie den unter die Räuber Gefallenen helfen sollen, sondern was zu tun sei, damit die Räuber nicht mehr freie Hand haben. Darum tun die Leute sich zusammen; sie gehen nicht mehr vereinzelt und schutzlos durch die Wüste; sie organisieren sich, so daß es die Räuber

gar nicht mehr anmacht, zuzuschlagen. Nicht Samaritaner sollen ausgebildet werden; das Volk soll lernen, solidarisch zu leben, damit das Räubertum keine Aussichten mehr hat, d.h. nur im Erstarren der Gemeinde als Gemeinde, des Volkes als Volk besteht Aussicht, das Räubertum aufzuhalten. Das ist der steinige Weg durch die Wüste.

Der Vortrag Dussels bietet keinen in sich geschlossenen ekklesiologischen Entwurf; er enthält nur einige Hinweise, die hier auch wiederum stark vereinfacht wiedergegeben wurden.

Einige allgemeine Beobachtungen zu den drei Entwürfen

Zu den erwähnten drei Entwürfen möchte ich zuerst ein paar allgemeine Beobachtungen machen. Sie haben manches gemeinsam, so unterschiedlich ihre Visionen und Interpretationen auch sind.

Allen drei Theologen macht die konkret erfahrbare Kirche zu schaffen. Der erste ist besorgt um den mangelnden Priesternachwuchs und die schwindenden Konturen des priesterlichen Amtes. Der zweite zeigt sich weniger besorgt um das Amt als um die Gemeinde als ganze, die ihr Profil in einer säkularisierten Welt zu verlieren droht. Der dritte ist darüber besorgt, daß der Weg einer Kirche, der er sehr verbunden ist und die er als "Kirche der Armen" bezeichnet, von den Repräsentanten der institutionalisierten Großkirche nicht mitvollzogen werden kann.

Dementsprechend gehen alle drei Theologen mit einem bestimmten Interesse an die Schrift heran, wobei die Interessen jeweils einen verschiedenen Stellenwert haben. Das erkenntnisleitende Interesse des ersten ist die Apologie des priesterlichen Amtes, wie es sich im Laufe

der Kirchengeschichte herausgebildet hat. Das Interesse oder besser die Stoßkraft des zweiten ist die Faszination des Elitären, das er in seiner eigenen Gemeinde aufblühen sieht und für das er in der Schrift das normative Ideal sucht. Das Interesse oder besser die Notwendigkeit des dritten ist das nackte Überleben der Kirche und des Volkes - was hier offensichtlich nicht mehr unterschieden werden darf.

Alle drei Theologen finden dem in der Bibel auch das, was sie suchen. Der erste findet darin die Legitimation dessen, was er für das Spezifische des priesterlichen Amtes hält, wie es für die ganze Kirche und zu jeder Zeit seine Gültigkeit hat. Der zweite findet in der Bibel die Idee von der Kirche als "Kontrastgesellschaft" und erhält dabei jene Anregungen, die als Forderungen an die ganze Kirche zu jeder Zeit erhoben werden: als "Stadt auf dem Berge" hat sie in dieser Welt zu leuchten und die Völker an sich zu ziehen. Der dritte findet in der Bibel ein Wort, das ihn die konkrete Kirche besser verstehen läßt, ein Wort der Verheißung auch, daß Gott sein Volk in der Zeit der Bedrohung und Versklavung und im Kampf um die Freiheit nicht verläßt.

Wenn drei Theologen die gleiche Bibel lesen und zu so verschiedenen Visionen und Argumenten kommen, stellt das ein ernsthaftes Problem dar. Gewiß sind die verschiedenen Ergebnisse nicht an erster Stelle der Bibel oder der historisch-kritischen Methode der Exegese anzulasten, sondern den jeweiligen Interessen und Erwartungen, die die betreffenden Theologen bei der Lektüre der Bibel nicht beiseite legen wollen oder können und wahrscheinlich auch nicht beiseite legen sollen. Auf alle Fälle sollte man sich nicht der Illusion hingeben, 100 Jahre historisch-kritische Forschung an der Bibel

(im römisch-katholischen Raum) würde handfeste Interessen erheblich relativieren. Das letzte von der Glaubenskongregation veröffentlichte Papier über Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie dürfte dafür das beste Beispiel sein.

Je nach dem Interesse, von dem die drei genannten Theologen geleitet sind, sieht sich der eine eher vom Bild des Hirten angezogen; er braucht dabei gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, in wie vielen Fällen die Schrift die Metapher "Hirt" äußerst kritisch gebraucht. Der zweite fühlt sich angezogen vom Bild der "Stadt auf dem Berge"; er muß sich dabei nur bewußt bleiben, daß diese leuchtende Stadt ja auch eine Nekropole voller über-tünchter Gräber sein könnte (Mt 23,27). Und der dritte sieht sich vom Bild der "Wüste" angezogen, wobei ich mich frage, ob man von einem solchen Bild angezogen werden kann. "Wüste" hatte weder für die Israeliten noch hat sie für die Gemeinden in Nicaragua mit Romantik etwas zu tun. Wüste konnotiert Hoffnung und Vorläufigkeit.

Das Problem bleibt. Drei Theologen lesen die Schrift und kommen zu je verschiedenen Ergebnissen. Natürlich könnte man dazu rein theoretisch etwa folgendes sagen:

a) Die Bibel ist so reich, daß sie die Grundlagen zu ganz verschiedenen ekklesiologischen Entwürfen bieten kann. Die Bibel präsentiert ja nirgends eine abgerundete Ekklesiologie; man findet in ihr Ansätze, die so oder anders weiterentwickelt werden können.

b) Die verschiedenen ekklesiologischen Ansätze in der Bibel sind ja auch interessegeleitet - das wird hoffentlich niemand bestreiten -: denken wir an den heils-geschichtlichen Entwurf des Lukas, denken wir an das Problem der Una Sancta des Epheserbriefes, denken wir ganz

besonders an die Problemstellung der Pastoralbriefe, die gegenüber gnostisierenden Aufweichungen Stellung beziehen mußten.

Und man könnte noch hinzufügen: Wir brauchen keine Angst zu haben, wenn unser wissenschaftliches Arbeiten interessegeleitet ist. Ich darf hier an ein Wort von J. Wohlmuth und H.G. Koch erinnern: "Der Grad der Wissenschaftlichkeit von Einzel- und Universaltheorien bemißt sich danach, wie weit sie sich der ihnen zugrundeliegenden Interessen bewußt werden und sie reflektieren" (Leitfaden Theologie. Eine Einführung in die Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie, Einsiedeln-Zürich-Köln <sup>2</sup>1979, 67).

Ist es so gesehen nicht legitim, sich zu freuen, wenn man feststellt, daß sich Interessen damals und heute decken - vorausgesetzt, sie werden bewußt und reflektiert? Ist es nicht legitim, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt?

So schön das alles auch tönt, in der Praxis sieht die Sache doch ganz anders aus. Wenigstens zwei Überlegungen müssen hier angeschlossen werden:

a) Es mag richtig sein, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt. Es stellt sich nur die Frage, wer denn diese Interessen bestimmt. In unseren Breitengraden wird in seltensten Fällen das Gottesvolk um seine Meinung gefragt, um festzustellen, welches seine Interessen seien und was ihm nützen könnte. Schon längst hat dieses Gottesvolk seine Stimme an die Kirchenleitungen abgegeben bzw. abgeben müssen. Ich möchte auf dieses Problem nicht weiter eingehen. Aber in Klammer nur soviel: Daß die Theologen

den Kirchenleitungen die Kompetenz, die Stimme des Gottesvolkes zu interpretieren, streitig machen, hilft dem Gottesvolk solange recht wenig, als es selbst keine Stimme hat. Es ist belustigend - wenn es nicht so traurig wäre -, zuzusehen, daß sich plötzlich Kirchenleitungen und Theologen zu Sprachrohren der Sprachlosen aufspielen; religiös verschleiernd nennen sie sie die "Armen". Die Sprachlosen: sie brauchen keine Sprecher, sie brauchen keine Sprachrohre, sie brauchen keine Anwälte in diesem bevormundenden Sinn; was die Sprachlosen brauchen, ist die Sprache, ihre ureigene Sprache, deren man sie beraubt hat. Doch wie gesagt, gehe ich auf dieses Problem hier nicht weiter ein.

b) Den liberalen Pluralismus, der zur Legitimation verschiedener Stellungnahmen heraufbeschworen wird, gibt es in der Praxis so nicht. Besonders Theologen, die die ganze Weltkirche vor Augen haben - das geben sie zwar nur vor; de facto beschäftigen sie sich mit der Kirche und deren Geschichte in den westlichen Industrienationen; aber diese sind ja für alle anderen auch maßgebend -, Theologen, die die ganze Weltkirche vor Augen haben, sind geneigt, ihr Vorstellung bzw. ihre Definition von Kirche für alle Zeit und für allerorts so absolut zu setzen, daß es für weitere oder andere Entwürfe kaum noch Platz gibt; derjenige, der weitere oder andere Entwürfe oder Modelle vorschlägt, gerät leicht unter Häresieverdacht.

Umgekehrt muß man sich fragen, ob der Pluralismus, der ja dann auch mehr oder weniger strenger Partikularismus sein kann, so ohne weiteres von der Bibel, von der Tradition oder auch von den Interessen des Gottesvolkes her gerechtfertigt werden kann.

Diese sehr schwierigen Fragen möchte ich einstweilen unbeantwortet lassen und Sie einladen, ein bißchen näher hinzusehen, wie die genannten Theologen mit der Bibel überhaupt umgehen. Hier zeigen sich nämlich bei näherem Hinsehen ganz erhebliche Unterschiede. Am besten wird der Umgang mit der Bibel dort festgestellt, wo die drei - falls das vorkommt - die Methode aufdecken, mit der sie ans Werk gehen.

Greshake legt seine Absicht deutlich dar, wenn er die Grundlinien neutestamentlichen Amtsverständnisses eruiert. Ihm geht es "nicht um eine 'Rekonstruktion' des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden" (31). Es wäre dieser Satz gewiß überinterpretiert, wenn ich sagen würde, Greshake wolle das Geschichtliche aus der Bibel ausklammern. In der Tat ist es aber so; das erstaunt nicht, geht es ihm doch (nur) darum, die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen ... sichtbar zu machen. Daß das Historische, das Werden, die Aktualisierungen in diesem Zusammenhang nur etwas Zweitrangiges sind, etwas, das sich nicht lohnt, daß man länger dabei verweilt, sei nur nebenbei gesagt, geht aber aus seinen Ausführungen gut hervor. Der Methode gemäß kann dann der Leser zusehen, wie dann doch alle geschichtlich gewordenen Ausprägungen den "durchgehenden bleibenden Anliegen und Ideen" untergeordnet werden und darum überhaupt nicht zur Sprache kommen. Die Bibel wird so zu einem Buch bleibender theologischer Anliegen und Ideen, die dann

eben Gültigkeit haben müssen für alle Zeiten und für alle Orte. Interessant und von Belang ist nicht das Historische, nicht das Konkrete, nicht das Leibhafte, nicht das Zeitliche, nicht das Irdische; interessant und von Belang sind die Ideen, das Abstrakte, das Überzeitliche, das Stets-Gültige, das Allgemeine, das Einheitliche. Wichtig und interessant ist nicht der "Unterbau", sondern der "Überbau". Man muß sich mindestens die Frage stellen, ob hier der Bibel nicht Unrecht geschieht, wenn sie auf die dahinterstehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen hinterfragt wird. Es bleibt ja nicht beim Hinterfragen; Hand in Hand mit diesem Hinterfragen geht auch eine Reduktion einher. - Auch ich bin besorgt um die Überforderung der Bibel, wenn man von ihr - einer Sammlung von Büchern und dazu noch Gelegenheitsschriften! - verlangt, allgemeingültige, bleibende und gewissermaßen ewige Wahrheiten herzugeben. Auf alle Fälle vermißt der Bibliker bei der Lektüre des Buches von Greshake die historisch-kritische Betrachtungsweise, für die man doch so lange gekämpft hat, und hinter die man nicht mehr zurückfallen sollte.

Im Buch Greshakes sieht das z.B. so aus: Zur paulinischen Interpretation der Gemeinde zu Korinth als "Soma Christou" sagt der Verfasser wörtlich: "... dies ist nur ein Bild für die Wirklichkeit der Kirche. Sie ist nicht nur Leib Christi ..., sondern auch 'Braut Christi', ... sie ist das Volk Gottes ..., sein Bauwerk" ("6; Hervorhebung im Text). Die Bilder kommen so nicht zum Tragen. Das eine wird durch das andere neutralisiert. Gut eingeebnet lassen sie sich dann auch verhältnismäßig mühelos in die "theologischen Anliegen und Ideen" Greshakes einfügen. - Umgekehrt ist die "öffentlich-amtliche Opferleiturgia", ein Ausdruck, mit

dem Greshake mit Schlier Phil 2,17 interpretiert, "nicht nur ein Bild" (46; Hervorhebung im Text). - Selbst die Inkarnationsformel 1 Jo 4,2 ("Jesus Christus als im Fleische gekommen bekennen") muß für das Amt herhalten, wird doch der Begriff "Fleisch" paraphrasiert als "der überlieferte, durch das Amt garantierte apostolische Glaube der Kirche", mit dem man übereinstimmen müsse (105). Hier wird die Bibel von der systematischen Maschine plattgedrückt.

Anders ist der Umgang mit der Bibel bei Lohfink. Er kennt das Instrumentarium wie kaum jemand, und ich wiederhole noch einmal, daß das Buch sehr anregend ist. Indessen komme ich auch hier um den Verdacht nicht herum, daß sich das, was Kirche sein soll, auf einen einheitlichen Nenner zurückführen lassen müsse, nämlich auf die Frage, "auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorgestellt hat" (7). Die Frage ist verständlich; denn von Jesus und seiner Absicht darf nicht abgesehen werden, wenn man verantwortlich von Kirche sprechen will. Es fällt auf, daß in Lohfinks Buch Jesusworte viel mehr zum Zuge kommen als Jesuserzählungen. Auch das ist verständlich; denn in den Jesusworten kommt das, was sich Jesus vorgestellt hat, viel besser zum Ausdruck als in den Erzählungen - wenigstens vermutet man es so.

Nachdem dann Lohfink in den beiden ersten Teilen der Absicht Jesu nachgegangen ist ("Jesus und Israel"; "Jesus und seine Jünger"), fragt er: "Aber ist dieses ganze Bild, das sich uns in den beiden ersten Teilen dieses Buches entfaltet hat, auch richtig?" Und er antwortet: "Das entscheidet sich letztlich daran, ob es gelingt, alle Texte der synoptischen Tradition immer wieder zwanglos in das hier entworfene Bild einzuordnen" (88).

Gegenüber einem solchen Vorgehen ist zumindest eine gewisse Skepsis am Platz. Es geht von der Voraussetzung aus, daß sich alle synoptischen Texte in ein aus der Jesustradition her entworfenes Bild einordnen lassen. Daß bei der - warum denn so dringlichen? - Suche nach einer Einheit die Vielfalt, die in anderen Texten und Schichten zum Vorschein kommt, leiden muß, liegt auf der Hand. Ganz abgesehen davon muß man sich grundsätzlich fragen, ob so die Aufgabe des Exegeten richtig gesehen wird. Der Bibliker wird doch vor allem darauf aus sein, die ganze Bibel zum Sprechen zu bringen, und er wird sich immer wieder hüten müssen, durch bestimmte Fragestellungen bestimmte Aussagen unter den Tisch fallen zu lassen. Und dann geht es nicht zuerst darum, aus dieser Vielfalt heraus möglichst schnell eine Einheit zu suchen, sondern darum, Einheit und Vielfalt in eine ständige Dialektik zueinander zu bringen. So wenig wie das, was historisch geworden ist, bedenkenlos als normativ deklariert werden kann, so wenig dürfen die verschiedenen geschichtlichen Daten auf einen ideellen Nenner zurückgeführt werden, um diesen dann als normativ zu erklären. Irgendwie wird auch hier das Historische dem Ideellen geopfert, das Konkrete dem Abstrakten, das Einmalige dem Allgemeinen, nur daß es hier - im Unterschied zu Greshake - innerhalb der Bibel geschieht. Es werden dabei aber Kategorien in die Bibel eingeführt, von denen ich fürchte, daß sie die Vielfalt der Bibel auf eine normative Idee zurechtschneidern wollen, so daß sich wesentliche Teile der Bibel dem unterzuordnen oder einzufügen haben, was in anderen Teilen oder Schichten der Bibel als normativ oder gar als einzig normativ herausgefunden worden ist.

Beiden genannten Autoren kann zudem der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie von der Urkirche wie selbstverständlich als von einer harmonischen Größe ausgehen und daß sie vor den Konflikten in Gemeinden und Gesellschaft damals - und heute - die Augen verschließen.

Natürlich wird dem Neutestamentler manche Interpretation Dussels bzw. der Gemeinden, die er referiert, suspekt erscheinen. An die Interpretation von Kirche anhand des Exodus wird man etwa die Frage stellen, wo denn die Verantwortung gegenüber dem Pharao geblieben sei, ob die Unterdrücker für die Gemeinden überhaupt noch eine Bedeutung haben oder ob sie ganz abzuschreiben seien. Gegenüber der Interpretation der Gleichniserzählung vom Barmherzigen Samaritan wäre etwa die Frage zu stellen, ob voreilige Identifikationen die Sicht für damals wie für heute nicht zu sehr einengen könnten und ob es berechtigt sei, die Bedeutung des Samaritans - erzählerisch bestimmt die Schlüsselfigur der Erzählung - so knapp einzuschätzen, dies um so mehr, als die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß in einer ursprünglichen Fassung der Erzählung der Barmherzige Samaritan auf Jesus bezogen war. Und wenn die Räuber so klar identifiziert werden, wäre es dann nicht im Sinn des Gleichnisses zu fragen, wo man denn diesen zum Nächsten werden kann?

So groß die Fragezeichen gegenüber einzelnen dieser Interpretationen auch sind oder sein mögen: als Bibliker habe ich gegenüber diesem Umgang mit der Bibel ein weniger ungutes Gefühl. Im Unterschied zu den beiden vorausgehend erwähnten Vorgehen wird hier - trotz des hier und dort erweckten Anscheins eines gewissen Fundamentalismus - die Differenz zwischen Bibel und Leser deutlicher wahrgenommen. Die zugrundeliegenden Interessen werden hier deutlich reflektiert. Während die ersten

beiden den Anspruch erheben, die Bibel wissenschaftlich zu lesen, so, als ob sie "so und nicht anders" interpretiert werden könne, hat man beim Umgang mit der Bibel bei den Befreiungstheologen diesen Eindruck nicht in dem Ausmaß. Die Bibel wird hier nicht ideologisch ausgepreßt und verquantet. Der Umgang mit der Bibel entstammt einer konkreten Praxis und ist begleitet von einer konkreten Praxis und führt auch zu einer konkreten Praxis. Man fällt hier nicht über die Bibel her, um sie auf ihren Lehrgehalt hin auszusaugen, so daß - weder für sich selbst noch für den anderen - etwas übrig bleibt. Die Bibel sagt nie "alles"; sie bleibt in anregender, kritischer, weiterführender Distanz. Der Bibel bleibt auch nach der Lektüre die Chance, etwas Neues zu sagen, neue Impulse zu geben, neue Hoffnung zu stiften. Das alles kommt - so scheint mir - daher, daß man sich mit der Bibel nicht nur intellektuell auseinandersetzt, sondern radikal praxisbezogen, und die Praxis bleibt eben nicht immer die gleiche - im Unterschied zu den Definitionen und Wesensaussagen -; sie ist bestimmt durch die je neue Situation, in welcher Christen ihre Verantwortung wahrnehmen müssen.

Der Umgang mit der Bibel, wie ihn die Befreiungstheologen praktizieren, richtet sich zudem mehr auf die Zukunft aus, während die vorgenannten Fragestellungen viel stärker vergangenheitsorientiert sind. Die Öffnung auf die Zukunft hin entspricht besser der "relecture", wie wir sie in der Bibel selbst antreffen, wo festzustellen ist - um mit Leonardo Boff zu sprechen -, "daß für Christus und die Urkirche das Entscheidende nicht in der Reduktion der Botschaft auf systematische Kategorien für den Intellekt bestand, sondern in dem Bemühen, neue Verhaltensmodelle für Handeln und Leben in der Welt zu entwickeln" (Jesus Cristo Libertador, Ensaio, 57f, zit. bei Horst Goldstein, Brasilianische Christologie. Jesus, der Severino heißt, Mettingen 1982, 48).

II. Nach diesen Hinweisen auf den Umgang mit der Bibel bei drei zeitgenössischen katholischen Theologen möchte ich versuchen, einige hermeneutische Überlegungen vorzutragen, die in bezug auf die leidige Frage nach dem "Normativen" der Bibel von Bedeutung sein könnten.

1. Zuerst möchte ich wieder einmal warnen vor den verschiedenen Biblizismen. Da ist zuerst der historische. Nachdem man festgestellt hat, daß es in den biblischen Schriften verschiedene historische Schichten gebe, auch und gerade in den Evangelien und in den Briefen, ist man eifrig dazu übergegangen, die früheste Schicht ausfindig zu machen und als die authentische und normative zu erklären. Vielleicht war dabei auch die Terminologie etwas mißverständlich. Wenn Bibelwissenschaftler das Spätere, das Hinzugewachsene, das Deutende in den Evangelien als "sekundär" bezeichnen, liegt die Gefahr auf der Hand, daß man eben dieses Sekundäre als weniger wichtig, als zweitrangig ansieht.

Eine solche Sicht hat verheerende Folgen. Sie führt dazu, daß entscheidende Glaubenszeugnisse - und als solche sind die sekundären Zusätze anzusehen - aus der Bibel gestrichen werden. Der "Kanon im Kanon" wird nicht von der Bibel aufgestellt, sondern von dem, der ihn sucht. Das Schlagwort "Zurück zum Ursprung" ist überdies nicht ganz frei vom Verdacht, daß alles, was sich Kirche nennen will, über eine einzige Urformel geschlagen werden könne bzw. sich an einer einzigen Kurzformel zu messen habe. Daß so die Kirche dann eben auch etwas Totalitäres enthält oder wenigstens die Gefahr läuft, totalitär und elitär zu werden, liegt auf der Hand - ganz abgesehen von der Gefahr, daß Kirche so auch noch einen aseptischen Anstrich erhält.

2. Eine zweite Art von Biblizismus - man könnte ihn den dogmatischen nennen - geht gerade den umgekehrten Weg. Maßgebend sind die späteren Passagen des Neuen Testaments, denn diese verraten ein reiferes Stadium der Überlegung und der Theologie. Das Spätere ist auch das Bessere, das alles Vorausgehende in sich aufnimmt und aufhebt. In bezug auf die Ekklesiologie wird das Matthäusevangelium dem Markusevangelium vorgezogen, nicht nur, weil Matthäus quantitativ reichhaltiger ist als Markus, nicht nur, weil Matthäus das berühmte Wort an Petrus bringt (Mt 16,17-19), das wir bei Markus umsonst suchen, sondern auch, weil Matthäus seine Perikopen viel stärker auf dem Hintergrund der Gemeinde reflektiert. Den Pastoralbriefen wird gegenüber den echten Paulusbriefen der Vorzug gegeben. Korinth ist eine Momentaufnahme, die keinesfalls verallgemeinert werden darf; die Pastoralbriefe hingegen bieten doch schon (fast) die ganze Palette kirchlicher Ämter.

Auch dieser Sicht liegen eine ganze Reihe von Mißverständnissen zugrunde - wie ich meine. Die Ekklesiologie des Matthäus ist weder eine notwendige, noch die einzige, noch die geradlinige Entwicklung aus der Theologie des Markusevangeliums. Die Ämter der Pastoralbriefe entwickeln sich weder geradlinig noch notwendig noch einzig aus den paulinischen Ansätzen. Wieso sollte Markus "vorläufiger" sein als Matthäus? Wieso sollte der echte Paulus "vorläufiger" sein als die Pastoralbriefe? Man ist spätestens dann mit dieser Sicht der Dinge etwas in Bedrängnis gekommen, als man feststellte, daß es mit der Ämtertheologie der Pastoralbriefe und deren Verbindlichkeit auch nicht gerade weit her ist (vgl. u.a. G. Lohfink, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 93-106). Man ist dann dazu übergegangen, den 1. Klemensbrief so gewisser-

maßen als Apotheose der neutestamentlichen Ämtertheologie zu feiern, und als dann auch das nicht verding, mußte ein Ignatius dran glauben usw.

Man ist schlecht beraten, die neutestamentliche Zeit als "eine Zeit des Versuchens und Tastens zu deuten" (Gres-hake 54). Freilich scheint es so, daß das ganze Neue Testament, daß ein Paulus, ein Markus, ein Matthäus, ein Lukas nur versucht und getastet haben - bis dann der große systematische Geist gekommen ist und endlich die Fülle der Wahrheit brachte und dem Versuchen und Tasten ein Ende setzte. Das war und ist dann jeweils auch die Zeit, in der das Bibellesen verkümmert. Was sollen wir denn in einem Buch lesen, in dem "versucht und getastet" wird, während wir die Fülle der Antwort schon wissen ...?

Gewiß kann man sagen, der 1. Korintherbrief sei eine Momentaufnahme der Situation der christlichen Gemeinde in Korinth; aber wieso soll man das von den Pastoral-briefen nicht auch sagen können? Oder von den Ignatius-briefen?, vom Konzil von Trient oder vom Zweiten Vati-kanum? Wichtig ist doch, hinzusehen, wie Menschen in dem jeweiligen Moment, den wir durchaus als kairós be-zeichnen dürfen, ihren Glauben zum Ausdruck gebracht haben. Wie Leute diesen kairós gelebt und geglaubt ha-ben - das ist für uns interessant und hilfreich zu er-fahren. Möglich, daß die Menschen z.Z. des Neuen Testa-ments mehr versucht und getastet haben als wir heute, aber nicht deswegen, weil ihre Zeit - im Unterschied zur unsrigen - noch nicht reif gewesen wäre, sondern wahrscheinlich deshalb, weil sie mehr Mut gehabt haben als wir.

3. Man sollte sich auch hüten, ekklesiologische "An-sätze", die wir im Neuen Testament finden, einfach zu addieren, um daraus ein einheitliches Haus zu bauen,

damit es für alle Zeiten an allen Orten erhalten soll. So wie wir jedem jeweiligen kairós seine unverwechselbare Bedeutung lassen sollen, so auch jedem Ort, jeder neutestamentlichen Gemeinde, jeder Situation, jeder Bedrängnis, jeder soziokulturellen Gegebenheit, jedem Aufbruch. Das Neue Testament, insbesondere die Evangelien und die Apostelgeschichte in ihren unterschiedlichen Schichten, dann aber auch manche Teile der Briefe e r z ä h l e n von je ganz verschiedenem Kirchesein. Und diese Erzählungen sind zuerst einmal zu hören und zu lesen und weiterzuerzählen, auf die Möglichkeiten des Mitspielens und der Interaktion hin zu untersuchen und nicht gleich auf Systeme und Formeln zurückzustützen und einzuengen. Was uns meines Wissens fast ganz abgeht, ist eine "narrative Ekklesiologie" bzw. das narrative Element in unseren Ekklesiologien. Die Darlegungen Dussels und anderer Befreiungstheologen scheinen mir einsame Ausnahmen zu sein. Vom Neuen Testament könnten wir diesbezüglich viel lernen. Der Totalitätsanspruch der Systematisierungen hat es dagegen in sich, die Bibel zum Verstummen zu bringen. Es beruht auf Gegenseitigkeit: die eigene konkrete kirchliche Verfaßtheit, den eigenen kirchlichen kairós kann ich nur ernst nehmen, wenn ich die biblischen Geschichten als narrative Beschreibung damaliger kirchlicher Konkretetheit hinnehme und umgekehrt: insofern ich die biblischen Geschichten als konkrete Zeugnisse des damalig gelebten kairós entgegennehme, gelingt es mir auch, die eigene, heutige Geschichte der Kirche als den eigenen kirchlichen kairós zu erkennen und zu praktizieren.

4. Ich hoffe, daß aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, daß die Bibel, auch und besonders das Neue Testament, für die Anerkennung eines geschichtlichen und theologischen Pluralismus wirbt. Die theologischen An-

sätze, die wir in der paulinischen Deutung der Gemeinde von Korinth finden oder in den lukanischen Erzählungen von der christlichen Gemeinde in Antiochien oder in den Briefen der Johannesoffenbarung, sind nicht Teile eines einzigen großen Ganzen, das vom Systematiker hergestellt werden müßte, sondern je authentische Zeugnisse eines je authentischen Glaubens in einer je verschiedenen theologischen Form; davon haben wir zuerst einmal Kenntnis zu nehmen. Das heißt für heute: Weder die einzelnen christlichen Gemeinden noch die Gesamtkirche sollen für sich in Anspruch nehmen, alle und jede einzelnen theologischen Deutung<sup>en</sup> und Momente, die sich im Neuen Testament ganz zerstreut finden, verwirklichen zu müssen. Ähnliches gilt auch für die Kirchenorganisation. Die jeweiligen Elemente einer Kirchenorganisation, wie wir sie in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments finden, geben zuerst einmal Zeugnis von der Art und Weise, wie man Kirche in Korinth, in Jerusalem, in Antiochien usw. organisiert hat und sind als solche in ihrer je eigenen Situation stehen zu lassen. Es sind nicht Elemente eines größeren Systems, das von einem späteren Systematiker hergestellt werden müßte. Das heißt für heute: Weder die einzelne christliche Gemeinde noch die Gesamtkirche sollen für sich den Anspruch erheben, das ganze organisatorische Potential zu heben, das man in der Bibel findet. Die Strukturen der verschiedenen neutestamentlichen Gemeinden brauchen nicht "vorläufiger" zu sein als die Strukturen, die wir heute haben. Die Gemeindeinterpretationen eines Paulus oder Lukas brauchen nicht "vorläufiger" zu sein als die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums.

Natürlich stellt sich bei all dem immer wieder die Frage nach der Einheit der Kirche. Von der Einheit der Kirche vermag aber nur der verantwortlich zu sprechen, der den Pluralismus ernst nimmt.

5. Als Ergänzung zu dem eben Gesagten ist noch folgender Hinweis nötig: Jeder ekklesiologische Entwurf des Neuen Testaments ist mehr oder weniger explizit, aber jeweils doch ganz unverkennbar an Jesus Christus zurückgebunden.

Für die Evangelien geht das von selbst. Die Jesuserzählungen, die Matthäus dem Markusevangelium entnimmt, werden von Matthäus so umgestaltet, daß sie je für sich gewissermaßen zum Spiegel der Gemeinde werden, in welchem sich die Gemeinde neu verstehen und zurechtmachen kann. Begriffe wie "Jünger", "Nachfolge" u.a. sind - wie das schon längst festgestellt werden konnte - auf ihre ekklesiologische Relevanz hin zu untersuchen.

Paulus interpretiert die Gemeinde in Korinth - und nicht nur sie - als soma Christou, als leibhafter Christus. Es muß daran festgehalten werden, daß "Christos" für Paulus nicht eine Formel ist, durch die er von woher auch kommende Gegebenheiten "tauft". Der Christus hat bei Paulus eine große Lebendigkeit; ist Paulus doch dem Auferstandenen begegnet und konnte doch Paulus selbst die Erfahrung einer lebendigen Gemeinde machen. Wenn für Paulus die Gemeinde in Korinth der leibhafte Christus ist - wie man soma Christou auch übersetzen könnte -, dann sind wir berechtigt, diese Vorstellung zu jenem Jesus Christus in bezug zu setzen, von dem wir auch von den Evangelien her wissen.

Es ist richtig, daß in den Pastoralbriefen z.B. der Bezug zu Jesus Christus weniger offensichtlich zutage liegt. Die beiden Normbegriffe 'Paratheke' und 'Didaskalia' jedoch, in deren Dienst die kirchlichen Ämter stehen, haben ausdrücklich mit dem "Evangelium" zu tun, wie Paulus es formulieren würde, und zwar mit dem "Evangelium Jesu Christi". Man lese diesbezüglich nur einmal 2 Tim 1,6-14 und erlaube mir, hier nur gerade

V 13f zu zitieren: "Als ein Beispiel rechter Predigt halte fest, was du von mir gehört hast, im Glauben und in der Liebe, die ihren Grund in Jesus Christus haben. Bewahre das herrliche anvertraute Gut durch den heiligen Geist, der in uns wohnt."

Es dürfte so kein Zweifel bestehen, daß Gemeinde, Kirche, in was für organisatorischen Ausprägungen sie uns im Neuen Testament auch immer entgegentritt, ihr Maß an Jesus Christus nimmt.

III. Wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Alibi für mangelnden Einfallsreichtum genommen wird, weil man meint, es dürfe nichts "erfunden" werden, was nicht bereits in der Bibel stehe oder wenigstens in der Bibel angelegt sei; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Rezeptbuch genommen wird, um anachronistische Strukturen zu reprimieren, die für die heutige Zeit keine Bedeutung mehr haben, und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Steinbruch behandelt wird, der als Lieferant für ein systematisches Gebilde erhalten muß; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß im Namen der Bibel ein theologischer Imperialismus und Totalitarismus betrieben wird, so ist der Bibliker aber doch herausgefordert, in etwa anzugeben, was die Bibel zu unserem Thema an Verbindlichem und Konkretem zu sagen hat. Hier möchte ich auf drei Dinge hinweisen, die voneinander nicht getrennt werden dürfen.

1. Verbindlich und konkret ist die "Sache Jesu". Ich weiß, daß dieser Ausdruck nicht überall eitel Freude auslöst, aber wir ahnen, um was es geht. Es sei hier nur darauf hingewiesen - und deswegen hat dieser Ausdruck eben auch seine gute und richtige Seite -, daß

die "Sache Jesu" nun eben nicht wieder auf eine Formel oder auf eine "Lehre" gebracht werden darf. Ich habe nichts gegen Formeln und Definitionen; sie sind nötig, auch und gerade dort, wo es - wie bei der Kirche - um ein gesellschaftliches Phänomen geht. Ich möchte aber doch darauf beharren, daß man Definitionen der "Sache Jesu" äußerst skeptisch gegenüberstehen sollte. Die Bibel ist kein Buch von Definitionen; viel eher ist die Bibel ein Erzählbuch - gerade wenn es um die "Sache Jesu" geht. Und dem sollten wir mehr Rechnung tragen. Noch einmal möchte ich mit allem Nachdruck ein Plädoyer halten für das Narrative. Jesus selbst hat von der Herrschaft Gottes oder vom Reich Gottes auch nirgends eine Definition gegeben. Vielleicht hat er es nicht gekonnt. Vielleicht wußte er aber auch, daß mit Definitionen hier nichts herauszuholen ist.

Wenn wir nicht nur Definitionen, sondern eben auch die Erzählungen, die Gleichnisse, Hymnen und Lieder im Neuen Testament als das nehmen, was sie sind, dann werden wir auch leicht zugeben können, daß weder jede Gemeinde für sich noch die Gesamtkirche als ganze zu jedem Zeitpunkt ihres Lebens und Bestehens die ganze Fülle dessen zu verwirklichen vermag, was Jesus gewollt hat und was Gott mit diesem Jesus, dem Christus, will.

"Sache Jesu" bedeutet in diesem Sinn Vielfalt und Offenheit. Der Evangelist Matthäus scheute sich nicht, anhand einer einzigen Jesuserzählung (Jesu Umgang mit Sündern und Zöllnern, Mt 9,9-13), eine, wenn auch nur "tastende", so doch eine richtiggehende Ekklesiologie zu entwerfen. Was sich Gemeinde Jesu nennen will, wird auch nicht darum herumkommen, das ganze Potential dessen, was Jesus gesagt und gelebt hat, immer wieder je neu zu heben und sich so von der "Sache Jesu" immer je neu inspirieren zu lassen.

2. Die "Sache Jesu" und die Gestalt der Kirche lassen sich nicht auseinanderreißen. Aus dem Vorausgehenden darf nicht der Schluß gezogen werden: "Die Hauptsache ist, daß die 'Sache Jesu' 'stimmt'; was die Kirche anbelangt, sind uns die Hände gebunden oder können wir basteln, wie wir wollen." Das Neue Testament gibt Zeugnis von verschiedenen Modellen von Gemeindebildungen und Kirchenleitungen. Von ihnen darf nicht abgesehen werden. Sie geben uns beredtes Zeugnis dafür, daß die Gemeinden z.Z. des Neuen Testaments frei und angstlos nach Möglichkeiten suchten, die "Sache Jesu" leibhaftig werden zu lassen. Und gerade das ist der springende Punkt. Nicht die Modelle sind maßgebend und verbindlich, nicht die Einrichtungen und Amtsbezeichnungen. Maßgebend und verbindlich für uns ist die von der "Sache Jesu" her eröffnete Freiheit, mit der wir für unsere Zeit nach Mitteln und Wegen suchen sollen, damit die "Sache Jesu" in unserer Zeit Gestalt annehme, damit sich Kirche heute und morgen verwirklichen kann. Eben diese Freiheit läßt es nicht zu, daß wir uns untätig hinter der Bibel verschanzen oder nur das als gültig ansehen, was die Bibel in neutestamentlicher Zeit an Ämtern und Strukturen erwähnt. Die Freiheit, zu der uns das Neue Testament ermächtigt und verpflichtet, ist eine kreative Freiheit, die sich nur im Glauben an Jesus, den Christus, und in der Auseinandersetzung mit der Welt heute verwirklichen läßt.

3. Der Illusion, Indikativ und Imperativ auseinanderdividieren zu können, werden sich höchstens gutbestallte Theologen unserer Breitengrade hingeben. M.a.W.: Indikativ und Imperativ lassen sich voneinander nicht trennen. Oder auch so: Den Indikativ gibt es nur im Eingehen auf den Imperativ. Jesus läßt sich nicht "haben", es sei denn in der konkreten Nachfolge. Freiheit läßt sich nicht "haben", es sei denn in ihrem kon-

kreten Vollzug. Das dürfte wohl das Verständnis der biblischen Nachfolgeerzählungen sein. Kirche läßt sich nicht organisieren und konzipieren, es sei denn in der konkreten Praxis Jesu. Diese Praxis ist nicht eine Praxis, die der Lektüre der Bibel mehr oder weniger konsequent folgt, sondern jene der Bibel kongeniale Option, die die Lektüre der Bibel bestimmt und mit der Lektüre der Bibel einhergeht. Für Fernando Belo hat die Praxis Jesu drei Formen:

- Es ist die Praxis der Hände, die die Güter dieser Welt so verteilt, daß es nicht mehr länger Reich und Arm gibt; die Praxis der Liebe in ihrer ökonomischen Dimension.
- Es ist die Praxis der Füße, die Tabus und Vorurteile überschreiten läßt und eine brüderliche und schwesterliche Welt schafft; die Praxis der Hoffnung in ihrer gesellschaftlichen Dimension.
- Es ist die Praxis der Augen, die durch die Schleier von Illusionen und Slogans bis zur Klarheit der Dinge durchdringt, die hinter die Dekorationen und Masken schaut und die die verborgenen Möglichkeiten in jedem Menschen zum Guten für alle befreit, so daß alle einander in der Wahrheit begegnen können; die Praxis des Glaubens, wie sie auf ideologischer Ebene wirksam wird (nach E. Rivoir, in: Neue Exegese, Stuttgart 1978, 51).

Daß hinter diesen drei Formen die Praxis Jesu steht, die immer auch und vor allem gemeinschaftsstiftend ist, ist unübersehbar. Es ist zudem eine Praxis, die die einzelnen Gemeinden wie die Kirche als ganze während ihrer Pilgerschaft nie einzuholen vermögen.

AK 1: Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch  
und Freiheitsbedrohung (Zerfaß, Zulehner)

1. Analyse

Obwohl unsere Gesellschaft hohe Anstrengungen in Sachen Menschlichkeit und Freiheit unternommen hat (hohe sozial verbriefte Freiheitsrechte, Rechtsstaatlichkeit, Sozialstaatlichkeit), kann sie den neuzeitlichen Freiheitsanspruch faktisch nicht einlösen:

- 1) Arbeit: Der arbeitsteiligen Gesellschaft geht die gesellschaftlich verwaltete Arbeit aus (zweite industrielle Revolution der Mikroprozessoren: die von ihnen freigesetzte Arbeitskraft kann sich angesichts der Grenzen des Wachstums nicht mehr an neu zu erschließenden Energiebereichen abarbeiten). Die Kritik des Marxismus kommt heute nicht mehr von rechts oder links, sondern von der Zukunft her (Bahro): Die Philosophie der Veränderung muß einer Philosophie des Verschonens weichen, wenn wir überleben sollen.
- 2) Konsumismus: Die industrielle Produktionsweise als der Zentralbereich der sog. Industriegesellschaft hat uns durch das Prinzip der Überproduktion der materiellen Not entrissen, aber dieses ökonomische System gerät in die Krise, wenn das Produzierte nicht verkauft und verbraucht wird. Deshalb werden wir von klein auf zu verlässlichen, kalkulierbaren Konsumenten konditioniert und durch die Werbung in unseren intimsten und erhabendsten Wünschen zum Kauf und Verbrauch stimuliert: die Befriedigung unserer Primärbedürfnisse (nach Beziehungen, Sicherheit, Selbstverwirklichung) scheint nur auf dem Weg über Warenkonsum möglich (Marcuse, Pasolini). Wir müssen viel leisten, um uns etwas leisten zu können. Der Habenmodus zerstört die Beziehungsfähigkeit. Inmitten materiellen Überflusses verkümmert die Lebensqualität:

die Fähigkeit zu lieben, autonom und kreativ zu sein; der nicht verführbare, widerständige Bürger ist für die Gesellschaft des gesteuerten Konsums der Störfaktor Nr. 1.

- 3) Bürokratisierung: In einer differenzierten Gesellschaft expandieren Planung und Verwaltung unvermeidlich, weil wachsende Differenzierung zu wachsender Koordination zwingt, wenn die Lebensvoraussetzungen gewährleistet bleiben sollen. Das aber bedeutet wachsende Expertokratie (Investitionsberatung, Urlaubsberatung usw.), wachsende Drosselung von Initiative und Spontaneität (Freizeitanimateure), extreme Verzweckung aller Bildungsbereiche (Verschulung), Entmündigung des Bürgers, Produktion eines gesellschaftlich verordneten Bewußtseins durch Medienspezialisten, die auch noch die letzten Reserverte örtlicher Öffentlichkeit technokratisch in den Griff nehmen (Regionalisierung und Verkabelung des Fernsehens): in all dem eine schleichende Zerstörung und Verdrängung der Subjekt-Subjekt-Beziehungen zugunsten eines Subjekt-Objekt-Gefälles. Freiheit gibt es nur mehr innerhalb der bürokratisch verwalteten Spielfelder.
- 4) Beziehungstod: Gerade weil angesichts der Entfremdungserfahrungen im öffentlichen Leben Freundschaft, Liebe, Ehe und Familie mit immensen Erwartungen aufgeladen werden, gerät auch dieser gesellschaftlich verbrieft Freiheitsraum in die Krise: die Forderung nach Beziehungstiefe bei gleichzeitiger grenzenloser Offenheit führt zu vorzeitiger Erschöpfung der Beziehungsressourcen; die "Industrialisierung" der weiblichen Fruchtbarkeit durch die Pille nimmt der Geschlechterbeziehung mit dem Risiko den Ernst; die Spannung zwischen der Welt der Arbeit und der Welt der Familie wird (nicht nur für die arbeitstätigen

Frauen) immer schwerer auszuhalten. Wir sterben - im Namen der Freiheit - den Tod einer gesellschaftlich verordneten Beziehungslosigkeit.

- 5) Globale Ohnmachtserfahrungen: Die Beschäftigung mit der tödlichen Zirkelstruktur von atomarer Rüstung, Umweltzerstörung und Verelendung der Dritten Welt führt bei einigen zu Radikalismus, bei vielen zu Resignation, Apathie, intellektueller Lähmung oder Aussteigerphantasien. Weil das innere Prinzip unserer modernen Rationalität, dem wir unseren eigenen Fortschritt verdanken, die ständige Steigerung von Macht ist (C.F. von Weizsäcker), können wir aus dieser Verhexung des Denkens nicht aussteigen, obwohl wir sehen, wie die Ausbeutung der Natur, die atomare Hochrüstung und der Neokolonialismus der multinationalen Konzerne bereits auf uns selbst zurückschlagen.

## 2. Optionen

- 1) Angesichts dieser fundamentalen Bedrohungen menschlichen Lebens durch die Freiheit der Menschen selbst haben wir als Christen nicht mehr für dies oder das zu optieren, sondern im Namen unseres Gottes für das Leben selbst. Weil unser Gott ein Freund der Menschen und ein Liebhaber des Lebens ist, müssen wir kirchliche Praxis als Auferweckungspraxis begreifen: Die Auferstehung aus den gesellschaftlich verordneten Toden ist Symbol und Sakrament unserer Hoffnung auf das ewige Leben.
- 2) Leben, Sterben und Auferstehen aber kann nur der einzelne Mensch. Er ist das Ebenbild Gottes, berufen im Umgang mit Gott seine Identität zu finden (Th. Merton), unter Gottes Augen zum Subjekt seiner Lebensgeschichte zu werden (W. Pannenberg), und dies nicht auf Kosten der anderen, sondern in Solidarität

mit allen anderen (J.B. Metz). Darum geht es nicht um die Zukunft und das Überleben der Kirche, sondern der Menschen. Nicht ihr, sondern ihnen kommt der Würdenamen des Subjekts zu. Auf die Subjektwerdung des einzelnen in Freiheit läuft Jesu befreiender Umgangsstil mit den Menschen hinaus; in solcher Praxis bringt er die Gottesherrschaft zur Geltung und löst sie ein: dort herrschen nicht mehr Menschen über Menschen, sondern Liebe, Friede, Freude, Geduld, Vergebung. In solchem freisetzenden Umgangsstil beginnt die Auferstehung der Toten: "Wir sind vom Tod zum Leben übergegangen, weil wir die Brüder lieben."

### 3. Strategien

- 1) Christianisierung der kirchlichen Praxis durch die "Umkehr" im Alltag, durch einen Umgang zwischen Männern und Frauen, Kindern und Erwachsenen, Gesunden und Kranken, Linken und Rechten, Gemeindegliedern und Außenstehenden, Oberen und Untergebenen, der die "herrliche Freiheit der Kinder Gottes" aufscheinen läßt und darin "das Gesetz" des entfremdenden Umgangs miteinander in unserer Gesellschaft bricht.
- 2) Parallel zu solcher Einübung alternativer Umgangsstile und Werte muß eine gläubige (und theologische) Kritik des Alltagsbewußtseins Platz greifen, eine Verständigung über die Zukunft des Menschen im Rückgriff auf die Hoffnungsgeschichten der Überlieferung. Weil Verkündigung und Theologie sich allzulange an der Produktion eines falschen Bewußtseins beteiligt haben (an der Ausblendung von Realität, an der Legitimation bestehender Unrechtsstrukturen), kommt den Gemeinden als den Milieus einer Identitätsbildung aus dem Glauben die therapeutische und kritische Rolle der "Unterbrechung" zu (Benjamin/Metz). Dies wiederum setzt eine neue kirchliche Öffentlichkeit

als Ort der Rechenschaft über unsere Hoffnung voraus (vgl. die Entstehung der Friedensdokumente der Kirche in USA analog der BRD).

- 3) Einen eigenen Schwerpunkt bilden alle Schritte in Richtung einer "transmateriellen Kultur", alle Versuche eines neuen Umgangs mit Wohlstand, Energie, Umwelt, Arbeit. Dazu muß die gesellschaftlich nicht verwaltete Arbeit wieder ins Kalkül der Gesellschaft gerückt werden; christliche Selbstverwirklichung impliziert Autonomieverzicht aus Solidarität mit den Armen; die Rolle freiwillig gewählter Armut als Ausdruck der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat.
- 4) Der lateinamerikanischen Option für die Armen muß auch bei uns eine Option für das Volk entsprechen, d.h. eine Verlagerung der Planungsautonomie von der Diözesanverwaltung auf die Gemeindeebene und darunter, ein Ernstnehmen des Subsidiaritätsprinzips in der Pastoral: *small is beautiful*. Das impliziert Kritik und Korrektur der Zielgruppenarbeit des bürokratischen Managements, das sich von der Bischofskonferenz und den Ordinariaten her, legitimiert durch den sog. Priestermangel, krebsartig auf der Gemeindeebene ausgebreitet hat und die Leuchtkraft der Gemeinden mit dem durch Hauptamtliche angezettelten Lärm und Papierkrieg verwechselt. Derlei kirchliche Anpassung an die entfremdenden Mechanismen der modernen Welt setzt nicht das Werk Jesu fort, sondern - und das heißt in der Bibel "Sünde gegen den Heiligen Geist" - zerstört es unter Berufung auf ihn.

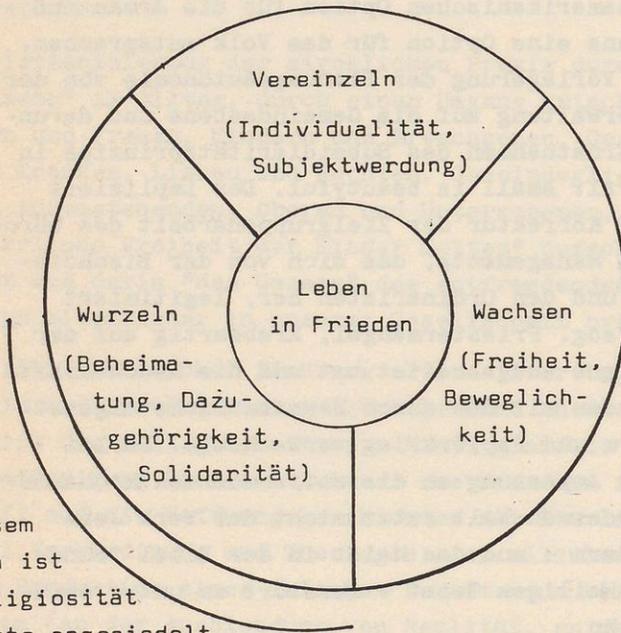
So wenig die moderne freiheitliche Gesellschaft den Freiheitsanspruch der Neuzeit faktisch einlöst, soweit bleibt auch die Kirche faktisch hinter der neutestamentlichen Zumutung der Freiheit der Kinder Gottes zurück. Beide haben Zukunft nur in der Kraft des Geistes, der vom Herrn ausgeht und Freiheit gewährt.

Richard Reindl

Protokoll des Arbeitskreises 1:

Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch  
und Freiheitsbedrohung

Als Konsenshilfe zum Freiheitsbegriff und zur Aufhellung des Hintergrundes des Thesenpapierses wurde folgendes anthropologisches Grundmodell vorgestellt:



Menschheits-  
geschichte  
= Freiheits-  
geschichte

Als zentraler Begriff für die gegenwärtige Bewußtseinskultur läßt sich "Leben, Leben in Frieden" formulieren, das sich in den 3 Momenten "wurzeln", "wachsen", "vereinzeln" konstituiert.

Diese drei Momente sind typisch für alles höher organisierte Leben. Auf den Menschen bezogen lassen sich um das Moment des Wurzelns noch Begriffe wie Beheimatung, Solidarität, Zugehörigkeit, Stabilisierung gruppieren; beim Moment des Wachsens haben die Beweglichkeit und die Freiheit ihren Platz, und schließlich kann das Moment der Vereinzelung als Subjektwerdung, Individualität interpretiert werden.

Diese drei Bereiche bergen auch höchst brisante gesellschaftliche Grundthemen in sich. Man kann folgendermaßen zuordnen:

wurzeln: Stabilisierung, Eigentum  
wachsen: Politik, Macht  
vereinzelnd: Ehe, Familie

Wenn diese drei Momente die Grundpfeiler sozialen Lebens sind, so ist deren Gegenteil der soziale Tod: Vernichtung der Individualität, Zwänge im Ohnmachtsbereich usw.

Mit Blick auf unsere Thematik sind die identitätszerstörenden, lebenszerstörenden gesellschaftlichen Bereiche aufzudecken. Denn angesichts der heutigen vielfachen Bedrohung geht es nicht mehr um einzelne Dinge, sondern um das Ganze, um das Leben selbst (vgl. Thesepapier 2.1).

Ausgehend von diesen und anderen sozialwissenschaftlichen Prämissen (Kulturbedürftigkeit des Menschen; des Menschen Natur ist seine Kultur; zur Identitätsbildung des Menschen gehört Kultur schaffen = Lebensstile schaffen) lautet die theologische Fragestellung: "Was gehört zur geschöpflichen Erstausrüstung des Menschen?"

Im Zusammenhang dieses Modells bekommt das Freiheits-thema als ein existentielles Thema des Menschen seine Gewichtung. Von der Freiheit läßt sich immer nur reden in der Ambivalenz von Freiheitsanspruch und Freiheits-

bedrohung. Diesem Dilemma trägt auch das Thesenpapier Rechnung, indem es einerseits gesellschaftlich verbriefte Freiheitsrechte konstatiert, andererseits dieselbe Gesellschaft selbst für die Bedrohung dieser Rechte verantwortlich macht (vgl. Thesenpapier 1). Wie sind diese Freiheitsrechte dann überhaupt lebbar?

Der Ausgleich der drei Momente ist notwendig zu einem Leben in Frieden. Gesellschaftlich institutionalisierte Hindernisse können lebenshemmend wirken: Die Vielfalt des Lebenswissens erschwert Beheimatung, die Wachstumsproblematik fördert Entwurzelung, die Arbeits- und Bildungssituation zieht eine soziale Zwangsmobilität nach sich, eine einseitige, unbezogene Selbstverwirklichung ist letztlich lebens(ver)hindernd.

Plurale Vielfalt ist immer ein Zeichen des Lebens (vgl. Venetz's Plädoyer für eine Pluralität der kirchlichen Gestalt). Doch sind hier wieder Ambivalenzen sichtbar. Angewandt auf einen konkreten Bereich menschlichen Lebens: Sozialisationsprozesse haben immer auch etwas Systematisches an sich (hineinwachsen in ein System). Wie ist dann hier mit dem Freiheitsanspruch umzugehen? Freiheit als Utopie? Freiheit kann nur in der Form der bezogenen Freiheit artikuliert werden. Denn zwischen Freiheitsanspruch und -bedrohung liegt noch die freie Bindung, die, systemimmanent betrachtet, zwar etwas Festmachendes an sich hat, nach außen hin aber in freier Entscheidung erfolgt. An diesem Punkt wird die Ambivalenz aller Institutionen sichtbar (vgl. Gehlensche Institutionenlehre).

Beispiel Machstraße: Hier zeigt sich die Spannung zwischen Anonymität und dem Zwang zur Intimität. Die Polarisierung zwischen personaler Beziehung und vorpersonaler Pfarrei kann automatisch den einzelnen unter Druck setzen. Die Intimität wird dann zur Glaubensfrage.

Option: Da Strukturen mit Freiheit zu tun haben, müssen wir solche Strukturen fördern, die die proklamierte Freiheit nicht unter der Hand wieder wegnehmen (z.B. Erwachsenenbildung nur noch in Kleingruppen). Die Diskrepanz zwischen der Sehnsucht nach Intimität und dem Zwang zur Intimität bleibt bestehen. Eine Uniformierung aber wirkt sich immer freiheitsbedrohend aus. Daher ist ein Plädoyer für die Wahlfreiheit abzugeben, d.h. das Maß an Intimität muß von jedem Menschen selbst dosiert werden können. Die Möglichkeit zur Pluralität muß bleiben.

Analog kann auch die Option von Prof. Venetz für eine Pluralität der Struktur kirchlicher Ämter verstanden werden. Wenn die gegenwärtige Struktur der kirchlichen Ämter und ihre Ideologie, die historisch gewachsen und damit zufällig, ideologisiert und so weiter tradiert wird, eine massive Freiheitsbeschränkung darstellt, dann ist zu fragen; Welches sind die Bedingungen, unter denen die Einladung Gottes zur Freiheit auch gehört werden kann und nicht durch Ämter/Strukturen etc. zuge deckt ist? Es bleibt Aufgabe der Theologie, die Freiheit, zu der Gott uns ruft, hörbar werden zu lassen. In diesem Sinn ist für eine dafür geeignete Amtsstruktur zu optieren.

Die Pluralität legitimer gegenwärtiger Lebensstile führt zur gesellschaftlich etablierten Unbestimmtheit, damit auch zum Zwang, wählen zu müssen. Es gibt aber auch Gruppen in unserer Gesellschaft, die diese Unbestimmtheit geschlossen haben; denen schließen sich Leute an, die mit der Unbestimmtheit nicht leben können. Somit ist die Geschlossenheit dieser Gruppe auch als Überlebensstrategie interpretierbar. Was ist aber, wenn für den Normalfall die Unbestimmtheit geschlossen ist? (extrem: Jugendsekten!)

Andererseits schließen sich mit jeder Beziehung die gesellschaftlich etablierten Unbestimmtheiten ein Stück. Und eigene Identität/Selbststand ist nur über den Umweg "Beziehung" möglich. Eine zukünftige Pastoral wird den von vornherein geschlossenen Unbestimmtheiten zu wehren haben und gegen Besetzungsprozesse optieren müssen. Dabei geht es nicht um eine Erweiterung liberaler Spielräume, sondern um deren Befreiung von Besetzt(Besessen)-heiten.

Als Mensch kann ich nicht frei sein, wenn andere unterdrückt sind. Konsequenterweise muß Kirche im Jahr 2000 auch hier bei uns von den Unterdrückungs- und Befreiungsprozessen der Dritten Welt reden.

Eine Begründung aus identitätstheoretischer Sicht dazu: Identität entwickelt sich aus Begegnung und Auseinandersetzung. Die Qualität der Begegnung und Auseinandersetzung ist entscheidend für den Identitätsprozeß. Je mehr nun eine Begegnung ein Abhängigkeitsverhältnis enthält, um so weniger identitätsfördernder ist diese. Unsere eigene Sehnsucht nach Identitätsgewinnung muß uns zum Partner des anderen (Dritten Welt) machen. Theologisch: Vgl. das paulinische Bild vom Leib und den Gliedern, alles hängt zusammen.

Christliche Gemeinden könnten Orte sein, an denen unsere schleichende Freiheitsbedrohung thematisiert und aufgehalten werden kann.

Hier taucht aber die Frage auf, ob wir uns nicht dann auf geschützte kirchliche Räume zurückziehen, während das gesellschaftliche Leben ganz anders aussieht und viel bedrohter ist? Denn der Schwerpunkt der Existenz hängt nicht an Freiheiten und Freizeiten, die wir als Kirche schaffen. Wie sieht dann aber Kirche aus unter den unentrinnbaren Alltagsstrukturen?

Es ist eine solche Sozialgestalt der Kirche zu suchen, in der die beschriebenen Optionen (vgl. Thesenpapier) lebbar sind. Die Grundfrage lautet: Innerhalb welcher strukturellen Gegebenheiten ist diese Identität lebbar, denn ein Blick in den gesellschaftlichen Alltag zeigt, daß die dafür benötigten Räume bereits besetzt sind durch Werbung, Konsum, Schlagworte usw. Kirche im Jahr 2000 wird daher notwendig in prophetischer Form sozialkritisch sein und nach Orten suchen, wo o.g. Optionen tatsächlich gelebt werden können. Kirche wird so gesellschaftsanalytisch arbeiten müssen. Die praktische Konsequenz daraus heißt: Gruppen bilden, wo dies gelebt werden kann. Räume werden benötigt, in denen man sich erholen kann; aber es muß auch etwas dafür getan werden, daß man sich auch außerhalb dieser geschützten Räume erholen kann.

Zentrale Option: Räume der Identitätsbildung schaffen. In diesen geschützten Räumen (Lebenseinheiten) können neue Lebensstile entwickelt werden, in die Gesellschaft hinein, um Gesellschaft zu verändern und gleichzeitig einem kirchlichen Narzissmus vorzubeugen. Kirche geschieht erst dann, wenn die Lebenschancen der anderen verbessert werden (pastorale Charismen sind gefragt: z.B. Betriebsrat, Abgeordneter sein).

In diesem Zusammenhang ist vor einer Verschließung der Unbestimmtheiten zu warnen, denn sonst wird wieder Identität zugewiesen und nicht selbst bestimmt. Es muß jedem die Freiheit gelassen werden, Nähe und Distanz selbst zu bestimmen. Dies hat zur Konsequenz, daß es auch Aufgabe der Kirche ist, diese Unbestimmtheiten zu schützen.

Wie aber geht dies praktisch vor sich? Wie gibt es Gemeindeidentität, ohne den Handlungsspielraum des einzelnen einzuschränken?

Doch vordringlicher als die Beantwortung dieser Frage ist die Entwicklung solcher Räume, die Befähigung der heutigen Menschen zu Beziehungen.

Die Einheit/Identität einer Gemeinde ist nicht über die Theologie herzustellen - theologische Definitionen engen den Spielraum ein -, sondern über Erzählschätze (vgl. Vortrag von Venetz). Das narrative Moment müßte wieder stärker Einzug in die Kirche halten; Symbole sind gewaltarm und einheitsstiftend.

Die Zugehörigkeit zur Kirche bestimmt sich jedoch nicht durch Nähe oder Distanz, sondern sie liegt bereits davor. Dies darf in diesem Zusammenhang nicht aus dem Blickfeld geraten.

Am ehesten erreichbar ist eine Doppelzugehörigkeit, nämlich zur Großkirche und zur Gemeinde. Der jeweiligen Erzählgemeinschaft liegt ja voraus, daß sie im Zusammenhang einer geschichtlichen Bewegung (der Kirche) steht.

Jeder Mensch nimmt gleichzeitig an vielgestaltigen Prozessen teil, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Identität bildet sich nicht aufgrund der Zugehörigkeit von nur einer Gruppe, sondern aufgrund der Zugehörigkeit zu mehreren. Die Gemeinde als den Ort der Identitätsbildung zu sehen, ist von daher falsch. Wenn Kirche der alleinige Ort der Identitätsbildung sein wollte, wäre sie autoritär und totalitär.

Zu den Orten der Identitätsbildung noch ein psychologisches Argument. Identität entsteht nicht von innen heraus, sondern an der Grenze der Person. An einem Modell wird dies deutlicher:



hier entsteht Identität

(Bei Kleinstkindern geht die erste Identitätsbildung über den Hautkontakt.)

Das Problem der Über- bzw. Unterstimulierung zur Identitätsbildung muß gelöst werden. Es ist eine Vielfalt an Kontakten notwendig, die nicht überfordert. (—> Koinonia nicht immer in ständig total-katholischem Milieu.) An dieser Stelle wird auch die Grenze zwischen Venetz und Lohfink deutlich!

### Zwischenbilanz

Kirche im Jahr 2000 soll sein, angesichts der Freiheitsbedrohung unserer Zeit und der eigenen Verflechtung in Unterdrückungsprozesse, aufgrund der Rettungs- und Befreiungsgeschichte Gottes: geschichtserzählend, eine Handlungs-/Nachfolgegemeinschaft in vielgestaltigen personalen Gemeinschaften, die im Sinn des Evangeliums, befreit zur Solidarisierung und im Kontext vieler menschlicher Prozesse, an der Seite von Menschen und Gruppen, die sich für Freiheit, Solidarität und gerechtere menschliche Strukturen einsetzen. Da alle Strukturen stets ihre eigene systemimmanente Dynamik entwickeln, können Strukturen nie das Ganze der Aufforderung der Freiheit Gottes gewährleisten. Der Mensch ist daher von Gott stets aufgefordert, weiter zu gehen, als seine Strukturen es ihm im Moment erlauben.

Insgesamt ist ein noch stärkeres Plädoyer für Gemeindebildung abzugeben im Sinn der "Entwicklung einer Gemeindekultur" (Zulehner).

Dennoch muß auch das Gesamt der Praxis der Kirche im Auge behalten werden. Gemeindeentwicklung ist nur ein Teil davon (Mikroprozeß). Zu fragen ist auch, wie Kirche großräumigeren Entwicklungen gerecht wird? (Großgesellschaft - Großkirche)

Konsequenterweise muß es auch um die Entwicklung reiferer Lebensstile gehen (gute sind schon vorhanden). Was ist hier das Proprium der Kirche? Auferweckung, Utopie,

Leben von der Zukunft her, weniger von der Vergangenheit in die Zukunft - dies sind die prägenden Vokabeln einer Kirche der Zukunft.

Für die Theologie im Jahr 2000 ist ein anderer Standort zu wählen. Es kann nicht mehr darum gehen, Gemeinde zu entwerfen, zu definieren, sondern es muß darum gehen, Gemeinde anzuzetteln. Der verordnenden Theologie ist eine narrative Ekklesiologie entgegenzusetzen. Die entscheidende Bedeutung der eigenen Erfahrung/Betroffenheit von Gemeinde ist für die theologische Theoriebildung stärker zu berücksichtigen (Stichwort: leibhaftes Denken). Ein bisheriger diesbezüglicher Mangel könnte auch ein Grund dafür sein, weshalb von der vielen Theorie so wenig fruchtbar wurde für die Praxis. In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache zu reflektieren, daß häufig Gemeindeftheologie von den Professoren entworfen wird und von anderen gelebt/nicht gelebt wird.

Ein Nachtrag noch zu dem eingangs vorgestellten anthropologischen Grundmodell:

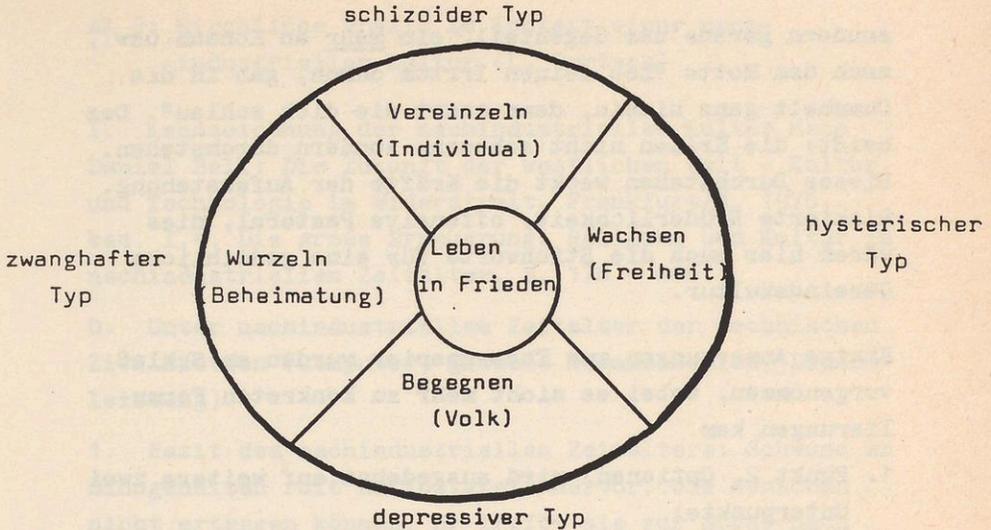
Wenn man ein viertes Feld (Begegnen, Volk) als Ambivalenz zum Feld vereinzeln hinzunimmt, werden sofort auch die Grundformen der Angst (nach Riemann) sichtbar:

schizoider Typ: übermäßig vereinzeln, Angst vor Bindung, Angst vor Einsamkeit

depressiver Typ: übermäßige Nähe-/Kontaktsuche

hysterischer Typ: ständig in Bewegung, Angst vor Dauer

zwanghafter Typ: Angst vor Veränderung



Anknüpfend an die Selbstbestimmung von Distanz und Nähe einer Gemeinde erfolgt hier eine neue Bewertung der Nähe. Sie wird bei jedem anders ausfallen, je nach Gewichtung der vier Typen in seiner Person. So besitzt einer ein höheres Schutzbedürfnis, der andere ein höheres Vereinzelungsverlangen. Das heißt: Der Händedruck beim Friedensgruß wird dem depressiven Typ sehr gut tun, während er gleichzeitig beim schizoiden Typ massive Ängste auszulösen vermag.

Oder: Wieviel von meinem Freiheitspathos liegt an meiner hysterischen Struktur?

Ein letzter Gedanke zu den pastoralen Strategien:

Ausgehend von der Trias Angst - Verlangen - Gott lassen sich Spuren für das Verlangen des Menschen finden. Das Verlangen des Menschen geht durch den materiellen Konsum hindurch. Müßte dann unsere Pastoral nicht umgeändert werden? Weniger Verbote, keine "Brems"-pastoral,

sondern gerade das Gegenteil, ein Mehr an Konsum usw., nach dem Motto "Leb deinen Irrtum durch, geh in die Dummheit ganz hinein, dann macht sie dich schlau". Das heißt: die Krisen nicht scheuen, sondern durchstehen. Dieses Durchstehen weckt die Kräfte der Auferstehung. Riskierte Brüderlichkeit, offensive Pastoral, dies wären hier auch die Stichworte für eine gedeihliche Gemeindegkultur.

Einige Anmerkungen zum Thesenpapier wurden am Schluß vorgenommen, wobei es nicht mehr zu konkreten Formulierungen kam.

1. Punkt 2, Optionen, wird ausgedehnt auf weitere zwei Unterpunkte:
  - a) Entwicklung einer Gemeindegkultur
  - b) ?
2. Bei Punkt 3.4 sollen "Benachteiligte" und "Volk" getrennt werden. Ebenfalls bei Punkt 3.4 muß noch eine Formulierung gefunden werden, die die Hauptamtlichen in positiverem Licht erscheinen läßt.

AK 2: Kirchliche Praxis im Kontext einer nach-  
industriellen Kultur (L. Bertsch)

I. Kennzeichnung der nachindustriellen Kultur nach Daniel Bell: Die Zukunft der westlichen Welt - Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt/M. 1976, bes. I.4. Die große Erneuerung: Religion und Kultur im nachindustriellen Zeitalter, S. 178 - 206.

0. Unter nachindustriellem Zeitalter der technischen Zivilisation (Computer, globale Kommunikation, Dienstleistung).

1. Fazit des nachindustriellen Zeitalters: Schwund an Sinngehalten ruft Ratlosigkeit hervor, die Menschen nicht ertragen können. Er treibt sie zur Suche nach neuen Sinngehalten an, sonst bleibt den Menschen nur ein Gefühl von Nihilismus und Leere.

2. Der Charakter der Menschen wird zum großen Teil von Arbeit geprägt, die sie verrichten. In der vorindustriellen Gesellschaft war die Arbeit geprägt vom Spiel gegen die Natur. Die Arbeit bezog sich auf die Muskelkraft. In der industriellen Gesellschaft war sie ein Spiel gegen die künstliche Natur. Maschinen geben den Ton an in einer koordinierten Welt, mit technischem Erfindungsgeist. Eine neue Maschine macht den Menschen überflüssig. In der nachindustriellen Gesellschaft geht es nur noch um ein Spiel zwischen Personen. Diese Gesellschaft ist eine "kommunale Gesellschaft", in der nicht das Individuum, sondern vielmehr die Gemeinschaftsorganisation die unterste soziale Einheit bildet.

3. Die industrielle Revolution war ein Versuch, anstelle der natürlichen Ordnung eine technische zu setzen, anstelle einer zufälligen ökologischen Verteilung von Rohstoffen eine technische Konzeption von Funktion

und Rationalität zu setzen. In der nachindustriellen Gesellschaftsordnung wendet man sich von beiden Tendenzen ab. Die Arbeitserfahrung heute ist eine immer größer werdende Entfernung von Natur, aber auch von Maschinen und Gegenständen. Die Menschen leben nur noch im Kontakt mit Ihresgleichen. Die Gesellschaft ist eine äußere Realität "sui generis", unabhängig vom einzelnen. Die Welt ist eine vorgefundene Welt. Daraus ergibt sich die Frage, was die Menschen ohne Natur und Techne untereinander verbinden kann.

4. Die Umwelten (natürliche, technische und soziale) stehen unter einem kosmologischen Prinzip. Die natürliche Welt ist geprägt vom Schicksal zum Zufall (griechisches Denken). Die technische Welt ist definiert von Rationalität und Fortschritt. Die soziale Welt wird charakterisiert als eine Welt in Furcht und Schrecken.

5. Geschichtlich war Religion als Bewußtseinsform Grundlage einer allgemeinen Moralordnung. Die Macht der Religion gründete auf dem Faktum, daß sie - vor allen Ideologien - den Zweck erfüllte, das Kollektivbewußtsein eines Volkes zu binden. Wenn heute erklärt wird, "Gott ist tot", dann heißt das in Wirklichkeit, daß die sozialen Bindungen zerrissen sind und die Gesellschaft tot ist.

6. In der westlichen Gesellschaft hatte Religion zwei Funktionen: sie bewachte die Pforten des Dämonischen und suchte es durch Einkleidung in symbolischen Formen zu entschärfen; andererseits stellte Religion die Kontinuität mit der Vergangenheit her. Die Wende geschah mit dem Zerfall theologischer Autorität um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Anstatt das Dämonische zu zähmen, begann die Kultur es zu akzeptieren und zu erfor-

schen. Auf diese Weise ist der Modernismus als kulturelle Strömung in die Bezirke der Religion eingedrungen und hat das Zentrum der Autorität vom Sakralen zum Profanen verlagert.

7. Die Gesellschaft heute steht vor der letzten Frage: "Was geschieht, wenn im innersten Herzen eines Menschen mit Gewißheit jeder Wert fehlt. Jeder, der keinen Gott mehr sein eigen nennen kann, überantwortet sich dem Bösen. Sein Wesen ist nicht mehr wirkliche Wertindifferenz, sondern Wertumkehrung. Ein solcher Mensch existiert nicht." (Eduard Spranger)

8. Wo Religion versagt, kommen Kulte zum Vorschein. Eine solche Situation ist Umkehrung der frühen Geschichte des Christentums, als eine kohärente Religion mit zahlreichen Kulturen, mit denen es im Wettstreit lag und es verdrängen konnte, da es eine überlegene Kraft der Theologie besaß und eine es selbst bestimmende Organisation.

9. Der Kult unterscheidet sich von formaler Religion auf vielfältige bedeutsame Weise ... Beim Kult hat man das Gefühl, als erprobe man neue oder bislang tabuisierte Verhaltensweisen. Zum Kult gehört mithin, daß er implizit das Schwergewicht auf Magie und nicht auf Theologie legt, auf die persönliche Bindung an einen Guru oder eine Gruppe und nicht auf eine Institution oder ein Glaubensbekenntnis. Sein Sehnen gilt dem Ritual und dem Mythos.

10. Religion ist, wie Max Weber dargelegt hat, in entscheidenden historischen Wendepunkten bisweilen die revolutionärste aller Kräfte ... In diesem Sinne ist Religion Bewußtsein von Transzendenz, Fahrt und Reise aus der Vergangenheit, der man entstammt (und an die man gebunden ist), zu einer neuen Konzeption vom Selbst

als moralischer Instanz, welche die Vergangenheit aus freien Stücken akzeptiert (anstatt nur von ihr geprägt zu werden) und auf die Tradition zurückgreift, um die Kontinuität moralischer Sinngehalte zu gewährleisten.

11. Unter solchen Umständen halten wir Ausschau nach neuen Propheten. Prophetie zerbricht ritualistischen Konservativismus, sobald er jede Bedeutung verloren hat, und bietet eine neue Gestalt an, wenn es allzu-viele Sinngebungen gibt. Der Prophet tritt sowohl dem Priester, der allein die Autorität der Vergangenheit ins Feld führt, wie auch den Mystagogen gegenüber, der Macht als Mittel der Erlösung aus magischen Manipulationen bezieht.

## II. Orientierungen für kirchliche Praxis in nach-industrieller Kultur

1. In der vorgegebenen Situation kommt der prophetischen Sendung der Kirche die bestimmende Aufgabe zu, die sich auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Bibel und in der Geschichte der Kirche sowie der Christenheit stützt.

2. Dabei gilt es, zuerst einen "Stand-punkt" für die christliche Sicht der Situation zu gewinnen und zu vermitteln.

3. Die Peripherie, auf die der Mensch sich konzentriert hatte, zerfällt allenthalben, und der Mensch mit ihr. Rettung wird nur in der Heimkehr zur Mitte, zu Gott, der in Tod und Auferstehung seines Sohnes in aller Haltlosigkeit einziger Halt ist, und der so in aller Zerstreung zur einigenden Mitte wird.

4. Solches ist nur zu verwirklichen durch Menschen, die auf der Peripherie, ja selbst am Rande des Abgrundes, Zeugen der rettenden Mitte sind.

5. Dies vermögen Menschen nur in der Gemeinschaft derer, die aus dem Zeugnis des Geistes Christi leben und sich gegenseitig darin bestärken. Dies erhellt die Bedeutung einer neuen Form von Gemeinde, solidarischer Gemeinde. Diese ist geprägt von einem neuen, und zwar solidarischen Verhältnis von Priestern, Hauptamtlichen und übrigen Gemeindegliedern.

(Solidarisch: Jeder ist nicht nur für seinen Teilbereich verantwortlich, sondern in seiner Weise für das Ganze, das keiner ohne den anderen verwirklichen kann.)

6. Die eingewordene und immer mehr eins werdende Welt (gegenseitige Abhängigkeit in Kommunikation, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, ja selbst in den Überlebenschancen) fordert ein aktives und solidarisches Zusammenwirken zumindest der drei großen monotheistischen Weltreligionen.

H. Puchberger

Protokoll des Arbeitskreises 2:

Kirchliche Praxis im Kontext einer nachindustriellen Kultur

Das Papier, das dem AK 2 als Leitfaden vorlag, ging von einer Kennzeichnung der nachindustriellen Kultur aus, die Daniel Bell in seinem Buch gegeben hatte: Die Zukunft der westlichen Welt - Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt/M. 1976. Ein Stichwort, das nach diesem Papier die nachindustrielle Kultur kennzeichnet, ist "Kommunikation". Die Religion wird diesem Stichwort zugeordnet und muß in seinem Umfeld ihre Rolle finden.

Den Ausgangspunkt für die Diskussion gab die Frage nach dem Vorgehen ab. Es wurde festgestellt, daß die Referate von Beckermann und Altner auch das Lebensgefühl ansprachen. Das sollte auch in der weiteren Diskussion Berücksichtigung finden.

In der Frage nach einer "kirchlichen Praxis im Kontext einer nachindustriellen Kultur" kann nicht nur analysiert werden, da auch Analyse wie jede Erkenntnis dialektisch mit Option bzw. Interesse verbunden ist.

Diese Frage nach dem Vorgehen, ob zuerst die Formulierung von Optionen geleistet oder zuerst die Analyse geschehen sollte, führte in die Fragestellung an das vorliegende Papier über und zeigte die Dialektik von Analyse und Option.

1. Was ist nachindustrielle Gesellschaft?

Kann die Definition "Unter nachindustriellem Zeitalter verstehen wir das Zeitalter der technischen Zivilisation (Computer, globale Kommunikation, Dienstleistung)",

einfach eine Situation als gegeben hinnehmen, oder muß nicht diese Situation selbst bereits als veränderbare, zu verbessernde gesehen werden?

Eine Frage, die dem vorausgeht, ist die, ob die Beschreibung der nachindustriellen Kultur bereits weltweite Geltung beanspruchen kann oder nur aus eurozentrischer Sicht sich so darstellt.

Einerseits muß von Gegebenheiten ausgegangen werden, andererseits stellt sich die Frage, ob nicht auch bereits der Schock über die Gegebenheiten und die sich anschließende Forderung nach Neuorientierung bereits zur Gegebenheit des nachindustriellen Zeitalters gehören.

2. Wie soll, wie kann, wie muß die Kirche im Jahr 2000 aussehen?

a) Eine Grundfrage mit Bezug auf die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse ist die von Widerstand und Anpassung. Zunächst wurde als Antwort gegeben, die Kirche könne eigentlich sonst nichts tun, als sie bisher schon getan hat:

- Eucharistie feiern
- zusammenkommen
- Erinnerung an einen Mann hochhalten, der auf Gott vertraut und sogar am Kreuz die Hoffnung hochhält wider alle Hoffnung.

Dem kann die Zustimmung auch nicht versagt werden, wenn es geschichtlich und gesellschaftlich präzisiert wird. Denn "Eucharistie feiern" ist kein zeitloses Symbol, z.B. findet auf der Weltebene kein Brot-Teilen statt.

Die Präzision ergibt sich aus der Nähe zu den Mitmenschen und dem Kontakt mit ihnen. D.h. daß sich der einzelne einbringt (Zeugnis) und die Kirche selbst meta-institutionelle Kompetenz gewinnt.

b) Einem Kennzeichen nachindustrieller Entwicklung, der Vereinzelung und dem Anliegen der Nähe zu den Menschen, kommt die Form der Basisgemeinde entgegen. In ihr werden Menschen wieder zusammengeführt.

Ob für diese Art von Nähe zu den Menschen die familiäre Kommunikation das geeignete Modell abgebe, wurde in Frage gestellt. Solche Art der Kommunikation könne auch zur Isolierung der einzelnen und ihrer Manipulierbarkeit führen. Die Kirche müsse das kritische Wort Jesu: Wer ist mein Vater und wer ist meine Mutter? (Mk) ernst nehmen.

Die Familie lebt selber von außerfamiliären Beziehungen und ist nur dann modellhaft, wenn jeder in der Familie auch seine Individualität entfalten kann. Sie ist auch modellhaft für Kirche auf dem Gebiet analoger Beziehungen (Emotionen, nicht nur Gespräch).

In diesem Zusammenhang stellt sich nicht nur die Frage, ob und wie weit die Familie Modell für die Kirche wird, sondern auch, wie weit sie nicht ein traditionelles Paradigma für die Theologie abgibt.

Auch andere menschliche Beziehungen sind davon erfaßt, z.B. dauernde Freundschaftsverbinding, die in ihrer Karikatur zum bloßen Party-System wird: Anerkennung durch Bestätigung.

Der Kern des Problems scheint dort zu liegen, daß die Familie der Ort wird, an dem Kirche sich in biologischer Weise reproduzieren kann. Kirche darf sich aber nicht reproduzieren, sondern muß sich als brüderliche und schwesterliche Gemeinde finden.

So bietet sich eine Antwort auf die Frage, wie das Paradigma "Familie", das ähnlich wie ein Schacht wirken kann, in dem Menschen untereinander glücklich machen, überwunden wird. Das geschieht dort, wo die Kirche sich im Sinn einer recht verstandenen Gemeinde müht, unter

dem Anspruch des Kreuzes und der Auferstehung das Bessere, Menschlichere und Heilsamere zu fördern.

Zweierlei muß bewirkt werden:

1. Subjektwerdung
2. in einer Gemeinschaft.

Das setzt voraus: Jeder (auch Außenseiter) wird als Subjekt angenommen und zur Subjektwerdung angeregt. Diese Offenheit verhindert, daß aus einer Oben-unten-Struktur eine Innen-außen-Struktur wird, wenn auch das Bedürfnis nach Vollkommenheit solchen Gruppen beim Scheitern nicht den Mut rauben darf. Eine Überwindung des Paradigmas "Familie" besteht auch darin, daß vorübergehende Weggemeinschaften als möglich und legitim anerkannt werden.

Eine Schwierigkeit besonderer Art sind die schichten-spezifischen Zugehörigkeiten, die es verhindern, daß Menschen sich mit ihrer natürlichen Kompetenz (als Mensch) einbringen dürfen.

c) Das Verhältnis zwischen Kirche und Gemeinde läßt sich in folgender Frage formulieren: "Wie muß Gemeinde aussehen, damit Kirche glaubwürdig, wie muß Kirche aussehen, damit Gemeinde möglich wird?" Die Ekklesia ist eine Form der Koinonia und nicht umgekehrt. Die Kirche jeder Zeit muß viel Kraft darauf verwenden, mit dem Phänomen Gruppe zu experimentieren.

d) Kirchliche Gruppen sind Gruppen, die die Peripherie wieder ins Zentrum stellen, die also wieder einen Transzendenzbezug suchen, das Moralische zur Geltung bringen und damit wieder prophetisch werden; damit haben sie wieder das eigentliche Element einer Offenbarungsreligion gefunden.

e) Ob die Kirche einer nachindustriellen Kultur mehr kritisch-dialektisch oder funktionalistisch-integralistisch wirkt, ist mit dem prophetischen Element zugunsten 'dialektisch-kritisch' entschieden.

Die Bibel bietet keinen Anhaltspunkt für Integration, sondern eher für Umkehr. Außenseiter sollen nicht integriert werden, sondern es geht darum, mit ihnen bessere Lebensmöglichkeiten zu suchen.

Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß nicht nur Außenseiter, sondern auch "Bürger" Menschen sind, die nach Orientierung und Entscheidungshilfe suchen.

### 3. Optionen

#### a) Leben als Grundoption

Ausgehend vom Glaubensbekenntnis und der Analyse der nachindustriellen Gesellschaft wird formuliert:

Wenn Glaube an die Auferweckung des Herrn der christliche Glaube ist, dann kann es auch im Jahr 2000, in dem es nekrophile Tendenzen gibt, Glaube nur dann geben, wenn ich alles tue, Leben zu bewirken, zu schützen, Leben und alle Lebenskräfte zu fördern und alle lebensbedrohenden Tendenzen zu bekämpfen.

Dieser Lebensbegriff muß eher erweitert werden, weil

1. der Mensch sein Leben nicht selbst retten kann; er ist der Krankheit und dem Tod ausgeliefert;
2. wir selber nur leben, wenn wir Leben zerstören und
3. nicht ein "weltimmanenter Humanismus" das Ergebnis sein soll.

zu 1. wurde ergänzend gesagt, daß es auch selbstverschuldete Lebensminderung gibt, z.B. die Ausrottung von Minderheiten, die Internierung von Alten und Kranken, Umstände, die einen Selbstmord herbeiführen, Tod, weil

nicht genügend getan wird, das Leben bis zur natürlichen Grenze zu erhalten.

zu 2: Für humane Formen von Lebenszerstörung muß sensibilisiert werden (sinnloses Abschlachten etc. von Tieren). Auf dem Hintergrund von Leben, das auf Kosten anderen Lebens gelebt wird, steht das Symbol des Kreuzes als Baum des Lebens. Im Begriff "Leben" liegt also eine religiöse Spannung, es muß unterschieden werden zwischen neutestamentlicher ζωή und βίος.

b) Unterscheidung von "pastoralen Forderungen" und "dogmatischer Option"

Solche Überlegungen lassen die Befürchtung aufkommen, daß über Praxis nur nachgedacht wird (dogmatisch) und keine Praxisanleitung in Geist und Liebe geschieht.

Mit dem Begriff "Leben" und der Forderung, die damit verbunden ist, ist es aber sehr wohl möglich, Einheit zu stiften, nämlich Einheit zwischen Kirche und Welt, insofern Leben ein Problem der Welt ist. Wo dieses Problem als Solidarität mit der Welt gesehen wird, hat es auch eine politische Dimension.

Aber es ist wichtig zu betonen, daß dieses solidarische Handeln selbst Glaube ist und nicht Handeln aus dem Glauben.

c) Optionen im einzelnen

Option heißt Entscheidung und nicht Wunschtraum; was damit verbunden ist, kann nicht immer und überall geschehen, sondern muß in einer bestimmten Situation geschehen.

Schilling: Meine Option ist das in der Kirche bezeugte und geglaubte Evangelium, dessen Spezifikum die Auferstehung ist, die Verpflichtung, alles Lebensbedrohliche abzubauen und alles Lebensförderliche zu hegen.

Lissner: Meine Option ist die Möglichkeit, daß die Menschen, die Glauben haben, wirklich alles ausüben können, wozu sie durch den Glauben fähig sind, und das nicht durch Vollmachten eingeschränkt wird. Die Vielen können nicht durch wenige Vollmachtsträger die Tröstung des Glaubens bekommen.

Spichtig: Ich möchte eine Kirche, in der die Mächte abgebaut und die Kräfte freigesetzt werden. (Macht hat usurpierenden, Kraft aufbauenden Charakter.)

Friemel (Lutherische Träume): Ist nicht das erste Anliegen, Gott zweckfrei zu lieben, Gott über alles zu lieben und ihm zu vertrauen, Gott Gott sein zu lassen?

Zottl: Die Kirche ist nicht zur Rechtgläubigkeit berufen, sondern zur Hingabe, weil das uns im Kreuz von Gott gezeigt wird. Gott hält auch an uns, und das ist das Lebensprinzip. Wenn die geistlichen Berufe nicht mehr auf Rechtgläubigkeit kontrolliert werden, sondern mit dem Kriterium der Hingabe, also nicht nur in ihrer Identität mit der Glaubensstradition, würden sie die Liebe mehr wichtig nehmen.

Meine Vision wäre: Berufung nicht zur Rechtgläubigkeit, sondern zur Hingabe.

Abschließend wurde vor einer theologischen Sprache gewarnt, die nach dem Maß ihrer Beliebigkeit unbrauchbar wird und nichts mehr aussagt.

Zusammenfassend wurden Optionen formuliert, die nicht dieser Beliebigkeit unterliegen, sondern sich aus einer Situation ergeben.

## Optionen

Im Kontext einer in ihren Auswirkungen noch nicht voll überschaubaren, aber in ihrer Grundtendenz sich allmählich verdeutlichenden nachindustriellen Kultur, muß die Kirche Mut zu Optionen haben. Diese Optionen sind notwendigerweise Partei ergreifend, geschichtlich, den Kairos erfassend, überholbar und fragmentarisch.

1. Angesichts der tödlichen Bedrohung menschlichen Lebens und des gesamten Kosmos (Hochrüstung, Umweltzerstörung) im ausgehenden 20. Jahrhundert und sich ausbreitender nekrophiler Tendenzen in vielen Lebensbereichen soll sich die kirchliche Praxis radikal zum Leben bekennen, und zwar als Zeugnis des Osterglaubens. Sie muß sich dabei unbedingt auf die Seite derjenigen stellen, die ebenfalls für Erhaltung und Ermöglichung des Lebens sich einsetzen.
2. Angesichts der zunehmenden Eingrenzung des Menschen und seiner Bestimmung durch die Computerwelt, durch Organisationen und undurchschaubare Systeme hat die Kirche die Aufgabe, Anwalt der Freiheit zu sein, und die Pflicht, Freiräume für ein humanes Leben zu erkämpfen und bereitzustellen.
3. Angesichts der zunehmenden Tendenzen Machtförmigkeit und Machtballung auch in der Kirche, wünschen wir uns eine Kirche, in der Macht abgebaut und Kräfte freigesetzt werden.
4. Angesichts der vielfältigen Tendenz, Handeln durch Denkkakte zu ersetzen, betonen wir die notwendig dialektische Verschränkung von Erkenntnis und Interesse, Glaube und Liebe. Deshalb soll die kirchliche Berufung ihr Maß finden, nicht allein an theoretischer Rechtgläubigkeit, sondern vor allem an solidarischer Hingabe.

5. Angesichts der Grenzen, an die die gegenwärtige Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften geraten ist, muß auch die Theologie ihre grundlegenden Paradigmen (z.B. unten - oben, außen - innen, Begriffe - Narrativität) überdenken und gegebenenfalls revidieren.
6. Über diese im Hinblick auf den geschichtlichen Augenblick hin formulierten Optionen hinaus bleibt der Kirche auch im Jahre 2000 die Aufgabe, Gott zu verkünden und wie eh und je auch die Menschen des Jahres 2000 zur Anbetung des unbegreiflichen Geheimnisses einzuladen.

AK 3: Kirchliche Praxis im Spannungsfeld von  
Religiosität und Glaube (Mette, Senftle)

Der Arbeitskreis stellt sich die Aufgabe, darüber nachzudenken, welche Herausforderung in der Gesellschaft antreffbare Phänomene, die nicht kirchlich vermittelt, aber in einem weiteren Sinn religiös genannt werden können, für die kirchlich-pastorale Praxis darstellen. Es wird eine Antwort auf die Frage gesucht: Fördert oder behindert solche "Religiosität" die christliche Glaubenserfahrung oder geschieht beides (Ambivalenz der Religiosität gegenüber dem Glauben)? Welche Handlungsempfehlungen ergeben sich aus der gefundenen Antwort?

1. Ausgegangen wird von der Gegenüberstellung von alltäglich-religiöser Daseinserfahrung und offenbarungsgebundener Glaubenserfahrung.

1.1 Alltäglich-religiöse Daseinserfahrung. Es gibt offensichtlich Erfahrungen, die Menschen in ihrem Alltag machen, die zugleich aber ihren Alltag transzendieren. Besondere Bereiche, an denen sich solche Erfahrungen entzünden, sind die Natur, die Kunst, erotische Beziehungen, Angst und Schuld, (Lebens-)Schicksal und Tod. Aber auch sonstige Dinge und Geschehnisse des Alltags können numinos erlebt werden, d.h. als transparent auf den Geheimnischarakter der Welt hin.

In der Religionsphilosophie werden häufig solche Erfahrungen damit in Zusammenhang gebracht, daß der Mensch grundsätzlich dazu veranlagt sei, der "Heiligmäßigkeit des Daseins" (R. Guardini) als Fascinosum und Tremendum zu begegnen; er verfüge dazu eines besonderen Organs, nämlich des religiösen Gefühls. Diese Begabung sei beim einzelnen Menschen in verschiedenem Maße vorhanden; ihre Entfaltung könne vernachlässigt oder gefördert werden.

Andere betonen demgegenüber die soziohistorische Bedingtheit auch solcher numinoser Erfahrungen und bestreiten damit, daß es sich hierbei um ein grundsätzlich antreffbares Phänomen handelt. In diesem Zusammenhang verdient Bonhoeffers These von der "Religionslosigkeit" des modernen Menschen besondere Beachtung.

1.2 Offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung. Diese beruht nicht auf einer speziellen Begabung, sondern auf einem Gnadenerweis, der die gesamte menschliche Existenz erfaßt. Christlicher Glaube hat es mit dem Bundesgott Israels zu tun, der in Geschichte und Geographie gehandelt hat und immer noch handelt. Er hat sich kundgetan als derjenige, der die Welt erschaffen hat; der in seiner Beziehungswilligkeit einen Nomadenstamm als Kleinod auswählte; der seinen Bund mit diesem Volk in seinem Sohn Jesus, dem Christus, für die ganze Welt auf Glauben hin erneuert hat. Der Glaube ist Sache des wandernden Gottesvolkes. Der einzelne, der darin aufgenommen ist, ist nicht mehr heilsgeschichtlich unwissend, wie der "religiöse" Mensch, sondern er nimmt teil am "familiären Bewußtsein" und "familiären Unbewußtsein" (L. Szondi) dieser "Sippe". Die Geschichte des Bundesgottes und des Bundesvolkes, die in Israel begonnen hat, wird in den Wandergruppen der christlichen Gemeinden und dem wandernden Volk der ganzen Kirche bis ans Ende der Zeiten fortgesetzt.

2. Die vorausgehende phänomenologische Skizze legt folgendes Vorgehen im Arbeitskreis nahe:

2.1 Einübung der Wahrnehmung der verschiedenen Phänomene der "religiösen Grundierung des Alltags" (H. Timm) und der "Unterscheidung des Christlichen":

(1) Wahrnehmung der eigenen Befindlichkeit: Welche Bedeutung messe ich religiösen Erfahrungen im weiteren Sinne bei? Kenne ich "religiöse Gefühle"? Lasse ich sie zu oder wehre ich sie ab? Habe ich so etwas wie "Religionslosigkeit" erfahren?

(2) Wahrnehmung in der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis: Verstehe ich volkskirchliche Phänomene als religiöse oder als gläubige Phänomene oder als beides? Wie interpretiere ich z.B. die verschiedenen Formen der Marienverehrung, die Fronleichnamsprozession? Haben christliche Symbole, wie sie begegnen, genügend Transparenz für die Glaubensbotschaft? Wie bewerte ich die zahlreichen Synkretismen, wie sie zunehmend begegnen? Wo geht kirchliche Praxis mit Aberglauben o.ä. einher? Stimmt die These einer wachsenden religiösen Gleichgültigkeit? Wie nehme ich sie wahr, wie gehe ich damit um?

2.2 Änderungswunsch: Die kirchliche Praxis soll dazu beitragen, die vorfindliche "Religiosität" der Menschen so zu gestalten, daß sie durch die christliche Glaubenserfahrung gewissermaßen authentifiziert, d.h. kritisch erfüllt oder umkehrhaft verwandelt wird. Eventuellen Wucherungen und Abwegigkeiten des Religiösen ist positiv durch eine Läuterung der christlichen Symbole zu begegnen. Auch sind christliche Symbole als Handlungsanzeichen der Gottesherrschaft biblisch und spirituell neu zu entdecken (vgl. AK 4).

Wo religiöse Indifferenz begegnet, stellt die Konfrontation mit dem christlichen Glauben eine Herausforderung zu einer entschiedenen Position dar.

2.3 Änderungsschritte: Die "Unterscheidung des Christlichen" (R. Guardini) hat die Aufgabe von Scheidung und Gestaltwerdung (Gal 4,19) als Nachfolge (Conformitas

Christi) in sich. Sie ist vorab von denjenigen einzuüben, die in pastoralen Berufen tätig sind. Das führt zu einer Bewußtseinsänderung und zu neuer Handlungsmotivation, die der mystisch-politischen Doppelstruktur (J.B. Metz) des christlichen Glaubens entspricht.

Wie ist damit in der alltäglichen Praxis in Gesellschaft und Kirche einzusetzen? Wer kann über Modelle berichten?

**Empfohlene Literatur:**

- K. Barth, Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, in: Kirchliche Dogmatik I/2, § 17, Zürich <sup>5</sup>1960, 304-397
- P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie. Überlegung zum Verhältnis von Alltagserfahrung und religiöser Sprache, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Erfahrungen in religiösen Lernprozessen, Göttingen 1983, 13-69
- P. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt <sup>2</sup>1972
- D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München <sup>2</sup>1977
- B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: ChGimG 25, Freiburg 1980, 39-72
- R. Guardini, Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz 1974
- H. Timm, Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des Alltags, Gütersloh 1983
- Der religiöse Indifferentismus: Concilium 19 (1983) H. 5

Norbert Mette

Notizen aus dem Protokoll des AK 3:

Kirchliche Praxis im Spannungsfeld von Religiosität und Glaube

Die Treffen der Arbeitsgruppe standen jeweils stark unter dem Eindruck der vorher gehörten Referate. Die von den Referenten getroffenen Aussagen wurden als unmittelbar mit dem Thema zusammenhängend empfunden.

So machte Beckermann auf literarisch verdichtete Suchbewegungen heute lebender Menschen aufmerksam, die kaum noch mit Hilfe der traditionshaltigen Kategorien Religiosität und Glaube erfaßt werden können. Mit der Kirche haben sie jedenfalls absolut nichts mehr zu tun. Aber mit Gott? Diese Frage bewegte den Arbeitskreis sehr. Was bedeutet die Rede von Gott, wie hat sie anzusetzen, wenn sie sich der Auseinandersetzung mit solchen elementaren Erfahrungen, wie sie in der angeführten Literatur aufgegriffen werden, stellt? Eine Antwort konnte noch nicht gegeben werden. Voraussetzung ist nämlich, daß differenzierter die Situation heutiger Menschen wahrgenommen wird, als es gemeinhin im kirchlichen Kontext geschieht. Statt daß vorschnell Sinn-suche und religiöse Neuaufbrüche registriert und "ver-einnahmt" werden, ist es erforderlich, daß man sich der erfahrenen Sinnlosigkeit in vielen Bereichen des Zusammenlebens schonungslos konfrontiert - und sich nicht in ein vermeintlich heiles Getto abkapselt.

Trotz anderer Akzentuierung ergaben sich im Grunde ähnliche Rückfragen im Anschluß an die Ausführungen von G. Altner. Gefragt wurde vor allem, wie Kirchen und Gemeinden an den skizzierten gesellschaftlichen Lebenser-fahrungen teilhaben und wie sie damit umgehen. Unbe-stritten ist, daß in den allenthalben aufbrechenden Be-

wegungen von Menschen, die einen neuen und verantwortlichen Umgang der Menschen mit sich selbst, untereinander und mit der Schöpfung initiieren und praktizieren, auch Christen engagiert sind. Zugleich ist jedoch festzustellen, daß sie in Kirchen und Gemeinden eine Minderheit ausmachen und dort nicht selten an den Rand oder gar hinausgedrängt werden. Nach christlicher Überzeugung verdankt sich der Glaube an den Menschen, wie er in den verschiedenen (alternativen) Bewegungen zum Tragen kommt, letztlich Gott. Doch wird dieser Zusammenhang aufgrund der Distanziertheit der Kirchen unerkennlich gemacht.

Auf diesem Gebiet ist ein stärkeres Gespür dafür sowie Solidarität damit, was Menschen heute "bewegt", erforderlich. Auch die Theologie ist in diesem Zusammenhang gefordert. Ihre Reflexion muß sich bereits in den Paradigmen und Strukturen auf die neue Situation einstellen. Statt "machtförmigem Denken" wäre ein neues Paradigma "versöhnendes Denken" zu entwerfen und einzuüben, in dem die Theologie die Erfahrung der Betroffenheit zu reflektieren versucht, innerhalb dessen beispielsweise der - teilweise sehr sublim vonstatten gehende - Aufbau von Feindbildern keinen Platz mehr hätte.

In einem weiteren Diskussionsschritt wurden Beobachtungen zur religiösen Signatur der Gegenwart zusammengetragen. Als charakteristisch dafür wurden vor allem folgende Tendenzen angesehen:

1. "Rest"phänomene volkskirchlicher Religiosität, die weitgehend in den Großkirchen beheimatet sind,
2. verschiedene Erscheinungsformen bewußter Religiosität und engagierten Glaubens, die allerdings nur für eine Minderheit prägend sind,
3. (Ersatz-)Religionen, (profane) Heilserwartungen, etwa in Form der neuen religiösen Bewegungen oder auch des Gesundheitskultes u.ä.,

4. die dominante Form der kirchlichen Distanziertheit scheint weitgehend bereits von einem völligen religiösen Indifferentismus abgelöst zu sein.

Was diese Situation als Herausforderung für Theologie und Pastoral bedeutet, wurde unter verschiedenen Aspekten angesprochen. Exemplarisch wurde versucht, das an zwei typischen Erscheinungsformen heutiger Religiosität (im weitesten Sinne) festzumachen:

- a) der Internationalen Automobilausstellung (IAA)
- b) der Friedensbewegung.

ad a: Beim IAA-Besucher könnte man das Bedürfnis nach neuer Sinnlichkeit vermuten, das sich etwa in dem Berühren von technischen Wunderwerken niederschlägt. Zugleich gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß es sich hierbei nicht um eine ursprüngliche, sondern um eine sekundäre Erfahrungswelt handelt, mit der sich nur bedingt religiöse Erfahrungen und Symbole in Verbindung bringen lassen.

ad b: Die Friedensbewegung wurde als Ort originärer Erfahrungen - auch religiöser - beschrieben. Hier wird Partei ergriffen, werden neue Umgangsformen praktiziert, werden alte Glaubenswahrheiten persönlich neu entdeckt. Wird die Friedensbewegung derart als religiöse charakterisiert, so ist dennoch zu fragen, inwiefern vom christlichen Glauben her spezifische Momente darin einzubringen sind: etwa die Perspektive der universalen Solidarität, der Hinweis auf den eschatologischen Vorbehalt oder der Verweis auf Gott als Ursprung von Vergabung und Versöhnung.

Im Gegensatz zur Friedensbewegung fiel es schwer, die IAA in eine positive Verbindung mit dem christlichen Glauben zu bringen. Im Gegenteil, statt dem "tremendum"

und "fascinosum" der hochentwickelten Technik zu erliegen, gelte es, so wurde gesagt, den heutigen Menschen zu einem kritischen und freien Umgang damit anzuleiten. Allerdings kann das nicht "von oben herab" geschehen, sondern es bleibt einzugestehen, daß das, was in der Beziehung mancher Menschen zum Auto besonders drastisch zu beobachten ist (z.B. libidinöse Besetzungen; Omnipotenzphantasien etc.), auch anders antreffbar ist - womöglich nur sublimer.

Ausgehend von diesen Überlegungen wurden Prinzipien des pastoralen Umgangs mit heute antreffbaren religiösen oder quasireligiösen Erscheinungsformen aufzustellen versucht:

1. keine neutrale Distanziertheit, sondern solidarische Betroffenheit mit ihnen,
2. ihre kritisch-unterscheidende Identifizierung auf dem Hintergrund christlicher Erfahrungen,
3. Entwicklung eines alternativen Umgangsstils, der einladend wirkt.

Zum Abschluß des Arbeitskreises formulierten einige Teilnehmer ihre aus dem Gespräch erwachsenen Optionen für eine Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000, die hier wiedergegeben seien:

#### I

1. So wenig binnenkirchlicher Blickwinkel wie möglich;
2. Suche nach Orten der Transformation zur kritischen Vereindeutigung von Lebenserfahrungen (Contra "Prinzip Gemeinde");
3. Identifizierung und Partizipation an "prophetischen säkularen Vorgängen" (seien sie heils- oder unheilsprophetisch).

## II

1. In unterschiedlichen Ausdrucksformen - bis in die völlige Negativität hinein - begegnen gegenwärtig "Sehnsüchte nach dem ganz Anderen". Die Kirchen und Gemeinden finden wir zu einem großen Teil neben oder außerhalb dieser Sehnsüchte vor. Es gilt daher, diese Sehnsüchte wahrzunehmen und sie in den kirchlichen Raum hinein zu vermitteln. Kirche und Pastoral müssen sensibel werden für neue Symbole und sprachliche Ausdrucksformen. Insgesamt sind zahlreiche Ortswechsel der Kirche anzustreben, die nicht von ihrer "Sache" weg-, sondern zu ihr hinführen.

2. Die im Kontext der Alternativbewegungen begegnende neue Art des Wissenschaftstreibens hat Konsequenzen auch für die praktische Theologie. Theologie und Pastoral der Befreiung bilden dafür eine beachtenswerte Vorlage. Wichtig ist vor allem, daß Theologie mehr als bisher konkrete Solidarität mit dem "Volk" praktiziert: Theologie (aus der Praxis) des Volkes.

## III

Option: Kirche (in der reichen Gesellschaft der BRD)  
bis zum Jahr 2000

Fundamentalsoption: kein Rückzug ins katholizistische Ghetto; statt dessen: Die Kirche sollte neue religiöse und quasi-religiöse Erfahrungen als Bedürfnisse wahrnehmen und ernst nehmen. Keine vorschnelle Denunzierung der heutigen Gesellschaft als von "falschen" Bedürfnissen getragen; statt dessen: Die Kirche sollte latente religiöse Bedürfnisse benennen und kommunikabel machen. Die Kirche muß dann diese Bedürfnisse und Erfahrungen phantasievoll und gesellschaftskritisch mit der eigenen christlichen Tradition konfrontieren. Ich plädiere

gegen ein hermetisch-esoterisches Gemeindeleben für eine "esoterische" (W. Benjamin) kirchliche Praxis in der Gesellschaft. Diese eigene christliche (Volks-?) Praxis muß dann allerdings, identifizierbar und vielfältig zugleich, wirklich gestaltet werden.

#### IV

1. Die Kirche soll mehr und mehr fähig werden, die existentiellen Bedürfnisse und Anliegen der Menschen und Menschengruppen wahrzunehmen. Dieses Ziel umfaßt:
  - Sensibilisierung der einzelnen für das, was die Menschen um ihn bewegt (gemeinsame und individuelle Bedürfnisse wie der Wunsch nach befriedigenden menschlichen Beziehungen, Frieden, gesunde Umwelt ...);
  - Sensibilisierung der Gemeinden für die Anliegen anderer gesellschaftlicher Gruppen und Bewegungen, ohne dabei ihre eigene spezifische Aufgabenstellung zu vergessen.
  
2. Die Kirche soll mehr und mehr fähig werden, mit den Menschen und Menschengruppen in ein wechselseitiges Gespräch zu treten.
  - Dialog mit den Wissenschaften und den gesellschaftlichen Gruppen,
  - Besinnung auf die eigene Überlieferung im jeweiligen Anliegen,
  - Förderung der Gesprächsfähigkeit jedes einzelnen und der Gemeinden.

V

1. Kirche heute auf dem Weg ins Jahr 2000

sollte sich nicht in ererbter Berührungsangst an den gegenwärtigen Bewegungen (Friedens-, Dritte-Welt-, Ökologie-, Frauen-, ...-bewegung) vorbei bewegen, sondern sich in evangeliumsinspirierter Offenheit (Nähe/Distanz) von ihnen bewegen lassen, die in ihnen latent vorhandene anonyme Religiosität wahrnehmen (Ebene: Leben), sie behutsam aus ihrer biblisch-kirchlichen Tradition heraus deuten (Ebene: Verkündigung) und in ihrer Glaubens-, Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft präsent werden lassen (Ebene: Feier).

2. Kirche heute sollte ihre Aus- und Weiterbildungsprozesse so gestalten, daß in ihr eine möglichst wache Wahrnehmungsfähigkeit für außerhalb von Kirche latent vorhandene Religiosität aufgebaut wird: eine neue Kultur im Umgang mit Menschen in und außerhalb von Kirche.

Die theologischen, vor allem die praktisch-theologischen Fächer sollten in Richtung auf eine neue kirchliche Ästhetik (Ebene: Leben), Homiletik (Ebene: Verkündigung) und Liturgik (Ebene: Feier) weiterentwickelt werden.

Die Ausbildungspraktika sollten Erfahrungen aus erster Hand mit zeitgenössischen Bewegungen in und außerhalb der Kirche vermitteln und zu einer Pastoral propter hominem beitragen.

3. Kirche heute sollte ihre pastoralen Vollzüge so gestalten, daß sie als Lebensraum für Menschen am Rand und außerhalb der institutionell wahrgenommenen Kirche wahr- und ernstgenommen werden kann. Der kirchlichen Medienarbeit kommt dabei eine besondere Bedeutung zu.

AK 4: Kirchliche Praxis als Proklamation oder Verrat  
der christlichen Botschaft (Stenger, van de Spijker)

Der Arbeitskreis stellt sich die Aufgabe, die in der Kirche verwendeten Symbole (Symbolsysteme) hinsichtlich ihrer Transparenz und Bedeutung für die christliche Botschaft zu überprüfen.

Zur Erleichterung der Verständigung wird von folgender allgemeiner Begriffsbestimmung ausgegangen:

"Symbole sind uns alle, in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugänglichen Objektivationen menschlicher Praxis, die als Bedeutungsträger fungieren, also 'sinnvoll sind' (A. Lorenzer, S. 23).

1. Näherhin werden für die christlichen Symbole vier Merkmale geltend gemacht:

1.1 Christliche Symbole sind sinnlich. Je mehr sie den Menschen in seiner Ganzheit (leiblich-sinnlich-geistig) ansprechen, um so wirkungsvoller sind sie.

1.2 Christliche Symbole sind sinnvoll. Sie sind Träger von Bedeutungen. Christliche Symbole stehen per definitionem im Dienst der christlichen Botschaft. Diese Botschaft ist verbindlich, d.h. Gehorsam heischend und Verbindung schaffend.

1.3 Christliche Symbole sind gemeinschafts- bzw. gemeindestiftend. Christliche Symbole intendieren Erfahrungsübereinstimmung (existentieller Konsens) und sind deshalb grundsätzlich gemeindebildend (PAROKIA, KOINONIA als ekklesiale Erfahrungs- und Handlungsgemeinschaft).

1.4 Christliche Symbole haben eine eschatologische Dimension. Sie sind nicht nur transparente Zeichen (im Sinn von Signum, nicht von Signal), sondern transzendente Anzeichen des endgültigen Reiches Gottes.

2. Es können drei Arten von (christlichen) Symbolen unterschieden werden (S.K. Langer bei A. Lorenzer, 23-33).

### 2.1 Sprachlich diskursive Symbole

Gedanken (Ideen) werden sprachlich nacheinander ("diskursiv") entsprechend den Gesetzen einer Syntax aufgereiht, wie Wäschestücke auf der Leine. Beispiel: theologisch-wissenschaftliche Abhandlung; "Glaubensinformation".

### 2.2 Wortlos präsentative Symbole

Hier handelt es sich um ganzheitliche Gebilde, z.B. Bild, Tisch, Brot, Kreuz; aber auch um ganzheitliche Gestalten, z.B. Taufritual, Bestattungsritual. Präsentative Symbole haben eine größere Tiefenwirkung als diskursive Symbole.

### 2.3 Diskursiv-präsentativ gemischte Symbole

Sprache kann "präsentativ" angereichert werden. Dies geschieht in jeder Art von "Poesie". Die meisten biblischen Texte sind gemischte Symbolsysteme (vgl. "narrative Theologie"; "Glaubensinformation").

3. Mit diesem Begriffsvorrat können wir folgende drei Schritte machen:

3.1 Wahrnehmung (Diagnose) der innerkirchlichen Symbolproblematik: Die kirchliche Praxis leidet unter einer weit verbreiteten "Verschmutzung und Verkennung" der christlichen Symbole. Es könnte sein, daß die Botschaft mehr verraten als proklamiert wird. Was spricht für diese Hypothese?

Beispiele: Der fahrlässige Umgang mit biblischen Texten in den Gottesdiensten. - Die un-sinnliche Gestaltung der Eucharistiefeier ("Papierhostien", Mahl ohne Wein, heidnischer Opferstein statt Ursymbol Tisch). - Das Schwanken zwischen der Beschwichtigung durch magische Rituale

und der Befriedigung liturgisch-dekorativer Bedürfnisse.  
- "Kirchenästhetik": Kontrast zwischen dem "Wohlgeruch Christi", der von einer vital-gläubigen Gemeinde ausgeht, und dem üblen "Geruch" der "Institution Kirche".

3.2 Änderungswunsch (Option): Die kirchliche Praxis soll unablässig bestrebt sein, die ihr zur Verfügung stehenden Symbole und Symbolsysteme auf größere Transparenz hin zu läutern; d.h. u.a. auch die zu Klischees erstarrten Symbole zu resymbolisieren und nicht reanimationsfähige Symbole aus der Praxis auszuschneiden.

3.3 Änderungsschritte (Meliorisation)

(1) Ein Bewußtwerdungsprozeß ist einzuleiten: Sensibilisierung und dadurch Verstärkung des Leidens an der Verrottung der Symbole.

(2) Schrittweise Änderung der Praxis, damit positive Erfahrungen gesammelt werden können und durch die Erfahrungen die Motivation zunimmt, weitere Sybolläuterungen und evtl. notwendige "Flurbereinigungen" durchzuführen.

(3) Handlungsleitende Hoffnung und eschatologische Verheißung: Der mühselige Weg der Läuterung der Symbole endet und beginnt immer wieder, den Seligpreisungen Jesu folgend, in der Glaubenserfahrung der feiernden und handelnden Gemeinde.

#### Empfohlene Literatur:

- G. Baudler, Einführung in symbolisch erzählende Theologie. Der Messias Jesu als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole, Paderborn 1982 (UTB)
- A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, Frankfurt 1981
- J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten-Freiburg 1980
- P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Ev. Theologie, München 1974
- R. Zerfaß, Das Labyrinth. Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages, in: Christ in der Gegenwart 35 (1983) Nr. 25, 205f

P. Titus Neufeld

Optionen der Arbeitsgruppe IV:

Kirchliche Praxis als Proklamation oder Verrat  
der christlichen Botschaft

### 1. Vorbemerkung

Es war die Aufgabe des Arbeitskreises, einzelne Symbole und Symbolsysteme in der Kirche hinsichtlich ihrer Aussagekraft und Be-Deutung für die christliche Botschaft zu überprüfen. Der AK legte ein weitgefaßtes Symbolverständnis zugrunde, das sprachliche, schriftliche, akustische, bildliche und personale Symbole einschloß.

### 2. Vorbemerkung

Die Arbeitsgruppe hat bewußt keine Definition für 'Symbol' formuliert. Sie hat vielmehr versucht, beim größten Teil der Gespräche narrativ vorzugehen, also über das persönliche Erfahrungsfeld der Gesprächsteilnehmer unter der Perspektive der Themenformulierung zu sprechen.

Vor diesem Hintergrund sind, besonders unter dem Erleben der Machstraße, die folgenden Optionen zur Symbolproblematik formuliert worden; vor diesem Hintergrund sind sie auch zu lesen.

Die Optionen wollen Anregungen freisetzen, die die Proklamation der christlichen Botschaft auf vielfache Weise sinn-voll und sinnenfällig fördern und den bedrohlichen Verrat der christlichen Botschaft durch vielfach mögliche Verfälschungen, Verengungen, Vereinseitigungen und Verkrampfungen abwenden.

"Symbol" - das ist im Blick auf das Jahr 2000 nicht irgendein pastorales und pastoraltheologisches Thema, sondern für die Erschließung tiefgehender Glaubenserfahrungen in ganz neuer Weise aktuell und für den Aufbau lebendig-überzeugender Jüngergemeinden über-lebensnotwendig.

1. Die Wahrnehmung der fundamentalen Bedeutung von Symbolen und Symbolsystemen verschiedenster Art für die Proklamation der christlichen Botschaft ist auf allen pastoralen Lebensfeldern einzuüben oder überhaupt wieder neu zu gewinnen. Dazu wird es notwendig und hilfreich sein, das 'Vorgehen im Kleinen', das es (bzgl. verbaler und auch bzgl. repräsentativer Symbole) an manchen Orten und in manchen Formen schon gibt, zu fördern und weiterauszugestalten.
2. Eine Akzentverschiebung von Wortsymbolen - bis heute haben sie ein eindeutiges, ungesundes Übergewicht - auf Bilder, Bewegungen (Spiel und Tanz), persönliche Gesten und Zeichen u.v.a. ist für eine kreativere, lebendigere und spontanere Proklamation der christlichen Botschaft unerlässlich.
3. Die Sensibilisierung für Symbole und Symbolsysteme muß im erzieherischen Prozeß ganz früh ansetzen; dem gilt es besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, da diese Sorge bis heute weithin sehr kurz gekommen ist. Auch bei der Ausbildung der Priesteramtskandidaten und anderer pastoraler Mitarbeiter und in der Priester- und Mitarbeiterfortbildung sollte ein Schwerpunkt in diesem Problemfeld liegen. Durch dieses Mühen wird sich das Bewußtsein schärfen: über "Symbole an sich" läßt sich nicht groß streiten, Symbole enthüllen sich vielmehr im Vollzug - oder auch nicht.

Dieses Bewußtsein macht offen für die Pflege und Kultur anderer menschlicher 'Organe', als beim Umgang mit diskursiven Symbolen nötig sind.

Der Phase des Suchens und Ver-Suchens kommt eine besondere Bedeutung dabei zu, weil Pastoral nur so zu verbindlichen und gültigen Symbolen und Symbolsystemen der christlichen Glaubenserfahrung kommen wird.

Der Glaubenstradition ist in Christus selbst und durch seine Botschaft ein letztgültiges Symbol gegeben: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14,9) und "Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40). Das sollte be-greifbar in unserer Zeit entfaltet werden.

4. Eine sehr breitgestreute Sensibilisierung für Symbole und Symbolsysteme wird durch Aufarbeitung und Aufweis der Verbindung zwischen Koinoniabildung und Symbolerfahrung hilfreich gefördert. Aufgrund dessen kann dann auch ein größeres Mitspracherecht von symbolreifen Gemeinden und Gemeinschaften (z.B. bei der Ausgestaltung von Kirchen, Pfarr-Räumen u.v.a) gefordert und unterstützt werden.

Aufgrund des Martyria- und Koinonia-Auftrags tut das not - und das tut den Gemeinden und Gemeinschaften auch gut für die Erfüllung dieser beiden Grundaufgaben.

5. Eine wesentliche flankierende Maßnahme bzw. sogar erst Voraussetzung dazu ist das redliche Mühen, Unverständlichkeit von Symbolen und Symbolsystemen durch Re- oder Neu-Vitalisierung oder aber auch durch Aufgeben bestimmter Symbole zu überwinden.

Die Verstehbarkeit und Evidenz von Symbolen kann und darf allerdings sowohl personal und lokal eingegrenzt als auch generelle Gültigkeit haben.

Außerdem ist eine klare Unterscheidung zwischen ekklesialen (d.h. koinoniestiftenden) und individuellen (d.h. personal-biographisch ungeheuer wichtigen) Symbolen notwendig. Eine Vermischung vernebelt die Sachlage und beeinträchtigt die schöpferischen Möglichkeiten im Umgang mit Symbolen.

Darum dürfen Symbole und Symbolsysteme durchaus auch als Träger ganz verschiedener Glaubenserfahrungen von ganz verschiedenen Menschen und Gruppen/Gemeinden

offengehalten werden, d.h. sie brauchen durchaus nicht von vornherein global in ihrer Be-Deutung festgeschrieben zu werden.

Symbole sind ja wohl nur sehr selten ganz eindeutig!

6. Der Verknüpfung von Symbolen und Geschichte, die in mancher Gemeinde/Gruppe durchaus gesehen wird, muß mehr Aufmerksamkeit zugewendet werden, damit sie umfassender erfahrbar und vertieft wird. Tote Symbole ermöglichen keine Geschichte und damit keinen Fortschritt, und ohne geschichtliche Entwicklung wachsen und verändern sich keine Symbole.

Die Einsicht in notwendige Formen der Kontinuität zwischen Gestern, Heute und Morgen ist dabei allerdings intensiv zu pflegen, besonders durch eine lebendige Präsentation von Symbolgeschichte(n) in den Gemeinden.

7. Es ist deutlich, wie wichtig die hermeneutische Anstrengung auch für Symbolerfahrung ist. Sie ist kräftig zu fördern (z.B. durch umfassende Erschließung von Schriftworten, durch eingehende Klärung der Be-Deutung von Liedtexten, durch einsichtiges Entschlüsseln von Bildern ...). Nur so wird sich eine klärende und sorgfältige 'Scheidung der Geister' ergeben, welche Symbole und Symbolsysteme wirklich - d.h. immer auch wirksam! - geeignet sind zur Präsentation der christlichen Botschaft oder nicht.
8. Ein ganz sorgfältiger Umgang mit der Emotionalität der - aktiver oder auch passiver - beteiligten Menschen ist ein wesentliches Gebot der Menschenfreundlichkeit und der pastoralen Klugheit; besonders ist Vorsicht gegenüber scheinbar tragenden, im Grunde oft aber regressiven Erscheinungen, z.B. falsche Begeisterung oder auch falscher Fatalismus, angezeigt.

9. Es ist ein Grundanliegen, daß alle Symbole und Symbolsysteme, die eingebracht werden, vom Geist Gottes erfüllt sind und somit deutlich machen, wes Geistes Kind die, die sich dieser Symbole bedienen, sind. Wenn nun die Symbole von Menschen getragen und gepflegt werden, die sich dem Geist Gottes selbst auch geöffnet haben, dann mag Gemeinde auch als Grundsakrament greifbar sein.

Auf diese spirituelle Weise kann auch einer Symbolinflation (ihrer Verschluderung und Entwertung z.B. durch lässigen, unaufmerksamen, liderlichen, fatalistischen Vollzug) ein Stück weit Einhalt geboten werden, und man wird nicht mehr so leicht der Gefahr erliegen, Symbole - nur sekundär motiviert - als reine Einübungsgesten zu mißbrauchen.

Durch solche spirituelle Füllung können auch neue Quellen für neue Symbole und Symbolsysteme erschlossen werden, vor allem dann, wenn die Gemeinden und Gemeinschaften den dafür dringend nötigen Freiraum im Geist Christi bekommen.

10. Ein wirksamer Schutz der Symbole durch die Gemeinden und Gemeinschaften, wenn sie sich als hilfreich und orientierend bewährt haben, ist sehr wichtig. Die Gemeinden und Gemeinschaften selbst werden aufgrund ihrer Geisteswachheit den Zeitpunkt der "Ent-Wertung" oder "Neu-Auf-Wertung" bestimmen müssen.
11. All dem muß wohl eine sehr gründliche und aufmerksame wissenschaftliche Grundlagenforschung über Möglichkeiten/Unmöglichkeiten und Chancen/Grenzen von Symbolen und Symbolsystemen vorangehen. Dabei ist die klärende Unterscheidung von "Symbol" und "Signal" sehr wichtig.

12. Die Erforschung von Symbolen und Symbolsystemen und die Erfahrung mit ihnen und auch die Einübung von Symbolen ist immer einzubinden in den Lebenskontext der Kirche, damit die angewendeten Symbole sich auch als christlich und kirchlich gültige Symbole erweisen und als solche nach außen transparent werden. Nur so können sie ihren spezifischen Beitrag zur Koinonia-Bildung leisten.
  
13. Der Arbeitskreis IV ist sich bewußt, daß in einem weiterführenden Arbeitsgang - am besten "vor Ort" der Pastoral - über die Praktikabilität und über den Weg der tatsächlichen Praktizierung dieser Optionen nachgedacht werden muß. Das konnte hier nicht Aufgabe des AK sein.

## AK 5: Kirchliche Praxis in der Verantwortung der Gemeinde

Vorbemerkung 1: Mein Vorschlag wäre, das Papier zumindestens weiter unter dem Leitgedanken "Entwicklung schöpferischer Gemeinden" zu belassen und ggf. auch den Titel der Arbeitskreise durch einen ähnlichen Untertitel zu ergänzen, da mir durch den Titel "Kirchliche Praxis in der Verantwortung der Gemeinden" 'Praxis und Gemeinde' auseinandergenommen zu sein scheinen und es ja um eine neue Praxis durch die Gemeinde, die "erst entsteht", oder um Gemeinden, die selber erst Gemeinden werden, im Prozeß ihres Handelns geht.

Vorbemerkung 2: Im folgenden sollen einige der häufig festgestellten und genannten Defizite unter dem Stichwort "Diagnose" genannt werden, ohne daß damit negiert werden soll, daß in einzelnen Pfarreien/Pfarrgemeinden ein schöpferischer Erneuerungsprozeß in Gang gekommen ist und daß auch in vielen Pfarreien im Zusammenhang mit Priestermangel und der Arbeit des Pfarrgemeinderates eine Aktivierung von Gemeindemitgliedern begonnen hat.

### Diagnose:

Die Gestalt unserer Kirche kommt aus einer noch längst nicht vergangenen Zeit, in der Kirche und Amt praktisch gleichgesetzt wurden. Das Amt war für alles zuständig. Die Gemeinden haben Amt und kirchliche Aktivitäten durch stillschweigendes Tolerieren und Zahlung von Kirchensteuern ermöglicht und dafür die Versorgung durch den Dienst des Amtes erwartet.

Das Amt hat sich selbst weitgehend so verstanden, daß sich die Amtsträger für alles zuständig hielten, für alles das alleinige Sagen oder wenigstens das letzte

Wort beanspruchten und ihre Aufgabe vor allem in der Verkündigung des Evangeliums an die Getauften und deren sakramentale Versorgung sahen.

Eine zunehmende Entkirchlichung der Religion und eine unverändert bestehende Kluft zwischen Amt und Basis.

Anonymität in den großen Pfarreien (außerhalb bestimmter Kerngruppen);

formalisierte Gottesdienste, an denen die Menschen nicht beteiligt und von denen sie nicht angesprochen sind, in denen der Alltag wenig zur Sprache kommt;

Klerikalismus bei den Amtsträgern und in den Gemeinden, in denen über das Versorgungsdenken hinaus das "Abgesondertsein" des Klerus weiterhin eine große Rolle spielt;

eine Reform der Kirche entsprechend bestimmten Management-Modellen aus der Wirtschaft, was zu einer "verordneten Pastoral" von oben nach unten und zu einer immer stärkeren Zentralisierung führt.

#### Option:

Es geht darum, einen Prozeß der Gemeindebildung in Gang zu bringen, in dessen Verlauf lebendige überschaubare Gemeinden entstehen.

In solchen Gemeinden ist ein Austausch zwischen den Gemeindemitgliedern über ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen sowie gegenseitige Hilfe und Solidarität möglich (diakonischer Aspekt). In solchen Gemeinden kann auch die Sensibilität für die jeweils vorhandenen Probleme wachsen, so daß die Gemeinde als ganze sich z.B. für die Menschen am Rande engagiert (missionarischer, politischer Aspekt).

Der Dialog und Austausch über die Glaubenserfahrungen und die gegenseitige Ermutigung zum Glauben führt dazu, daß der Verkündigungsauftrag als ein Auftrag der ganzen Gemeinde verstanden wird.

Hierzu gehören lebendige Gottesdienste als Ausdrucksform des Glaubens der Gemeinde, bei denen in sinnhafter Form "das Innere nach außen" kommt - solche Gottesdienste sind nur in Kommunikation und Interaktion unter den Gemeindegliedern möglich.

In allem geht es darum, die geschwisterliche Gemeinschaft der Gläubigen wieder als das innere Wesen der Kirche zu sehen und den alten Gedanken der "Brüderschaft" (heute ist zu ergänzen: "Schwesternschaft"), der die Urkirche bestimmte, wieder zu verlebendigen (Weß, Audet); anders ausgedrückt, es geht also darum, eine 'Subjekt'Werdung jedes einzelnen in und durch die Beziehung zu den anderen zu ermöglichen.

#### Strategie:

- Suchen nach Zwischenebenen bzw. Nutzen einer vorhandenen Zwischenebene in der Pfarrei, die zwischen der zu kleinen Familie und der zu großen Pfarrei das Entstehen von "Personalgemeinden" ermöglicht. D.h. vorhandene Gruppierungen (Kreise/Gruppen, die sich z.T. schon als solche "Personalgemeinden" verstehen) als Ausgangspunkt zu nutzen.
- Möglichst viele Aufgaben auf verschiedene Gemeindeglieder zu übertragen, um deutlich zu machen, daß von allen in der Gemeinde das Gemeindeleben getragen und gestaltet wird.
- Verweigerung der Amtsträger gegenüber Versorgungsansprüchen der Gemeinde (aber: dazu muß der Amtsträger das Problem des Versorgungsdenkens überhaupt erst selber entdeckt und verstanden haben).
- Eine völlig veränderte Priesterausbildung: Wenn Ziel der 'Evangelisation', des kirchlichen Handelns, das 'Subjekt'-werden der Getauften und in vielen denkbaren Formen der Gemeinden ist, dann sollte der Amtsträger zunächst selber die Chance erhalten, Subjekt zu werden und alles Handeln, was der personalen Ent-

faltung von Menschen dient, sollte in der Aus- und Weiterbildung der Amtsträger und aller Mitarbeiter einen vorrangigen Platz haben (z.B. Befähigung im Umgang mit Menschen, deren Fragen wahrzunehmen, und in Verbindung mit der Botschaft des Evangeliums zu bringen).

- An der Entwicklung eines neuen Amtsverständnisses arbeiten und dabei Überlegungen überprüfen, ob für die neu entstehenden Personalgemeinden eine differenzierte Ordination hilfreich und förderlich sei.
- Von Erfahrungen der Bewegungen, innerhalb und auch außerhalb der Kirche lernen, wie z.B. von der Friedensbewegung.
- Alle zentralen Verwaltungsformen einschließlich der zentralen Verwaltung der Kirchengelder sollten selbstkritisch überprüft werden, ob sie wirklich der kirchlichen Praxis, dem Glaubensleben der Kirchenglieder und dem verantwortlichen Einsatz im Dienst des Evangeliums dienen. Gegebenenfalls sollten mutige Konsequenzen gezogen werden.

Evi Meyer

Notizen zum Arbeitskreis V

### Beobachtungen

1. Die rasche und gefährliche Entwicklung in der gegenwärtigen Gesellschaft erfordert große Aufmerksamkeit, was Gott wohl durch "Zeichen der Zeit" seiner Kirche sagen will. Die Schwierigkeiten der Verwaltungsaufgaben und die krankhafte Hektik des modernen Lebens sind eine Versuchung, sich dieser Frage zu entziehen. Vor allem Hirten und Lehrer in der Kirche dürfen solchen Versuchungen nicht nachgeben, wenn sie nicht einen wichtigen Teil ihrer Aufgaben unterlassen wollen.
2. Herkunft und Geschichte vieler Amtsträger und Gemeinden sind die Ursachen, daß man vielerorts einer mehr statischen Auffassung kirchlicher Aufgaben zuneigt.
3. Die zahlenmäßige Reduzierung und die sich auch aus anderen Gründen ergebende Überlastung vieler Amtsträger sowie die nicht ruhende und teilweise festgefahrene Diskussion um das kirchliche Amt machen das weitere Überdenken des Amtes und seiner Aufgaben erforderlich.
4. Die Abwendung vieler Getauften vom herkömmlichen Leben der Gemeinden, die Erwartungen vieler Menschen an die rettende Botschaft des Evangeliums und der Auftrag des Evangeliums an die Kirche erfordern Überlegungen, wie möglichst viele Getaufte in die Mitverantwortung für die "Sache Jesu" einbezogen werden können.

## Optionen

Wir berufen uns auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der regionalen Synoden, ohne sie hier im einzelnen zu wiederholen. Für die Entwicklung der Kirche in den nächsten Jahren scheint es uns wichtig zu sein, daß folgende Aspekte nicht in Vergessenheit geraten, sondern in der Praxis der Kirche mit Vorrang verwirklicht werden.

1. Es müssen brüderliche Strukturen und brüderlicher Umgang miteinander auf allen Ebenen der Kirche entstehen, gegenüber dem Heilsindividualismus in vergangenen Jahrhunderten und den drohenden Rückfall in denselben und die Privatisierung der Religiosität. Unter dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden geht es um die verstärkte Bildung von brüderlichen Gemeinschaften und Gruppen, wo es wechselseitiges Umeinander-Sorgen gibt statt eines einseitigen Sorgens und Versorgt-werdens.
2. Statt Klerikerkirche für das Volk soll Kirche des Gottesvolkes werden, in der alle Getauften die Sache Jesu in der Welt repräsentieren. Die christliche Gemeinde engagiert sich so für das Leben der Menschen an dem Ort, an dem sie lebt, statt sich auf sich selbst zu konzentrieren und sich abzukapseln.
3. Die Glieder der Gemeinde sollen ermutigt werden, ihr Leben im Licht des Evangeliums zu sehen, zu deuten und zur Sprache zu bringen, um ihren Glauben auch in zunehmend ungläubiger Umgebung leben zu können.
4. Jede Gemeinde hat das Recht, ihren eigenen Weg zu suchen und zu gehen aufgrund ihrer eigenen sozialen Situation. Es geht darum, die Vielfalt von Gemeindeformen und von Formen des christlichen Lebens innerhalb der einzelnen Gemeinden als Wert zu fördern

gegenüber einer Tendenz zur Uniformierung der Gemeinden und Pastorkonzepte. Dies setzt den Respekt der verschiedenen Formen untereinander sowie Offenheit füreinander voraus, und dies schließt die Diffamierungen Andersartiger aus.

5. Die notwendige Einheit wird erreicht durch immer neue Orientierung an der Sache Jesu und durch das Gespräch untereinander und nicht durch zentrale Verordnung.
6. Die Gemeinde und ihre Gruppierungen sind aufgefordert, neue Formen gemeinsamer Praxis mit christlichen Gemeinden anderer Konfessionen zu entwickeln.
7. Erforderlich ist eine tiefgreifende Veränderung im Verständnis und im Vollzug von Leitung bei den Amtsträgern und den hauptamtlichen Mitarbeitern auf Bistums- und Gemeindeebene. D.h. für die nächste Zeit: Befähigung der derzeitigen und künftigen Mitarbeiter in der Seelsorge (Priester und Laien) sowie der Gemeinden in gemeinsamem Suchen und in gemeinsamer Verantwortung, ihr Leben aus dem Glauben zu gestalten.

#### Handlungsimpulse

1. Die Entwicklung der Gemeinden hängt weitgehend von der Einstellung und dem Leitungsverhalten der Amtsträger und der pastoralen Mitarbeiter ab. Der Beirat wird gebeten, der Aus- und Weiterbildung aller Mitarbeiter in der Seelsorge (Priester und Laien) sowie derer, die für die verschiedenen Bildungsphasen verantwortlich sind, besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.
2. Wir bitten den Beirat, fortzufahren in der Bemühung - Modelle und Versuche neuer Wege, als Gemeinde das Evangelium zu leben und auszubreiten, kennenzulernen, zu ermutigen und kritisch zu begleiten;

- positive und negative Entwicklungen in anderen Ländern und Erdteilen zu beobachten;
  - die *communio* und die Mitverantwortung aller Getauften für das Evangelium fördernde und hindernde Strukturen der Kirche in unseren Ländern kritisch zu prüfen.
3. Es scheint uns wichtig zu sein, daß die Pastoraltheologen die oben beschriebenen Wege auch selbst gehen. Das könnte sich z.B. äußern im Vorrang des lebendigen Austausches und Gespräches vor dem Einzelkämpfertum.

Wir bitten den Beirat, dafür zu sorgen, daß alle Dozenten der praktischen Theologie über die Ergebnisse seiner Überlegungen regelmäßig informiert und auch zwischen den zweijährigen Konferenzen zu einem gegenseitigen Austausch motiviert werden. Denkbar wären z.B. auch regionale Gesprächskreise zwischen den Kongressen. So könnte erreicht werden, daß möglichst viele an einer die Praxis verändernden Meinungsbildung in der Kirche mitwirken können.

## VI. Kirchliche Praxis als weltweite Solidarität aus Leiden

### Vorbereitungspapier

*Stichworte zu Beginn etwa: Die wachsende Kluft zwischen dem Norden und dem Süden dieser Erde; das Leiden und das Aufbegehren der Armen; die apokalyptischen Bedrohungen der Natur und der Menschheit; Bewegungen im Sinn von Millenarismen; ökologische Bewegungen; Friedensbewegungen; die neue Armut in Europa; Sehnsüchte nach ganzheitlicher Befreiung.*

### Zur Diagnose

In "nicht-westlichen" Ländern: Prozess der Verwestlichung und zugleich öffentliche Abkehr vom europäischen Christentum oder von der Christianisierung überhaupt.

In Europa und Nordamerika: Krise einer wachstumsorientierten Leistungsgesellschaft; Neuorientierung der technischen Zivilisation.

Die Menschen in der Gegenwart stehen unter grossen kollektiven physischen und psychischen Bedrohungen, die kriegsähnliche Erscheinungen zeigen. Als Hauptbedrohung des Weltfriedens kann genannt werden (nach Gronemeyer):

- Die klassische, heimlich drohende Kriegsgefahr durch das Wettrüsten, vor allem in der Konfrontation von West und Ost.
- Der verborgene Krieg der Industrieländer gegen die armen Länder (Nord-Süd-Konflikt) mit der Folge zunehmender Sozialkatastrophen.
- Der stille Krieg der Menschheit gegen sich selbst, der seinen Ausdruck vor allem in der drohenden ökologischen Selbstvernichtung findet, aber auch in der aggressiven Ausbreitung der Industriekultur über die ganze Welt.

Das Erdbeben eines gedrängten Kulturwandels (Schwellenzeit, prägbare Phase).

Das Gemeinsame, das in den Menschen durchbricht, die aufwachen: ein Drang nach Subjekt-werden; sich Aufbäumen in Ungerechtigkeit; Sehnsucht nach Würde, nach Ganzheit, nach Befreiung; die Lust, auf den Weg zu gehen (auch etwa im Bereich der humanistischen Psychologie); die Lust an der Solidarität.

Zur "Diagnose" gehört auch das Nachdenken über die Christentümer in dieser Gesellschaft; über die Kirchen als Versuche, das Christsein zu organisieren. Die westlichen Traditionen und Kirchentümer des Christseins scheinen noch sehr stark von den Handlungs-, Sprach- und Erlebnisstrukturen einer ver-sinkenden Kulturepoche geprägt.

### Zur Option

Bereits jede Diagnose wird auch von einer versteckten Option bestimmt. Wer die gegenwärtige "Krise" etwa als "Kulturwandel" bezeichnet und umschreibt, optiert für eine bestimmte Sicht des geschichtlichen Ablaufs. Wer von einer "aggressiven Ausbreitung der Industriekultur" und von einer "Neuorientierung der technischen Zivilisation", wer von einer "Sehnsucht nach Würde, nach Ganzheit, nach Befreiung" spricht, ist voreingenommen: Er ist im voraus eingenommen für ein bestimmtes Menschen- und Gesellschaftsbild.

Eine erste Option ist also bereits gegeben, wenn Pastoraltheologen auf der Linie der jüdisch-christlichen Tradition über sich selbst und die Welt nachdenken. Diese Option entspricht wohl der "jüdischen Hoffnung auf eine erfüllte, befriedete Zukunft, von deren Erwartung her das Bestehende jeweils kritisiert und in Frage gestellt werden kann" - und diese Hoffnung "ist bis in das kritisch-dialektische Denken eines Karl Marx hinein lebendig geblieben" (H.R. Schlette).

Wir möchten nun aber nicht die Strukturen und Mechanismen einer zukünftigen Welt an die Wand malen, die alle Leiden überwindet - und dann die entsprechenden Strategien und Massnahmen festlegen (etwa im Sinn einer technokratischen Planung und Zukunftsgestaltung: Prognose, Utopie, Planung). Sondern wir möchten die epochalen Grundbedürfnisse selbst, ihre Wahrnehmung und Enthüllung, zum Ort und Quell der Zukunftsgestaltung "wählen". Wir fragen: Woran leiden die Menschen? Wir versuchen, das Leiden auf den Begriff zu bringen. Es ist das Freiheitsbegehren. Das könnte eine zweite Option sein.

Eine dritte Option könnte sich zur "inneren Entsprechung" bekennen. Die leidenden Menschen und Gruppen und Völker sind sich innerlich verwandt. Wer sich in einem Dritt-Welt-Laden einsetzt, drückt damit ein Begehren nach höherer Lebensqualität aus. Wer mit andern ein intensiveres Leben führen möchte, entdeckt in sich selbst eine Lust zur Solidarität mit fremden Menschen und Gruppen und Völkern. Unterdrückung gebiert nicht nur Angst und Raffgier. Das Leiden kann in Solidarität umschlagen. In ihrem Licht erscheint dann der Unterdrücker selbst ängstlich und raffgierig. Vielleicht kann man hier auch von einer inneren Entsprechung im Schuldigwerden sprechen.

Es gäbe weitere Optionen. Etwa die Option, den Grundauftrag der Kirche nun als Dienst an der "Ganzheitlichen Befreiung" zu umschreiben. In diesem Denkmuster wären dann drei Gedankenstränge der kirchlichen Ueberlieferung in eins verwoben:

- Die neutestamentliche Erfahrung zeigt, dass sich die Erlösung als Befreiung verstehen lässt: als innere Befreiung; als Freiwilligkeit für den Bruder (vgl. Galaterbrief). Diese Freiheit ist jedoch verdankte Freiheit. Sie ist nicht Willkür.
- Die abendländische Freiheitsgeschichte hat das Bewusstsein der Emanzipation entwickelt. Die Kirche hat diese Herausforderung kritisch angenommen und die Rede von den zwei Dimensionen entwickelt, die zur Befreiung des Menschen unverzichtbar sind: die mystische und die politische Dimension.
- Die lateinamerikanischen Erfahrungen haben das Denkmuster "Ganzheitliche Befreiung" geschaffen. Hier wurde es zum ersten Mal auf das kirchliche Handeln selbst angewendet.

Inzwischen scheint die gesamte Kirche das Denkmuster "Ganzheitliche Befreiung" zu übernehmen. Es wird mehr und mehr mit regionalen Inhalten gefüllt (für die Erste Welt, für die Zweite Welt, für die Dritte Welt).  
- Das Leitbild hat auch eine innerkirchliche Richtung. Es forderteinheitliches Handeln. Es pocht darauf, dass auch innerhalb der Kirche modellhaft zur Auswirkung komme, was sie nach aussen verkündet. Es fordert, dass das gesamte innerkirchliche Handeln überprüft wird.

#### Zur Strategie

Kirchliche Praxis als weltweite Solidarität aus Leiden könnte etwa in die folgende Richtung gehen:

- Christliche Gemeinden entwickeln die Fähigkeit, den Dialog mit Einzelnen und Gesinnungsgruppen zu suchen, die eine radikale Zuwendung zu brennenden Zeitfragen experimentieren.
- Gruppierungen auf der mittleren und höheren pastoralen Ebene wecken und fördern diesen Dialog durch Erfahrungsaustausch und Bildungsarbeit.
- Die Bischöflichen Ordinariate und die Bischofskonferenzen tragen den Wandlungen Rechnung, die sich im Weltprospekt abzeichnen. Sie begleiten und unterstützen den Prozess durch Analyse und Reflexion. Sie helfen beim Aufbau von kirchlichen Strukturen mit, die zu einem verstärkten "Weltengagement" führen. Dadurch stehen sie im Dienst eines Evangeliums, das die Ganzheitliche Befreiung verheisst.

Zusammengestellt von A. Odermatt

## KIRCHLICHE PRAXIS ALS WELTWEITE SOLIDARITÄT AUS LEIDEN

### Versuch eines Schlussberichts

Unser Arbeitskreis VI hatte die folgenden sechs Mitglieder:

Anton Arens, Religionspädagoge, Trier (Gesprächsleiter)  
Karl Gastgeber, Pastoralmediziner, Graz  
Norbert Greinacher, Pastoraltheologe, Tübingen  
Othmar Noggler, Missionswissenschaftler, München  
Alois Odermatt, Pastoralsoziologe, St. Gallen (Berichterstatter)  
Werner Schneider, Pastoraltheologe (Assistent), Eichstätt

Wir gingen vom Papier aus, das die Vorbereitungsgruppe Arens/Odermatt schon im voraus vorgelegt hatte. Gemeinsam war auch uns die persönliche Betroffenheit im Blick auf die Entwicklungen, die dort im Vorspann genannt werden. Die Ueberlegungen des Papiers empfanden wir als richtig. Wir setzen sie hier voraus, wie auch die Analyse im Vorbereitungspapier des ersten Arbeitskreises (Zerfass, Zulehner).

Das Gespräch lief breit, wie üblich bei solchen Gelegenheiten. Fast alles wurde gesagt oder zumindest angedeutet, was heute sensible Pastoraltheologen über Erde und Himmel und Sterben und Leben zu sagen wissen. Der vorliegende Bericht kann nur eine blasse Ahnung geben. Der Gedankengang, zum Teil auch die Formulierung, wurde abgesprochen.

### 1. Stichworte zur Situation

Anstelle einer Diagnose (wie vorgeschlagen) ziehen wir es vor, eingangs verschiedene Indizien in Erinnerung zu rufen. Es sind Feststellungen und Erfahrungen, die uns sagen lassen: "Es geht nicht !" Es ist die Erfahrung der Negativität der Wirklichkeit, die Kontrasterfahrung, die Erfahrung des Leidens.

#### 1.1 Zur gesellschaftlichen Situation im allgemeinen

Wir nehmen zuerst Phänomene wahr, die eher "äusserlich" scheinen:

- Kriegsgefahr durch das Wettrüsten (Massenvernichtungsmittel)
- Grenzen des Wachstums ...
- Die apokalyptische Bedrohung der Natur und der Menschheit (Stichwort Ökologie)
- Arbeitslosigkeit: Ausdruck einer weltweiten Umschichtung. Aber auch Folge einer verkehrten Arbeitsplatzmentalität
- Technologiefolgen
- Nord-Süd-Konflikt (Metropole - Peripherie) mit den menschengemachten Nöten in den Peripherien, mit den menschengemachten Bevölkerungsexplosionen und Wohnungskatastrophen.

Wir nehmen hintergründige Entwicklungen wahr:

- Der Wandel im Verhältnis Frau - Mann: die Krise des Patriarchats (psychologisch, ökonomisch und gesellschaftlich)
- Wachsende Beziehungslosigkeit, Einsamkeit, Angst, Sinn- und Zukunftslosigkeit. In diesem Zusammenhang auch wachsende Stresserscheinungen, Herz- und Krebskrankheiten.

Dieser Aufsplitterung und Atomisierung läuft, wie die Vorspiegelung wahrer Tatsachen, eine immer enger vernetzte Medien- und Kommunikationsgesellschaft entgegen. Und wir spüren etwas vom Teufelskreis des Denkens, das mehr um das Haben als um das Sein kreist ...

## 1.2 Zur religiösen und kirchlichen Situation

Auch hier haben unsere Stichworte keine logische Folge. Wir nehmen einfach wahr:

- Rückgang von Kirchlichkeit im gewohnten Sinn: Praxis, Inhalte; ein weitgehendes Versagen jener Mechanismen, die bisher Religiosität und Kirchlichkeit an die nächste Generation weitergegeben haben.
- Ratlosigkeit in der Frage der Oekumene zwischen den christlichen Konfessionen, vor allem auf der Ebene der Kirchenleitung
- Herumflackernde Religiositäten mit widersprüchlichen Erscheinungen. Erneute Begegnung mit fernöstlichen Religionen, aber diesmal aus einer Situation der Schwäche und der Leere
- Krise des europäisch geprägten Christentums: Viele Aufbrüche im Umkreis von Konzil und Synode sind wieder versandet. Verkirchlichung und Bürokratisierung der Konfessionen
- Ausformung neuer christlicher und kirchlicher Formen christlichen Lebens für den Einzelnen, für Gruppen, für Gemeinden und Kirchen (Lateinamerika, Afrika, Asien).

Und quer durch alles hindurch ein neues Wachwerden von Kräften des Aufbruchs, der Erneuerung, der Reform: neuer Lebensstil, Friedensgruppen, Ehrfurcht vor der Schöpfung und ihren Rhythmen.

Auch innerkirchlich eine Reihe von Aufbrucherscheinungen: vielleicht ein Teil dieses gesellschaftlichen Wachwerdens. Ungewohnte Arten von Christlichkeit und Kirchlichkeit bürgern sich ein: episodische Kirchlichkeiten, themenbezogene Christlichkeiten. (Im Rückblick erscheinen manche konziliaren und synodalen Aufbrucherscheinungen wie Diskussionsnächte und Tagträume von Primanern.)

## 2. Vorrangige Entscheidung für die Armen

Einige Stichworte für eine narrative Ekklesiologie

Der Arbeitskreis registrierte einige Entwicklungen, die auf andere Christlichkeiten und Kirchlichkeiten hindeuten. Dabei wurde öfters unterschieden zwischen den Entwicklungen selbst und deren Wahrnehmung in Europa (wobei die europäische Wirkungsgeschichte auch diese Entwicklungen selbst wieder beeinflusst).

### Lateinamerika

In Europa scheint das Konzil zu verdunsten. Aber in Lateinamerika hat es durch den Prozess Wurzeln geschlagen, den die Zweite Vollversammlung des Episkopats in Medellín (1968) ausgelöst hat: auf eine Art, die nun bereits in die müden europäischen Kirchen zurückschlägt. Die Dritte Vollversammlung in Puebla (1979) hat diese Linie bestätigt:

Mit erneuter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der Zweiten Vollversammlung zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte, trotz der Abweichungen und Deutungen, mit denen manche dem Geist von Medellín seine Kraft nahmen, trotz der Unkenntnis und sogar der Feindseligkeit anderer. Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung. (1134)

Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, in dem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen. (1147)

### Afrika

Ein Gedanke aus der Schwarzen Theologie: Ich leide mit, ergo sum. Und darum erkenne ich mein Menschsein - und meine Transzendenz.

### Asien

Die Entwicklung der christlichen Theologie im buddhistischen Kontext ist in Europa noch wenig bekannt, geschweige denn rezipiert. Die Stichwörter Leiden und Grosse Befreiung spielen im Buddhismus eine zentrale Rolle. In christlichen Kreisen ist nun der Versuch einer Theologie des Schmerzes Gottes unternommen worden. Für uns Europäer würde das heissen: Die Kreuzestheologie wird zur Schöpfungstheologie; der Schmerz ist eine Grundkomponente des Seins, bis hinein in die Schöpferfigur.

### Wahrnehmungen in der europäischen Christenheit

Es erfolgt ein vielschichtiger Prozess der Rezeption und kreativen Umformung in Europa. Dieser Prozess wird auch in den Kirchen von Menschen gefördert, welche die grossen Zusammenhänge intuitiv erfassen oder rational analysieren. Stichwörter etwa:

- Wir Mitglieder von Industriestaaten erzeugen Leid aufgrund unserer Lebensformen. Wir könnten unseren Standard nicht halten, wenn nicht andere dafür arbeiten müssten.
- Wir nehmen wahr, dass die nordatlantische technische Zivilisation der Moderne eine Reihe von Widersprüchen produziert, die sich nun gegen diese Zivilisation selber wenden und Europa von innen her zerreißen und zerfressen.
- Wir stellen fest, dass die Ausbeutungsstrukturen durch jahrhundertelange Prozesse gewachsen sind (vgl. Kolonisierung, Bevölkerungsexplosionen in der Folge von Industrialisierungen).
- Wir nehmen wahr, dass Christen und kirchliche Gemeinden gerade in Situationen des Leidens neue Verständnisse von Leiden, von Armut, von Volk Gottes

entwickeln, die auf Grunderfahrungen und Grundverheissungen der Bibel hinweisen.

- Wir stellen fest, dass dieses Wahrnehmen am sensibelsten dort erfolgt, wo Menschen und Gruppen in Europa aus der Fraglosigkeit ausbrechen: Spurguppen, Alternativgruppen, lebendige Gemeinden, Solidaritätsgruppen. Hier scheint die Lust an der "Solidarität aus Leiden" zu wachsen.
- Und es gibt Ansätze für einen neuen Umgang mit dem Leiden, hier in unserer Zivilisation. Das Umgehen mit Schmerz gehört zur Gesundheit, auch das Ertragen von Schmerz (vgl. dazu Fragen der Euthanasie, der Schmerzforschung, der Begleitung von Schwerstkranken und Sterbenden).

So artikulieren sich neue Erfahrungen von Menschsein, Christsein und Kirche-sein. Vielleicht kann man gerade in diesem Zusammenhang von episodischer Kirchlichkeit und thematischer Christlichkeit sprechen.

Doch was heisst das dann: Vorrangige Entscheidung für die Armen ?

### 3. Einige Folgerungen für das pastorale Handeln

Aus solchen und ähnlichen Ueberlegungen ergeben sich zahlreiche Konsequenzen für das pastorale Handeln. Das gilt in erster Linie für das Handeln der Pastoraltheologen selbst. Was wir also von pastoralen Entscheidungsträgern erwarten und fordern, haben wir auch selbst zu tun, zum Beispiel: existenzielle Betroffenheit wagen; für die Menschen eintreten, gerade auch für jene am Rand der Gesellschaft und der Kirche (und des Kirchenrechts); Aufbruchgruppen theologisch begleiten; Reformpotential zum Tragen bringen. - Für das pastorale Handeln allgemein könnten etwa auch folgende Schwerpunkte gesetzt werden:

#### Angstfreies Klima fördern

Gerade wir Pastoraltheologen sind mit Tradierungsmechanismen der Kirche in besonderer Weise verknüpft. Unsere erste Sorge sollte aber nicht sein, dass Kirche reproduziert wird. Wir haben als Christen nicht zu-erst für uns selbst zu sorgen. Wir müssten mithelfen, dass das Klima des Narzismus und des Egoismus überwunden wird. Wir sollten uns anstecken lassen von den nichteuropäischen Kirchentütern und ihrer Unbekümmertheit ...

#### Die Lust an der Solidarität mehren

In einer Gesellschaft der Beklommenheit wird eine Glaubensgemeinschaft auf der Linie der biblischen Hoffnungsgeschichten ansteckende Inseln des Vertrauens wecken. Das ist nicht Hurraromantik. Es ist vielmehr die Erfahrung, dass das geteilte Leiden zur Solidarität führt. Vgl. die "innere Entscheidung", von der das Vorbereitungspapier spricht. - Das geschieht auch, indem wir die Aufbrüche wahrnehmen und unterstützen, die weltweit und unter uns geschehen. Es sind Gruppen, die mit der Situation der Ausbeutung fertigwerden wollen, indem sie Bekehrungsversuche machen und auf eine menschliche und menschlichere Gesellschaft hinwirken. - Für Theologen, welche die Schöpfungstheologie ernstnehmen, sind hier Formen von Auferstehungspraxis.

#### Grössere Beziehungsnetze als die nachbürgerliche Familie

Das kirchliche Handeln hat sich in den letzten Jahrhunderten stark auf die Gestaltung der bürgerlichen und nachbürgerlichen Familie (und der entsprechenden Ehe) festgelegt. - Von Moraltheologie unterstützt, die auf einer

"landwirtschaftlichen Basis" aufbaut ... Demgegenüber rufen uns andere Kulturen die Bedingtheit von Ehe- und Familienformen in Erinnerung. So entdecken wir die Bedeutung von grösseren Beziehungsnetzen. Wir erinnern uns, dass das kirchliche Handeln während des ersten Jahrtausends auf weite Strecken gegen die Familien- und Sippenbanden ankämpfte, sich erst im zweiten Jahrtausend auf sie einswor. - Wir haben also alles zu fördern, was Ehe und Familie in breitere Umfelder einbettet. Von hier aus sehen wir die Bedeutung einer Gemeindeftheologie. Vgl. auch die verschiedenen Dienste in Gemeinden.

#### Verzicht auf kirchlichen Neokolonialismus

Wir haben die Demut der europäischen Kirchen gegenüber andern Kirchen zu unterstützen. Wir haben mitzuhelfen, dass die weltweite kirchliche Organisation zu einer Lobby für die Unterdrückten wird....

#### Das kirchliche System verchristlichen

Eine Pastoraltheologie hat den Menschen zu verteidigen, gerade auch gegenüber der Institution Kirche.

(Kirchliche Gemeinschaften und kirchliche Räume: Schutzräume für freie Auseinandersetzungen und Sinndeutung ...)

• • •

Alois Odermatt

Leonore Rambosek

Auf der Suche nach einer neuen seelsorglichen Sensibilität. Zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien\*

"Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 - Perspektiven und Handlungsentwürfe" hatte sich der diesjährige Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 29. September bis 3. Oktober in Wien als vielversprechendes Thema gewählt. Als Denkanstöße sollten die Referate eines Literaturwissenschaftlers, eines Ökologen und eines Neutestamentlers dienen. Man hatte offenbar bewußt solche Referenten ausgesucht, deren für Theologen eher ungewohnte Zugänge zum Menschen und seinen Problemen das kirchlicherseits vorhandene Wissen und Bewußtsein wirkungsvoll ergänzen sollten.

Offenheit auch für das Unvorhersehbare

Da Pastoraltheologie als praktische Wissenschaft ihre Aufgabe nur erfüllen kann, wenn sie die gegenwärtige Situation analysiert und theologisch interpretiert und dann Strategien für das Tun der Kirche für die Menschen entwirft - die flexibel auf die jeweils sich verändernde Situation abstellbar sind -, schien ein solch kaleidoskopartiger Versuch der Darstellung unserer pluralistischen Gesellschaft sehr zielführend.

Allzu lange haben Pfarrer und Kapläne den ihnen begegnenden Ausschnitt menschlichen Lebens zur Grundlage ihrer Seelsorge gemacht - in bestem Bemühen selbstverständlich. Allzu lange wurden "Rezepte" den Gutwilligen in der Kirche übergestülpt, das Hinhören auf die sehr verschiedenen Menschen in oder am Rande oder außerhalb der Kirche mit ihren sehr verschiedenen Nöten und Sehnsüchten kam dabei zu kurz. Freilich hat deren Einbruch mit der Einbeziehung soziologischer Untersuchungsergeb-

---

\* Abgedruckt in: HK 37 (1983) 521-523

nisse in die Pastoral inzwischen längst begonnen. Fraglich bleibt, wieweit diese akzeptiert und ihnen entsprechend seelsorglich gehandelt wird.

In Zeiten freilich, in denen gesellschaftliche Veränderungen sich in sehr schnellem Wechsel vollziehen, Generationen durch Einstellung, soziales Verhalten und Lebensstil völlig voneinander verschieden sind, bedarf es einer besonders ausgeprägten Wahrnehmungsfähigkeit für die sich sehr unterschiedlich äußernden Bedürfnisse der Menschen bei den für die Seelsorge Verantwortlichen. Persönliche Offenheit auch für das völlig Unvorhersehbare, Flexibilität zur Entwicklung neuer Strategien und damit auch ein starkes Identitätsgefühl - zu dem ein "fester Glaube" selbstverständlich gehört - ergeben sich daraus als Anforderung an den Seelsorger, an den Priester wie an den Laien.

Daraus wären Folgerungen zu ziehen für die Ausbildung von Priestern und Laientheologen, Laientheologinnen in Richtung einer geistigen und geistlichen Bildung, die heute lediglich und häufig unzureichend für Priesteramtskandidaten, nicht aber für alle an Theologischen Fakultäten ausgebildeten Laien im kirchlichen Dienst vorgesehen ist (vgl. ds. Heft, S. 508). Der ehemalige Mainzer Weihbischof, Josef Maria Reuss, der lange Jahre auch Regens des Mainzer Priesterseminars und Personalreferent der Diözese war, forderte in seinem 1982 erschienenen Büchlein "In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk" (S. 29f) daher: "Menschliche Reife in Eigenständigkeit wächst nur im Maße persönlich gelebter Verantwortung ... Die Hilfe zu Eigenständigkeit und eigener Verantwortung ist deshalb heute so nötig, weil Verantwortung häufig mit Willkür verwechselt wird, die Freiheit mit Ungebundenheit. So wie andererseits - vom Vorgesetzten her gesehen, verantwort-

liches Handeln zu leicht mit bloßer Ausführung von Vorschriften verwechselt wird."

Für die Pastoraltheologen ergäbe sich daraus die Aufgabe, einerseits in die Ausbildung der "Seelsorger" diese Aspekte einzubringen und wirksam werden zu lassen, und andererseits die zuständigen Amtsträger der Kirche zu einer "pluralistischen Seelsorge" zu ermutigen, die manchmal in verängstigter Sorge um die Einheit ratlos am Menschen vorbeizuplanen scheinen.

Es war daher fast symptomatisch, daß am Ende des Pastoraltheologenkongresses in Wien keine formulierten Optionen für die zukünftige Pastoral vorlagen, wie sich das die Veranstaltung zum Ziel gesetzt hatte. Weder die in sechs Arbeitskreisen von insgesamt etwa 70 Teilnehmern diskutierten Referate noch die den Arbeitskreisen in Arbeitspapieren vorgegebenen Problemfelder für die sich aus den Referaten ergebenden Überlegungen führten zu Perspektiven und Handlungsentwürfen, auf die man sich hätte einigen können. Zu vielgestaltig, zu interessenverschieden, zu sehr von persönlichen Erfahrungen geprägt, vielleicht auch zu wenig auf eine Durchsetzbarkeit solcher Handlungsentwürfe vertrauend waren Diskussionen und Gespräche verlaufen.

Seelsorge, die am Menschen bleibt

Thomas Beckermann, Lektor des Frankfurter S. Fischer-Verlages, hatte die Grundempfindungen des Menschen anhand deutschsprachiger Gegenwartsliteratur darzustellen versucht. Für die Nachkriegsgeneration junger Autoren, bereits im Wohlstand aufgewachsen, sei die Bezogenheit auf das augenblickliche persönliche Leben, auf Vereinzelung und Einsamkeit, auf daraus resultierende Zukunfts- und Hoffnungslosigkeit mit Aggressivität und Selbstzerstörung am Ende als Zeichen einer zugespitzten

Bewußtseinskrise charakteristisch. Diese Darstellung von Unzulänglichkeit, Beziehungslosigkeit, Leid und Not biete aber gerade durch ihre Darstellbarkeit den Anlaß für Hoffnung, von der freilich in der modernen Literatur nicht aufgezeigt werde, worin sie liege. Das faktische Nicht-Vorhandensein Gottes in ihr schließe jedoch nicht aus, daß dies als Mangel empfunden wird. Die Literatur müsse Antworten schuldig bleiben, biete aber eine Chance in der Darstellung der Bedrängnisse, die ja sowohl die Bedrängnisse des Autors wie des Lesers seien. Beckermanns Rat, die Seelsorge müsse "am Menschen bleiben".

Günter Altner, evangelischer Theologe und Religionspädagoge an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Koblenz und Sprecher des Ökologie-Institutes in Freiburg, ging in seiner Gesellschaftsanalyse von den sich heute in verschiedenen "Bewegungen" artikulierenden gesellschaftlichen Bedürfnissen aus, der Ökologiebewegung mit ihrer neu entdeckten Technologiefolgenbewertung ebenso wie der Friedensbewegung oder der Frauenbewegung. Eine neue Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Lebensanspruch anderer gehe einher mit einer verstärkten Sensibilisierung für das Ich und für die soziale Beziehungsfähigkeit. Die gegen soziale und ökologische Ausbeutung entstandenen Protest- und Kampfbewegungen knüpften bei ihrer Suche nach Neuorientierung auch an alte Traditionen an. Möglichst nüchterne, an der Wirklichkeit orientierte Handlungsmuster mit mehr Demokratie seien vorausgesetzt, um mit dem Krisenmosaik, das in Hinkunft vor allem auch in der Dritten Welt latent zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen könnte, fertigzuwerden. Im Scheitern liege der Verweis auf die Grenzen des Menschen, man müsse auf eine neue und zugleich alte Weise von Gott zu reden lernen.

Im dritten Referat über "Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Die Gemeinde im Spannungsfeld von Jesu Anspruch und konkreter Situation" untersuchte der Neutestamentler Hermann-Josef Venetz aus Fribourg zunächst, wie und warum in der Sorge um die konkrete Ausfaltung von Kirche immer wieder auf die Gemeinden der Bibel rückverwiesen werde. Doch auch diese, so Venetz, seien nur als Sammlung des Volkes Israel durch Christus in sehr verschiedener Weise präsent, nicht aber durch einen einheitlichen Stiftungsakt oder eine Formel; auch die Urgemeinden seien pluralistisch gewesen. Außerdem sei zu bedenken, daß die Niederschriften der biblischen Texte von "Interessen" geleitet waren, bei denen die späteren Textstadien vorhergehende frühere Inhalte zwar einfließen, durch die sie aber trotzdem vor allem auch als jeweilige "Momentaufnahmen" aufschlußreich und wertvoll wurden.

Auch heute müsse das Anhören von subjektiv Berichtenswertem die Basis für das Ernstnehmen des Kairos sein. Die authentischen Zeugnisse unterschiedlichen Glaubens in der Bibel enthielten einen ausgeprägten theologischen Pluralismus. Die verschiedenen Modelle der Gemeinden seien beispielsweise auch in ihren Strukturen als vorläufig zu betrachten, so daß auch diesbezüglich in der Bibel kein "Rezeptbuch für Strukturen" gesehen werden dürfe. Die "Sache Jesu", als die Herrschaft Gottes, müsse frei und angstlos in die Praxis des Glaubens umgesetzt werden, die eine "Praxis der Hände, der Füße und der Augen" sei, also die eines konkret gelebten Glaubens.

### Kirchliche Praxis als erlösendes Zeugnis

Neben den drei "denkanstoßenden" Referaten bildete die gemeinsame sonntägliche Eucharistiefeyer und das anschließende Gespräch mit der Pfarrgemeinde in der Machstraße (Wien XV), in der auch eine der Wiener Basisgemeinden beheimatet ist, einen Ausgangspunkt für die Arbeitskreis-Diskussionen.

Als von den Arbeitskreisen jeweils in ihren Überlegungen besonders zu beachtende Aspekte war als erster "Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch und Freiheitsbedrohung" gewählt worden: Den Freiheitsbeschränkungen in der arbeitsteiligen Gesellschaft mit ihrem Bürokratismus, ihrer Erschöpfung von Beziehungen und ihren globalen Ohnmachtserfahrungen bei gleichzeitigem gesteuertem Konsum müßte die kirchliche Praxis als Auferweckungspraxis des einzelnen, aber in Solidarität mit den anderen, entgegengestellt werden.

Unter dem Aspekt "Kirchliche Praxis im Kontext einer nachindustriellen Kultur" wurde in einem zweiten Arbeitskreis versucht, die nach neuen Sinngehalten ausschauende Gesellschaft auf die Heimkehr zur Mitte, zu Tod und Auferstehung des Gottessohnes als Rettung zu verweisen, wobei die neue Form der solidarischen Gemeinde bedeutend werde.

Aufgabe des dritten Arbeitskreises über "Kirchliche Praxis im Spannungsfeld von Religiosität und Glaube" war es, über die Herausforderung durch solche gesellschaftlichen Phänomene nachzudenken, die zwar nicht kirchlich vermittelt sind, aber im weiteren Sinn als religiöse bezeichnet werden müssen. Die Behinderung oder Förderung der christlichen Glaubenserfahrung durch eine solche Religiosität sollte in Richtung auf eine Authentifizierung und umkehrhafte Verwandlung gehen.

Die in der Kirche verwendeten Symbole sollte der Arbeitskreis "Kirchliche Praxis als Proklamation oder Verrat der christlichen Botschaft" hinsichtlich ihrer Transparenz und Bedeutung überprüfen: Es gelte diesbezüglich ein Bewußtwerdungsprozeß und eine schrittweise Änderung einzuleiten, bei der die zur Verfügung stehenden Symbole und Symbolsysteme auf größere Transparenz hin zu läutern und eventuell notwendige "Flurbereinigungen" durchzuführen seien. Dabei sei immer von der Glaubenserfahrung der feiernden und handelnden Gemeinde auszugehen.

Bei "Kirchlicher Praxis in der Verantwortung der Gemeinde" als Thema eines weiteren Arbeitskreises ging es um die Sichtbarmachung der "geschwisterlichen Gemeinschaft der Gläubigen" als inneres Wesen der Kirche: Im Austausch zwischen den Gemeindemitgliedern über Lebens- und Glaubenserfahrungen werde eine Solidarität möglich, die durch gegenseitige Ermutigung zum Glauben dem Verkündigungsauftrag sowie durch Sensibilität und Engagement für Probleme die über die Gemeinde hinausweisen, dem Missionsauftrag gerecht werden könne.

Ausgehend von der wachsenden Kluft zwischen dem Süden und dem Norden dieser Erde, der neuen Armut in Europa, den apokalyptischen Bedrohungen der Natur und der ganzen Menschheit sowie den Sehnsüchten des Menschen nach ganzheitlicher Befreiung beschäftigte sich der Arbeitskreis "Kirchliche Praxis als weltweite Solidarität aus Leiden" mit der Option der jüdisch-christlichen Tradition für die Hoffnung auf eine erfüllte und befriedete Zukunft.

Den Menschen in seinen weltlichen Maßstäben noch nicht gefunden

Das Fazit dieses Arbeitskreises: Die aus Leiden hervorgegangene Solidarität mit fremden Menschen, Gruppen, Völkern mit ihrer inneren Entsprechung eines Schuldgefühls des "Unterdrückers" führe zu ganzheitlicher Befreiung, in der neutestamentliche Erlösung, abendländische Freiheits- und Emanzipationsgeschichte und lateinamerikanische Erfahrungen einfließen. Notwendig dafür sei die Fähigkeit zur Zuwendung und zum Dialog mit jenen, die sich diesen brennenden Fragen der Zeit zu stellen suchen.

Der Gesamteindruck der Tagung: Zu schnell scheint für die Institution Kirche der Sprung ins Jahr 2000 zu kommen. Das in der Vergangenheit bewährte Denken in nicht von der Welt gesetzten zeitlichen Maßstäben und Dimensionen erweist sich zunehmend dort als verhängnisvoll, wo die in den Maßstäben der Welt eingespannten Menschen erreicht werden sollten!



B E I T R Ä G E

Heribert W. Gärtner

Praktische Theologie - eine Hypertrophie?  
Anfragen zum Verhältnis von Praktischer Theologie  
und Pastoraltheologie

Die folgenden Überlegungen fragen nach dem Zustand der katholischen Pastoraltheologie. Ihnen liegt die Vermutung zugrunde, daß es eine pastoraltheologische Theoriebildung geben könnte (und müßte), die mit einer praktisch-theologischen Theoriebildung zwar verträglich, aber nicht identisch ist. Sie wäre mehr als die Aneinanderreihung von Theorien über verbliebene pastoraltheologische Handlungsfelder und entgegen dem protestantischen Sprachgebrauch mehr als eine Berufstheorie der Pfarrer bzw. der hauptamtlichen Mitarbeiter. Die Anfragen an den Zustand der Pastoraltheologie sind von der Hypothese geleitet, daß die derzeitige Unbestimmtheit dieses Faches durch die Entwicklung des "praktisch-theologischen Einheitsdenkens" mit verursacht und gleichzeitig von ihm überlagert wird.

1. Problemlage

Betrachtet man die wissenschaftstheoretische Diskussion seit dem Erscheinen des Handbuchs der Pastoraltheologie bis heute<sup>1</sup>, faßt die mit aus ökumenischer Perspektive entwickelte Zauberformel "von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie" Ziel und Weg einer theologischen Denkbewegung zusammen.<sup>2</sup> Endlich war es durch einen langwierigen historischen Prozeß gelungen, die Engführung der "alten Pastoraltheologie"<sup>3</sup> (als Berufstheorie des Priesters) zu überwinden. In Anknüpfung an Gedanken der Tübinger (pastoraltheologischen) Schule<sup>4</sup> ging es nun z.B. um die "Lehre vom Selbstvollzug der Kirche"<sup>5</sup>. "Damit ist schon der Wandel von der Pastoral-

theologie zur Praktischen Theologie insofern markiert, als es nicht mehr nur um das pastorale Handeln der Seelsorger bzw. Pfarrer allein geht, sondern um alle Beteiligten und Dimensionen des Selbstvollzugs von Kirche."<sup>6</sup> In den 70er Jahren erfolgte eine teilweise ökumenisch geführte Diskussion über das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, die jüngst durch Leo Karrers Vorschlag eine neue Variante erhielt. Er versteht Praktische Theologie als "kritisch-konstruktive Selbstvergewisserung (Theorie) der kommunikativen Formen christlicher und kirchlicher Praxis im Horizont des Glaubens an Jesus den Christus"<sup>7</sup>. Wenn auch die wissenschaftstheoretische Verträglichkeit der einzelnen Ansätze praktisch-theologischer Theoriebildung zueinander unterschiedlich ist, versuchen sie doch die e i n e Praktische Theologie als theologisches Fach zu begründen. Der Begriff Pastoraltheologie ist aus der neueren Diskussion verschwunden oder taucht höchstens - als eigentlich überholtes Relikt - synonym zur Praktischen Theologie auf.<sup>8</sup> Es entsteht der Eindruck, Praktische Theologie und Pastoraltheologie seien dasselbe.<sup>9</sup> Demgegenüber steht die Tatsache, daß in der deutschsprachigen katholischen Universitätslandschaft das F a c h Praktische Theologie fast nirgendwo existiert, sondern ein ganzes "Bündel von Disziplinen ..., die sich letztlich erst durch die Bürokratie der Kultusministerien unter das gemeinsame Dach der Praktischen Theologie drängen ließen"<sup>10</sup>. Es finden sich Religionspädagogik (Katechetik)<sup>11</sup>, Homiletik, Liturgiewissenschaft, Caritaswissenschaft und eben Pastoraltheologie. Sie verstehen sich fast alle<sup>12</sup> als Disziplinen der e i n e n Praktischen Theologie. Praktische Theologie wird also einerseits als Sammelbezeichnung für verschiedene "praktische Fächer" ge-

braucht (auf dieser Ebene erfolgt auch die wissenschaftstheoretische Begründung), und andererseits immer wieder synonym zu Pastoraltheologie, die ja nur eine Disziplin dieses Fächerkanons darstellt.

Trifft dieser Sachverhalt zu, stellt sich die Frage, ob die "neue Praktische Theologie", die ja als Fach fast nirgendwo existiert, nicht das Selbstverständnis und die Aufgabe der noch immer existierenden Pastoraltheologie überlagert. Dies gilt sowohl für das Fach selbst wie für die Verhältnisbestimmung zu den anderen praktisch-theologischen Disziplinen. Wäre dieser Überlagerungsprozeß nachzuweisen, würde nicht ein undifferenzierter Sprachgebrauch zur Debatte stehen, sondern neu die Frage: Was ist Pastoraltheologie?

## 2. Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie

### 2.1 Die Auflösung der "Gesamtpastoraltheologie"

Zur Zeit der Einrichtung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin taucht die Bezeichnung Pastoraltheologie im "Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen" (1782) als Überbegriff für verschiedene "Praktische Fächer" auf.<sup>13</sup> Noch im handschriftlichen Entwurf von 1774 verwendete Rautenstrauch Pastoraltheologie "ausschließlich für die eigentliche Seelsorgewissenschaft, die vor allem den Bereich der Individualseelsorge umfaßte"<sup>14</sup>. Als Einteilungsprinzip für die **e i n e** Pastoraltheologie, wie sie sich fast zwei Jahrhunderte durchhielt, dienten die drei Grundkategorien: Unterweisungspflicht, Ausspendungs- und Erbauungspflicht. Die alten Handbücher illustrieren dies deutlich. Katechetik, Liturgik und Homiletik (Teile der Unterweisungs- und Ausspendungspflicht) treten schon

bei Rautenstrauch als Unterdisziplinen deutlich zutage. Der Privatunterricht (Teil der Unterweisungspflicht) und die Erbauungspflicht bildeten "jenen Aufgabenbereich der eigentlichen Pastoraltheologie, der später Hodegetik oder Poimenik genannt wurde"<sup>15</sup>. Schon der "Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier" (Trier 1789)<sup>16</sup> sowie die "Skizze der Pastoraltheologie für das Trierische Erzstift" zeigen, daß wissenschaftspraktisch die Einheit der Pastoraltheologie nicht zu halten war. Homiletik und Katechetik werden außer den Prolegomena (!) von den Dompredigern übernommen.<sup>17</sup> Mancherorts verlagerte sich die Katechetik, die im Rahmen der neu errichteten Pastoraltheologie nur sehr begrenzt behandelt werden konnte, von der Universität weg.<sup>18</sup> Die Spezialisierung entwickelte sich so sehr, daß aus wissenschaftspraktischen Gründen die Einheit der "alten Pastoraltheologie" nicht mehr gewahrt werden konnte. Linus Bopp, einer der enzyklopädischen Pastoraltheologen, schreibt 1937: "In einem gewissen Rhythmus hat nämlich die Fortentwicklung, vor allem bei den Sonderdisziplinen (gemeint sind Homiletik, Liturgik und Katechetik, der Verf.) angesetzt und bald dieser, bald jener Meistbegünstigung zuteil werden lassen. Ja, diese Teildisziplinen sind so umfangreich und problemreich geworden, daß sie den alten einheitlichen Rahmen zu sprengen drohen. Die Frage ist durchaus brennend, ob man in Zukunft von einer Pastoraltheologie im seitherigen Sinn sprechen kann."<sup>19</sup> Dieser Tatsache wurde dadurch Rechnung getragen, daß zumindest für die Fächer Katechetik (jetzt oft unter dem Begriff Religionspädagogik geführt) und Liturgiewissenschaft eigene Lehrstühle errichtet wurden. In Freiburg i.Br. erfolgte im Zusammenhang der weiteren Spezialisierung sogar die Errichtung eines eigenen

Ordinariats für Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit.<sup>20</sup> Die Gegenstandsbereiche und Handlungsdimensionen von Katechetik, Homiletik und Liturgiewissenschaft besaßen dabei, schon jenseits ihrer theoretischen Begründung, eine gewisse Eindeutigkeit. Zurück blieb ein Problem, das unter dem Namen "Restpastoral" einige Zuordnungsschwierigkeiten bereitete.

## 2.2 Das Problem der "Restpastoral"

Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde in der Pastoraltheologie ein doppelter Ausdünnungsvorgang sichtbar: zum einen die Entstehung der "Restpastoraltheologie" durch die Ausgliederung ehemals pastoraltheologischer Gegenstandsbereiche, zum anderen die Vorstellung von der Pastoraltheologie als Lehre der Amtspflichten des Seelsorgers, die nach dem Versiegen der Ideen der Tübinger Pastoraltheologischen Schule als neuscholastisches Erbe noch wirksam war.<sup>21</sup> Zwei Probleme standen im Raum:

1. eine Neuvermessung dieses Restes und damit eine Neubestimmung des Gegenstandes der Pastoraltheologie (Bestimmung des Materialprinzips) und
2. die Überwindung des unwissenschaftlichen und untheologischen Verständnisses des Faches (Bestimmung des Formalprinzips).

Als einer der ersten Antwortversuche auf diese Herausforderung wird unter theologischen Gesichtspunkten die Pastoraltheologie jetzt im "Kontext einer neuen Ekklesiologie des Corpus Christi mysticum" verhandelt.<sup>22</sup> Die Neudefinition der "Restpastoraltheologie" erfolgte in Richtung einer Seelsorgewissenschaft.<sup>23</sup>

### 2.2.1 Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft

In seiner Monographie "zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft" beschäftigt sich Linus Bopp mit der Zukunft der dreigliedrigen Pastoraltheologie mit den Fächern Didaktik (Homiletik und Katechetik), Liturgik und Hodegetik. Unter wissenschaftspraktischen Gesichtspunkten, in Anerkennung der Tatsache der Restpastoral, fordert Bopp eine eigene Seelsorgewissenschaft, die aber wissenschaftstheoretisch mit den anderen "Praktischen Disziplinen" verbunden bleiben soll.<sup>24</sup> Bopp vollzieht aber nicht nur eine pragmatische Neuschreibung der "Restpastoraltheologie", sondern versucht die neu geforderte Seelsorgewissenschaft auch ansatzweise theologisch zu begründen. Für dieses Begründungsverfahren gibt Bopp die Argumentationsfigur des dreifachen Amtes Christi als beliebtes Gliederungsprinzip auf und führt die Unterscheidung "der pastoralen Tätigkeiten in eigentlich priesterliche und eigentlich seelsorgerliche"<sup>25</sup> ein. Die seelsorgerliche Tätigkeit ist "primär soteriologisch eingestellt. Und eben die Verwirklichung der soteriologischen Aufgabe ist Gegenstand der Seelsorgetheorie"<sup>26</sup>. Das Verständnis von Seelsorge umfaßt neben der Individualseelsorge auch die Gemeinde und Gemeinschaften. Sie sind "Mutterboden, Mittel und Ziel" dieser Seelsorge.<sup>27</sup> Mit der soteriologischen Bestimmung der Seelsorgetheorie "hat Bopp Ansätze für eine genauere Wesensbestimmung der Seelsorge geboten. Sie macht deutlich, daß die eigentlich seelsorgerliche Aufgabe der Kirche mit ihrer homiletischen, katechetischen und liturgischen Funktion nicht identisch ist."<sup>28</sup> Die aus wissenschaftstheoretischen Gründen erfolgte Abkoppelung von der Argumentationsfigur "dreifaches Amt Christi" stellt auch einen Ansatzpunkt für die Überwindung der klerikalistischen Engführung

der neu bestimmten "Restpastoraltheologie" dar.<sup>29</sup>

Neben der im Ansatz theologischen Bestimmung des Fachs, die im Sinne Bopps eine Einengung des Gegenstandsreichs zur Folge hat, führt er gleichzeitig eine Erweiterung ein. Die neue Seelsorgewissenschaft soll sich in Anlehnung an Ruhland vom Ganzheitsgedanken bestimmen lassen.<sup>30</sup> "Demgemäß will die Seelsorgewissenschaft vorgehen, wie das ungeschiedene kirchliche Leben vorgeht."<sup>31</sup> Leider hat Linus Bopp diesen Gedanken nicht weitergeführt, noch wurde er m.W. in der Folgezeit aufgegriffen. Es erfolgte im Gegenteil eine ekklesiologisch begründete Absetzbewegung von der Theorie der Seelsorgewissenschaft<sup>32</sup>, die zum Verlust einer Seelsorgetheorie im katholischen Raum führte.

Seelsorge und Pastoral wurden zu austauschbaren Begriffen, die sich durch einen hohen Allgemeingrad auszeichnen. Begriffe mit einem so hohen Allgemeingrad aber haben die Eigenart, wenig oder gar nichts zur Unterscheidung spezifischer Handlungsfelder und Vollzüge beizutragen. Sie verhindern geradezu die Verortung von Phänomenen kirchlicher Praxis und die Bildung entsprechender Theorien. Erst in jüngerer Zeit erfährt dieses "katholische Ausfallphänomen" eine neue Beachtung<sup>33</sup>, wohl nicht zuletzt durch den Einfluß der Pastoralpsychologie.

### 2.2.2 Der Versuch zur Überwindung der "Restpastoraltheologie"

Mit dem Erscheinen des Handbuchs der Pastoraltheologie wurde der Versuch unternommen, durch geschichtliche und systematische Überlegungen die Aporie der "alten Pastoraltheologie", insbesondere der Restpastoral, zu überwinden. Heinz Schuster schreibt im § 4 über die Geschichte der Pastoraltheologie: "Von einer Pastoraltheologie läßt sich nicht mehr sprechen, ohne daß eine genaue Erklärung gegeben wird, was unter diesem Namen gemeint ist; jener 'Rest', der nach der Absonderung von Liturgik, Katechetik und Homiletik ... verblieben ist und häufig mit 'Seelsorge' oder 'Seelsorgewissenschaft' bezeichnet wird, oder das Gesamtfeld der priesterlichen Tätigkeiten, wie man es in der 'alten' Pastoraltheologie im Auge hatte und wofür wir den Ausdruck 'Gesamtpastoraltheologie' gebrauchen, oder gar das Leben und Wirken der Kirche als solcher und ganzer, das dann nur im uneigentlichen Sinn unter dem Begriff 'Pastor-al-theologie' gefaßt werden kann."<sup>34</sup>

Demit sind unter typologischen Gesichtspunkten drei Denkmodelle genannt, die in der Geschichte der Pastoraltheologie ihren Bezugspunkt hatten:

1. Pastoraltheologie als Theorie des seelsorgerlichen Dienstes (Berufstheorie)  
(Grundkonzeption von Rautenstrauch)
2. Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft  
(Cornelius Krieg und Linus Bopp)
3. Pastoraltheologie als Praktische Theologie  
(Anton Graf)

### 2.3 Pastoraltheologie als Praktische Theologie

Das Handbuch versuchte die Konzeption der Berufstheorie und der Seelsorgewissenschaft zu überwinden und damit die neue Praktische Theologie als eigenständige Wissenschaft, neben der systematischen, biblischen und historischen Theologie zu begründen. Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft bildete einen Gegenstandsbereich, der von "der allgemein wachsenden Besinnung auf Wesen und Struktur der Kirche in Frage gestellt wurde"<sup>35</sup>. Pastoraltheologie ist jetzt "Praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche"<sup>36</sup>. Sie wird nun, ekklesiologisch begründet, zur Einigungsformel einzelner Unterdisziplinen der "neuen" Praktischen Theologie. Die neu propagierte "Pastoraltheologie als Praktische Theologie (umfaßt) nicht mehr nur die Tätigkeit des einzelnen Seelsorgers und somit die 'Pastoraltheologie' in ihrem alten klerikalistischen Sinn, sondern auch und vor allem jene Fachbereiche, die in Liturgik, der Katechetik, der Homiletik, der Missionswissenschaft, der Caritaswissenschaft, der Pastoraltheologie usw. behandelt"<sup>37</sup>.

Unter wissenschaftspraktischen Gesichtspunkten soll die Aufteilung in Unterdisziplinen aber beibehalten werden.

Was ist nun aber im Handbuch die Aufgabe der Pastoraltheologie, die ja als Teildisziplin der Praktischen Theologie weiter existiert? Schuster greift dazu in der zweiten Auflage des Handbuchs die Unterscheidung Klostermanns von allgemeiner und spezieller Pastoraltheologie auf. Seine neue allgemeine Praktische Theologie (bei Klostermann allgemeine Pastoraltheologie genannt) ist die Grundlagenwissenschaft, "die alles bedenken muß, was den einzelnen evtl. gesondert zu behandelnden pastoraltheologischen Teildisziplinen gemeinsam ist

oder was von ihnen allen berücksichtigt oder bedacht werden muß"<sup>38</sup>. Die Einzelwissenschaften Liturgiewissenschaft, Katechetik usw. knüpfen bei dieser Grundlagenforschung an. Ferner sind "jene Felder, Formen und Möglichkeiten des Vollzugs der Kirche zu beachten, die bisher in keiner pastoralen Disziplin ausdrücklich behandelt worden sind: z.B. Vollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt; der Vollzug der Kirche in der Diözese; die verschiedenen Formen und Funktionen von Gemeinde; die verschiedenen möglichen und notwendigen Formen und Strukturen von innerkirchlicher Koordination usw."<sup>39</sup>.

Pastoraltheologie wurde so zu dem Fach, das einerseits Grundlagenforschung für die gesamte Praktische Theologie zu betreiben hat und andererseits wiederum einen Rest verwaltet. Nicht mehr die Seelsorgewissenschaft, sondern das, was bei anderen Disziplinen durch das eklesiologische oder sonstwie geartete Gitter fällt. Dem Pastoraltheologen ist so eine neue Funktion zugewachsen. Er ist der "Ober-praktische Theologe", der sich vor allem um die Grundlegung der Praktischen Theologie als Gesamtes zu kümmern hat.<sup>40</sup> Ferner hat er sich um das zu kümmern, "was bisher in keiner pastoralen Disziplin behandelt worden ist"<sup>41</sup>.

Die faktische Neudefinition der Pastoraltheologie erfolgte also, obwohl dieser Begriff jetzt tunlichst vermieden wird, über eine Gesamtbestimmung der Praktischen Theologie - nicht über einen spezifischen Gegenstandsbereich oder eine spezifische Dimensionierung. Die Konsequenz dieses Vorgangs ist die faktische Hierarchisierung einzelner praktisch-theologischer Disziplinen. Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik und Homiletik werden so theoretisch wieder zu Tochterdisziplinen der Pastoraltheologie, da sie ja das Grundanliegen der

Praktischen Theologie zu vertreten hat. Ob diese Disziplinen überhaupt um diesen Anspruch wissen oder ihm zustimmen, kann hier nicht erörtert werden. Auffallend ist jedoch, daß für die Bereiche Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft die Bemühungen um ein Selbstverständnis des Faches jenseits dieses Anspruchs verlaufen. Der neu entstandene Rest erfährt m.E. keine eigene Bestimmung, sondern definiert sich letztlich in Abgrenzung zu den anderen Disziplinen der praktisch-theologischen Fächergruppe. Betrachtet man die Studien- und Prüfungsinhalte der Pastoraltheologie in der "Rahmenordnung für die Priesterbildung", wird dieser Eindruck bestätigt. Studienziel ist dort "das Kennenlernen und die exemplarische Analyse von Feldern, Institutionen und Funktionen kirchlicher Praxis, sowie die Fähigkeit, ziel- und zeitgerechte Kriterien und Modelle im Horizont der Lehre und des Lebens der Kirche entwickeln zu können"<sup>42</sup>. Trifft diese Formulierung nicht gleichzeitig auf kirchliche Jugendarbeit, Gemeindekatechese und Erwachsenenbildung zu, die zumeist zur Religionspädagogik bzw. Katechetik gerechnet werden? Eine unterscheidende Beschreibung der Pastoraltheologie scheint schwierig.

Die am Beispiel des Handbuchs beschriebene Problematik tritt in der in neueren Entwürfen beliebten Unterscheidung von Handlungsformen und Handlungsfeldern (oder Handlungszielen und Handlungsbereichen) in anderem Gewand erneut zutage. Wilhelm Möhler hat in einem leider unveröffentlichten Beitrag "Praktische Theologie ... (als) Sammelbegriff für alle theologischen Theorien, die das gegenwärtige und zukünftige religiöse Handeln zum Gegenstand haben"<sup>43</sup>, bestimmt. Verschiedenen religiösen Handlungsformen ordnet er die klassischen Teildisziplinen der Praktischen Theologie zu: Lehren und Lernen der Religionspädagogik; erörternde Mitteilung der

Homiletik; Helfen und Sich-Helfen(-lassen) der Seelsorgetheorie/Caritaswissenschaft/Theorie der politischen Diakonie; Inspirieren und Ordnen; (Sich-)Ein- und Ausgliedern der Kybernetik/Kirchenrecht; Feiern und symbolisches Handeln (Beten, Bekennen, Bezeugen) der Liturgiewissenschaft.<sup>44</sup>

Auffallend ist, daß alle praktisch-theologischen Disziplinen, außer der Pastoraltheologie, den religiösen Handlungsformen zuzuordnen waren. Lediglich die Seelsorgetheorie als klassischer pastoraltheologischer Topos scheint auf. Es ist nicht überraschend, daß Möhler aufgrund des Ergebnisses seiner Dimensionierung religiösen Handelns für eine "Allgemeine Praktische Theologie" plädiert, die neben der Wissenschaftstheorie die Theorie des gesamtkirchlichen Handelns zu entwickeln hat. Diese "Allgemeine Praktische Theologie (leistet) einen eigenständigen integrierenden Beitrag gegenüber den übrigen praktisch-theologischen Disziplinen. Sie ist freilich nicht selber bereits die Praktische Theologie, sondern diese existiert als Zusammenspiel der anderen Disziplinen der speziellen Praktischen Theologie untereinander und mit der Allgemeinen Praktischen Theologie."<sup>45</sup> Die von Möhler beschriebene Aufgabe der "Allgemeinen Praktischen Theologie" wird in der Regel von der Pastoraltheologie übernommen. Damit offenbart sich eine dem Handbuch nicht unähnliche Problematik. Die verhandelten Themen der Pastoraltheologie scheinen so uneinheitlich zu sein und auf so verschiedenem Niveau zu liegen, daß ihre Systematisierung nur über den Rückgriff auf die gesamte Praktische Theologie gelingt.

### 3. Nochmals: Praktische Theologie und Pastoraltheologie

Leo Karrer stellt in seinen Grundlagenüberlegungen zur Praktischen Theologie fest: "Die Vielfalt dieser sog. Gegenstände und Faktoren der Praxis spezialisieren die Praktische Theologie in ein buntes Bouquet von untereinander nochmals differenzierenden Disziplinen, je nachdem, ob es sich um die Liturgie, die Verkündigung ... seelsorgerliche Aufgabenfelder, die Strukturen und Dienste der Kirche, die Pfarrgemeinde ... handelt. Schon allein diese kargen Hinweise machen offenkundig, wie plural die Praktische Theologie inhaltlich ist; aber ebenso sind die Methoden unterschiedlich, denn diese bestimmen sich vom Gegenstand her, was wiederum zeigt, wie ein einzelner Pastoraltheologe hoffnungslos überfordert wäre, didaktisch und methodisch dieses Fach in seiner Tiefe und Breite im Alleingang vertreten zu müssen."<sup>46</sup> Der Pastoraltheologe muß dies ja auch nicht, zumindest an den meisten Universitäten. Karrer bestimmt die Vielfalt nach inhaltlichen und methodischen Kriterien. Sind aber nicht Gegenstand und Methode zwei wesentliche Kriterien für die Konstitution einer wissenschaftlichen Disziplin? In Konsequenz der Überlegungen Karrers handelt es sich wirklich um verschiedene Disziplinen, die sich eben nicht so leicht über einen Leisten spannen lassen. Betrachtet man die Einzelwissenschaften nur ungenau, so fällt auf, daß sie ihre eigene Grundlagenforschung besitzen und ein Selbstbewußtsein als eigenständiges Fach. Goswin Lämmermann weist, wenn auch mit Bedauern, darauf hin, daß für die Religionspädagogik "außer bei G. Otto keine Reflexion auf eine Gesamtkonzeption der Praktischen Theologie" stattfindet.<sup>47</sup> Zieht man die Liturgiewissenschaft hinzu, wird der Eindruck noch fataler.<sup>48</sup> Ob der vielbeschworene handlungswissenschaftliche Konsens wirklich die ganze Breite praktisch-

theologischer Disziplinen allein unter methodischen Gesichtspunkten unter einen Hut bringen kann, jenseits der inhaltlichen Bestimmung, scheint mir fraglich.

Die Forderung nach der Einheit der Praktischen Theologie leuchtet ein, wenn eine wie auch immer definierte allgemeine Praxis zum Gegenstand genommen wird. Die Einheit der "allgemeinen Praxis" verdunkelt aber die Aufgabe der Pastoraltheologie. Es ist die Frage, ob die wissenschaftstheoretische Diskussion, geführt auf der Ebene der Denkbewegung "Praktische Theologie", wirklich den Begründungszusammenhang für die Disziplinen Homiletik, Liturgiewissenschaft, Caritaswissenschaft, Religionspädagogik (Katechetik) und Pastoraltheologie leistet. Was Pastoraltheologie ist und was sie, wissenschaftstheoretisch begründet, zu betreiben hat, scheint mir eine noch unbeantwortete Frage.

Anmerkungen:

- 1) Vgl. METTE, Norbert: Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie. Düsseldorf 1978, bes. 126 - 213.
- 2) Symptomatisch dafür ist die Titelbenennung der Veröffentlichung des 15. Forschungsgesprächs des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg: Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774 - 1974. Hg. v. Erika WEINZIERN und Gottfried GRIESL. Salzburg - München 1975.
- 3) Zur Konzeption dieser Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin vgl. MÜLLER, Josef: Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs "Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen" (Wiener Beiträge zur Theologie XXIV). Wien 1969.
- 4) Vgl. METTE, Norbert: Die Tübinger pastoraltheologische Schule. In: Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie, 67 - 104.
- 5) Vgl. SCHUSTER, Heinz: Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als Praktischer Theologie. In: Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 1. 2. Aufl. Freiburg - Basel - Wien 1970, 93 - 117.
- 6) KARRER, Leo: Praktische Theologie - ein Januskopf? In: Schweizer Kirchenzeitung 23 (1983) 352 - 355, hier: 352.
- 7) DERS.: Die Praxis der Praktischen Theologie. In: Schweizer Kirchenzeitung 25 (1983) 392 - 396, hier: 395.
- 8) Eine Ausnahme bildet im protestantischen Bereich die Wiederbelebung pastoraltheologischer Traditionen, jedoch im Sinne einer Berufstheorie. In dieser Hinsicht ist auch die Umbenennung der Zeitschrift "Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft" in "Pastoraltheologie" nicht uninteressant. Zur Bewertung vgl. DAIBER, Karl-Fritz: Auf der Suche nach Alternativen. Eine Standortbestimmung Praktischer Theologie heute. In: Lutherische Monatshefte 22 (1983) 456 - 559, hier: 459.
- 9) Vgl. z. B. EXELER, Adolf u. Norbert METTE: Pastoraltheologie. In: Studium Katholische Theologie. Berichte - Analysen - Vorschläge. Bd. 3: Wissenschaftstheorie und Studienreform. Zürich - Einsiedeln - Köln 1975, 89 - 94.
- 10) ZERFASS, Rolf: Inhalte der Praktischen Theologie. In: Günter BIEMER u. Albert BIESINGER (Hrsg.): Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie. München 1976, 92 - 107, hier: 92.
- 11) Zum Problem der Beziehung von Religionspädagogik und Katechetik vgl. HEMEL, Ulrich: Anmerkungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Katechetik. In: Religionspädagogische Beiträge 12/1983, 34 - 45.

- 12) Die Liturgiewissenschaft stellt von ihrer Geschichte her eine gewisse Ausnahme dar, die wesentlich mit ihrem Methodenverständnis zusammenhängen dürfte. Vgl. GÄRTNER, Heribert W. u. Michael B. MERZ: Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension. In: Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982) 165 - 189.
- 13) MÜLLER, Ansatz, 60.
- 14) DERS.: Ansatz, 41.
- 15) DERS.: Ansatz, 127.
- 16) CONRAD, Peter: Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier. Trier 1789.
- 17) DERS.: Skizze der Pastoraltheologie für das trierische Erzstift. Zur öffentlichen Prüfung der Kandidaten im Jahre 1788. Trier o. J., 4.
- 18) Vgl. CROCE, Walter: Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform 1774. In: Ferdinand KLOSTERMANN u. Josef MÜLLER (Hrsg.): Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777 - 1977. Wien-Freiburg-Basel 1979, 43 - 130, hier: 106 - 129.
- 19) BOPP, Linus: Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grundsätze und die seelsorgewissenschaftlichen Grundfragen. (Neue Seelsorge 1) München 1937, 22.
- 20) WELTE, Bernhard: Die Theologie zwischen Erbe und Neubeginn. Ein geistesgeschichtlicher Querschnitt durch die wissenschaftliche Arbeit der Freiburger Theologischen Fakultät im 20. Jahrhundert. In: Festschrift der Universität Freiburg zur Eröffnung des zweiten Kollegiengebäudes. Hg. v. Johannes VINCKE. Freiburg 1961, 9 - 30, hier: 30.
- 21) Vgl. METTE, Theorie, 42 - 48.
- 22) METTE, Theorie, 118.
- 23) Programatisch dafür: BOPP, Linus: Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft u. Bd. 1 Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in 4 Büchern. Freiburg 1904 - 1915 von Cornelius KRIEG.
- 24) BOPP, Pastoraltheologie, 60.
- 25) DERS.: Pastoraltheologie, 61.
- 26) Ebd.
- 27) DERS.: Pastoraltheologie, 62.

- 28) OFFELE, Wolfgang: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart. Mainz 1966, 31.
- 29) Ebd.
- 30) RULAND, Ludwig: Handbuch der praktischen Seelsorge. 5 Bde. München 1930 - 1940.
- 31) BOPP, Pastoraltheologie, 61. Eine Idee, die Anlaß gibt, über eine ökologische Pastoraltheologie zu phantasieren.
- 32) SCHUSTER, Heinz: Die Geschichte der Pastoraltheologie. In: Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 1. 2. Aufl. Freiburg - Basel - Wien 1970, 82 f.
- 33) Vgl. z. B. REUSS, Josef Maria (Hrsg.): Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 75) Düsseldorf 1976 u. das Themenheft 2/3 des Jg. 34 (1983) der Zeitschrift "Lebendige Seelsorge" mit dem Titel: Seelsorge als Begegnung.
- 34) SCHUSTER, Geschichte, 83.
- 35) DERS.: Geschichte, 82.
- 36) DERS.: Wesen und Aufgabe, 93.
- 37) DERS.: Wesen und Aufgabe, 109 f.
- 38) DERS.: Wesen und Aufgabe, 110 (Anmerkung 1). Das Zitat bezieht sich auf Ferdinand KLOSTERMANN: Pastoraltheologie heute. In: Dienst an der Lehre. FS Kardinal F. König (Wiener Beiträge zur Theologie X) 49 - 108, hier: 57
- 39) SCHUSTER, Wesen und Aufgabe, 110.
- 40) Auch in der "Rahmenordnung für die Priesterbildung" hat die Pastoraltheologie die Grundlegung der Praktischen Theologie zu leisten.
- 41) SCHUSTER, Wesen und Aufgabe, 110.
- 42) Rahmenordnung für die Priesterbildung, hrsg. v. d. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die deutschen Bischöfe 15) Bonn 1978, 47.
- 43) MÜHLER, Wilhelm: Versuch zu einer methodischen und inhaltlichen Systematisierung der praktischen Theologie. In: Kolloquium. Norbert GREINACHER zum 50. Geburtstag. (Vervielfältigtes Manuskript) Tübingen 1981, 24 - 39, hier: 26.
- 44) DERS.: Versuch, 29.
- 45) DERS.: Versuch, 36.

- 46 Karrer, Leo, Praktische Theologie, 355.
- 47 LÄMMERMANN, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse (Theologische Existenz heute 211), München 1981, 106
- 48 Vgl. HÄUSSLING, Angelus A.: Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet, In: Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982) 1-18

Fritz Krotz

## ERZIEHUNG IN KORRESPONDENZ MIT DEM EVANGELIUM.

Über den Beitrag der Religionspädagogik zur Kirchwerdung der Kirche

Religionspädagogik hat die Aufgabe, "die Möglichkeit der Erziehung in Korrespondenz mit dem Evangelium" (O. Hammelsbeck) aufzusuchen. Sie weist dadurch auf das menschlichem Handeln immer schon vorangehende Handeln Gottes hin. Sie weiß gerade deshalb: Dadurch wird Erziehung in keiner Weise aus der pädagogischen Verantwortung herausgelöst. Im Gegenteil. Die Religionspädagogik, nach ihrem Beitrag zur Kirchwerdung der Kirche gefragt, muß diesen selbst als einen spezifisch pädagogischen ausweisen. Ich möchte das im 1. Teil anhand einiger Bemerkungen zum RU verdeutlichen. Im 2. Teil werde ich mich der These selbst zuwenden.

### I.

Die Ergebnisse der kirchensoziologischen Untersuchung von A. Feige <sup>1)</sup> haben mir das gestellte Thema nahegelegt; insbesondere die Ergebnisse, die den RU betreffen. Denn diese Untersuchung der Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche belegt, in wie starkem Maß es gerade der RU ist, der Kirche für Jugendliche erlebbar macht. Die Erwartungen an Kirche und das Bild von Kirche, das die Befragten haben, ist in erstaunlichem Umfang das Ergebnis ihrer schulischen Sozialisation.

W. Reinmuth hat diesen Befund interpretiert. Seine Interpretation hebt hervor, daß der RU von den Schülern offensichtlich in einer viel engeren Beziehung zu Glauben und Kirche gesehen wird, als man das in der Religionspädagogik gemeinhin annimmt oder angibt. Dabei hat sich gezeigt, daß die auch und gerade im RU erworbene Einstellung zur Kirche eine positiv-emotionale ist. Auf der affektiven Ebene liegen also die erworbenen Erwartungen der Kirche gegenüber. Viel schwächer ausgebildet ist im Vergleich dazu der Zugang zu Kirche, der auf der

Ebene liegt, auf der die Identität der Kirche definiert wird. Das ist die Ebene elementarer Glaubenslehre. Dieses Ergebnis bestätigt gewiß auch die Fruchtbarkeit des Ansatzes, der unter 'Problemorientierung' läuft. In gewissem Umfang ist das Ergebnis also gut zu verstehen: Es gelingt dem RU ein Stück weit, Kirche für Schüler im Kontext ihrer Lebenspraxis erlebbar zu machen. So gesehen fordert das Ergebnis dazu auf, dem RU vermehrte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es signalisiert damit zugleich aber auch einen Mangel.

W. Reinmuth hat zwischen den Absolventen allgemeinbildender und berufsbildender Schulen verglichen. Sein Ergebnis: Zusammen mit der höheren allgemeinen Reflexionsfähigkeit haben die ersteren auch die Fähigkeit, ihre Einstellungen zur Kirche ansatzweise biblisch-theologisch auszuweisen. Daß solche Fähigkeiten aber nur unter ihnen anzutreffen sind, gibt doch zu denken. Denn demnach schafft es der RU nicht, neben den positiven emotionalen Beziehungen zur Kirche auch "den Bedeutungsgehalt von fundamentalen Äußerungen der christlichen Lehre verstehbar zu machen und damit zu erschließen" <sup>2)</sup>.

Soweit ich Einsicht habe, bestätigt sich das am praktizierten RU. Ich möchte das unter vier Aspekten nachvollziehen, in dem ich etwas zum Lehrer, den Schülern, der Gestalt und - wenn auch nur an einem Beispiel - dem Inhalt des RU sage. Denn das sind Dimensionen des Unterrichts: die immer schon in irgendeiner Beziehung zur Kirche stehen.

#### 1. Zum Lehrer:

Reinmuth gibt im Blick auf Lehrer einer hart klingenden Vermutung Ausdruck, daß nämlich "die geringe theologische Durchdringung der RU-Inhalte etwas mit der Verlegenheit derjenigen zu tun hat, die... den christlichen Glauben entweder... als unzeitgemäß betrachten oder aber ihn überhaupt nicht akzeptieren als das, was er sein will" <sup>3)</sup>.

Nun könnte einen das auf die Devise bringen, man müsse Lehrer eben dazu instand setzen, mehr Theologie in ihren Unterricht zu bringen. Ich kann es mir so einfach aber

nicht denken. Theologie erschließt Glaubenslehre noch nicht, sie reflektiert sie. Man muß schon bei der Aufgabe ansetzen, die sich die Religionslehrer selber stellen.

Und da habe ich Grund zu der Annahme, daß es nicht untypisch ist, wenn Religionslehrer ihre religionspädagogische Aufgabe so verstehen: Sie wollen die Zöglinge als die annehmen, die sie sind. Damit wollen sie zwischenmenschliche Grenzen überschreiten, verschüttetes Urvertrauen freilegen und es stabilisieren, selbst zu Außenseitern halten und etwas für ihre Reintegration tun: und in alledem wollen sie durch eine solche Vertrauenserfahrung ihre Zöglinge eben zu alledem auch selbst befähigen. Diese Aufgabe sehen sie als eine Konsequenz des Evangeliums an, wie sie es verstehen, ja geradezu als die Sache Jesu. Denn dazu gibt ihnen das Leben Jesu doch unbestreitbar das Vorbild.

Hier legt sich mir nun eine Vermutung nahe; die Vermutung nämlich, daß sie das tun, weil darin ihr Selbstverständnis als Pädagoge und ihr Selbstverständnis als Christ konvergieren und miteinander zur Deckung kommen. Sie bekunden jedenfalls, daß sie in ihrer so verstandenen Aufgabe mit sich als Christen identisch sind.

Um das an einem Beispiel festzumachen: Sie verstehen ihre kirchliche Vokation allen Selbstbindungen an ein kirchliches Lehrgesetz entgegen als die Bevollmächtigung eben dazu. Denn durch die Vokation werden sie doch mit der Frage konfrontiert, ob sie auch "selbst dahinterstehen".

Dabei ergibt sich aus dieser ganzen Aufgabenstellung ein immer wiederkehrender Konflikt. Vergebung und Annahme des Zöglings: ja! Aber wie steht es mit dem Zwang zur Notengebung? - Obwohl jeder diesen Konflikt schmerzvoll erleidet, hat es Schwierigkeiten zu zeigen, daß das so praktizierte Verständnis von Annahme, Vergebung oder Rechtfertigung - wenn schon nicht ganz falsch, so doch - defizitär ist. Es meint nämlich ohne Glauben auszukommen.

Das klappt aber eben immer nur so lange, wie sich bewährt, daß "die gute Tat fortzeugend Gutes muß gebären".

Natürlich ist das selbst schon eine Art Schönwetterglaube. Und er macht immer da Probleme, wo sich die Bedingung, unter die er stellt, nicht mehr erfüllt, bzw. wo sie nicht erfüllt wird, wo also die nachfolgende Tat ausbleibt. Aber sie muß dann eben erfüllt werden, die von diesem Glauben auferlegte Last muß dann getragen werden; - was auf das Glaubensbekenntnis hinauskommt: "Arbeiten und nicht verzagen!". Befreiender Glaube ist das nicht.

Der verdankte sich dem Vertrauensangebot jemandes, dem man es glauben kann, daß er selbst für eine Einlösung aller Bedingungen sorgen wird; der insofern also seinem Wort treu sein wird. Ist das aber schon oder auch bloß der Lehrer; - der Lehrer, der ein Glaubensangebot abgeben kann, das nicht dem Glauben immanent Bedingungen auferlegt, und das damit zwischen Person und Werk unterscheidet? Ein solches Angebot wäre da ins Spiel zu bringen, wo man einem Schüler die schlechte, aber doch offensichtlich gerechte Note nicht erspart; und das nicht bloß in der Hoffnung, sie möge sich noch als das auch pädagogisch Richtigere herausstellen; denn ein solches Angebot will bedingungslos gelten, es will geglaubt werden können. Das ist sein Maßstab.

Aber eben: Das ist ein elementarer Zusammenhang christlicher Lehre. Und die ist für viele vom Verdacht umgeben, nicht erfahrungsnah zu sein, oder gar: eine Kirche erfahrbar machen zu wollen, mit der man sich nicht identifizieren kann. Hier sitzt die Verlegenheit vieler, von der die Rede war.

Exakt mit dieser Verlegenheit aber würde es gelten, pädagogisch umzugehen. Helfende Unterstützung zur Selbstfindung, und in diesem Sinn Förderung des Zöglings ist jedenfalls dann noch nicht alles, was pädagogisch zu sagen ist, wenn damit nicht auch schon ausgeschlossen ist, daß man sich im Zögling bestätigt oder wiederholt sehen möchte. Die Formel, es gelte, den Zögling anzunehmen, sein Vertrauen zu wecken, schließt das leider oft noch nicht aus. Hinter ihr verbirgt sich leicht zwanghaftes Verhalten. Der

Bildungsbegriff, verstanden als pädagogische Norm, schließt das aus. Ich zitiere die bekannte Formulierung von H. Blankertz: "Die Inhalte dürfen mit ihren Ansprüchen den Educandus nicht determinieren, sondern als bildende Lehre müssen sie so verwandt werden, daß sie zugleich kritische Vernunft entbinden, die sich, potentiell jedenfalls, auch gegen die Inhalte selbst muß richten können." 4)

Die Berufung auf den Zögling schließt also gerade nicht aus, daß man ihm die Kirche erfahrbar macht, die einem Verlegenheit bereitet.

## 2. Deshalb nun zu den Schülern:

Daß Schüler selbst in sehr unterschiedlicher Weise im RU Kirche repräsentieren, das gerät ohne Erschließung eines inhaltlichen Zugangs wohl kaum in ihr Bewußtsein. So kann denn kaum die Hälfte der in der Untersuchung Befragten überhaupt etwas von dem noch erinnern, was der RU vermitteln wollte; und das, obwohl sie die ihnen im RU angebotene Lebenshilfe als Kirche erleben.

Was damit erhoben ist, kann man sich klarmachen, indem man zwei Interview-Äußerungen aus der genannten Befragung in ihrem Zusammenhang nimmt. Ein Befragter drückt da seine positive Erwartung an den Pfarrer aus; der urteile in lebenspraktischen Fragen nicht, ohne nach der Genese des Problems zurückzufragen. Man wird also ernst genommen. Der Nachredner stellt sogleich fest, daß man mit Pfarrern gar nicht reden könne; man könne es jedenfalls dann nicht, wenn es um Glaubensfragen geht. Da den Pfarrer zu fragen, das sei sehr angstbesetzt - und von der Antwort könne man sowieso nur gelangweilt werden 5).

Zumindest diesem Redner konnte also noch niemand deutlich machen, daß es auch bei pastöralen Antworten auf Glaubensfragen um das Glauben geht, das allen Handlungen vorangeht. Denn ohne etwas zu glauben, tut niemand etwas 6).

Auch das ist eine sehr elementare Einsicht. Und ganz bestimmt ist sie für das ganze Spektrum volkskirchlicher Praxis fundamental. Mir scheinen also die beiden erwähnten Interview-Aussagen dafür zu sprechen, daß der RU die

Herausforderung der Lage weithin nicht didaktisch annimmt. Das ist die Herausforderung durch die Verschiedenheit der Vorstellungen von und die Unterschiedlichkeit der geprägten Einstellungen zu Glauben und Kirche, die das volkskirchliche Spektrum umfassen. Stattdessen produziert der RU bloß die Erwartungshaltung auf Lebenshilfe als vermuteten kirchlichen Minimalkonsens. Sollte es sich aber so verhalten, dann produzierte er seinerseits nur mit, was er gegeben voraussetzt: die Unzugänglichkeit von elementarer Glaubenslehre.

3. Ich schließe die Bemerkung über die Gestalt des RU an: Der RU wird als eine Form von Kirche erfahren. Nur: Was für eine Form oder Gestalt von Kirche soll das sein? Kirche in Gestalt von Schule? Dann ist nach dem pädagogischen Auftrag des RU gefragt?

Denn Schüler, die das ganze Spektrum volkskirchlicher Lebens- und Frömmigkeitspraxis repräsentieren, brauchen Schule, und zwar als pädagogische Provinz, um sich im Medium von Lernprozessen über Kirche als tragende Subjekte begreifen zu lernen. Wenn der RU also schon eine Gestalt von Kirche ist, dann kann er jedenfalls nicht Kirche nach dem Maßstab der Kirchengemeinde sein; und damit ist sowohl die im Gottesdienst wie die in der Jugendarbeit formierte gemeint. Denn die sind darauf angewiesen, daß man sich mit seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen in sie als Subjekt einbringt. Andernfalls wird man vereinnahmt - und geht, wenn man ehrlich bleiben will, auf Distanz. Nun geht der RU in der Schule auch auf Distanz; aber er sollte damit nicht einfach die 'Volkskirche in Distanz' wiederholen; er soll in der pädagogischen Absicht auf Distanz gehen, Zöglingen das Subjektsein zu ermöglichen. Distanz wäre dann Gegenüber.

So wird es auch in der Hypothese beschrieben, die A. Feige durch seine Untersuchung unterstützt findet, daß nämlich "die Herausbildung des Verhältnisses zu 'Kirche' auch, vielleicht sogar: überwiegend von den Faktoren abhängig ist, die Problemeinsichten fördern: 'Bildung' und 'Wissen'. Diese werden in unserer Bildungsgesellschaft in dem dafür

speziell ausdifferenzierten System 'Schule' vermittelt." 7)

Ich fasse zusammen: Der RU soll demnach sein der geschützte Raum hinter der Front, in dem man mit Kirche experimentierend umgehen kann. Im Experiment wird Kirche sehr wohl erlebbar. Sie wird es aber nicht, um zur Norm gemacht zu werden. Im Experiment wird sie vielmehr selbst am Maßstab des Evangeliums gemessen, und d.h. an dessen Glauben befreiendem Angebot.

Das wäre der Beitrag, den der RU zur Kirchwerdung der Kirche leisten kann.

4. Ich möchte das nun an einem Unterrichtsbeispiel erläutern.

Das Beispiel entnehme ich einem Unterrichtsentwurf von Klaus Wegenast, und zwar einer biblischen Einheit. Die Einheit soll Schüler unter anderem zur Auseinandersetzung mit der Frage anregen, "wie Unrechtsordnungen bekämpft werden (sc. können), ohne daß die Gegner ebenso diffamiert werden, wie die vorher durch die 'Ordnungen' Diskriminierten" 8). Um diese Frage in den Horizont der Schüler zu rücken, hat K. Wegenast auch ein Beispiel eines kirchlichen Konflikts ausgewählt. Ich zitiere:

"In Gladbeck... kommt es zu einem Konflikt um ein Haus der teiloffenen Tür. Die Möglichkeiten, vor allem für Lehrlinge und junge Arbeiter, ihre sozialen Kontakte dort zu pflegen, überschreiten die als legitim empfundenen Grenzen von Ordnung, Lernen und sozialem Umgang. Die Sozialarbeiterin, die die offene Arbeit als in der Konsequenz des Evangeliums liegend begründet wissen will, erhält schließlich die Kündigung. Begründung: diese Jugendarbeit sei politisch und soziologisch begründet und führe zur Verkümmern spezifisch kirchlicher Vorstellungen. 'Keiner der Jugendlichen sei bis jetzt im Gottesdienst aufgetaucht'." 9)

Der Text ist prägnant formuliert. Im Mittelpunkt steht die Sozialarbeiterin. Ist ihre Kündigung berechtigt? Der Text ist mit der Tendenz geschrieben zu zeigen: Doch offensichtlich nicht. Kirche - hier in der Gestalt von Presbytern vorzustellen - muß auf Evangelium doch ansprechbar sein!

Darum die Frage: Was ist in der Geschichte mit der Legitimationsformel "in der Konsequenz des Evangeliums liegend" gesagt? Zuerst einmal doch dies: Weil Jesus zu den durch "Unrechtsordnungen" Diffamierten hielt, ist auch das Presbyterium darauf verpflichtet.

Aber warum eigentlich? Es gibt doch legitime Grenzen von Unordnung, Lärm und Belästigung. Dann kann diese doch auch ein Presbyterium nicht willkürlich verschieben. Soweit, sogut. Nur hatte sich die Sozialarbeiterin auf das Evangelium berufen. Das Presbyterium antwortet: Es läßt sich doch aus dem Evangelium kein Recht darauf ableiten, legitime Grenzen zu überschreiten. Wer das will, macht aus dem Evangelium einen Deckmantel für seine Bosheit. (Im Text stehen dafür Politik und Soziologie.) Wer das Evangelium zum Deckmantel der Bosheit machen will, zeigt aber, daß er ihm gar nicht glaubt. (Für Unglauben steht Nicht-Besuch des Gottesdienstes im Text.)

Die Argumentation des Presbyteriums wäre - so angelegt und geführt - schlagend. Nur müßte sie jetzt eine Konsequenz haben. Denn Unglaube macht das Evangelium doch nicht ungültig! Es bleibt wirksam anzubieten. Die Argumentation von Presbytern, die ihrer selbst bewußte Subjekte ihrer kirchlichen Handlungen sind, würde diese dazu veranlassen, nach einem solchen Angebot zu suchen. Sie würden es seiner Wirksamkeit nach darauf berechnen, daß es die Zwänge jener Bosheit durchbricht. Nach Lage der Dinge ist der Verweis auf den Gottesdienst kein solches Angebot, sondern eine Ausrede - mit der Folge, daß die Jugendlichen in dieser Geschichte lernen müssen, was sie längst schon wissen: daß sie sich eben anzupassen haben. Mögliche Lernprozesse werden also blockiert. Die Basis, auf der die Sozialarbeiterin angestellt wurde, ist in Wegfall gekommen.

Der Text in der Hand von Schülern soll ihnen dazu dienen, eben diese Lernprozesse gewissermaßen nachzuholen. Was sollen sie also lernen? Sie sollen lernen, daß einem das Evangelium gewiß kein Recht auf Krawall gibt; daß es aber auch kein Evangelium gibt, das Wohlverhalten zur Bedingung hat. Was sollte Sündenvergebung sonst noch heißen?

Es wird sich doch ein Bibeltext aus dem Umkreis des Umgangs Jesu mit den Deklassierten finden lassen, an dem das erhebbar wird.

Das sollen die Schüler lernen. Denn sie werden dann im gegebenen Fall selbst imstand sein, mit dem Presbyterium ein evangelisches Angebot sozusagen auszuhandeln. Sie werden Presbyter dann jedenfalls als ihrer selbst bewußte Subjekte ihres kirchlichen Handelns ansprechen können.

Ich fasse anhand des Beispiels zusammen:

A. Kirchwerdung der Kirche ist - wie das Beispiel auf der Bedeutungsebene der erzählten Geschichte lehren kann - ein Vorgang, in dem die Grenzen der jeweiligen Kirchlichkeit überschritten werden. Das geschieht in der Bereitschaft der Gemeinde, von anderen etwas Neues über das zu lernen, was sie bisher geglaubt hat. Das wird also vollzogen, indem die Gemeinde, am Maßstab des Evangeliums gemessen, den Glauben der Anderen entdeckt. Das meint doch die Formel "Kirche für andere".

B. Vorfindliche Kirche wird - wie das Beispiel auf der Bedeutungsebene des berichtenden Textes zeigt - in elementarer Weise dadurch zugänglich, verständlich und transparent gemacht, daß man sie am Maßstab des Evangeliums mißt. Mit dem Maßstab umgehen zu lernen, überschreitet vorfindliche Kirche nicht; es ist deshalb eine pädagogisch zu verantwortende Angelegenheit. Denn gerade dieser Maßstab verleitet so leicht zu einem im pejorativen Sinn dogmatischen Umgang mit ihm. Das aber blockiert mögliche Lernprozesse, weil die ihres Zusammenhangs mit den nur zu gut bekannten Verhaltensweisen beraubt werden.

## II.

Nach diesem Blick auf den RU jetzt zur Religionspädagogik. - Das Problem, dem ich bisher auf der praktischen Ebene nachzugehen versucht habe, entsteht, wenn man der Versuchung nachgibt, als Lehrer sein Selbstverständnis als Pädagoge und als Christ mit Hilfe von Theologie und Pädagogik umgreifenden, allgemeinen Begriffen (z.B. Urvertrauen) zu bestimmen. Dem Problem will ich auch auf der Theorieebene nachgehen. Denn da wird es immer dann schwie-

rig, wenn man versucht, im Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik gemeinsame Oberbegriffe zu etablieren. Es gelingt nicht, das Gespräch gerät ins Stocken, obwohl es doch gemeinsam interessierende Aufgaben gibt. Von einer solchen ist in der These die Rede, die ich bereits herausgestellt habe: daß die Religionspädagogik in Wahrnehmung ihrer spezifisch pädagogischen Aufgabe einen Beitrag zur Kirchwerdung der Kirche leisten kann. Diese These möchte ich im II. Teil erläutern.

Beim gegenwärtigen Zustand der Religionspädagogik mag diese These gelinde Verwunderung auslösen. Die Religionspädagogik hat Schwierigkeiten, ihrer pädagogischen Aufgabe gerecht zu werden. Daß ich Pädagogik dabei wesentlich vom Bildungsbegriff her begreifen möchte, habe ich schon angedeutet. Die Schwierigkeiten der Religionspädagogik kann ich natürlich nicht einfach ausräumen; aber ich will an einem historischen Gesprächszusammenhang die Möglichkeiten klären, die ich dafür sehe, sich den Schwierigkeiten zu stellen. Die Schwierigkeiten hängen mit dem abgerissenen Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik zusammen. Deshalb werde ich auf einen der letzten Gesprächszusammenhänge zurückgreifen, und zwar auf das Gespräch, in dem sich O. Hammelsbeck auf E. Weniger eingelassen hat. Da kann man herausarbeiten, daß Pädagogik und Theologie unterschiedliche Umgangsweisen mit derselben Voraussetzung sind. Denn von daher möchte ich die These verstanden wissen, daß der Beitrag der Religionspädagogik zur Kirchwerdung der Kirche ein pädagogischer ist.

Folgende Fragen stehen jetzt an:

- 1) Was meint Kirchwerdung der Kirche?
- 2) Welches sind die Schwierigkeiten der Religionspädagogik?
- 3) Was veranlaßt den Rückgriff auf den Bildungsbegriff?
- 4) Was ist im Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik festzuhalten?

Zu 1:

Kirchwerdung der Kirche ist kein Erziehungsprozeß sondern der Vorgang, in dem Christi Gaben durch seinen Geist Menschen in ihrem Handeln aneinander gegenwärtig werden.

Dafür möchte ich mich auf W. Huber berufen - der sich seinerseits auf Luther beruft, wenn er unterstreicht, "daß Gott den Menschen durch den Menschen retten will, daß das Heil dem Menschen durch den Menschen begegnen soll. Dies ergibt sich gerade aus der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Kein Mensch soll denken, er bedürfe zu seiner Rettung nicht anderer Menschen, sondern sei 'unmittelbar zu Gott'. Daß das Heil dem Menschen durch den Menschen begegnet, ist Ausdruck der Menschenfreundlichkeit Gottes" 10).

Dem Menschen durch den Menschen - damit ist festgehalten, daß Menschen das Heil in ihrem Handeln aneinander gegenwärtig wird; daß seine Gegenwart menschlichem Handeln nicht verfügbar ist; und daß das nicht heißt, seine Gegenwart sei Unmittelbarkeit. Heil zerstört das Subjekt ja gerade nicht. Menschliches Handeln aneinander, in dem es um Heilsangebot und Heilsannahme geht, ist ein Handeln von ihrer selbst bewußten Subjekten. Es ist deshalb unter zwei Gesichtspunkten wahrzunehmen:

a. Es ist ein Handeln, in dem sich Menschen zum Subjektsein verhelfen, Gehilfenschaft zur Freiheit also, Befähigung, Verantwortung füreinander zu übernehmen. Und das ist es gerade da, wo es ein Handeln ist, in dem Heil angeboten und angenommen wird.

b. Und es ist ein Handeln, das des Heils in Angebot und Annahme auch vergewissert werden will. Der spezifische Gesichtspunkt dabei ist, daß Menschen in ihrem Handeln aneinander Sünder sind, deren Rechtfertigung durch das ihnen zugesagte Urteil Gottes die Voraussetzung ihres Subjektseins ist.

D.h.: Die Zusage wird durch menschliches Handeln vermittelt. Maßstab für dieses Handeln ist, daß in seiner Vermittlung die Zusage bedingungslos gegeben wird, daß in ihm die Zusage geglaubt wird. Diesen Maßstab zu erschließen, verlangt nach einem pädagogischen Umgang mit diesem Handeln; und das deshalb, weil alles Handeln aneinander zwar auf Glauben aus ist, aber nicht immer zum rechten Glauben verhilft - was, wie wir gesehen haben, sogar auf gottesdienstliches Handeln zutreffen kann.

Ich fasse zusammen: Kirche ist da Kirche geworden, wo Menschen einander zum rechten Glauben verhelfen könnten. Kirche wird da Kirche, wo Menschen einander zum rechten Glauben verhelfen. Deshalb ist Kirche auf eine Erschließung ihres Maßstabes angewiesen. Und sie ist deshalb darauf angewiesen, daß es einen pädagogischen Umgang mit ihr gibt. Diesen zu gewährleisten, das ist der Beitrag der Religionspädagogik zur Kirchwerdung der Kirche.

Zu 2:

Warum fällt dieser Beitrag der Religionspädagogik schwer? Ich sehe jetzt einmal davon ab, daß die Religionspädagogik immer wieder damit befaßt war, anstatt diesen Beitrag zu leisten, die Pädagogik zu verdächtigen, weil diese die Tatsache der Sünde doch zu überspringen versuche, wenn sie Menschen zum Subjektsein verhilft <sup>11)</sup>. Ich sehe jetzt auch einmal davon ab, daß die Religionspädagogik immer wieder - anstatt schlicht ihren Beitrag zu leisten - versucht hat, sich selbst an die Stelle der Theologie zu setzen <sup>12)</sup>.

Ich kann davon absehen, weil K. E. Nipkow herausgearbeitet hat, wo heute die Schwierigkeiten der Religionspädagogik beginnen, wenn sie ihre pädagogische Aufgabe realisieren will. Darin nämlich, daß sie sich auf eine Theorie des Religionsunterrichts zurückgenommen hat. Sie bestand dann eigentlich nur mehr als Fachdidaktik des RU fort; und auch da fiel es ihr schwer, einen Weg zwischen Allgemeiner Didaktik und Fachwissenschaft zu bahnen. Damit war sie schlecht beraten. Denn das hat sie in ihrem Verhältnis zur Pädagogik dazu verleitet, von dieser nur immer wieder modetörichte, jedenfalls aber steinbruchhafte Anleihen zu nehmen, um damit Defizite des Religionsunterrichts ausgleichen zu wollen. Damit handelt sich die Religionspädagogik die Unfähigkeit ein, das Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik zu vermitteln. Denn um dieses Gespräch zu vermitteln, muß sie in der Lage sein, wie Nipkow formuliert, die Frage nach der "Sinntiefe der Pädagogik" zu stellen. Nur so kann es eine "eigenständige und kritisch-konstruktive Teilnahme von Pädagogen und Religionspädagogen aus den Kirchen an der pädagogischen Gesamtproblema-

tik" geben <sup>13)</sup>. -

Mit der Frage nach der Sinnmitte verbindet Nipkow den Hinweis darauf, daß Erziehung "auf Erinnerung und Teilhabe an bereits gefundene(m) und gelebte(m) Sinn angewiesen" ist. Sehe ich recht, dann spricht Nipkow damit nicht eine Aufgabe, sondern eine Voraussetzung der Erziehung an. Denn eine Vergewisserung dieser Voraussetzung zu leisten, sieht Nipkow als einen Dienst der Kirche an, die gegebenen Sinn zu bezeugen hat, indem sie nicht auf der Ebene pädagogischer Ziele konkurriert, sondern von der "Kategorie des Grundes" her denkt <sup>14)</sup>.

Nun habe ich in den Zusammenhang, den Nipkow skizziert hat, etwas eingetragen, den Begriff Voraussetzung der Erziehung. Ich muß erläutern, was das austrägt, und dazu ist eine Bemerkung zum Bildungsbegriff nötig.

Zu 3:

Der Bildungsbegriff stellt ja immer noch so etwas wie die Sinnmitte der Pädagogik vor. Für W. Klafki etwa bleibt er unverzichtbar, weil nur er wirklich verhindern kann, daß "die pädagogischen Bemühungen... in ein unverbundenes Nebeneinander von Einzelaktivitäten auseinanderfallen" <sup>15)</sup>. Und im übrigen ist der Bildungsbegriff wohl noch immer der eindeutigste Begriff für die Sinnmitte der Pädagogik <sup>16)</sup>

Nun enthält der Bildungsbegriff so, wie ihn E. Weniger als pädagogische Norm geltend machte, auch einen Hinweis auf die Voraussetzung der Erziehung. Weniger hat von ihm her ja "die Autonomie der Pädagogik" begründet. Er erläutert im gleichnamigen Aufsatz die Norm, als Erzieher "Anwalt der Zukunft im Kinde" zu sein - um nur diese Formulierung zu erwähnen <sup>17)</sup>. Und indem er das tut, bemerkt er eine Korrespondenz zwischen religiöser und pädagogischer Verantwortung. Zwischen religiösem und pädagogischem Verhalten gibt es natürlich Konflikte - wie in dem Fall, in dem der Herr Generalsuperintendent aus der Anerkennung, daß "auch die Pädagogik wie alles Menschliche unter dem Gericht Gottes und damit vor einer absoluten Grenze" steht, das Recht zum pädagogisch nicht ausgewiesenen Eingriff ableitet, anstatt dessen eingedenk zu sein, daß auch er auf diese Grenze nur hinweisen kann <sup>18)</sup>. M.a.W.: Weniger sagt mit

der Autonomie-These, Pädagogik sei "im Bereich der Diesseitigkeit das äußerste Mittel, um die Freiheit und Würde des Menschen zu wahren vor den absolutistischen Machtansprüchen der autonom gewordenen Kulturgebiete" - nach Weniger inklusive dem der Religion. Damit erinnert Weniger gerade die Religion daran, daß sie auch, "wie das gar nicht anders sein kann, vom Absoluten her in Frage gestellt" ist <sup>19)</sup>. Das ist wohl von Weniger selbst praktiziertes pädagogisches Verhalten - und Weniger bemerkt: "Es ergibt sich da eine sehr merkwürdige Parallele zu dem religiösen Verhalten" <sup>20)</sup>. Die Verhaltensweisen korrespondieren einander, weil sie mit der gleichen Voraussetzung umgehen - Weniger spricht von Gottes Gericht. Auf die Voraussetzung beziehen sie sich in unterschiedlicher Weise.

Zu 4:

O. Hammelsbeck hat es unternommen, diese Korrespondenz herauszuarbeiten. Er macht so sichtbar, was im Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik festgehalten zu werden verdient.

Hammelsbeck beschreibt Erziehung als Gehilfenschaft zur Freiheit. Abgesehen von dem bei dieser Beschreibung statt habenden Bezug auf die biblische Urgeschichte sagt das nichts, was seine pädagogischen Gesprächspartner nicht auch gesagt hätten. Der biblische Bezug bringt aber immerhin dies ein: Niemand kann das mit der Gehilfenschaft beschriebene Verhältnis von sich aus erfüllen. Denn "in der gefallenen Welt... die Dinge so zu erkennen wie sie Gott erkannt hat", ist nur möglich, weil Gott mit seiner in Christus erwiesenen Treue an seiner Schöpfung festhält <sup>21)</sup>.

Für Hammelsbeck steht nun in Frage, wie dieser theologischen Wahrheit pädagogisch entsprochen werden kann, und wie sich demnach das Verhältnis zwischen Theologie und Pädagogik bestimmt. Da genügt das kritische Insistieren auf der sog. Weltlichkeit der Erziehung allein so wenig, wie Erziehung dadurch theologisch begründet würde. Deshalb spricht Hammelsbeck "von biblischen Voraussetzungen, die weder in Begründungen noch in Vorzeichen der Erziehung pädagogisiert werden dürfen" <sup>22)</sup>. Wenn also Gottes Treue eine theologisch zu bedenkende Voraussetzung ist, wenn weiter

Gehilfenschaft zur Freiheit das ihrer Wahrheit pädagogisch Entsprechende ist, dann müssen Theologie und Pädagogik dem dadurch Ausdruck geben, daß sie ihre "Korrespondenz" anschaulich machen. Das versucht Hammelsbeck zu zeigen<sup>23)</sup>. Was hier einander korrespondiert, daß ist das theologische Bedenken der Voraussetzung und das pädagogische Geltendmachen der Autonomie. Hammelsbeck traut damit zum einen der Pädagogik aufgrund ihrer Eigenständigkeit die Fähigkeit zu, es zu verhindern, daß die theologische Voraussetzung eine "unpädagogische Setzung" wird<sup>24)</sup> und zum anderen der Theologie, von ihrer Voraussetzung her deren Wahrheit so zu suchen, daß sie pädagogisch wirksam werden kann.

Als den Verständigungsrahmen dafür nennt Hammelsbeck Humanität. Denn "Erziehung (sc. kann) nicht aus sich selber Humanität 'setzen'... . In der Humanität treffen sich zur Wirksamkeit miteinander Erziehung und Substantielles, das von außen auf Erziehung zukommt. Nur solches Zukommende wird wirksam, das Humanität will"<sup>25)</sup>. Soweit. Ich habe zu zeigen versucht, daß im historischen Gesprächszusammenhang die verschütteten Gesprächsmöglichkeiten gegenwärtig sind. Die Absicht dabei war, Raum für die These zu schaffen, daß der Beitrag der Religionspädagogik zur Kirchwerdung der Kirche ein pädagogischer ist. Denn Korrespondenz, wie sie Hammelsbeck beschreibt, heißt, daß Pädagogik gerade nicht aufhört, Pädagogik zu sein, wenn sie sich - um auf Nipkow zurückzugreifen - des gegebenen Sinns theologisch vergewissern läßt (und heißt so auch, daß Theologie nicht dadurch Pädagogik wird, daß sie die Treue Gottes geltend macht, die das Handeln aneinander begründet, ausrichtet und begrenzt - sowenig Gottes Treue einfach der Begriff ist, der sie geltend zu machen sucht).

## Anmerkungen

- 1) A. Feige, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Beiträgen von M. Affolderbach, C. Bäumler, C. Bizer, V. Drehsen, J. Kutz, H. Lorenz, W. Reinmuth, D. Stoodt/E. Weber, Hannover 1982.
- 2) Vgl. W. Reinmuth, Religionsunterricht kontra Kirche? Die kirchliche Dimension des Schulfaches 'Ev. Religion', in: A. Feige, a.a.O., S. 253
- 3) Vgl. ebd.. - Es ist nicht Reinmuths Interesse, Schuldvorwürfe auszuteilen, sondern selbst damit zurechtzukommen, daß der RU zwar "das relativ wirkungsvollste Instrument ... zur Vermittlung sowohl von 'Wissen' über Glaube und Kirche als auch zur christlichen Sozialisation junger Heranwachsender" ist, daß er das aber ist, weil und obwohl von ihm zu sagen ist: "RU schwimmt zur Sozialhilfe" (a.a.O., S. 265).
- 4) H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik, München 1980<sup>11</sup>, S. 41.
- 5) Vgl. Feige, a.a.O., S. 507; die Aussagen wurden gemacht bei Gelegenheit der Beantwortung der "Zwischenfrage: Würden Sie das als Religion bezeichnen, wenn man so versucht, die Jugend 'auf den richtigen Weg' zu bringen..?"
- 6) Unterrichtliche "Lebenshilfe" gewinnt ihre Perspektive daran. In der katechetischen Tradition war das immer präsent. So fragte Theophil von Antiochia seinen Freund: "Weißt du nicht, daß bei allen Werken der Glaube vorangeht?" Vgl. C. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976, S. 16 ff..
- 7) Vgl. a.a.O., S. 33 u. S. 139 f.. Hier wird das sog. Bildungsdilemma der Volkskirche berührt, demzufolge Bildung für die Kirche "einerseits eine bestandserhaltende

Notwendigkeit, andererseits ein bestandsgefährdendes Risiko" ist (vgl. K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 2: Das pädagogische Handeln der Kirche, Gütersloh 1975, S. 82). Das Dilemma ist im Anschluß an die Stabilitätsstudie doch wohl zu plan vom 'Traditionsabbruch' her, d.h. von der Alternative vorkritisch-traditional vs. aufgeklärt her ins Auge gefaßt worden (vgl. H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen 1974, S. 242ff.). Feige spricht vom Bedürfnis nach Verständnis und Begründbarkeit (auch) des Christ-Seins, von "kognitiven-rationalen Modellierungen von Basis-Einstellungen, die in der Regel unreflektiert-emotional übernommen werden"; er muß deshalb von Schule sprechen, in der dieses Bedürfnis "auch programmatisch" sein Recht hat.

- 8) Vgl. K. Wegenast, Der Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. Grundsätze - Planungsformen - Beispiele, Gütersloh 1980, S. 87 (aus dem Beispiel "Rein und Unrein - Ein Streit- und Schulgespräch (Markus 7, 1-23) oder: Was bedeuten Gesetze für Christen?" a.a.O., S. 73ff.).
- 9) A.a.O., S. 89f.; vgl. M. Affolderbach (Hg.), Praxisfeld: Kirchliche Jugendarbeit, Gütersloh 1978 S. 22f..
- 10) Vgl. W. Huber, Kirche, Stuttgart 1979, S. 115 (Huber spricht hier über "die Kirche als Einheit von Stiftung und Annahme", S. 113 ff.).
- 11) So das alte Argument einer (bewußt!) evangelischen Religionspädagogik gegen die "humanistische" (sprich: idealistische) Pädagogik; vgl. dazu F. Krotz, Die Religionspädagogische Neubesinnung. Zur Rezeption der Theologie K. Barths in den Jahren 1924 - 1933, Göttingen 1982, S. 115 ff ..

- 12) Darauf kommt der neuere Versuch derjenigen heraus, die von einem allgemeinen (anthropologischen) Religionsbegriff aus versuchten, Religionspädagogik und RU zu begründen; am deutlichsten finde ich das ausgesprochen bei H. Halbfas, Religionsunterricht und Katakese, in: Ev. Erz. 25. Jg. (1973), S. 3 ff..
- 13) Vgl. K.E. Nipkow, Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. Zum Gespräch zwischen Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik in der Gegenwart, in: Ev. Erz. 29. Jg. (1977), S. 399 f..
- 14) Vgl. a.a.O., S. 412 f..
- 15) Vgl. W. Klafki, Zur Unterrichtsplanung im Sinne kritisch-konstruktiver Didaktik, in: B. Adl-Amini/R. Künzli (Hg.), Didaktische Modelle und Unterrichtsplanung, München 1981<sup>2</sup>, S. 11.
- 16) Man ziehe zum Vergleich nur den Emanzipationsbegriff mit seinem sowohl politischen wie pädagogischen Bedeutungsgehalt hinzu.
- 17) E. Weniger, Die Autonomie der Pädagogik, in: ders., Die Eigenständigkeit der Erziehung in Theorie und Praxis, Weinheim (1952), S. 81.
- 18) Vgl. a.a.O., S. 74. Ein solcher Hinweis begründet nirgends einen Absolutheitsanspruch, im Gegenteil; diese Grenze besagt gerade, daß "innerhalb der menschlichen Ordnungen kein Absolutheitsanspruch erhoben werden kann" (S. 72).
- 19) Vgl. a.a.O., S. 72.
- 20) Vgl. a.a.O., S. 73; die Parallele sieht Weniger darin, daß auch die kritische Begründung der pädagogischen Autonomie schon der Versuchung erlegen ist, "Verabsolutierungen und Allgemeingültigkeitsneigungen" nachzugeben, also diejenigen "Grenzüberschreitungen" mitzumachen, die sie gerade an der Religion abwehrte. (So ist etwa die "Begründung der pädagogischen Autonomie durch die Autonomie der Vernunft" eine falsche Begründung; vgl. S. 74).

Die Negation vergessend, vergißt die Position, daß sie nur Hinweis ist. Hier beginnt jedesmal der falsche, direkte Umgang mit der Voraussetzung.

- 21) O. Hammelsbeck, Evangelische Lehre von der Erziehung, München 1958<sup>2</sup>, S. 70; vgl. S. 72: "Er (sc. der Mensch) vermag freilich von sich aus das Verhältnis aus dem Ursprung (sc. des Erzieherischen in der Gehilfenschaft zur Freiheit) nicht zu erfüllen; aber der offenbarende Gott - Schöpfer und Erlöser - hält mit seiner Treue an der Schöpfung fest: in Christus".
- 22) A.a.O., S. 282.
- 23) Vgl. a.a.O., S. 57 f.: "Theologie und Pädagogik in Wahrung der Eigenständigkeit der Erziehung".
- 24) Vgl. a.a.O., S. 58; das läßt sich auch verhindern; denn "die biblisch erkannten Voraussetzungen geltend machen, heißt nicht auferlegen und beschlagnahmen, sondern die Möglichkeit der Erziehung in der Korrespondenz mit dem Evangelium aufsuchen, erörtern, wahrnehmen" (Kursiv. v. Vf.).
- 25) Ebd..

Johannes Thiele

### Einübung in das Friedenshandeln

Religionspädagogische Anmerkungen zum sozialen Ort  
der "Anstiftung zum Frieden"

...da erschrak der schöpfer  
nachdenklich wurde er sehr  
und alsbald als erstes  
entwaffnete er seine engel  
und nachher  
und zuletzt  
sich selbst...

Kurt Marti

Dieses Jahrzehnt wird nicht vorüber-  
gehen, ohne daß katholisch gleich-  
gesetzt werden wird mit "antiwar"  
und "antiatom", mit "peace" und mit  
"protest".

National Catholic  
Reporter, USA

#### 1. Von der Friedenserziehung zur "Anstiftung zum Frieden"

Die Frage nach der religiösen Erziehung zum Friedenshandeln<sup>1</sup> ist eine Frage nach den Bedingungen und Folgen des Friedenszeugnisses von Christen - und nach der politischen Konsequenz, zu welcher der Glaube an das "Evangelium des Friedens"<sup>2</sup> führt. Die diesem Beitrag zugrunde-  
liegende These lautet daher: "Friedenserziehung" ist kein Instrument, um eine pädagogische Strategie für eine auf Kinder und Jugendliche zugeschnittene Moral durchzusetzen, sondern eine Möglichkeit, in Familien, Gruppen, Schulklassen und Gemeinden Aufmerksamkeiten zu entdecken, um "Frieden" in einer zutiefst friedlosen Zeit durch zeichenhaftes Handeln aus dem Glauben antizipatorisch zu leben. Die Religionspädagogik kann demnach die Rede vom biblisch bezeugten Schalom<sup>3</sup> nicht einfach wie einen erzieherischen Imperativ nur wiederholen und pädago-

gisch umsetzen. Sie muß vielmehr einen Weg finden von der moralisierenden Friedenserziehung zur "Einübung in das Friedenshandeln"<sup>4</sup>, zur "Anstiftung zum Frieden".

Vor allem zwei Einwände unterstützen den Satz, daß es eigentlich unmöglich sei, zum Frieden zu erziehen. Der erste Einwand kommt aus dem eschatologischen Vorbehalt des christlichen Glaubens. Solange unter Erziehung eine funktional ausdifferenzierte, absichtsvoll-methodische Lenkung verstanden wird, kann es eine christlich motivierte "Erziehung zum Frieden" nicht geben. Der Friede ist nicht herstellbar, auch durch Erziehung nicht - das ist eine ebenso banale wie notwendige Feststellung, um die auch in der Religionspädagogik neu aufgebrochene friedenspädagogische Euphorie zu dämpfen. Das Leben im Schalom<sup>5</sup>, in einem umfassend gerechten Frieden also, widersetzt sich friedenspädagogischen Anstrengungen, weil es im christlichen Verständnis letztlich nur als geschenkt, aus Gottes treuem und gerechtem Handeln erfahren werden kann und die Vollendung des Reiches Gottes nicht in der Hand des Menschen liegt. Ein erziehungskritischer Einwand schließlich weist auf die nicht von der Hand zu weisende Unmöglichkeit hin, zum Frieden zu erziehen kraft des moralischen Appells, der ethischen Gesinnung, des zum Ausdruck gebrachten guten Willens. Er unterläuft die weitverbreitete Ansicht, daß eine vom Vertrauen in die Langzeitwirkung getragene "Erziehung des Menschengeschlechts" (G.E.Lessing) überhaupt möglich ist. Um hier zu einem realistischen Blick auf die friedenspädagogischen Möglichkeiten zu kommen, braucht es immer wieder die recht schmerzliche Einsicht in die relative Fruchtlosigkeit und den jedenfalls sehr begrenzten Erfolg friedenserzieherischer Arbeit. Alfred Walter sieht die Grenze jeder Friedenserziehung und ihrer Didaktik in deren doppelter Irrelevanz: Wird Frieden im Sinne der kritischen Friedensforschung als Überwindung von organisierter Friedlosigkeit<sup>6</sup> und struktureller Gewalt<sup>7</sup> verstanden, so hat nach seiner Auffassung die Erziehung des Einzelnen auf die praktische Veränderung friedloser Verhältnisse kaum einen Einfluß: "Das doppelte Dilemma der Friedenserziehung besteht somit darin, daß Friedenserziehung, welche sich dem Einzelnen im Sinne individueller Verhaltensänderung zuwendet und dort effektiv Erfolg zeitigen kann, sich auf den Makrobereich nicht auswirkt; andererseits führt die notwendige Orientierung an dem anzustrebenden Ziel, negativ formuliert als Abwesenheit organisierter Friedlosigkeit und struktureller Gewalt, dazu, daß sich Friedenserziehung angesichts dieser riesigen Aufgabe zur Ohnmacht verurteilt sieht."<sup>8</sup>

Das weist auf erhebliche Konzeptionsprobleme hin, auf die auch Henning Schierholz eingeht: "Die Frage, ob man überhaupt 'zum Frieden erziehen' kann, ist nicht dadurch bereits beantwortet, daß man es einfach postuliert. Über die (...) Lernziele herrscht keineswegs Einigkeit, und die Globalformel 'Friedenserziehung' scheint aufgrund des weiten Rahmens, den sie steckt, eher Anlaß zu Mißverständnissen zu bieten als zu Klärung und Präzisierung. Nicht ausdiskutiert ist auch die Frage nach dem Ort möglicher friedenspädagogischer Lernprozesse angesichts eines zunehmend von struktureller Gewalt, Hierarchie und Leistungsdruck geprägten Erziehungssektors und eines auf formale Fähigkeiten abzielenden Bildungswesens."<sup>9</sup>

Bevor überhaupt die didaktischen Grundfragen nach Zielen, Inhalten und Methoden friedenserzieherischer Prozesse geklärt werden können, muß die Frage nach dem sozialen Ort gestellt und diskutiert werden. Im religionspädagogischen Sektor, der sich ohnehin durch ein beklagenswertes Defizit an Sensibilität für Fragen der Friedenspädagogik auszeichnet, ist dieses Problem von entscheidender Bedeutung. Denn die rasche und unüberlegte Zuweisung der friedenspädagogischen Fragen in die Lebensräume von Kleinfamilie und Schule ist zumindest aus zwei Gründen fragwürdig: zum einen, weil damit eine Ausdifferenzierung der religionspädagogischen Praxisfelder festgeschrieben wird, die angesichts der faktischen Begrenzung des religiösen Lernens auf funktional definierte Lernorte bedenklich ist, zum anderen, weil die Innovationsmöglichkeiten der atomisiert lebenden Kleinfamilien und der lernorganisatorisch durchstrukturierten Schulen sehr gering sind.

Der Religionsunterricht in der Schule ist im Hinblick auf die providentielle Bedeutung christlich-subsistenten Friedenshandelns, wie noch zu zeigen sein wird, von sekundärer Bedeutung. Von der Sache des Friedens her wäre zudem Widerstand geboten gegen die aktuelle Verzweckung des Friedensthemas, wie sie weithin üblich geworden ist, um den (Religions-) Unterricht zeitgemäßer und auf der Höhe des Problembewußtseins zu gestalten. Die Schule (und in ihr der Religionsunterricht) ist ständig begierig auf neue Ziele und Themen, um Schülern, Eltern, Lehrern und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu bestätigen, wie unentbehrlich das professionelle Schullernen ist: "Es werden Lernangebote, Lerneinheiten, Lernschritte und Lernziele zum Thema entwickelt. Die Hektographiermaschinen klappern und die Photokopiergeräte sind ständig überlastet. Der Apparat des pädagogischen Technizismus wird wieder einmal in Schwung gebracht, um eine neue Fragestellung zu handlichen

und kontrollierbaren pädagogischen Rationen herzurichten. Es wird nicht lange dauern, bis auch die didaktische Einheit "Frieden" in den Sog des Zensuredrucks gerät. Es besteht die Gefahr, daß die Friedenspädagogik zum Bestandteil jener sozialen Kontrolle wird, als welche viele Schüler die Schule erleben. Der Unterricht über den Frieden wird dann zu einem neuen Mittel in der langen Reihe der Versuche, die Schüler zu befrieden. Die pädagogische Demontage des Friedens hat begonnen."<sup>10</sup>

Kritische Friedenserziehung zeichnet sich im Gegensatz zu traditionellen friedenspädagogischen Vorstellungen dadurch aus, daß sie die Reflexion über ihre Realisierungsbedingungen ausdrücklich zum Thema macht. Das heißt aber auch, daß sie die Tatsache nicht verdrängt, daß sie in gesellschaftlichen Institutionen stattfindet, die selbst durch eine gewisse Friedlosigkeit und strukturelle Gewalt gekennzeichnet sind.<sup>11</sup> Bei den verschiedenen, sich als kritische Friedenserziehung verstehenden Ansätzen läßt sich auf Grund der Erkenntnis einer tiefen Verflochtenheit in die gesellschaftlichen Mechanismen von Gewalt und Unfrieden eine große Reserve gegenüber schulischem Unterricht<sup>12</sup> als einem Ort von Friedenserziehung finden. Will Erziehung zum Frieden in ihrem Verständnis nicht idealistisch-appellativ bleiben und die in der schulischen Praxis sichtbare gesellschaftliche Realität nicht verfehlen, dann hat sie über die Sozialisationsfunktionen der Schule nachzudenken. Diese kritische Analyse der Instanz Schule und ihrer "Sozialpathologie"<sup>13</sup> sowie der in ihr wirksamen Kommunikationsprozesse ist in der neueren erziehungswissenschaftlichen Forschung hinreichend geleistet worden, so daß in diesem Zusammenhang ein Hinweis darauf genügen muß.

Was also kann religionspädagogische Friedensarbeit bedeuten, die sich als Anstiftung zum Leben im Schalom begreifen will und nicht als moralisierende Friedenserziehung, welche sich nur in - guten oder schlechten - pädagogischen Absichten an den einzelnen richtet? Kann man, ja darf man sie überhaupt den professionellen Produzenten pädagogischer Wirklichkeiten überlassen? Gehört die Anstiftung zum Frieden in das planmäßige Geschäft von Bildung und Schule? Oder ist sie nicht vielmehr eine Berufung, die an alle Menschen ergeht? Wenn Erwachsenwerden heißt, "nicht 'erzogen' werden, sondern ins Leben hineinwachsen" (Ivan Illich)<sup>14</sup>, wie kann es gelingen, in den Frieden hineinzuwachsen, ohne zu ihm belehrt zu werden?

Die Bedingungen für das zeichenhafte Friedenszeugnis von Christen, so wurde angedeutet, sind auffindbar in der Subsistenz, im Erfahrungsraum der "Koinonia", zu der man sich versammelt, in der man Eucharistie

feiert (Liturgia), sich als Glaubende gegenseitig stärkt (Kerygma) und trägt (Diakonia).

## 2. Die Subsistenz des christlichen Friedenshandelns

Die Frage nach dem sozialen Ort der "Einübung in das Friedenshandeln" ist die vorrangigste und wohl auch brisanteste einer christlich motivierten Friedenspädagogik - die vorrangigste, weil sich an ihr viele Vorentscheidungen entzündeten, die brisanteste, weil sie ganz bestimmte Optionen freisetzt, die im Raum der christlichen Großkirchen höchst umstritten sind.

"Wo können die Kinder glauben lernen?" fragt der Tübinger Religionspädagoge Wolfgang Bartholomäus<sup>15</sup> und untersucht kritisch die geläufigen Hinweise auf Familie als "Hauskirche", Religionsunterricht in der Schule und Katechese in der Gemeinde. Er geht von der lapidaren und gleichwohl bezeichnenden Auffassung aus: "Kinder lernen glauben im Miteinander von Christen. Das Wichtigste vom Leben lernen sie im Umgang mit den Menschen, mit denen sie zusammenleben und die sie erleben; und die sie an ihrem Leben teilhaben lassen und ihr Leben ihnen erschließen, sein Gelingen und sein Scheitern und die Kraft, aus der das Gelingen stammt und das Scheitern ertragen wird. Das nenne ich Erziehung."<sup>16</sup> Ob nicht dieser Prozeß ganz anders als "Erziehung" genannt werden müßte, ob er nicht die landläufigen Vorstellungen von Erziehung sprengt und ihr Gegenteil darstellt, muß später noch diskutiert werden. An dieser Stelle ist allein wichtig, daß die Ausdifferenzierung katholisch-religionspädagogischer Felder in voneinander so unterschiedene soziale Orte wie Familie, Schule und Gemeinde ebenso fragwürdig wie verhängnisvoll gewesen ist. Wolfgang Bartholomäus scheint genau das zu spüren, wenn er feststellt: "die religionspädagogischen Möglichkeiten der Familien hängen an einem familienübergreifenden Miteinander, wie es etwa in Basisgemeinden, aber auch in Familienkreisen, Elterntreffs, Projektgruppen, Freundeskreisen oder Verbänden, versucht wird. Dieses Miteinander zu inspirieren, in dem Eltern und Kinder, natürlich auch Einzelpersonen, eingebettet sind in einem größeren sozialen Zusammenhang, ist Aufgabe der Pastoral."<sup>17</sup> Dieser neu skizzierte soziale Ort entsteht aus der Überwindung der spürbaren Isolation inselhaft lebender Kleinfamilien und den Hoffnungen, die aus der Bewegung der Basisgemeinden erwachsen. Was bedeutet diese

Aussage, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen das Miteinander, in dem Glauben gelernt wird, nur in familienüberschreitenden und gemeindeunterschreitenden Zellen realisierbar ist<sup>18</sup>, für das "Lernen des Friedens"?

Das Lernen des Glaubens und das Lernen des Friedens sind nicht voneinander zu trennen, intentional, inhaltlich, methodisch und auch strukturell nicht. Der Friede ist halt kein Nebenthema, ohne das der christliche Glaube auch begriffen werden könnte.<sup>19</sup> Daher wird hier nach den erziehungsüberwindenden Möglichkeiten gefragt, die junge Menschen freisetzen können, in die Wahrnehmung ihres Lebensraumes und den Glauben hineinzuwachsen. Wirklichkeit erschließt sich ihnen ja nicht in erster Linie über Begriffe, sondern über bestimmtes Handeln: "Das Miteinander ist ein Miteinander gemeinsamen Handelns. Wir haben den Glauben zu lange über den Kopf laufen lassen. Und in unseren Köpfen ist er verkommen. Das gemeinsame Handeln von Christen, die sich ihres Glaubens als Motiv und Energie ihres Handelns gewiß sind und sich bisweilen auch davon Rechenschaft geben, entfaltet die emotionalen Möglichkeiten des Glaubens und stiftet so die Bedingungen von Erkenntnis und Einsicht. Im gemeinsamen Handeln von Christen wird Christsein vor allem als Orthopraxis erfahrbar - und darin erst plausibel und übernehmbar."<sup>20</sup>

Dazu gehört, daß junge Menschen über die Wahrnehmung des zeichenhaften Friedenshandelns von Christen, über das Hineingenommenwerden in die Subsistenz dieses Friedenshandelns eine bestimmte entwaffnende und widerstandsfähige Tradition des Glaubens kennen- und womöglich schätzenlernen. Diese Tradition wird über Geschichten von der Militanz der Wehrlosigkeit gebildet, die das Evangelium vom Leben und Sterben Jesu Christi vorbuchstabiert. Nur so wird es möglich, Modelle des gewaltfreien Protests und Widerstands<sup>21</sup> zu suchen und selbst einzuüben. Es gibt ungezählte Geschichten von der Erfahrung, daß das zeichenhafte Friedenszeugnis die Menschen nicht schwächer, sondern stärker macht, vom Widerstand, vom Gebet in der Öffentlichkeit, von der Unterbrechung der friedlosen Verhältnisse - selbst erlebte und von anderen erfahrene Geschichten.

Die Einübung in das Friedenshandeln von Menschen, die sich für die ständige gewaltfreie Veränderung unfriedlicher Verhältnisse aus ihrem biblisch fundierten Glauben engagieren, wirkt überzeugend und anstiftend nur, wenn sie ein integratives Modell des Lernens vorstellt, dabei zumindest drei wichtige Dimensionen berücksichtigt und in eine Balance zu bringen versucht:

- die kognitive Dimension (kritische Information und Aufklärung)
- die affektive Dimension (Betroffenwerden von der Sache des Friedens)
- die handlungsorientierende Dimension (Befähigung zum friedentiftenden Handeln aus dem Glauben).<sup>22</sup>

## 2.1. Einübung in das Friedenshandeln setzt in der Lebenspraxis christlicher Subsistenz an

"Wenn in der Lebenspraxis keine Ansätze von Friedenlernen zu finden wären, dann hätte es keinen Sinn, von institutionalisierter Erziehung noch irgendetwas zu erhoffen" (Horst Rumpf).<sup>23</sup> Die Lebenspraxis soll hier mit "Subsistenz" bezeichnet und bestimmt werden. Subsistenz heißt in der Ökonomie so viel wie Unterhaltswirtschaft, umweltbezogene Grundlage einer lokalen Bewirtschaftung, die nicht von industrieller Produktion erreicht wird und auch nicht von einem organisierten Markt- und Verteilungssystem abhängig ist.<sup>24</sup> Unter basisgemeindlicher Subsistenz könnten dementsprechend die Lebensbereiche der Koinonia von Christen verstanden werden, die sich ihre Lebens- und Handlungsspielräume nicht durch die Freizeit-, Bewusstseins- und Frömmigkeitsindustrie vordefinieren lassen wollen und damit in bewußten Widerspruch zur bürokratischen Verwaltung des Glaubens treten. In subsistenten Bereichen, abseits von Erziehung durch Professionelle und (stellvertretend) Laien, lernen junge Menschen das meiste und wichtigste für ihr Leben, auch wenn gerade dieses "Lernen" durch das Kommunikationswirlwarr einer komplexen Medienlandschaft und durch immer stärkere pädagogische Reglementierung mehr und mehr bedroht und verunmöglicht wird. Die verlorengegangene Subsistenz ist heute mühsam erst wieder herzustellen, indem zum Beispiel die eigene Lebenspraxis mit christlichen Basisgruppen vernetzt wird: "Im Miteinander solcher Gruppen bleiben Religion und Leben unvermischt und ungetrennt beieinander. Das Miteinander wird nicht, wie in vielen Ortsgemeinden, enggeführt auf das (vermeintliche) 'Miteinander' gemeinsam geübter religiöser Praxis"<sup>25</sup>, sondern erhält sein Spezifikum in der "Vernetzung von Religion und Leben".<sup>26</sup> (Die gesellschaftlich institutionalisierten Erziehungs- und Sozialisationsinstanzen erscheinen dieser subsistenten Lebens- und Glaubenspraxis gegenüber von absolut zweitrangiger Bedeutung.) Dieses Spezifikum liegt in der Dynamik des Miteinanderlebens und -glaubens nicht im direkt erzieherischen Umgang. Von Friedenspädagogik zu sprechen hätte hier nur Sinn, wenn sie begriffen würde als Ermöglichung jener

sozialen Bedingungen, unter denen das Aufwachsen in einer zeichenhaft dem Frieden Raum gebenden Gemeinschaft von Christen begünstigt wird. Gemeint ist damit keine besondere "religiöse" Friedenserziehung, die zum ursprünglichen Alltagsleben von Christen noch dazukommen muß. Das Lernen des Glaubens und des Friedens in ihrer gegenseitigen Vernetzung geschieht signifikant nur so, daß junge Menschen über das Friedenshandeln in ihrer Umgebung für den alltäglichen Unfrieden aufmerksam und im praktisch werdenden Glauben an das friedentiftende Schalom Gottes glücklich werden.

Wo jedoch das Leben eines familienübergreifenden Beziehungsgeflechts nicht (mehr) religiös artikuliert wird, kann auch eine aus welchen Gründen auch immer für notwendig gehaltene "religiöse Erziehung" nur als aufgesetzt, abgetrennt von alltäglichen Lebensvollzügen empfunden werden. Die Aufgabe, die Bedingungen für ein subsistentes Aufwachsen so günstig und förderlich wie möglich zu gestalten, darf nicht von der subsistenten Lebens- und Glaubenspraxis auf sekundäre gesellschaftliche Institutionen verlagert werden.

Mit dem Lernen des Friedens verhält es sich ähnlich: auch es kann nicht ohne weiteres in den schulischen Unterricht oder in sich von der gesellschaftlichen Verfassung weitgehend absorbierende kirchliche Binnenräume abgedrängt werden. Die Einübung des Friedenshandelns fängt an, ohne sich von vornherein auf den Nahbereich der Innen- und der Mikrodimension des Glaubens<sup>27</sup> beschränken zu lassen, mit der über Erfahrung innerhalb der Subsistenz geschützten und geförderten Bewußtwerdung von Verantwortung gegenüber sozialer Gerechtigkeit und ihrer Verknüpfung mit alltäglichem, friedentiftendem Handeln. Dieser "Anfang" ist nicht zu unterschätzen, denn fast jedes Kind ist korrumpierbar durch Erziehung, durch Desorientierung, durch Verführung und durch Erzeugung falschen Bewußtseins. Es ist der Vergiftung des konvivialen Klimas durch die Beschwörung kollektiver Feindbilder und Vorurteile hilflos ausgeliefert. Nur wenige Kinder entwickeln dagegen ausreichende Resistenzkräfte und können sich gegen den pädagogisch-didaktischen Kolonialismus in Geltung bringen. Um so dringender ist ein Ansatz, der Friedenspädagogik konsequent beim Friedenshandeln selbst ansetzt und nicht bei einer moralisierenden und im schlimmsten Fall deformierenden Erziehung. Friedenspädagogik hat dabei nicht die Aufgabe, vom strukturell friedlosen Leben in der Gesellschaft abzuschirmen. Der letzte Grund aber, die größtmögliche Sparsamkeit an Erziehung zu fordern, ist der, daß Kinder einen Anspruch auf Schutz haben - Schutz vor pädagogischer Nachstellung auf Schritt und

Tritt, vor moralischer Selbstgerechtigkeit der Erziehenden, die immerzu wissen, was für sie nützlich und zuträglich ist, Schutz auch vor der Auslieferung an die militärische Sprachregelung, die im pädagogischen Alltag oft bedenkenlos reproduziert wird.

Schon mit kleineren Kindern kann und soll man über Gewalt, Krieg und Frieden sprechen, aber nicht mit dem erhobenen Zeigefinger des erzieherischen Interesses und der ethisch vermeintlich besseren Position, sondern weil man selbst bewegt ist von diesen Fragen und sich das Betroffensein im eigenen Leben niederschlägt. In der Art und Weise jedenfalls, wie Großeltern und Eltern, Geschwister und Verwandte, Freunde und Gruppen ihr Bekenntnis zum Evangelium des Friedens<sup>28</sup> aussprechen, wie sie Kraft zum Widerspruch gegen die inszenierte Produktion von Unfrieden finden, wie sie mit ihrer eigenen Begrenzung, ihrem Unvermögen friedlich zu leben, ihrer Schuld, ihren Feindbildern umgehen, wie sie um Frieden beten - daraus können jungen Menschen Gewisheiten erwachsen, die tiefer und nachhaltiger in das Evangelium weisen und seinen Frieden erkennen helfen, als jede moralische Selbstbehauptung.

## 2.2. Einübung in das Friedenshandeln in subsistenter Lebens- und Glaubenspraxis hat Konsequenzen für die Reform der Kirchen

Die Basisbewegung<sup>29</sup> ist in der katholischen Kirche, vornehmlich der Bundesrepublik Deutschland, alles andere als unumstritten; sie zieht derzeit das gesammelte Mißtrauen der sog. Amtskirchen auf sich. Tatsächlich stellt ihr Versuch, die Praxis des Evangeliums in der entschiedenen Konkretion christlicher Existenz heute neu durchzubuchstabieren, eine unbequeme Anfrage, ja eine kritische Infragestellung der herkömmlichen Kirchen- und Gemeindemodelle<sup>30</sup> dar. Die Basisgruppe oder - sozial höher vernetzt und kontinuierlicher verfaßt - die Basisgemeinde ist, wenn sie mit dem praktischen Friedenszeugnis in der Entschiedenheit des "entwaffnenden Glaubens" ernst macht, nur in einer kritisch-solidarischen oder offen sympathisierenden Nähe zur Friedensbewegung denkbar. In ihr sind die kirchengesellschaftlichen Sanktionsmechanismen, mit denen eine Linie christlicher Friedensprogrammatik hart durchgesetzt werden soll,<sup>31</sup> auf Dauer außer Kraft gesetzt. Orientierungspunkt kann in ihr letztlich nur das Evangelium vom gewaltlos lebenden und sterbenden Jesus Christus sein.

Daß sich die Basisbewegung - im Gegensatz zu den lateinamerikanischen Kirchen - hierzulande nur schwer entfalten kann, hat nicht nur mit der

bürokratisch durchorganisierten Struktur der katholischen Kirche zu tun. Die Fronten in Lateinamerika scheinen zwar deutlicher zu sein und die Entscheidungen einfacher und vor allem eindeutiger, aber der letzte Grund für den nur zögerlichen Aufbruch der Basisbewegung liegt nicht in den unterschiedlichen Gesellschaftssystemen und Mentalitäten. Vielmehr haben die Schwierigkeiten einer kirchlichen Basisbewegung in der Bundesrepublik mit den verbürgerlichten Formen der Religion<sup>32</sup> zu tun, mit dem abgesättigten Wohlstandschristentum, das für sein Funktionieren nur die Servicekirche braucht, nicht aber den Exodus aus verfestigten Strukturen und die reformatorische Umkehr. Die Friedensbewegung, die zu einem gewichtigen Teil aus christlichen Gruppen besteht, welche ungezählte Projekte tragen und mitgestalten, bringt, ohne daß es ihr recht bewußt wird, in die organisierten Großkirchen die Konfrontation des bürgerlichen Christentums mit dem Evangelium des Friedens hinein, die den Rückzug in die privatisierte Frömmigkeitskultur nicht mehr zuläßt und in die offene Auseinandersetzung treibt. Es wäre die Aufgabe der Kirchen, ohristische Gemeinden für die Anliegen der Friedensbewegung zu sensibilisieren, den Aufbruch von unten zu stärken, Gruppen zu inspirieren, die in den Kirchen mit ihrem Friedenshandeln ein Heimatrecht suchen. Es käme darauf an, "lebendige kleine Zellen an der Basis zu bilden, die fähig sind, die Einzelnen und die Kleinfamilien aus ihrer Anonymität und Vereinsamung zu ziehen und zu übergreifenden Gruppierungen zu verbinden."<sup>33</sup> Ob die Großkirchen zu solcher Aufgeschlossenheit, inneren Toleranz und Beweglichkeit fähig und willens sind, darf jedoch zunächst angezweifelt werden. Je energischer subsistente Lebens- und Glaubensspielräume wiederentdeckt und gegenüber einer auf Abgrenzung bedachten Kirchenleitung behauptet werden, je überzeugender es gelingt, die "Lernorte des Friedens" in Basisgruppen innerhalb der Friedensbewegung einladend genug zu gestalten, daß sich junge und ältere Christen bereit finden, ihr Leben ein Stück weit einzutauschen für den Schalom Gottes auf dieser Erde, um so nachhaltiger wird das Signal für die Kirchen sein, sich auf ihren Ursprung zu besinnen und sich auf dem Weg zu begreifen, mit der Zeit zu "Friedenskirchen" zu werden.<sup>34</sup> In diesem Sinn stellen christliche Basisgruppen in der Friedensbewegung ein Ferment der kirchlichen Konversion zum Frieden dar.

### 2.3. Einübung in das Friedenshandeln spricht die Option für einen "entwaffnenden Glauben" aus

Die Kirche kann zum Friedensfaktor in der Welt nur werden, wenn sie sichtbares Zeichen des Evangeliums vom Frieden wird. Die Entwicklung der kirchlichen Friedensverkündigung kann dabei für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg - von der Lehre Pius XII. über "Pacem in terris" Johannes XXIII., das Zweite Vatikanische Konzil, zur sozial enorm verschärften Ethik Pauls VI. und ihrer menschenrechtlichen Begründung durch Johannes Paul II. - durch folgende vier Bewegungen gekennzeichnet werden:

- durch die Ablösung der Lehre vom gerechten Krieg durch die Lehre vom gerechten Frieden, der inhaltlich als soziale Entwicklung begriffen wird;
- durch die zunehmende Tendenz, nicht die gerechte Verteidigung zu rechtfertigen, sondern angesichts der atomaren Bedrohung den Rüstungswettlauf kompromißlos und rückhaltlos zu verurteilen;
- durch die Herauslösung aus der Ost-West-Fixierung und die entsprechende Kritik an der (generell verurteilten) Gleichgewichtspolitik beider großer Machtblöcke, die den Konflikt zwischen Nord und Süd zunehmend verschärft;
- durch die Bewegung weg vom eurozentrierten Geschichtsbild hin zur internationalen Katholizität, die sich insbesondere als Anwalt der an den nationalen Egoismen der Industrienationen leidenden armen Bevölkerungen der südlichen Hälfte der Erde versteht und ihren Blick auf die permanente Welthungerkatastrophe richtet.

Jedes sich als katholisch verstehende Friedenshandeln muß sich auf dieses weltkirchliche Fundament begeben. Einzelne Nationalkirchen, so die Konferenz der katholischen Bischöfe in den USA, haben die vatikanischen Impulse aufgenommen und sogar noch radikaler zum Ausdruck gebracht. Die katholische Bischofskonferenz in der Bundesrepublik bleibt in ihren Stellungnahmen<sup>35</sup> weit hinter dem vatikanischen Abrüstungsstandpunkt zurück. Die Friedensbewegung innerhalb der Kirche ist dabei in Deutschland in der merkwürdigen Lage, dieser Position näher zu kommen als der bundesdeutsche Episkopat. Sie weiß sich ernsthafter dem "entwaffnenden Glauben" verpflichtet als der mit vielen ethischen Abwägungen ringende Denkschriften-Katholizismus.<sup>36</sup>

Ein "entwaffnender Glaube" stellt aus der Inspiration des Wortes Gottes inständige und unbotmäßige Überlegungen zu Versöhnung und Wider-

stand an und versucht sie in die Praxis des Lebens und Glaubens umzusetzen. Die Option auf einen radikal entwaffnenden Glauben jedoch kann nicht mehr strukturell, sondern nur noch theologisch bestimmt werden. Es reicht nicht aus, in den Widerspruch zu einer Kirche zu treten, die allzulange der politisch-militärischen Macht gegenüber zum Kollaborateur geworden ist. Entwaffnender Glaube meint - und auch das ist katholisch, universal, weltumspannend - aus der Perspektive der Opfer der bürgerlichen Sicherheitspolitik zu blicken und nicht aus der Sicht der das Vernichtungsszenario berechnenden Machthaber. Es bedeutet, das Abstrakte konkret, das Ferne nah und das nur gedanklich Vorstellbare sinnlich-leibhaftig zu machen. Entwaffnender Glaube ist das Friedenshandeln einer sich versammelnden, betenden, Eucharistie feiernden und bekennenden Gemeinschaft von Christen, seine Form das prophetische Zeugnis von Gottes Wort, das eschatologische, alle Sicherheitsfixierungen durchbrechende Zeichen, der Protest gegen die zynischen "Zwänge" herrschender Politik. Theologisch gesprochen anerkennt es die biblische Verheißung des Schalom als Frieden Gottes inmitten der unversöhnten und ungerechten Verhältnisse einer friedlosen Geschichte, den es antizipatorisch zu leben versucht.

Religionspädagogisch gesprochen meint es das Ziel und den Weg, aber auch das Grundthema christlichen Glaubens, in den junge Menschen hineinzunehmen die einzige, aber auch schwierigste Aufgabe bleibt. Einübung in das Friedenshandeln ist etwas viel Bescheideneres als das präventive Vorhaben einer "Erziehung zum Frieden". In ihr liegt das Versprechen, auf Erziehung zu verzichten und stattdessen das eigene Leben einzutauschen für das Nicht-mehr-siegen.

### Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Problematik insgesamt Norbert Mette, Zum Friedenshandeln erziehen. Thesen zu einer religionspädagogischen Aufgabe, in: Peter Eicher (Ed.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, München 1982, 165-188; auf evangelischer Seite Christof Bäumlner u.a., Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik, München 1981.
- 2 Vgl. Peter Eicher (Ed.), Das Evangelium des Friedens (s.Anm.1); Norbert Lohfink/Rudolf Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und in ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978; Ulrich Luz u.a., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart 1981.
- 3 Vgl. Hans-Heinrich Schmid, Frieden ohne Illusionen. Die Bedeutung des Begriffs schalom als Grundlage für eine Theologie des Friedens, Zürich 1971; Claus Westermann, Der Friede (shalom) im AT, in: Studien zur Friedensforschung, Band 1, Stuttgart/München 1960, 144-177; Günther Bernd Ginzel, "...suche den Frieden und jage ihm nach!" Zum Schalom in der Hebräischen Bibel, in: Volkmar Delle (Ed.), Zumutungen des Friedens. Kurt Scharf zum 80. Geburtstag, Reinbek bei Hamburg 1982, 136-150; unter religionspädagogischem Blickwinkel vgl. Johannes Thiele, Leben im Schalom - Anstiftung zum Frieden, in: Paderborner Studien 3/4 1982, 91-95.
- 4 Vgl. zur Entfaltung dieses friedenspädagogischen Ansatzes Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube. Frieden als Thema in Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, München 1983, bes. 16-24.
- 5 Zur Präzisierung der Rede vom Frieden = Leben im Schalom Johannes Thiele, Leben im Schalom - Anstiftung zum Frieden (s.Anm.3).
- 6 Vgl. zu diesem Begriff vor allem Dieter Senghaas, Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit, Frankfurt am Main 1979.
- 7 Vgl. Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975.

- 8 Alfred Walter, zit. in der Einleitung von Christof Bäumler u.a., Friedenserziehung (s.Anm.1) 14. Vgl. auch den Beitrag von Alfred Walter (Friedenserziehung - Ansätze, Tendenzen und Probleme) in diesem Band 17-52.
- 9 Henning Schierholz, Stand und Perspektiven der Friedenspädagogik in der Bundesrepublik Deutschland, in: Friedensanalysen. Für Theorie und Praxis, Band 10, Schwerpunkt: Bildungsarbeit, Frankfurt am Main 1979, 15-30, hier 18.
- 10 Jörg Bopp, Der Krieg hat viele Gesichter. Das Lernziel Frieden sieht anders aus, in: Publik-Forum 11 (1982) 6, 4.
- 11 Vgl. die Unterscheidung friedenspädagogischer Ansätze seit 1965 von Fritz Hamburger, Friedenspädagogik. Zur Deformation Politischer Bildung, in: H.Bosse/F.Hamburger, Friedenspädagogik und Dritte Welt. Voraussetzungen einer Didaktik des Konflikts, Stuttgart 1973, 11-40; ferner die chronologische Einteilung friedenspädagogischer Veröffentlichungen von Henning Schierholz, Friedensforschung und politische Didaktik. Studien zur Kritik der Friedenspädagogik, Opladen 1977. Einen kurzgefaßten Überblick bietet Roland Bast, Friedenspädagogik. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehung zum Frieden, Düsseldorf 1982.
- 12 Vgl. Christoph Wulff, Friedenserziehung in der Diskussion, München 1973.
- 13 Vgl. Hartmut von Hentig, Was ist eine humane Schule? München/Wien 1976.
- 14 Vgl. Ivan Illich, Vom Recht auf Gemeinheit, Reinbek bei Hamburg 1982.
- 15 Vgl. Wolfgang Bartholomäus, Wo können die Kinder glauben lernen? Glaubensvermittlung in der Krise, in: Publik-Forum 12 (1983) 10, 16-18; zu seinem Ansatz vgl. ders., Christsein lernen, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, sowie ders., Religionspädagogik. Eine Einführung in das Studium, München 1983.
- 16 Wolfgang Bartholomäus, Wo können die Kinder glauben lernen? (s.Anm.15), 16.
- 17 Ebd. 17.

- 18 Vgl. ebd. 18.
- 19 Vgl. dazu Peter Eicher (Ed.), Das Evangelium des Friedens (s.Anm.1) sowie Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube (s.Anm.4).
- 20 Wolfgang Bartholomäus (s.Anm.16) 17.
- 21 Vgl. Daniel Berrigan, Zehn Gebote für den langen Marsch zum Frieden, Stuttgart 1983; Hans-Eckehard Bahr, Versöhnung und Widerstand. Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Handelns, München/Mainz 1983.
- 22 Vgl. dazu Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube (s.Anm.4), 18-24.
- 23 Horst Rumpf, Worauf zu achten wäre - Aufmerksamkeitsrichtungen für die Friedenserziehung, in: Friedensanalysen (s.Anm.9) 161-165, hier 164.
- 24 Vgl. zur "Wiederentdeckung" der Subsistenz Ivan Illich, Vom Recht auf Gemeinheit (s.Anm.14).
- 25 Wolfgang Bartholomäus (s.Anm.16) 17.
- 26 Ebd. 17.
- 27 Zur Unterscheidung und Zuordnung von friedenspädagogischen "Zielen" in der Innendimension, der Mikrodimension und der Makrodimension vgl. Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube (s.Anm.4) 22-24.
- 28 Vgl. ebd. 118-124.
- 29 Vgl. Hubert Frankemölle (Ed.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz/München 1981.
- 30 Vgl. Norbert Greinacher/Norbert Mette/Wilhelm Möhler (Ed.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München/Mainz 1979; Norbert Mette, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München 1982; ders. (Ed.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche. München/Mainz 1982.
- 31 Vgl. zur "harten Linie" der katholischen Friedensprogrammatis die Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Zur aktuellen Friedensdiskussion (Vollversammlung vom 14.11.1981), Bonn 1981.

32 Vgl. dazu vor allem Peter Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983.

33 Wolfgang Bartholomäus (s.Anm.16) 18.

34 Vgl. Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube (s.Anm.4) 118-128; Dorothee Sülle, Im Hause des Menschenfressers. Texte zum Frieden, Reinbek bei Hamburg 1981; dies., Aufrüstung tötet auch ohne Krieg, Stuttgart 1982; Norbert Greinacher, Im Angesicht meiner Feinde - Mahl des Friedens, Gütersloh 1982; Martin Stöhr, Konturen einer europäischen Schalom-Kirche, in: Volkmar Deile (Ed.), Zumutungen des Friedens (s.Anm.3) 175-190.

35 Vgl. die beiden Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz 1981 und 1983. Hrg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1981 und Bonn 1983.

36 Vgl. zu diesen Abwägungen und Abwiegungen den Überblick in Matthias Mettner/Johannes Thiele, Entwaffnender Glaube (s.Anm.4) 110-117, mit ausführlichen Textauszügen 155-174.

Hermann Stenger

Symbole und Diabole

Einige Überlegungen zur Glaubensästhetik

(Der folgende Beitrag ist ein Vorabdruck einer Studie, die im Laufe dieses Jahres in einer Festschrift für Aloys Goergen im Mäander Verlag München erscheinen wird.)

### 1. Daten und Begriffe

Urfeld 1958: Zum ersten Mal erlebte ich damals die Feier der Eucharistie in deutscher Sprache und "unter beiden Gestalten": Die Sprache war zum ersten Mal wirkliche Sprache, das Brot war wirkliches Brot und der Wein in den Bechern war ein Trunk für alle! Der deutschsprachliche Ungehorsam - das Zweite Vatikanische Konzil war noch fast ein Dezennium entfernt! - tat seine Wirkung: die biblischen und liturgischen Texte begannen in ihrer sinnlich-geistigen und geistlichen Kraft zu leuchten. Sie riefen in mir eine neue Aufmerksamkeit hervor und einen Hunger, der immer noch anhält: "Kommen Worte von dir, so verschlinge ich sie; dein Wort ist mir Glück und Herzensfreude!" (Vgl. Jer 15,16) Der Ungehorsam im Essen und Trinken jedoch zog massive Schuldgefühle nach sich. So viel Sinnlichkeit an heiliger Stätte erschreckte mich: das Riechen, das Schmecken, das Kauen! Es kam mir vor, als hätte ich ein Sakrileg begangen, als hätte ich von einer verbotenen Frucht gegessen und aus einem verbotenen Becher getrunken. Ich teilte Aloys Goergen auf einem Spaziergang am See mit zögernder Offenheit meinen Zustand mit. Er nahm zur Kenntnis, was ich sagte. Er belehrte und beschwichtigte nicht, so daß meine Verwirrung noch für geraume Zeit bestehen blieb. Und das war gut so. Denn damals begann ich zu ahnen, was Aloys Goergen mit dem Begriff "Glaubensästhetik" zu bezeichnen pflegt.

Rattenbach 1983: Es war eine lebensgeschichtliche Freude besonderer Art, als ich im Sommersemester 1983 zusammen mit Aloys Goergen in Rattenbach ein Übungseminar zur Glaubensästhetik für Dozenten und Studierende aus Innsbruck durchführen konnte. Die Vorlesung des Semesters galt der "Glaubensverkündigung als symbolischer Kommunikation". Die Tage in Rattenbach haben für einen Teil der Hörer dieser Vorlesung die wissenschaftliche Information in eine wenigstens ansatzweise ganzheitliche "Performance" überführt, in eine Betroffenheit, die dann entsteht, wenn Symbole und Symbolsysteme die ihnen innewohnende Kraft entfalten.

Als theologische, bisher nicht existierende Disziplin ist die Glaubensästhetik die Lehre von den Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit die Glaubensbotschaft wahrgenommen werden kann. Gewiß gibt es z.B. in der Liturgiewissenschaft, in der Katechetik, Religionspädagogik und Homiletik Ansätze einer Glaubensästhetik, aber ausdrücklich wird die Ästhetik der Glaubensvermittlung nicht reflektiert. Paul KLEE sieht den Auftrag der Kunst im Sichtbarmachen des Unsichtbaren. Analog dazu besteht der Auftrag der Glaubensästhetik gegenüber der Glaubensbotschaft im Wahrnehmbarmachen des Unwahrnehmbaren. Nur eine paradoxe Redewendung wird der Vermittlung der christlichen Botschaft gerecht. Um jedoch einem naheliegenden gnostischen Mißverständnis vorzubeugen, ist ausdrücklich daran festzuhalten, daß diese Wahrnehmung nicht wie von selbst zur Annahme der übermittelten Botschaft führt. Wahrnehmen und Annehmen sind zwei wesentlich verschiedene Vorgänge. Trotz der Wahrnehmung kann die Annahme verweigert werden. Die Glaubensevidenz ist keine unausweichliche Evidenz. Glaubenserfahrung als Frucht von Wahrnehmen und Annehmen der Glaubensbotschaft kann nicht eigenmächtig vom Menschen herbeigeführt werden, vielmehr geht sie aus dem Zusammenspiel von Gewährung durch den Gott Jesu Christi und freier menschlicher Entscheidung hervor.

Zur Aufgabe der Glaubensästhetik gehört es auch, auf dem Weg der Einübung der Sinne und des Geistes das Bewußtsein zu vermitteln, daß es nicht nur eine Symbolik gibt, die der Botschaft dient, sondern auch eine Diabolik, die der Vernehmbarkeit und Wahrnehmbarkeit der Botschaft im Wege steht. Es war vermutlich in Rattenbach, daß sich mir zu dem Begriff "Symbol" die Kontrastassoziation "Diabol" aufdrängte, die mich seither nicht mehr losläßt<sup>1</sup>. Um nicht einer Marotte zu verfallen, muß ich diesen ungewohnten Wortgebrauch vor mir selbst und vor dem Leser rechtfertigen.

Unter Symbol verstehe ich, im Anschluß an Ernst CASSIRER, Susanne K.LANGER und Alfred LORENZER "alle in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugänglichen Objektivationen menschlicher Praxis, die als Bedeutungsträger fungieren, also 'sinn'-voll sind"<sup>2</sup>. Diese Begriffsbestimmung trifft auch auf alle kirchlichen Symbole zu. Sie sind Bedeutungsträger besonderer Art. Sie sind per definitionem Träger der christlichen Botschaft. Dem Symbol steht das Diabol gegenüber. Darunter verstehe ich ein ekklesiales Symbol, das seine Trägerschaft schlecht oder gar nicht erfüllt. Es schadet der Vermittlung der Botschaft. Es stiftet Verwirrung und Verfälschung. Wem das Adjektiv "diabolisch" zu drastisch und dramatisch klingt, der bedenke, daß nichts Geringeres als die "Sache Jesu", das heißt das "Kommen des Reiches" auf dem Spiele steht. Aloys GOERGEN hat meine Aufmerksamkeit darauf hingelenkt und all die Jahre hindurch wach gehalten, daß durch die kirchliche Praxis die christliche Botschaft einerseits proklamiert, andererseits aber auch permanent verraten wird. Was mich als Zugehörigen zu einer Kirche, die so handelt, und als Pastoraltheologen bzw. Pastoralpsychologen angesichts dieser Tatsache bedrängt und zur Auseinandersetzung treibt, das ist der Inhalt der folgenden Seiten.

## 2. Beispiele und Reflexionen

An Hand von zwei Beispielen möchte ich zeigen, worum es geht. Die Gliederung ist jeweils die gleiche. An erster Stelle steht ein zu dem Beispiel gehöriger exemplarischer Text aus dem Alten bzw. dem Neuen Testament<sup>3</sup>. An zweiter Stelle folgt die Verdeutlichung des Problems und zuletzt die praxisbezogene Reflexion.

### 2.1 Da rang einer mit ihm

Symbolbereich: Biblische Texte

Am Beispiel von Jakobs Kampf am Jabbok (Genesis 32,23-33) wird gezeigt, welche verschiedenartigen Deutungen einem biblischen Text widerfahren können und wie notwendig eine Rangordnung dieser Deutungen ist, damit nicht aus einem Symbol, das der

Wahrnehmung des Unwahrnehmbaren dienen soll, ein Diabol wird, das dieser Wahrnehmung im Wege steht.

Exemplarischer Text

(Genesis 32,23-33)

Und er stand auf in jener Nacht, nahm seine zwei Frauen und seine zwei Mägde und seine elf Kinder und überschritt die Furt des Jabbok.

Er nahm sie und führte sie über den Fluß, auch all seine Habe brachte er hinüber.

Jakob aber blieb allein zurück. Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröte anbrach.

Als er merkte, daß er ihn nicht überwältigen konnte, berührte er seine Hüfte, so daß sich das Hüftgelenk Jakobs ausrenkte, als er mit ihm rang.

Und er sagte: Laß mich los, die Morgenröte bricht an!

Er aber antwortete: Ich laß dich nicht los, es sei denn, du segnest mich.

Dann fragte er ihn: Wie heißt du? Er antwortete: Jakob;

er sagte: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, denn du hast

mit Gott und Mensch gerungen und obgesiegt.

Und Jakob fragte ihn und sagte: Gib mir doch deinen

Namen kund! Er aber sagte: Warum fragst du nach meinem Namen? Und er segnete ihn dort.

Und Jakob nannte die Stätte Pniel, denn

ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin am Leben geblieben.

Und es ging ihm die Sonne auf, als er an Pnuel vorüberzog; er hinkte aber an der Hüfte.

Deswegen essen die Söhne Israels bis heute

den Hüftnerf nicht, der auf dem Hüftgelenk liegt,

weil er das Hüftgelenk Jakobs am Hüftnerf berührt hatte.

### Verdeutlichung des Problems

(1) Joachim SCHARFENBERG, Ordinarius für Praktische Theologie und Psychoanalytiker Freud'scher Herkunft, "erzählt" menschliche Grundkonflikte an Hand biblischen Symbolmaterials. Er läßt, entsprechend der Gepflogenheit in analytischen Sitzungen, einen Text in "gleichmäßig schwebender Aufmerksamkeit" (S. FREUD) auf sich wirken und versucht dann, sich an einer Stelle einzufühlen und dem Gespürten Sprache zu verleihen<sup>4</sup>. Auf diese Weise entstehen "erzählende Miniaturen". Eine von diesen trägt den Titel "Jakob und der Konflikt der Beziehungsaufnahme". Sie hat folgenden Wortlaut: "Kampf. Ich muß kämpfen in den Schatten der Nacht dieser Flußniederung. Noch habe ich die Trennung nicht verwunden. Noch habe ich keine neue Beziehung aufnehmen können. Ich kann ja auch nicht, denn meine Welt war nur sie, die mich nun nicht frei gibt. Nur durch sie werde ich meine Welt erleben und erbauen können, wenn ich mich nicht frei kämpfe. Zwei Kräfte spüre ich in mir: Ich kann mir das Gute heranholen und einverleiben und das Böse ausscheiden und abstoßen. Damit will ich kämpfen. Das sind meine Waffen. Alles was ich Gutes empfangen habe, soll bei mir bleiben für immer: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Aber ich will auch mein eigener Herr sein und meinen eigenen Willen durchsetzen, deshalb kämpfe ich mit jener dämonischen Kraft, die mich festhalten und lähmen, die mir meine Manneskraft nehmen will und für immer an sich binden will. Aber wenn der Tag anbricht, dann ist diese unheimliche Macht der Flußniederungen gebrochen. Ich muß nur solange durchhalten - dann bin ich frei. Ohne Beschädigung werde ich nicht davonkommen, aber ich werde erhinken müssen, was vielleicht andere erfliegen"<sup>5</sup>.

Der Kampf Jakobs wird hier als Abbild eines innerpsychischen Konflikts betrachtet. Dieser Sinnggebung liegt die psychoanalytische Theorie von den beiden Grundtrieben Liebe und Haß zugrunde. Das Gegensatzpaar Liebe-Haß hinwiederum hat ein biologisches Fundament in den Aufnahme- und Ausscheidungsfunktionen. "Die Symbole, die sich aber solcher oraler und analer Thematik angenommen haben, sind zahlreich und sie spiegeln alle etwas

von den grundlegenden ambivalenten Beziehungen zu unserer Mutter wider"<sup>6</sup>. Soweit die Deutung SCHARFENBERGS.

(2) Helmut HARK, Pfarrer und Psychotherapeut aus der Schule Carl Gustav JUNGS, gibt dem Text einen anderen Sinn als SCHARFENBERG. Ausschau haltend nach archetypischen Symbolen, die den Menschen auf seinem Weg zur Individuation begleiten, entdeckt er, daß die biblische Erzählung vom Kampf in der Furt die klassische Darstellung einer Begegnung mit dem "Schatten" ist. Bilder des "Schattens" sind nach C.G.JUNG gleichgeschlechtlicher Art. Dies wird im vorliegenden Zusammenhang belegt, wenn man die Übersetzung von Gerhard von RAD zugrunde legt: "Da rang ein Mann mit ihm" (Vers 25). Ferner ist zu beachten, daß der Kampf in einer Furt stattfindet, also an einem Ort des Überganges, eines "Überganges" auch im Sinne der Selbstwerdung: "Es ist die durchwachte Nacht vor der Begegnung mit dem Bruder, um dessentwillen er sich einst auf den langen Weg der Flucht gemacht hatte. Jetzt bei der Rückkehr kehren die verdrängten Schuldgefühle und Ängste wieder. Zu den grundlegenden Erfahrungen des Übergangs gehört auch die Wiederkehr des Verdrängten. Mag durch den räumlichen Abstand von dem Schatten-Bruder Gras über den erlisteten Erstgeburtssegen gewachsen sein, beim Sonnenaufgang wird Licht auf den Bruderzwist fallen"<sup>7</sup>. Auch die Aufteilung der Habe in "zwei Lager" wird aus der Sicht der "Komplexen Psychologie" C.G.JUNGS interpretiert. Sie ist der Ausdruck von Jakobs Zwiespalt: "Diese Deutung beruht auf der Erfahrung, daß die Außenwelt weitgehend nach der Disposition der Innenwelt gestaltet wird. Die menschlichen Verhaltensweisen werden aus emotionalen und imaginativen Persönlichkeitsanteilen gestaltet. Wenn nun das Ich-Bewußtsein mit dem Schatten identifiziert ist, kommt es in bestimmten Situationen zu einem Seelenkampf"<sup>8</sup>. Im Kampf mit dem "Mann" löst nun Jakob die Identifikation mit seinem Schatten-Bruder auf: "Es ist ein Kampf, in den ein Mensch schicksalhaft verwickelt wird. Im Aktualkonflikt spitzt sich diese Problematik zu. Es ist vorher nicht zu garantieren, ob der Streiter in eine Psychose verfällt oder wie Jakob als Sieger hervorgeht. Wer sein Ich-Bewußtsein in dieser Auseinandersetzung bewahren kann, erlangt den Segen

und erhält einen neuen Namen"<sup>9</sup>. Der Kampf hinterläßt seine Spuren, aber die heilvolle Kraft des Segens wirkt sich als "Ganzheitserfahrung" aus, die dem Gesegneten zuteil wird. Symbol dafür ist die Namensänderung.

(3) Eugen DREWERMANN, Privatdozent für Systematische Theologie, setzt sich, seinem Temperament entsprechend, mit Nachdruck für eine Ergänzung der historisch-kritischen Methode in der Exegese ein. Er besteht auf der Unerläßlichkeit einer mythologischen und tiefenpsychologischen Deutung biblischer Texte. Tatsächlich enthalten die Schriften beider Testamente einen reichen Schatz an Bildern und Symbolen, an Erzählungen und Sagen, die für die Selbstwerdung des Menschen von großer Bedeutung sind. Wie Träume, Mythen und Märchen können auch sie als "Darstellung und Ausdruck des menschlichen Daseins in den Grundzügen seines Wesens"<sup>10</sup> wahrgenommen und verstanden werden. Dem "Ja" zu einer tiefenpsychologischen Interpretation biblischer Texte muß jedoch sofort ein "Aber" hinzugefügt werden: "Aber es wäre ein schwerer Kunstfehler, die psychische Bedeutung eines Symbols mit der theologischen Bedeutung seiner Verwendung zu verwechseln"<sup>11</sup>. Es muß dabei bleiben, "daß das jeweilige Symbol eines biblischen Autors theologisch zu deuten ist, und es muß also gezeigt werden, wie seine Bedeutung sich in die bewußte theologische Aussageabsicht des Autors einordnet; aber man folgt dieser theologischen Aussageabsicht doch erst, wenn man das jeweilige Symbol in der ganzen Weite seines Bedeutungsgehaltes zu erschließen sucht, unerachtet der Frage, was ein bestimmter Autor historisch davon reflex wissen konnte oder nicht"<sup>12</sup>.

#### Praxisbezogene Reflexion

Hier setzt nun mein Vorbehalt als Praktischer Theologe gegenüber der heute gängig gewordenen tiefenpsychologischen Auslegung biblischer Texte ein. Meine Kritik geht von der Unterscheidung zwischen der "kerygmatischen" und der "therapeutischen" Botschaft biblischer Texte aus. Die "kerygmatische Botschaft" entspricht der bewußten theologischen Aussageabsicht des einzelnen namentlichen Autors bzw. der Intention eines

lange sich hinziehenden Gestaltungsprozesses. Der Text bringt Glaubenserfahrungen zur Sprache, um den Empfänger an diesen Erfahrungen teilnehmen zu lassen. Es wird verkündet, es wird proklamiert mit der Tendenz, Glaubensbetroffenheit hervorzurufen. Die "therapeutische Botschaft" dagegen ist vom Autor unbeabsichtigt, aber im Empfänger nicht weniger wirksam als die "kerygmatische Botschaft". Biblische Texte enthalten diese Botschaft ebenso, wie sie ähnlich auch in anderen literarischen Schöpfungen enthalten ist. Sie ist kein Proprium biblischer Texte. Ich nenne sie "therapeutische Botschaft", weil sie fördernd und heilend auf die Selbstwerdung des Empfängers ausgerichtet ist. Soweit ich nun den literarischen Niederschlag tiefenpsychologischer Interpretation biblischer Texte kenne und soweit ich mit der Vorgehensweise in "religiösen Selbsterfahrungsgruppen" in Berührung gekommen bin, muß ich feststellen, daß die Faszination der neu entdeckten "therapeutischen Botschaft" so stark ist, daß sie die Aussagekraft der "kerygmatischen Botschaft" zu verdrängen droht<sup>13</sup>. Die Deutung bezieht sich fast ausschließlich auf die "Therapie" und läßt das eigentliche Kerygma beiseite. Diese Genügsamkeit wird der ursprünglichen Intention des Textes nicht gerecht. Es wird übersehen, daß die tiefenpsychologische Deutung nur eine "Brückenfunktion" hat, daß es notwendig ist, die tiefenpsychologische Interpretation in die theologische Deutung zu integrieren und sie nicht unverbunden neben ihr einhergehen zu lassen<sup>14</sup>. Gegenüber der Auslegung des Kampfes am Jabbok, wie sie z.B. durch SCHARFENBERG oder HARK vorgenommen wird, habe ich u.a. folgende Bedenken: Die Symbolfiguren werden aus dem Zusammenhang gelöst, so daß die Figuren den zu ihnen gehörenden Hintergrund verlieren. Die Folge davon ist ein glaubensästhetischer Gestaltzerfall. Die Perspektive wird auf den therapeutischen Ertrag eines Erzählungsausschnittes eingeengt. Der "atmosphärische Raum" der gesamten Patriarchengeschichte wird verlassen<sup>15</sup>. Aus glaubensgeschichtlich verbindlichen Symbolen sind ungeschichtliche, bestenfalls lebensgeschichtliche Symbole geworden. Die Deutung der Namensgebung als Symbol individueller Ganzheitserfahrung wirkt wie eine "private Entwendung" der theologischen Aus-

sage, daß diese Namensgebung die Gotteserfahrung Gesamtisraels charakterisiert und daß dieser Name ein für allemal nicht nur den Scheich des Stammes, sondern die ganze von Gott als Eigentum ausersehene Sippe betrifft. Jakob-Israel, der hinkende Scheich! Es handelt sich nicht um eine Narbe, die vom Kampf um die Individuation zurückgeblieben ist, sondern um ein Denkzeichen für ein Erfahrungsereignis, das in Israel für alle Zeiten gegenwärtig bleibt, symbolisiert durch das Speiseverbot, das einzuhalten den Söhnen Israels eine heilige Verpflichtung ist. In wenigen Sätzen habe ich die glaubensästhetische Dimension der Erzählung vom Kampf in der Furt angedeutet, ohne die auch vorhandene therapeutische Dimension in Abrede stellen zu wollen<sup>16</sup>. Mehr war nicht meine Absicht. Als Anwalt einer verantwortbaren kirchlichen Praxis fasse ich nun das Ergebnis des Gedankenganges zusammen:

(1) Die in den biblischen Texten enthaltene kerygmatische Botschaft hat den Vorrang vor einer therapeutischen Botschaft, die ebenfalls in den Texten deponiert sein kann.

(2) Wird die Vermittlung der therapeutischen Botschaft einseitig bevorzugt, so wird, glaubensästhetisch betrachtet, aus einem Symbol ein Diabol: Der therapeutische Sinn wird absolut gesetzt. Das Proprium biblischer Aussagen wird mißachtet.

(3) Die tiefenpsychologische Deutung biblischer Texte kann eine "Brückenfunktion" haben, das heißt, eine zur Glaubensbotschaft hinführende Funktion. Die Erfüllung dieser Funktion setzt jedoch voraus, daß derjenige, der den Text erschließt, das tiefenpsychologische Instrumentarium - seiner Theorie entsprechend - wirklich beherrscht<sup>17</sup> und daß er willens und fähig ist, sich auch der Anstrengung einer theologischen Hermeneutik zu unterziehen.

Wenn ich daran denke, welche Mühe und Sorgfalt seit Jahrzehnten im "Forum" von Aloys GOERGEN auf die theologische Erschließung biblischer Texte verwendet wird, ist es schmerzlich, mit ansehen zu müssen, wie fahrlässig in der Praxis der Kirche und der Kirchen mit dem Symbolbereich "biblische Texte" umge-

gangen wird. Die zeitweise Mitbeteiligung im "Forum" hat mir den Reichtum der biblischen Schriften erschlossen. Ich verschweige jedoch nicht, daß mir sekundär auch die tiefenpsychologische Beschäftigung mit manchen biblischen Bildern und Symbolen einen lebensbedeutsamen Gewinn gebracht hat.

## 2.2 Und sie gebar ihren Sohn

Symbolbereich: Religiöse Bilder

Als zweites Beispiel für die Vieldeutigkeit von Symbolen wähle ich das Bild der Mutter Maria mit ihrem Kind. Die Zwei-Einheit Mutter-Kind hat die Menschheit von jeher derart fasziniert, daß sie nicht müde wurde, sie in tausendfältiger Weise darzustellen<sup>18</sup>. Mit hervorgerufen durch die sogenannte Kindheitsgeschichte im Evangelium des Lukas, verband sich mit der Mutter-Kind-Symbolik die christliche Glaubensbotschaft von der Ankunft des Messias. Ich stelle deshalb als exemplarischen Text die kerygmatische Botschaft voran, wie sie von Lukas in vollendeter literarischer Form ausgesagt wird. Der Offenheit eines Symbols entsprechend, folgen dem Text verschiedene "therapeutische" Deutungen von Bildern der "Geburt des Herrn" und der "Madonna". Daraus ergeben sich notwendige Unterscheidungen und Folgerungen für die Praxis.

### Exemplarischer Text

(Lukas 2,1-14)

In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, / alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. Dies geschah zum erstenmal; / damals war Quirinus Statthalter von Syrien. / Da ging jeder in seine Stadt, / um sich eintragen zu lassen. So zog auch Josef von der Stadt Nazaret in Galiläa hinauf nach Judäa / in die Stadt Davids, die Betlehem heißt; / denn er war aus dem Haus und Geschlecht Davids. / Er wollte sich eintragen lassen / mit Maria, seiner Verlobten, die ein Kind erwartete. / Als sie dort waren, / kam für Maria die Zeit ihrer Niederkunft, / und sie gebar ihren Sohn, / den Erstgeborenen. / Sie wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, / weil in der Herberge kein Platz für sie war. / In jener Gegend lagerten Hirten auf freiem Feld / und hielten

Nachtwache bei ihrer Herde./ Da trat der Engel des Herrn zu ihnen,/ und der Glanz des Herrn umstrahlte sie./ Sie fürchteten sich sehr,/ der Engel aber sagte zu ihnen:/ Fürchtet euch nicht, /denn ich verkünde euch eine große Freude,/ die dem ganzen Volk zuteil werden soll:/ Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren;/ er ist der Messias, der Herr./ Und das soll euch als Zeichen dienen:/ Ihr werdet ein Kind finden,/ das, in Windeln gewickelt,/ in einer Krippe liegt. Und plötzlich war bei dem Engel / ein großes himmlisches Heer,/ das Gott lobte . und sprach:/

Verherrlicht ist Gott in der Höhe,/  
und auf Erden ist Friede /  
bei den Menschen seiner Gnade./

#### Verdeutlichung des Problems

(1) Frédéric LEBOYER, Frauenarzt in Paris, ist der Autor eines sehr komfortabel ausgestatteten Bild- und Textbandes mit dem Titel "Fest der Geburt". Das Buch kam 1982 rechtzeitig vor Weihnachten auf den Markt, produziert von einem prominenten katholischen Verlag, zu dessen Schwerpunkten auch katechetische und religionspädagogische Veröffentlichungen gehören<sup>19</sup>. Dieses Werk ist ein typisches Beispiel dafür, wie in einer nach-christlichen Epoche mit christlichen Symbolen nicht-christlich umgegangen werden kann. Mancher Käufer wird überrascht, vielleicht auch verärgert gewesen sein, unversehens ein Buch über "das Wunder des Gebärens" in Händen zu halten, statt einer Gabe zum mehr oder weniger christlich verstandenen Weihnachtsfest. Den französischen Titel des Buches "Le sacre de la naissance" mit "Fest der Geburt" zu übersetzen, wirkt in diesem Zusammenhang wie ein Werbetrick und ist eine fragwürdige Irreführung.

LEBOYER umkreist "in poetisch dramatischer Form" das Geheimnis des Gebärens und Geborenwerdens als ein naturhaft-religiöses, d.h. als ein erfülltes Ereignis mit numinoser Qualität. Er hat ein feines Gespür für das "Heilige", wie es von Rudolf OTTO gültig beschrieben wurde<sup>20</sup>. "Le sacre de la naissance" kann sinngemäß übersetzt werden mit: "Das Ereignis der Geburt als Erscheinungsort des Heiligen"<sup>21</sup>. Es ist bezeichnend, daß unter

den siebzig ganzseitigen Abbildungen neben den zahlreichen Darstellungen der Madonna mit dem Kind Fotos von heutigen Müttern mit ihren Neugeborenen sowie östliche Motive zu finden sind, die das Geburtsgeschehen symbolisch interpretieren. Die Botschaft all dieser Bilder ist das Geheimnis des beginnenden menschlichen Lebens. Sie künden "die Heiligmächtigkeit des Daseins" (Romano GUARDINI). Die ausgewählten Madonnenbilder stammen aus der Zeit des Trecento und der anschließenden Epoche. Mit GIOTTO<sup>22</sup> hatte die Wende der Malerei zum Menschen und seiner Welterfahrung hin begonnen. Das brachte hinsichtlich der Mariendarstellungen die Versuchung mit sich, die ursprünglich intendierte Glaubensbotschaft zugunsten der Botschaft vom vollkommenen Humanum zu vernachlässigen und schließlich zu vergessen. Es kann LEBOYER nicht verübelt werden, daß er dem aus der christlichen Tradition stammenden Sinn des Madonnensymbols nichts abgewinnen kann. Für den Leser jedoch ist es verwirrend - "diabolisch" -, daß er nichts über die notwendige "Unterscheidung des Christlichen" erfährt und daß ihm die "therapeutische Botschaft" dieser Bilder ohne respektvolle Erwähnung christlich-kerygmatischer Botschaft, die LEBOYER in einem Nebensatz als "dogmatisch" ironisiert<sup>23</sup>, mitgeteilt wird. Unter dem Deckmantel weihnachtlicher Atmosphäre findet eine stillschweigende Symbolenteignung statt<sup>24</sup>.

(2) Alfred LORENZER, betont atheistisch-marxistischer Psychoanalytiker, kommt in seiner Religionskritik auf den "Madonnenkomplex der Neapolitaner" zu sprechen. Er beruft sich auf eine Studie von Anne PARSONS über die Universalität des Ödipuskomplexes, die am Beispiel der Arbeiterfamilien in Neapel die hervorragende therapeutische Wirkung des Madonnenkultes auf die Sozialisation dieser Volksschicht zeigt. LORENZER faßt das Untersuchungsergebnis von A. PARSONS zusammen: "Offensichtlich kann die in dieser Kultur so merkwürdig hochdramatisierte Mutter-Sohn-Beziehung mit Hilfe des religiösen Symbolkomplexes 'bewältigt' werden. ... Die Gleitschiene ist 'die enge Verflechtung der Mutter-Sohn-Beziehung mit dem Madonnenkomplex' als einem Komplex, der 'für die süditalienische Gesellschaftsstruktur von entscheidender Bedeutung' ist"<sup>25</sup>. Der italieni-

sche Madonnenkult hat eine bemerkenswerte "Tiefenwirkung bis zum Kernkomplex der Persönlichkeit"<sup>26</sup>. In anderer Weise als bei LEBOYER ist hier die "therapeutische Botschaft" hervorgehoben. Die "kerygmatische Botschaft" interessiert weder PARSONS noch LORENZER. Als zum "ideologischen Wesen religiöser Systeme" gehörig ist sie für beide nicht von Belang.

(3) Eugen DREWERMANN, der dem Leser schon im Zusammenhang mit Jakobs Kampf in der Furt vorgestellt wurde, macht sich, was die katholischen Mariendogmen betrifft, zum Anwalt einer Integration der mythologisch-archetypischen Deutungen der weiblichen Symbolik in die dogmatischen Aussagen über Maria als "Gottesgebälerin", als "Jungfrau" und "jungfräuliche Mutter", als "ohne Sünde Empfangene", als "in den Himmel Aufgenommene". Schon C.G.JUNG war über das Dogma von der "Assumptio" hoch erfreut, sah er doch darin die Erfüllung seines Wunsches, daß die göttliche Trinität zu einer Quaternität ergänzt werde<sup>27</sup>. DREWERMANN kritisiert, C.G.JUNG folgend, die in den christlichen Kirchen übliche mythenfeindliche Verleugnung des Unbewußten und die Verdrängung der Tatsache, daß sowohl die Volksfrömmigkeit als auch die theologisch-mariologische Reflexion vom Urstrom archetypischer Bilder getragen werden<sup>28</sup>. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß manche theologische Aussage über Maria einer "sekundären Rationalisierung" von Impulsen aus dem kollektiven Unbewußten gleicht, an dem die Kulturen aller Länder und Zeiten teilnehmen. Wer sich die Mühe macht, das umfangreiche Werk von Erich NEUMANN über "Die Große Mutter" durchzuarbeiten und wer die dadurch in der eigenen Psyche ausgelöste Resonanz wahrzunehmen vermag, wird der Auffassung zustimmen, daß der weit verbreitete Marienkult, wie er sich seit den Tagen der Troubadoure entfaltet hat, in hohem Maß unter dem Einfluß weiblich-archetypischer Symbolwirkung steht.

#### Praxisbezogene Reflexion

Bevor ich mit der eigenen Reflexion beginne, gebe ich Gedanken des kirchlich engagierten Journalisten Walter DIRKS wieder, die er in seinen biographischen Texten aufgezeichnet hat. Unter der Überschrift "Mit katholischen Spezialitäten leben"

stellt er sich die Frage, wie seine eigene Marienverehrung aussieht. Seine Antwort lautet folgendermaßen: "Wo bleibt die Mutter Maria? Der triumphalistische Volkskatholizismus hat sie so gründlich ausgebeutet, daß ich mir den Weg zu ihr immer neu bahnen muß, das Evangelium in der Hand. Ja, die biblische Maria steht mir nahe. Ich träume davon, sie einmal gegen die übereifrigen ihrer Verehrer kräftig zu verteidigen. Im Lexikon der Pastoraltheologie habe ich einmal in einem Beitrag über 'den Mann in der Kirche' kritisch zusammengefaßt, wie der Marienkult zur Disziplinierung der Gläubigen mißbraucht werden kann: "Maria als Jungfrau und Maria als Mutter: diese Doppel-Imago schien die Antinomien des Systems zu entlasten. Die christliche marianische Frömmigkeit hat ihren sicheren Grund in dem Fiat dieser Frau zum Heilsentschluß Gottes und in ihrer Dienstnähe zu Jesus. (Jesus selbst setzt die Akzente so, wenn er die Frau zurechtweist, die Maria als biologische Mutter selig preist.) Wenn man diesen biblischen Grund verläßt und den Akzent auf die biologische Mutterschaft Mariens und vor allem auf die Jungfrau-Mutter-Identität setzt, wenn man also weniger ihren Topos, ihren Ort im Heilsgeschehen und mehr ihren 'Archetypos' im Auge hat, so eignet sich Maria vortrefflich dazu, den Zölibatären die Sublimation zu erleichtern, die Frauen in ihrer Jungfräulichkeit und in ihrer Mutterrolle zu bestätigen, aber sie zugleich auch darauf zu beschränken, die Virilität der Männer zu bändigen, die 'standesgemäße Keuschheit' der Jünglinge und der Ehemänner zu stützen. Bliebe diese Funktion eingeordnet in eine breite und tiefe, an der zentralen Heilswahrheit orientierte Frömmigkeit, so könnte sie legitim bleiben. Für ein einseitiges Verständnis der Kirche als eine die Männer bändigende, von Zölibatären geführte Frauenkirche lag es aber nahe, die Gestalt der Jungfrau und Mutter in den Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit überhaupt zu stellen und sie für ihre speziellen psychischen Bedürfnisse umzufärben. Man muß die wahre Maria gegen diese fragwürdige Funktionalisierung auf eine gegen-geschlechtliche Macht verteidigen ... Die tradierte Marienandacht jedenfalls hat in komplizierter Verschränkung viele Männer aus der Kirche herausgetrieben und andere - aus entgegengesetzten Gründen - um so enger und recht problematisch an sie gekettet. Ohne

daß man sich dessen bewußt wurde, konnte das Frömmigkeitsleben der katholischen Kirche dadurch weitgehend geschlechtlich getönt werden". Aber 'unsere liebe Frau' sollte sie bleiben oder werden"<sup>29</sup>.

In dieser Skizze macht W.DIRKS auf die Problematik der gängigen Marienverehrung aufmerksam, mit der sich die Praktische Theologie eingehend zu beschäftigen hat. Es handelt sich hier um eine schwerwiegende Frage der "Orthopraxie", des rechten Handelns der Verantwortlichen in der Kirche. Die erschreckende Ambivalenz, die der Deutung und Wirkung des einschlägigen Bild-Symbolmaterials anhaftet, kann nur durch einen langwierigen Läuterungsprozeß verringert werden. Viele Marien- und Weihnachtspredigten sind auch heute noch, trotz der Ergebnisse der bibeltheologischen Forschung, von geringem kerygmatischen Niveau. Die hermeneutische Trägheit ist ein weitverbreitetes Übel in der Kirche. Welche Anstrengung es kostet, z.B. dem "Magnificat" und der lukanischen "Kindheitsgeschichte" ihren ursprünglichen proklamatorischen Glanz wieder zu verleihen, das habe ich in den Forumsabenden und in den Feiern der Wortgottesdienste bei Aloys GOERGEN erlebt: Maria als der Ort des unerhörten Handelns Gottes!<sup>30</sup>

Würden kirchliche Gemeinden eine ähnlich geartete Deutungsanstrengung auf sich nehmen, entstünde in ihnen allmählich die Fähigkeit, ihre liturgischen und paraliturgischen Frömmigkeitsäußerungen, die im Zeichen der Marien- und Geburtssymbolik stehen, so zu gestalten, daß sie für die Glaubensbotschaft mehr und mehr durchlässig würden.

Die anzustrebende Läuterung hat nicht einen Bildersturm zum Ziel, sondern eine Änderung des Bewußtseins und der affektiven Aura, welche das Erleben der Symbole umgibt.

LEBOYERS Umgang mit religiösen Symbolen ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie, unter Beibehaltung einer naturhaft-religiösen Sinngebung auf eine christlich-gläubige Sinngebung verzichtet werden kann. Angesichts eines solchen Dokuments kann man verstehen, daß sein erzeit sowohl Karl BARTH als auch Romano GUARDINI so sehr auf der "Unterscheidung des Christlichen" bestanden<sup>31</sup> und daß Aloys GOERGEN diese Unterscheidung in sei-

ner "Glaubensästhetik" konsequent durchhält. Ich fürchte, daß das, was bei LEBOYER bewußt geschieht, in einer nur "christentümlichen"<sup>32</sup> und nicht eigentlich christlichen Frömmigkeit unbewußt vor sich geht: Der Abschied von der verbindlichen Glaubensbotschaft wird hier gar nicht bemerkt, weil das religiöse Gefühl durch den naturhaft-religiösen Anspruch der Bilder weiterhin befriedigt wird.

Anders ist es bei LORENZER. Das Numinos-Religiöse ist ihm nicht unbekannt, jedoch gilt sein Interesse vor allem der psychologischen Wirklichkeit und Wirkung der Bilder. Zweifellos sollte auch theologischerseits die therapeutische Botschaft der Mariensymbolik bzw. der Mutter-Kind-Symbolik ernst genommen werden, aber es kommt darauf an, die grundsätzliche psychologische Ambivalenz zu beachten. Es mag stimmen, daß der "Madonnenkomplex" eine positive Bedeutung für die Sozialisation mancher - hoffentlich vieler - Neapolitaner hat. Ein solcher Einfluß ist aber nur dann möglich, wenn die psychische Entwicklung des Symbolempfängers im übrigen relativ unproblematisch verlaufen ist. Beim Vorhandensein zu vieler Neurotizismen oder gar einer schweren neurotischen Störung kann die Symbolik, mit der sich eine gewisse Art von Marienverehrung befaßt, vom hilfreichen Lebenssymbol zu einem lebensbelastenden Symptom werden. Der Verlauf von Therapien zeigt, daß sich bei fortschreitender Bearbeitung und Verarbeitung von innerseelischen und zwischenmenschlichen Konflikten auch die Art und Weise des verehrenden Umgangs mit der Mariensymbolik und der Mutter-Kind-Symbolik ändert. Aus einer infantilen Symbolabhängigkeit kann eine Begegnung mit dem Symbol werden, die einer erwachsenen Beziehung zu einem "Libido-Objekt" im Sinne der Psychoanalyse entspricht.

Die Parallelerscheinung zur Mythenfeindlichkeit der Kirche, von der E.DREWERMANN spricht, ist die Mythenhörigkeit. Wenn der mythisch-archetypische Gehalt der Bildwelt nicht zum Bewußtsein zugelassen wird, bleibt der Umgang mit den Bildern therapeutisch-ambivalent. W.DIRKS hat diese Ambivalenz gut wahrgenommen. Zweifellos ist die Schwarze Madonna auf dem Helten Berge in Tschenstochau ein gläubiges, ein religiöses, ein

humanes und ein politisches Symbol ersten Ranges. Dieses archetypisch-weibliche Symbol ist seit Jahrhunderten eine Quelle der Kraft, auch der Kraft zum Widerstand. Aber es gibt auch ein Überwältigtwerden durch die "Große Mutter", das einer bedenklichen Regression gleichkommt. Es entsteht in diesem Fall eine Hörigkeits- und Gehorsamsbeziehung, die den Weg zur Individuation und damit auch zur "Mündigkeit" des Christen versperrt. Kirchliche Kreise erwarten sich von der Anima-Symbolik, die in vielen Madonnenbildern gegenwärtig ist, einen Beitrag zur positiven Gestaltung der zölibatären Lebensform der Priester und männlichen Ordensangehörigen. Die Marienverehrung soll zur Triebsublimation beitragen. Es ist richtig, daß die Begegnung des Mannes mit seinem gegengeschlechtlichen Seelenbild - von C.G.JUNG als "Anima" bezeichnet - von großer Bedeutung für die Beziehung zu sich selbst und zur Frau ist<sup>33</sup>. Die Hoffnung auf die psychologische Wirkung lebensbegleitender Marienbilder wird jedoch enttäuscht werden, wenn z.B. die Erhellung des "Schattens" und die Integration der Schatteninhalte in die Ganzheit der Person unterbleibt. Diese Unterlassung kann zu einer Anima-Fixierung führen, die einer Stagnation des menschlichen Reifens gleich kommt.

Die Problematik des Symbolbereichs "religiöse Bilder" ist also nicht geringer als die des Bereichs "biblische Texte". Die beim Beispiel Jakob am Jabbok in der abschließenden Zusammenfassung genannten Gesichtspunkte gelten analog auch für den Umgang mit Bildsymbolen. Ich wiederhole sie deshalb nicht, vielmehr ergänze ich sie durch einige weitere Aspekte:

(1) Die Marien- und Mutter-Kind-Symbolik spricht in besonderer Weise die Fähigkeit des Menschen zur naturhaft-religiösen Daseinserfahrung an. Von ihr muß aber die offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung unterschieden werden. Kirchliche Praxis hat dafür Sorge zu tragen, daß - soweit es an ihr liegt - die mögliche Glaubenserfahrung nicht von der religiösen Erfahrung verdrängt wird.

(2) Es ist ferner darauf zu achten, daß die "psychologische Botschaft" religiöser Bilder therapeutisch ambivalent ist. Sie

kann lebensfördernd, aber auch reifungsbehindernd sein. Die Wirkung hängt einerseits von dem Persönlichkeitszustand des Botschaftsempfängers ab, andererseits aber auch vom Niveau der künstlerischen Gestaltung der Bilder.

(3) Eine Praktische Theologie, die beginnt, die Bedeutung der Glaubensästhetik ernst zu nehmen, wird an einer ästhetischen Erziehung der Kandidaten für das Priesteramt und aller künftigen Mitarbeiter in der Seelsorge dringend interessiert sein. Ebenso gehört es zu den Aufgaben der berufsbegleitenden Fort- und Weiterbildung, Glaubensästhetik einzuüben. Zu diesen Bildungsvorgängen rechne ich auch die tiefenpsychologische Information und vor allem die entsprechende Selbsterfahrung.

Das glaubensästhetische Bemühen von Aloys GOERGEN erstreckt sich auf die ganze vermittelnde Sphäre der Glaubensbotschaft, angefangen von den Geräten für die liturgische Feier, bis hin zur Gestaltung der Texte, der Gesänge und Tänze. Einer solchen ästhetischen Sorgfalt gegenüber fällt mir die mangelnde "cultura religiosa", wie Kardinal Lercaro gerne sagte, in vielen Kirchengemeinden auf. Ein falschverstandenes "aggiornamento" an die "Bedürfnisse" des "Volkes" oder auch der Jugendlichen öffnet fragwürdigen Symbolgestaltungen Tür und Tor. Ich denke an gewisse Bilder und Plastiken, an gewisse Lieder und musikalische "Werke" oder auch an die gesamte Ausstattung und Ausgestaltung von Kirchen und kirchlichen Räumen. Auf dem Weg von Diskussionen ist hier nichts zu erreichen. Nur die Übung der sehenden, hörenden, erspürenden, einfühlenden Wahrnehmung kann hier zu einer allmählichen Änderung der glaubensästhetischen Atmosphäre in der Kirche führen.

### 3. Unterbrechung und Ausblick

An dieser Stelle unterbreche ich meine Überlegungen zur Glaubensästhetik. Der äußere Grund dafür ist die Begrenzung des zur Verfügung stehenden Raumes, die ich zu beachten habe; der innere Grund besteht in der Schwierigkeit, den Gedanken über weitere Symbolbereiche eine ihnen angemessene sprachliche Form zu geben, weil der Prozeß des Bedenkens und Erspürens

noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Zur vorläufigen Abrundung dieser Studie gebe ich nur die Richtung an, in die ich weiter gehen möchte. Es sind zwei komplexe Problembereiche, die mich derzeit besonders beschäftigen: der Symbolbereich "Kirche und kirchliche Gemeinde" und der Symbolbereich "theologische Bildung".

### 3.1 Symbolbereich "Kirche und kirchliche Gemeinde"

Die kerygmatische Botschaft, die durch die verschiedenartigen ekklesialen Symbole vermittelt wird, ruft die Botschaftsempfänger zu einem verbindlichen "Wir" zusammen. Ekklesiale Symbole sind grundsätzlich gemeinschafts- und gemeindestiftend<sup>34</sup>. Das "Wir", das aus den Botschaftsempfängern entsteht, ist nun selbst wieder ein botschaftsträchtiges Symbol und heißt "Kirche" bzw. "kirchliche Gemeinde".

(1) Der Kontrast zwischen der eschatologischen Verheißung, die der Kirche und ihren Gemeinden gegeben ist, und der kirchlichen Wirklichkeit verursacht in demjenigen, der die Kirche und seinen eigenen Glauben ernst nimmt, eine schwer zu ertragende Spannung. Verheißungen und aufgetragen ist der Kirche, "Salz der Erde", "Licht auf dem Leuchter", "Stadt auf dem Berg" zu sein (Vgl. Mt 5,13-15). Im Sinne dieser biblischen Metaphern spricht Aloys GOERGEN von der ekklesialen Gemeinde als dem "Prangen Gottes in dieser Welt". Ihrem Wesen nach ist die Kirche ein Symbolsystem, das mit der Botschaft von der "Erlösung durch Jesus Christus" und vom "Kommen des Reiches" gesättigt ist. Demgegenüber ist sie ihrer Erscheinungsweise nach ein äußerst fragwürdiges ambivalentes Symbol<sup>35</sup>. Der Mann und die Frau "auf der Straße" haben gegenüber der Kirche als Institution weithin negative Empfindungen wegen ihrer fremdartigen Semantik, ihrer undurchsichtigen hierarchischen Struktur, ihres befremdenden Verwaltungs- und Finanzgebarens. Es gibt gegenwärtig nicht nur das Phänomen der Distanzierung vieler Menschen von der Amtskirche, sondern auch das Phänomen "der aktiven Entfremdung der kirchlichen Organisation von den Gläubigen"<sup>36</sup>. Die günstigen kirchenpolitischen Verhältnisse

in der Bundesrepublik Deutschland haben u.a. zur Folge, daß sich der kirchliche Apparat nach den Funktionsgesetzen moderner Bürokratie ungehindert entfalten kann. Das "Volk" reagiert darauf mit zunehmendem Vorbehalt, vergleichbar dem Vorbehalt des Bürgers gegenüber dem modernen Staatsapparat<sup>37</sup>. Für viele ist die "Kirche" ein symbolisch-diabolisch schillerndes Gebilde, das zwar aus verschiedenen Gründen noch eine gewisse gesellschaftliche Anerkennung genießt, gegen dessen Zugriff man sich aber auch schützen muß. Kirche "von innen", in ihrer pneumatischen Kraft zu erfahren, war ihnen zeitlebens versagt. Von dem "Wohlgeruch" einer Gemeinde haben sie nie etwas bemerkt<sup>38</sup>.

(2) Was bleibt, ist die Hoffnung, daß in der Kirche wieder Gemeinden wachsen werden, die botschaftsträchtige Symbole sind, "Briefe Christi", lesbar für alle Menschen (Vgl. 1 Kor 3,2 f.). Lange bevor man in der katholischen Theologie anfangt, über das "Prinzip Gemeinde" zu diskutieren, hatte Aloys GOERGEN begonnen, "Gemeinde" zu verwirklichen<sup>39</sup>. Er weiß, aufgrund welcher Glaubenserfahrungen er von der Gemeinde als dem "Prangen Gottes in dieser Welt" redet. Er weiß aber auch um das Konfliktpotential, das in einem solchen Unterfangen steckt und um die außerordentlichen Schwierigkeiten, Gemeinden aufzubauen. Von ihm habe ich gelernt, das Symbol "Gemeinde" kritisch zu betrachten und über dessen glaubensästhetische Wirkung zu reflektieren. Ich sehe eine gewisse Verwandtschaft zwischen GOERGENS Auffassung von Gemeinde und Dietrich BONHOEFFERS Verständnis von christlicher Bruderschaft: "Je echter und tiefer unsere Gemeinschaft wird, desto mehr wird alles andere zwischen uns zurücktreten, desto klarer und reiner wird zwischen uns einzig und allein Jesus Christus und sein Werk lebendig werden. Wir haben einander nur durch Christus, aber durch Christus haben wir einander auch wirklich, haben wir uns ganz für alle Ewigkeit. Das gibt allem trüben Verlangen nach Mehr von vorneherein den Abschied. Wer mehr haben will, als das, was Christus zwischen uns gestiftet hat, der will nicht christliche Bruderschaft, der sucht irgend welche außerordentliche Gemeinschaftserlebnisse, die ihm anderswo

versagt blieben, der trägt in die christliche Bruderschaft unklare und unreine Wünsche hinein. An eben dieser Stelle droht der christlichen Bruderschaft meist schon ganz am Anfang die allerschwerste Gefahr, die innerste Vergiftung, nämlich durch die Verwechslung christlicher Bruderschaft mit einem Wunschbild frommer Gemeinschaft, durch Vermischung des natürlichen Verlangens des frommen Herzens nach Gemeinschaft mit der geistlichen Wirklichkeit der christlichen Bruderschaft. Es liegt für die christliche Bruderschaft alles daran, daß vom ersten Anfang an deutlich werde:

Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit.

Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit"<sup>40</sup>.

Aus diesem in scharfer Dialektik formulierten Text spricht BONHOEFFERS Sorge, daß die kerygmatische Botschaft des Symbols "Gemeinde" durch psychisch-therapeutische Ambitionen verdorben werden könnte. Es geht ihm darum, daß das sammelnde und versammelnde "Symbol" Jesus Christus der erhöhte Herr selbst ist und bleibt, dieser Jesus, der ein für allemal den Tisch in die Mitte der Welt gestellt und die Fußwaschung geboten hat<sup>41</sup>. Natürlich weiß BONHOEFFER, daß die Gemeinde auch eine psychische, oder wie man heute sagt, auch eine gruppensdynamische Wirklichkeit ist. Es wäre gefährlich zu verdrängen, daß eine Gemeinde aus Menschen mit menschlichen Bedürfnissen besteht, mit dem Bedürfnis nach Geborgenheit, nach Zuwendung, nach Anerkennung, mit dem Bedürfnis nach Regression und nach Progression und Förderung der Selbstwerdung durch die Gemeinde. BONHOEFFER mahnt eindringlich zur Wachsamkeit, damit die Rangordnung der Botschaften gewahrt bleibt und nicht unversehens irgendwelche "therapeutischen Bedürfnisse" der erste und eigentliche Beweggrund für eine Beteiligung am Gemeindeleben werden. Diese Wachsamkeit muß sich auf alle Details symbolischen Handelns in der Gemeinde erstrecken. Ich denke z.B. an die Gebärde des Friedensgrußes. Mich befällt ein Unbehagen, wenn sich im Symbolgefüge einer Eucharistiefeier diese Gebärde zu einer emotionalisierten Encounterszene von unproportio-

nierter Dauer ausweitet, ohne daß vorher Geduld und Mühe dafür aufgebracht wurden, den theologisch-kerygmatischen Sinn des Friedensgrüßes zu erschließen<sup>42</sup>. Das gleiche trifft für die Gesänge und für die Musik zu. Was und wie und warum wird in einer Gemeinde gesungen? Von welchen Motivationen und Intentionen leben Kirchenchöre und Jazz-Bands in der Kirche? Wissen sie, was sie tun? Wissen sie um ihre symbolische oder diabolische Funktion? - Wachsamkeit ist auch angebracht gegenüber der Redensart "Kirche von unten" und gegenüber dem, was sie bezeichnet. Die Raumsymbolik "unten" und "oben" ist ungeeignet, das Wesen der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Sie entspricht der Verwirrung stiftenden Ästhetik einer Kirche, in der die Mahnung des Herrn vergessen wurde, daß sich niemand Rabbi oder Vater oder Lehrer nennen solle, weil alle Brüder unter den Augen Gottes sind (Vgl. Mt 23,8-12).

### 3.2 Symbolbereich "theologische Bildung"

Meine Dissertation vor 25 Jahren bestand aus einer empirischen Untersuchung über die "Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus"<sup>43</sup>. So unzulänglich die damals angewandte Befragungsmethode auch war, zeigte das Ergebnis doch überzeugend den Notstand, der im üblichen theologischen Bildungsbetrieb herrscht. Daran hat sich seit der Durchführung dieser Untersuchung kaum etwas geändert. Was fehlt, ist eine alle theologischen Disziplinen übergreifende "Bildungsästhetik". Bildungsästhetik im Bereich der Theologie ist zugleich immer auch Glaubensästhetik. Ich greife zwei Ansätze zu einer solchen Ästhetik heraus, um das Problem zu verdeutlichen, um das es sich handelt.

(1) Gestalttheoretisch ergab sich aus der Untersuchung, daß die Bildungsgestalt des Theologiestudiums an wesentlichen Mängeln leidet. Diese betreffen sowohl das "Gestaltniveau" als auch die "Gestalttiefe". Ein Beispiel für einen Niveauverlust ist die "Überdifferenzierung". W.BECK versteht darunter die Tatsache, "daß jedes Objektivationssystem ... sich zunehmend aufgliedert und ausweitet, zusätzliche Stoffgebiete er-

schließt oder anektiert, Dogmen und Theorien ineinander-schachtelt und aufeinanderstapelt, Begriffe und Erkenntnisse spaltet und neu zusammensetzt und schlichte Ideengebilde in weitläufige und unübersehbare rationale Konstruktionen verwandelt"<sup>44</sup>. Das durch die Überdifferenzierung gesenkte Gestaltniveau wirkt sich negativ auf die Gestalttiefe aus: Das Zu-viel führt notwendig zu einem Zu-seicht. Eine zu große Breite geht auf Kosten der Tiefe, zumal auch mit der sehr verschiedenartigen Begabung der Studierenden gerechnet werden muß. Was die Wissensaneignung betrifft, kommt weithin nur ein Leistungs- und kein eigentliches Bildungswissen zustande; aber nur ein wirkliches Bildungswissen hat eine Gestaltqualität, die "transpositionsecht" ist<sup>45</sup>.

Daß auch Theologen dieser Mangel bewußt war, zeigte sich in den Vierzigerjahren z.B. in der Schrift von J.A.JUNGMANN: "Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung". Sie gab damals den Anstoß zu einer Auseinandersetzung über die "Verkündigungstheologie", die leider bald verebbte und in Vergessenheit geriet. Man sollte diese Kontroverse wieder aufgreifen und die Gestalt der theologischen Bildung mit Hilfe von glaubensästhetischen Kriterien überprüfen.

(2) Symboltheoretisch wurde mir klar, welches Bildungsdefizit entsteht, wenn sich die theologische Ausbildung fast nur diskursiver Symbole und nicht auch präsentativer Symbole bedient<sup>46</sup>. Die "Wirklichkeit der Bilder" (L.KLAGES) wird nicht erfahren und die Symbolfähigkeit im Sinne der Glaubensästhetik wird nicht entfaltet, wenn die Bildungsvermittlung nur sprachlich-diskursiv erfolgt. Hugo RAHNER hat in seinem Diskussionsbeitrag zur Verkündigungstheologie die semantische Spannung zwischen systematischer Theologie und Verkündigung in einem Vergleich zusammengefaßt: "Wie ich nicht sage, daß der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H<sub>2</sub>O sei (obwohl das durchaus richtig ist), so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, daß die heiligmachende Gnade ein accidens physicum sei"<sup>47</sup>. Die Sätze von G.R.HEYER über den "Umgang mit Symbo-

len", die ich in der Dissertation zitierte, finden heute noch meine volle Zustimmung: "Die rationale Belehrung, Erklärung und Aufklärung dient lediglich dazu, mit dem mentalen Denken denjenigen Bezug aufzunehmen, den der heutige Abendländer braucht; man macht dadurch das Oberbewußtsein geneigt. Aber von dort aus geht der Weg unbedingt in die tieferen prärationalen Schichten, in denen das Bild die Sprache der Seele ist. Es kommt also nicht darauf an, das 'Sinnbild' verständlich zu machen, indem man es in die Begriffssprache übersetzt, sondern umgekehrt den Verstand zu bewegen, an dem ihm vorerst Unverständlichen, Neuen und Fremden: Dehnung, Weitung, Tiefe und Wachstum zu erfahren; nicht um in nebulose Tiefen oder unklare Gefühle zu versinken, sondern damit der Geist, derart geweitet, in größerer Klarheit arbeiten kann"<sup>48</sup>.

Gestalttheoretisch hängt die Tiefe der Bildungsgestalt und damit die gesamte Qualität der Bildungsgestalt auch davon ab, daß präsentative, das heißt bildhafte Symbole genügend zur Geltung kommen. Die Folgerung, die ich daraus zog, wiederhole ich hier wörtlich: "Zweierlei wäre notwendig: Einmal, daß in der Darbietung des Wissens selbst der Bildschwund behoben wird; zum anderen, daß der Zugang zu den Bildern den künftigen Seelsorgern erschlossen wird. Dies muß parallel zur wissenschaftlichen Ausbildung geschehen. Denn ein bloß passiver, hinschauender Umgang mit Bildern und Symbolen genügt nicht. Sie müssen menschlich durchlebt und aktiv aufgenommen werden. Dazu bedarf es einer Anleitung..."<sup>49</sup>.

Ich stehe zu diesen bildungs- und glaubensästhetischen Desideraten, bin jedoch der Überzeugung, daß selbst die beste Gestalt theologischer Bildung nicht genügt, wenn derjenige, der sich bilden will, während der Zeit seines Studiums nicht verbindlich einer Weggenossenschaft von Glaubenden angehört, die den Namen "Gemeinde" verdient.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich war überrascht, als ich vor kurzem in der "Kleinen Sakramentenlehre" von Leonardo BOFF - ich hatte die Schrift vor der Abfassung dieser Studie nicht gelesen - ein Kapitel mit der Überschrift "Dia-bolisches und Sym-bolisches im Universum des Sakraments" fand, (in: L.BOFF, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 21978, 106-113). Zweifellos liegt hier nicht nur im Gebrauch der Begriffe, sondern auch in der Betrachtungsweise kirchlicher Symbole eine Ähnlichkeit vor.
- 2 A.LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981, 23; vgl. auch H.STENGER, Botschaft und Symbol. Über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis, in: Theologie der Gegenwart 26 (1983), 171-178. In diesem Beitrag habe ich den Begriff "ekklesiale Symbole" erklärt und am Beispiel des Umgangs mit biblischen Texten veranschaulicht. Die vorliegende Studie ist eine Weiterführung der dort begonnenen Überlegungen.
- 3 Die Übersetzung von Genesis 32,23-33 wurde dem Genesis-Kommentar von Cl.WESTERMANN entnommen, in: BK I/2, Teilbd.2. Genesis 12-36, Neukirchen-Vluyn 1981, 625; der Text aus dem Lukasevangelium der Einheitsübersetzung.
- 4 Vgl. J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten-Freiburg/Br. 1980, 189.
- 5 J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, a.a.O., 190.
- 6 J.SCHARFENBERG/H.KÄMPFER, a.a.O. 196.
- 7 H.HARK, Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Olten-Freiburg/Br. 1982,46.
- 8 H.HARK, a.a.O., 46 f. - Es kann in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, ob hier - textkritisch betrachtet - überhaupt von einer Aufteilung der Habe in zwei Lager die Rede ist.
- 9 H.HARK, a.a.O., 47.
- 10 E.DREWERMANN, Exegese und Tiefenpsychologie. Von d. Ergänzungsbedürftigkeit d. historisch-kritischen Methode am Beispiel d. Schlangensymbolik in d. jahwistischen Urgeschichte, in: Bibel und Kirche 38 (1983), 94. Dieser Beitrag ist dem dreibändigen Werk des Verfassers entnommen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, Paderborn 81981, Bd.1, LXIV-XCIII. Vorrede zur 2. Auflage; vgl. ferner ders.: Exegese und Psychoanalyse, in: P.DÜSTER-FELD (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983,

11-34. In der Vorbemerkung verweist der Verfasser auf eine künftige Veröffentlichung, die unter dem Titel: "Tiefenpsychologie und Exegese. Von Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende" erscheinen wird.

11 E.DREWERMANN, a.a.O., 95.

12 E.DREWERMANN, a.a.O., 97.

13 Dies ist z.B. in der Studie von J.SCHARFENBERG, "Was heißt es, das Heil zu vermitteln? Ein Versuch mit symbolischer Kommunikation", der Fall, in: ERHARTER u.a. (Hg.), Prophe-tische Diakonie, Wien 1977, 259-272.

14 Vgl. E.DREWERMANN, a.a.O., 95 f.

15 Vgl. R.OBERFORCHER, Glaube aus Verheißung. Aktualität d. Patriarchengeschichte, Klosterneuburg 1981, 17.

16 Vgl. G.KRINETZKI, Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte, Regensburg 1979, 63-84. Für die Praxis ist es sicher sehr hilfreich, daß KRINETZKI in vier Schritten die Erzählung vom Kampf am JABBOK erschließt: 1. Wiedergabe des Schrifttextes; 2. Exegetische Klärung; 3. Motivgeschichtliche Parallelen (einschließlich einer tiefenpsychologischen Deutung 71-73) und 4. Anregungen zur Aktualisierung des Textes.

17 Es muß nachdrücklich vor einem dilettantischen Psychologisieren gewarnt werden. - Weiterführende Literatur zum Thema "Tiefenpsychologische Bibelauslegung" findet sich in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 119 f.; besonders beachtenswert ist G.WEHR, Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten-Freiburg/Br. 1974.

18 Vgl. dazu das reiche Bildmaterial in E.NEUMANN, Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltung des Unbewußten, Olten-Freiburg/Br. <sup>2</sup>1974.

19 Erschienen im Kösel-Verlag, München 1982.

20 Vgl. R.OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1. Aufl. Gotha 1917; - Vgl. zu dieser Thematik auch J. SPLETT, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, München-Freiburg/Br. 1971.

21 Dieser Satz ist einem Beitrag von K.LEDERGERBER nachformuliert: "Eros als Erscheinungsort des Heiligen", in: Orientierung 38 (1974), 15-17.

22 Vgl. R.ASSUNTO, Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963, bes. 109-115; und R.GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, Basel <sup>2</sup>1950, bes. die beiden Abschnitte über das "Daseinsgefühl und Weltbild des Mittelalters" (11-34) und "Die Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes" (35-56).

- 23 F.LEBOYER, a.a.O., 15.
- 24 In diesem Zusammenhang sei eine andere Art von Symbolent-  
eignung erwähnt, die in der Adventzeit 1983 in München zu  
sehen war und in der "Münchener Katholischen Kirchenzeitung"  
belobigt wurde: Das Kaufhaus Karstadt-Oberpollinger kam auf  
die raffinierte Werbeidee, in neun Schaufenstern auf die  
Ausstellung von Waren zu verzichten und an ihrer Statt dem  
Betrachter neun Szenen aus der Kindheitsgeschichte Jesu, in  
Anlehnung an die Krippentradition künstlerisch gut gestal-  
tet, vor Augen zu führen. Außerdem erhielt der potentielle  
Kunde eine Schrift in ansprechendem Kleinformat "Die Weih-  
nachtsgeschichte. Nach Originaltexten der Evangelisten Lu-  
kas und Matthäus in 9 Bildern". Auf der Rückseite der zier-  
lichen Broschüre war, dezent und bescheiden an den unteren  
Rand geschrieben, zu lesen: "Wir wünschen Ihnen ein friedli-  
ches Weihnachtsfest. Ihr Karstadt. Haus Oberpollinger am  
Karlstor und am Dom". - Nicht ganz so bescheiden warb vor  
einigen Jahren in Innsbruck während einer Glaubensmission  
die Sparkasse durch Zündhölzer mit der Aufschrift "Glaubens-  
fragen brennen". Von einem Protest gegen solche "Missions-  
werbung" hab ich nichts gehört.
- 25 A.LORENZER, a.a.O., 146; vgl. den ganzen Abschnitt V,2  
(138-151).
- 26 A.LORENZER, a.a.O., 148.
- 27 Über die "Assumptio Beatae Mariae Virginis" äußert sich C.G.  
JUNG z.B. in seiner Studie über die psychologische Deutung  
des Trinitätsdogmas, in: Zur Psychologie westlicher und öst-  
licher Religion (Gesammelte Werke, 11), Zürich 1963, 119-  
218, hier vor allem 186 ff.
- 28 Vgl. E.DREWERMANN, Die Frage nach Maria im religionswissen-  
schaftlichen Horizont. Die scheinbare "Grundlosigkeit" der  
Mariologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft 71 (1982), 96-117.
- 29 W.DIRKS, Der singende Stotterer. Autobiographische Texte,  
München 1983, 175 f.
- 30 Vgl. u.a. die einschlägigen Kommentare von H.SCHÜRMANN und  
E.SCHWEIZER (s. Literaturverz.).
- 31 Für die frühe Zeit Karl BARTHS ist die Abhandlung "Gottes  
Offenbarung als Aufhebung der Religion" charakteristisch.  
Sie ist enthalten in seiner Kirchlichen Dogmatik I/2,  
Zollikon-Zürich <sup>5</sup>1960, 304-397. - R.GUARDINI, Religiöse Er-  
fahrung und Glaube, Mainz 1974 (Topos Taschenbuch).
- 32 Der Begriff "christentümlich" stammt von P.M.ZULEHNER.  
Vgl. z.B. P.M.ZULEHNER, Religion nach Wahl. Grundlegung  
einer Auswahlchristenpastoral, Wien-Freiburg/Br. 1974, 48.

- 33 Vgl. die anschauliche Darstellung von M.-L. von FRANZ, in: Der Individuationsprozeß (besonders den Abschnitt "Die Anima als Frau im Manne", 177-188). Der Beitrag ist zu finden in: C.G. JUNG, Der Mensch und seine Symbole, Olten-Freiburg/Br. 1968, 158-229.
- 34 Vgl. H. STENGER, Botschaft und Symbol, a.a.O., 1974.
- 35 Diese Problematik wurde von F.X. KAUFMANN in seinem Werk Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979) eingehend behandelt.
- 36 R. ZERFASS, Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft. Die Religionspädagogik im Rahmen einer Gesamtpastoral, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 156.
- 37 Die Analysen und Thesen von F.X. KAUFMANN (a.a.O.) werden von R. ZERFASS (a.a.O.) übersichtlich zusammengefaßt. Die positive Veränderung der prekären Situation wird von ZERFASS vor allem im Entstehen von Gemeinden gesehen, die Räume neuer Glaubenserfahrung sind (vgl. a.a.O., 157 ff.).
- 38 Vgl. 2 Kor 2, 14-16, Phil 4, 18.
- 39 Ein wichtiger Anstoß für die Diskussion innerhalb der Pastoraltheologie war das Buch von F. KLOSTERMANN, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.
- 40 D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben, München 1966, 17 f.
- 41 Wenn Christus als "Symbol" bezeichnet wird, darf eine solche Bezeichnung nicht mißverstanden werden als eine Entwirklichung Jesu Christi zu "nur einem Symbol". Vielmehr geht es um die Glaubenswirklichkeit, daß in dem "Erhöhten Herrn" alle ekklesialen Symbole "aufgehoben" sind. In seiner Person sind die Botschaft und der Bote deckungsgleich. Die Botschaftsempfänger haben ihn "angezogen" als ihr "neues Gewand", als ihre neue Identität (vgl. Röm 13, 14). Das "Wir" der Botschaftsempfänger wird nun selbst wieder zum Symbol, zum Symbol "Gemeinde".
- 42 Vgl. dazu die beachtenswerte Schrift von E. JÜNGEL: Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, München 1983 (Kaiser Traktate). Hier wird der verschiedenartige Sinn des Begriffes "Friede" fundamentaltheologisch und bibeltheologisch sorgfältig geklärt. Auf die Frage nach dem Sinn des Friedensgrußes wird eigens eingegangen (45-56).
- 43 Vgl. H. STENGER, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des Katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961.

- 44 W.BECK, Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953, 87 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 192).
- 45 Der Begriff "transpositionsecht" stammt von Chr. von EHRENFELS, Über "Gestaltqualitäten" in: R.AVENARIUS, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 259 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 189).
- 46 Zur Unterscheidung "diskursive" und präsentative" Symbole. Vgl. A.LORENZER, a.a.O., 25-32. LORENZER bezieht sich dort auf E.CASSIRER bzw. S.K.LANGER.
- 47 H.RAHNER, Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg/Br. 1939, 10 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 217).
- 48 G.R.HEYER, Umgang mit dem Symbol, in: E.SPEER, Kritische Psychotherapie, München 1959, 140 (zitiert in "Wissenschaft und Zeugnis", 219 f.)
- 49 H.STENGER, Wissenschaft und Zeugnis, 218.

LITERATURVERZEICHNIS

- ASSUNTO, R., Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963.
- BARTH, K., Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, in: ders., Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich<sup>5</sup> 1960, 304-397.
- BECK, W., Grundzüge der Sozialpsychologie, München 1953.
- BOFF, L., Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf<sup>2</sup> 1978.
- BONHOEFFER, D., Gemeinsames Leben, München 1966.
- CASSIRER, E., Wesen des Symbolbegriffs, Darmstadt 1965.
- DIRKS, W., Der singende Stotterer. Autobiographische Texte, München 1973.
- DREWERMANN, E., Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. Die scheinbare "Grundlosigkeit" der Mariologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71 (1982), 96-117.
- DERS., Exegese und Tiefenpsychologie. Von der Ergänzungsbedürftigkeit der historisch-kritischen Methode am Beispiel der Schlangensymbolik in der jahwistischen Urgeschichte, in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 91-105.
- DERS., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bde, Paderborn<sup>3</sup> 1981.
- DÜSTERFELD, P. (Hg.), Neue Wege der Verkündigung, Düsseldorf 1983.
- EHRENFELS, Chr. v., Über "Gestaltqualitäten", in: AVENARIUS, R., Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 14 (1890), 249-292.
- FRANZ, M.-L.v., Der Individuationsprozeß, in: C.G.JUNG, Der Mensch und seine Symbole, Olten-Freiburg/Br. 1968, 158-229.
- GUARDINI, R., Das Ende der Neuzeit, Basel<sup>2</sup> 1950.
- DERS., Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz 1974 (Topos Taschenbuch).
- HARK, H., Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume, Olten-Freiburg/Br. 1982.

- HEYER, G.R., Umgang mit dem Symbol, in: SPEER, E., Kritische Psychotherapie, München 1959, 134-145.
- JÜNGEL, E., Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie, München 1983 (Kaiser Traktate).
- JUNG, C.G., Psychoanalytische Deutung des Trinitätsdogmas, in: ders., Gesammelte Werke, Bd.11, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Zürich-Stuttgart 1963, 119-218.
- KAUFMANN, F.-X., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- KLOSTERMANN, F., Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.
- KRINETZKI, G., Jakob und wir. Exegetische und motivgeschichtliche Beobachtungen zu den wichtigsten Texten der Jakobsgeschichte, Regensburg 1979.
- LANGER, S.K., Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt/M. 1965.
- LEBOYER, Das Fest der Geburt, München o.J.
- LEDERGERBER, K., Eros als Erscheinungsort des Heiligen, in: Orientierung 38 (1974), 15-17.
- Literatur zum Thema: "Tiefenpsychologische Bibelauslegung", in: Bibel und Kirche 38 (1983), H.3, 119 f.
- LORENZER, A., Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981.
- NEUMANN, E., Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltung des Unbewußten, Olten-Freiburg/Br. <sup>2</sup>1974.
- OBERFORCHER, R., Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten, Klosterneuburg 1981.
- OTTO, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1. Aufl. Gotha 1917.
- RAHNER, H., Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg/Br. <sup>2</sup>1939.
- SCHARFENBERG, J., Was heißt es, das Heil zu vermitteln? Ein Versuch mit symbolischer Kommunikation, in: ERHARTER u.a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, 259-272.

- SCHARFENBERG, J./KÄMPFER, H., Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten-Freiburg/Br. 1980.
- SCHÜRMAN, H., Das Lukasevangelium, Teil 1, Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, (Herders theol. Kommentar zum NT 3,1), Freiburg-Basel-Wien 1969.
- SCHWEIZER, E., Das Evangelium nach Lukas, (NTD 3), Göttingen 1982.
- SPLETT, J., Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, München-Freiburg/Br. 1971.
- STENGER, H., Botschaft und Symbol. Über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 171-178.
- DERS., Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, Salzburg 1961.
- WEHR, G., Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung, Olten-Freiburg/Br. 1974.
- WESTERMANN, Cl., Genesis, Teilbd.2. Genesis 12-36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyt 1981.
- ZERFASS, R., Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft. Die Religionspädagogik im Rahmen einer Gesamtpastoral, in: Theologie d. Gegenwart 26 (1983), 151-159.
- ZULEHNER, P.M., Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien-Freiburg/Br. 1974.



## "THEOLOGIE IN DER PRAXIS"

Beiträge anlässlich des 50. Geburtstags von Rolf Zerfuß

am 27. April 1984

## VORWORT

Die folgenden Beiträge wurden für einen anlässlich des 50. Geburtstages von Rolf Zerfaß geplanten Arbeitsband zum gegenwärtigen Stand der handlungswissenschaftlichen Forschungen in der Praktischen Theologie zugesandt. Leider konnten sie dann in die Endredaktion des Bandes "Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie" (von mir herausgegeben und erschienen im Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984) nicht mehr aufgenommen werden. Die auch aus Preisgründen angestrebte Umfangsbeschränkung zwang dazu, inhaltlich nur die Artikel aufzunehmen, die in explizit prinzipieller Weise die Handlungstheorie in der Praktischen Theologie bzw. ihr Verhältnis zu den Humanwissenschaften reflektieren und konzipieren (Näheres dazu siehe im Vorwort des Bandes). Die Auswahl war also nicht eine Frage der Qualität, sondern der Textsorte! Um so dankbarer bin ich Norbert Mette, daß er diese Beiträge in die Pastoraltheologischen Informationen aufgenommen hat und somit eine (zum Sammelband) fast gleichzeitige Veröffentlichung ermöglicht, zumal es sich um Autoren handelt, die Rolf Zerfaß freundschaftlich verbunden sind.

Noch ein nötiger Informationshinweis: Leo Karrer's Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das er in Marburg anlässlich des Tages der pastoralen Mitarbeiter, Räte und Verbände im Rahmen der Elisabeth-Festwoche am 19. September 1981 gehalten hat. Ursprünglich sollten die Ausführungen in der entsprechenden geplanten Festschrift gedruckt werden. Doch erschienen den "Verantwortlichen" die einschlägigen Fragen und Optionen als zu brisant und kirchenpolitisch inopportun, so daß der Beitrag herausfiel. Ein Grund mehr, ihn hier zu bringen und damit gleichzeitig dagegen zu protestieren, daß - offen-

sichtlich zunehmend - bestimmte theologisch durchaus verantwortete Infragestellungen und Nachdenklichkeiten auf dem "kalten Weg" solcher Reglementierungen der breiteren Diskussion entzogen werden.

Mir bleibt noch, den Autoren für ihre Beiträge herzlich zu danken!

Bamberg, im Februar 1984

Ottmar Fuchs

Ewald Berning

Nimm und lies! - Erfahrungen mit Theologie und Literatur

### 1. Ein Blick über den Zaun

"Sogar in unsere wahren Systeme sammeln wir immer nur Wörter, Spielmarken und Medaillen ein, wie Geizige Münzkabinetter; - und erst später setzen wir die Worte in Gefühle um, die Münzen in Genüsse."<sup>1</sup> Jean Paul, vor einigen Jahren sozusagen neu entdeckt, will mit seiner "Rede des toten Christus" im Siebenkäs die gelehrten Magister in Furcht versetzen, die "das Dasein Gottes so kaltblütig und kaltherzig erwägen, als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre"<sup>2</sup>. Was er der theologischen Wissenschaft nicht zutraut - er hat sie in Leipzig des ausgehenden 18. Jahrhunderts erlebt, später verbietet er seinem Sohn das Theologiestudium -, das erwartet er von seiner Poesie: "Wenn einmal mein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, daß in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, zerstört wären: so würd' ich mich mit diesem meinem Aufsatz erschüttern und - er würde mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben."<sup>3</sup>

Jean Paul spricht vom Elend der Wissenschaft und vom Reichtum der Dichtung. Er erzählt das Schreckliche, fast Udenkbare und will damit sich und seine Leser trösten, aufrichten, auch erschüttern. Traum, Phantasie, Vision, Fiktion setzt er gegen Wissenschaft, Reflexion, Textkritik und Hermeneutik. Die Spannung zwischen Wissenschaft und Lebenserfahrung, das sind für Jean Paul auch seine poetologischen Ideen, läßt sich nicht durch den raschen Hinweis auf die Schmalbrüstigkeit aufklärerischer Theologie wegwischen. Sie besteht bis heute fort und wird notwendigerweise bleiben, so wie die Disparität zwischen Erfahrung und Reflexion,

Argument und Erzählen, Konstrukt und Erlebtem nie zu beheben ist. Es kommt alles darauf an, ob theologisches Denken und Handeln - in diesem Beitrag als Praktische Theologie verstanden - überhaupt wahrnehmen, daß außerhalb ihrer Sprach- und Denkspiele, über den inzwischen obligaten Dialog mit anderen sogenannten Humanwissenschaften hinaus, andere Lebensbereiche, z.B. die Literatur, Erfahrenes, Erwünschtes, Gehofftes, Befürchtetes zur Sprache bringen können in einer Dichte und Unübersichtbarkeit, wie die Theologie es zwar oft reklamiert, selten aber einlöst. Das ist mein Thema: sich auf die gemeinsame Suche nach dem Leben in dieser Welt machen.

## 2. Die Theologie hat mich zum nach-denkenden Menschen gemacht

Zu den für mich wissenschaftlich und menschlich wichtigsten Jahren meines Lebens zähle ich meine Tätigkeit als Assistent bei Rolf Zerfaß an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg von 1974 bis 1979. Es war die Zeit der Neuorientierung der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie. Der 'Wiener Kongreß' 1972 hatte neue Wege gewiesen; das Erscheinen des Berichtsbandes erlebte ich aus unmittelbarer Nähe.<sup>4</sup> Nach der Promotionszeit bei Adolf Exeler waren die Jahre mit Rolf Zerfaß ein weiterer Schritt zu mir selbst. Ich hatte brav Philosophie und Theologie nach den Regeln der Neuscholastik in Frankfurt/St. Georgen und Rom studiert und als Kaplan in einer Landgemeinde mir redlich Mühe gegeben, in Seelsorge, Verkündigung und Bildungsarbeit meine Arbeit zu tun. Wohl wissend, wie unfertig und unvorbereitet ich war, Menschen in ihrem Leben zu begleiten, nutzte ich doch Wissen, Fertigkeiten und Begabungen in der Überzeugung und mit dem Ernst des erstmals Gesandten. Mit Rolf Zerfaß begann für mich eine Bewußtwerdung, die

ich hier 'einen handlungsorientierten, biographischen Reflexionsgang' nennen will.<sup>5</sup> Mir wurde klar, wie sehr das theologische Denken mein Leben neu bestimmte; mein bisheriges kirchliches Handeln wurde mir fragwürdig, ja naiv. In der allmählichen Entfernung von meiner ersten pastoralen Praxis, dann von den Reflexionsversuchen der Promotionszeit und schließlich auch von der beruflichen theologischen Arbeit entdeckte ich den Zusammenhang meines Lebens mit der theologischen Reflexion, aber auch neue Erfahrungsbereiche über sie hinaus. Die wiederum ließen mich stutzig werden ob des noch viel zu engen Denkrahmens der Theologie. Mich brachte die Literatur in eine neue Welt, die mich auch meine bisherige Arbeit radikal beurteilen ließ. Ich will davon erzählen, wie das Dreieck meines Lebensganges, meiner theologischen Arbeit und des Eintauchens in Literatur für manche Gedanken und Handlungen meiner "Praxis 1"<sup>6</sup> zum 'Bermuda-Dreieck' wurde, in das der sicher geglaubte Schiffsboden ohne Wiederkehr versank. Warum fällt mir andererseits das Bild des Phönix ein, der aus der Asche neu ersteht? Vielleicht, weil ich über die Jahre hinweg neben dem Absterben auch eine Befreiung aus System und Grenzen erlebt habe, nicht zuletzt gespeist aus dem Bemühen, die "verlorene Zeit" (Proust) mit neuen Erfahrungen wiederzugewinnen.

In Würzburg verlor ich die Unschuld theologischen/religiösen Sprechens. Die Anleitung zur Auseinandersetzung mit sprachwissenschaftlichen Forschungen und das Hineinwachsen in die Homiletik machten mir neu bewußt, daß jedes Reden von Gott aus menschlichem Bemühen um das Verstehen der Welt und seines Schicksals kommt. Die Wurzeln der klassischen Inspirationstheologie saßen tief in mir, und auch der Glaube an die eine Wahrheit, um die herum alles andere menschliche Reden nur weite Kreise zieht, ihr aber kaum nahe kommt. Je professio-

neller ich mit der Theologie zu tun bekam, desto fragwürdiger wurde mir meine eigene Verkündigungspraxis, ja kirchliches Sprechen überhaupt.

In dieser Krise fand ich Boden in der Praktischen Theologie, aber einen neuen, veränderten. Ich wandte mich über ein immer schon bestehendes Interesse an Literatur hinaus der Literaturwissenschaft zu. Neben meiner Assistententätigkeit studierte ich an der Universität Würzburg Germanistik. Was zunächst nach einem Versuch einer beruflichen Absicherung aussah (meinem Antrag auf Laisierung wurde inzwischen stattgegeben, und ich hatte geheiratet), erwies sich als Erschließung bisher ungeahnter Erkenntnis- und Erfahrungsräume. Ich entdeckte vergleichbare Fragestellungen von Theologie und Literatur (z.B. die Frage nach den Chancen und den Möglichkeiten des Erzählens); viel mehr aber berührte mich der depressive, resignierende Grundton vieler zeitgenössischer Autoren. Dem Bemühen der Theologie, nach angemessenen Wegen zur Verkündigung der 'Frohen Botschaft' zu suchen, steht die oft skeptische, ja verzweifelte Grundstimmung der modernen Literatur gegenüber. Wenn ich auch nicht wie Thomas Bernhard die gegenwärtige Welt als die denkbar schlechteste ansehen kann, so ging mir doch mehr als vorher das blauäugige Bemühen vieler Theologen (mich eingeschlossen) auf, ein 'Heil anzusagen', das so nicht mehr verstanden werden kann. Ich hatte mich der Negativen Ästhetik zu stellen, die die moderne Literatur überwiegend kennzeichnet. Die Konfrontation geht tiefer als das inzwischen verbreitete Bemühen der Theologie, mit den Humanwissenschaften in einen Austausch zu treten, wobei sich die Theologie immer als normativ gegenüber den faktischen anderen Erkenntniswegen verstand, weitgehend auch heute noch versteht.

Meine Frau stellt mir immer wieder die schlichte, aber schwierige Frage: "Cui bono? - Für wen ist das gut, was ihr Theologen da sagt und tut? Wie reden andere über die Welt?" Und was bedeutet es, wenn ihr und mir Gespräche mit früheren Kollegen zunehmend als Insidergerede weltfremd erschienen? Wie kam ich damit zurende, in der alltäglichen beruflichen Tätigkeit zu Hause nicht einfachhin Applaus zu erfahren? Was hieß es für mich, wenn meiner Frau Literatur mehr bedeutet und gibt als Predigten, Theologie ganz allgemein?

1979 schied ich aus dem Hochschuldienst und damit aus der wissenschaftlichen Theologie aus. Ein weiteres Mal bin ich in noch größere Distanz zum mir früher vertrauten religiös-kirchlichen Leben und zum bisherigen Beruf geraten. Mit anderen Augen und Ohren als früher sehe und höre ich, nun als fast Außenstehender, wie in den Weltkirchen, in Deutschland, in der Diözese München-Freising, in der Pfarrgemeinde, der wir uns nach langem Suchen angeschlossen haben, Christen ihren Glauben leben und darüber sprechen. Mir fällt es ungleich schwerer als noch vor wenigen Jahren, mich dem Lebensangebot in der Verkündigung zu stellen, ja es überhaupt als solches auszumachen. Dabei fühle ich mich nicht als 'Fernstehender', im Gegenteil. Die Entfremdungserfahrungen, die ich beschrieben habe, schlossen mich auf für andere Wege, Wirklichkeit und Leben zu erfahren; sie machten mich skeptisch gegenüber der so oft vollmundig vorgetragenen Frohen Botschaft, auch wenn sie noch so sehr im zeitgemäßen Gewand dahergeht. Nebenberuflich nehme ich einen Lehrauftrag für Literatur und Geistesgeschichte an der Staatlichen Fachhochschule München wahr. Zusammen mit den Studenten versuche ich, aufmerksam vor allem zeitgenössischen Autoren zuzuhören, ihre Sehweise zu verstehen, ihre Hoffnungen, noch mehr ihre Enttäuschungen und Verzweiflung, ihre

Einsamkeit zu spüren, in mich eingehen zu lassen, mich ihnen auszusetzen. Habe ich meine frühere Theologie gegen eine 'weltliche Theologie' eingetauscht? Nein. Ich glaube gelernt zu haben, wie einbahnig die seit Schulzeit und Studium eingewurzelte Überzeugung ist, Theologie und kirchlich vermittelter Glaube vermöchten die eigentlichen Antworten auf die letzten Fragen und Nöte der Menschen zu geben. Sie präsentierten sich für mich lange als "der Weg, die Wahrheit und das Leben". Sie sind es nicht mehr.

Erlebnisse, vielen anderen auch widerfahren, gewiß. Wert, öffentlich zu werden? Vielleicht. Für mich aber bedeutsam, weil ich sie ohne die mit Rolf Zerfaß erlebte Praktische Theologie nicht so hätte werten und nutzen können, wie ich es empfinde, und weil sie für mich und vielleicht auch für andere konstitutiv wurden für mein praktisch-theologisches Denken und Handeln, in Würzburg ex professo, auch jetzt noch aus der Erinnerung in die Gegenwart.

### 3. Versuch einer Analyse meiner Erfahrungen

3.1 Ich habe die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft untrennbar von meinem Leben erlebt. Das schrittweise Entfernen von der zumeist unbedachten pastoren Praxis, die Neuorientierung durch Laisierung und Heirat, nicht zuletzt der jahrelange Umgang vor allem mit Studenten, die sich nicht auf das Priesteramt vorbereiteten, haben mich empfänglicher gemacht für andere Biographien, andere Lebens- und Glaubensgeschichten. Offenheit und Gesprächsbereitschaft, die Fähigkeit zum Relativieren der eigenen Ansichten hängen eng mit dem Lebensgang des Wissenschaftlers zusammen.

3.2 Die Praktische Theologie sucht erklärtermaßen die Auseinandersetzung und den Austausch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die auf je eigenem Weg das Leben der Menschen in den Blick nehmen. Ich habe den Eindruck, daß viele Theologen dabei allzu sehr und einseitig den Forschungsergebnissen und den Analyseinstrumenten der Fachwissenschaften (z.B. Psychologie, Soziologie usw.) vertrauen. Die Geschichte gerade dieser Disziplinen ist aber auch die Geschichte ihres Elends und ihrer Unzulänglichkeit. Mehr vielleicht als andere wissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit des Menschen vernebeln sie das, was sie zu beschreiben und zu erklären versuchen. Allzu leichtfertig haben sich auch die Theologen auf die Ergebnisse empirischer Forschungen und ihre inhärenten Fragwürdigkeiten verlassen. Individuelle Erfahrungen fallen dabei rasch den Typisierungen und der prozentualen Verteilung von Trends und Signifikanzen zum Opfer.

3.3 Singuläre Erfahrungen gewinnen nicht dadurch ihr Gewicht, daß sie sich im Laufe der Zeit vielleicht zu Summen addieren. Je tiefer sie einen grundsätzlichen Lebensentwurf zu berühren vermögen, desto aufmerksamer müßten sie gerade von Theologen wahrgenommen werden. Faßbar sind sie meist nur in Erzählungen, Geschichten, Selbstzeugnissen. Natürlich ist der Praktischen Theologie, vor allem der Homiletik, die Bedeutung des Erzählten und des Erzählens bewußt. Ich habe aber oft erlebt, daß Theologen nur an explizit religiösen Geschichten oder an solchen mit einer leicht sich anbietenden religiösen Interpretationsmöglichkeit interessiert waren. Einem solchen Verständnis entzieht sich die zeitgenössische Literatur weitgehend, ebenso wie die unzähligen einfach erzählten Lebensstücke ohne literarischen Anspruch z.B. aus der Frauenbewegung, der alternativen

Szene, dem Drogenmilieu, aus neuen sexuellen Erfahrungen. Wie wird dies, wenn überhaupt, von Theologen gelesen?

3.4 Beginnend mit der Aufklärung wurde dem Christentum öffentlich die göttliche Legitimation in unserer Gesellschaft als einzig gültiger Weltsicht und Lebensform bestritten.<sup>7</sup> Theologie und Kirche haben sich dem in Rückzugsgefechten entgegenzustellen versucht. Bis heute scheint mir die Fundamentaloption des Christen für den in der Bibel überlieferten Lebensentwurf Jesu und der ersten Christen in Theologie und vor allem amtskirchlicher Praxis eingeengt und kanalisiert zu werden, so daß andere Erfahrung und Praxis als nicht genuin, der normativ christlichen nachstehend disqualifiziert werden. Es gibt einen verborgenen Fundamentalismus auch der modernen, offenen Theologie, bestehe er auch nur darin, der Alltagspraxis der Menschen und ihrer Fokussierung z.B. in Literatur, Musik, bildender Kunst weniger Aufmerksamkeit als der christlichen Tradition in ihren kirchlichen Ausformungen zu widmen. Sollte sich da die Praktische Theologie nicht mehr als bisher um eine "Theorie religiös vermittelten Handelns" (Gert Otto) bemühen, auch wenn dies schwierig zu fassen und einzugrenzen ist?

3.5 Die Theologie, besonders die Praktische Theologie, hat sich immer wieder bemüht, Literatur wahrzunehmen, sich anregen zu lassen, religiöse Spuren in angeblich weltlicher Literatur zu suchen.<sup>8</sup> Ich habe an diesem Bemühen Anteil genommen durch Lehrveranstaltungen zum Verhältnis von Theologie und Literatur und zur Rezeption Jesu in der Literatur.<sup>9</sup> Der verzweifelte Versuch mancher Autoren (etwa G. Kranz), christliche Literatur als eigenständige künstlerische Aussage zu retten, hat mich eher mit bedauerndem Mitleid erfüllt. Dorothee Sölle geht in ihrem bedeutenden Buch "Realisation"<sup>10</sup>

weiter; sie traut der Literatur Interpretationen des Lebens und Hilfe dort zu, wo Theologie und Verkündigung nicht mehr sprechen können. "Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion gegeben oder versprochen ist ... Die Funktion religiöser Sprache in der Literatur besteht darin, weltlich zu realisieren, was die überlieferte Sprache verschlüsselt aussprach."<sup>11</sup> Sölle verspricht sich von der Aufmerksamkeit für Literatur und vom Entdecken literarisch verwendeter religiöser Topoi einen Gewinn an Sprachmächtigkeit, Problemsensibilität und Kritikfähigkeit für die Theologie.<sup>12</sup> Sie nimmt Literatur als Partner des Theologen ernst, läßt ihr die Eigenständigkeit, versucht nicht, sie insgeheim doch noch zu taufen. Ich werde allerdings das Gefühl nicht los, daß auch bei solchem Respekt für Literatur ihr letztlich wiederum nur eine Stellvertreterfunktion belassen wird. In dem Maße, als Religion und Theologie ihre weltdeutende Kraft für viele Menschen verlieren und mit ihren Aussagen nicht mehr das erreichen, was 'die Leute' angeht, sind sie bereit, nach Bundesgenossen zu suchen, nach Interpreteten. Die Erzählgemeinschaft der Christen hat ihre Sprache verloren und geht auf die Suche nach den "religiösen Tiefendimensionen" (Paul Tillich) der menschlichen Existenz, nimmt ihre Spuren auf, wo sie solche vermutet. Die Spurensicherung ist, oberflächlich gesehen, nicht allzu schwer, haben doch Jahrhunderte christlich beeinflusster Kultur und Zivilisation in Gedankenwelt und Sprache ihre Kerben hinterlassen, mag das vielen auch heute kaum noch bewußt sein.

3.6 Meine Erfahrungen mit Theologie und Literatur haben mich noch ein Stück radikaler gemacht, als sich das mit Sölles "Realisation" auf den Begriff bringen ließe. Die sprach- und kommunikationswissenschaftliche

Erhellung religiöser Rede ebnete mir den Weg zur langsamen Einsicht, daß jede Art religiösen Sprechens und Reflektierens, von den biblischen Texten bis hin zur wissenschaftlich-theologischen Arbeit, menschliche Versuche des Fassens und Deutens von Erfahrungen, Ängsten, Hoffnungen, Ereignissen und Menschen darstellen, an denen ich mit meinem Leben hänge, von denen ich Durchkommen und Kraft erhoffe. Weit über Lessings Ring-Parabel in "Nathan der Weise" hinaus, die in aufklärerischer Offenheit den großen Religionen die gleiche Würde in der Suche nach Wahrheit zuerkennt, bin ich bereit und darauf angewiesen, jede Art menschlicher Erfahrung und ihre Artikulation z.B. in der Literatur als zur 'Offenbarung' gehörend anzuerkennen, ja sie oft plastischer, sprechender, mir näher zu erleben, als dies aus christlicher Tradition und Gegenwart möglich wäre. Um in der Fülle möglicher Erfahrungsbezüge überleben zu können, braucht es - soziologisch gesprochen - eine Reduktion von Komplexität, eine Entscheidung für konkrete Ideen, charismatische Menschen, einzelne Religionen, revolutionäre Bewegungen. So entstehen Sinnräume; sie geraten aber mit dem Entstehen in die Gefahr, für die ganze Wirklichkeit genommen zu werden, sie zu usurpieren, sich als alleinseligmachend zu deklarieren. Die theoretische Legitimation ist dann rasch konstruiert.

In die christliche Tradition meiner Familie bin ich hineingeboren worden. In meiner religiösen Sozialisation, der Entscheidung zum Studium der Theologie und indem ich jahrelang in Kirche und Theologie Heimat hatte, ist mir meine Grundentscheidung für ein Leben als Christ je neu konkret geworden. Gleichzeitig vollzog sich aber eine fortschreitende Verengung des Horizonts. Bibel, Kirche und Theologie wurden die Instanzen, die mir die Grenzen setzten und lange verhinderten, über den Zaun hinweg mehr als allenfalls implizi-

tes Christentum zu erkennen. Noch heute erlebe ich im christlichen Glauben ein Stück Heimat und Hoffnung, und das nicht nur aus Nostalgie; ich erlebe aber gleichzeitig, wie mir lebenswichtige Fragen und Themen vor allem über die Literatur nahekommen. Ich gebe weiter unten einige Beispiele dafür.

#### 4. Folgerungen

4.1 Versteht sich die Praktische Theologie als Wissenschaft christlichen Handelns in Gegenwart und Zukunft, gibt es auf dem seit Jahren eingeschlagenen Weg kein Zurück. Das Handeln der Menschen und auch das Handeln des Theologen, der die christliche Überlieferung mit den Instrumentarien verschiedener Wissenschaftszweige aufzuhellen und je neu auf den Weg zu bringen versucht, läßt sich nicht einlinig im Rückbezug nur auf Bibel und Tradition durchleuchten. Die Grundentscheidung für ein Leben aus dem Evangelium Jesu Christi liegt logisch (wenn auch nicht zwingend zeitlich) vor den Erkundungen der Möglichkeiten der Verwirklichung. Sie kann eine Analyse der aktuellen Bedingungen und Realisierungschancen dieser Entscheidung nicht ersparen.

4.2 Die Praktische Theologie hat den Dialog mit anderen Wissens- und Erfahrungsbereichen bisher vorwiegend auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion geführt. Inzwischen klassisch gewordene Partner sind Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft, Kommunikationswissenschaft, um nur die wichtigsten zu nennen. Zu anderen besteht bisher kaum ein Kontakt, oder er ist noch sehr dünn: Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Ästhetik, Musikwissenschaft, Politikwissenschaft, Kulturwissenschaften u.a.

Ich frage mich allerdings, ob sich allein auf der Ebene wissenschaftlich-akademischer Reflexion das eigentliche

Ziel der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft erreichen läßt: Das Handeln der Menschen im Netz der Bezüge, in dem sie leben, zu erhellen und aus dem Evangelium je neu zu orientieren. Das hängt nicht zuletzt mit dem Ort der Theologie an den Hochschulen in der Bundesrepublik zusammen und ist also auch eine wissenschaftssoziologische Frage, die aus der Stoßrichtung des Evangeliums heraus kritisch bedacht werden muß. So weit entfernt Literaturwissenschaft von lebendiger Literatur sein kann, so weit kann auch Theologie mit ihren Gedankengebäuden entfernt sein von den Erfahrungen der Menschen.

4.3 Mehr als bisher muß sich die Praktische Theologie bemühen, Lebenserfahrungen einzelner Menschen wahrzunehmen. Die wissenschaftliche Reflexion typisiert, faßt in Gruppen zusammen, abstrahiert und 'buttert' das Einzelne allzu leicht unter, des Durchblicks wegen. Pflicht des christlichen Theologen ist es geradezu, das Einzelne zu suchen, ihm nachzugehen, die 99 Schafe, im Licht der Humanwissenschaften erkannt, auch einmal zurückzulassen, um das eine, das in ganz anderer Sprache redet oder verstummt ist, zu finden. Ich habe mich in den vergangenen Jahren oft so gefühlt und in der Literatur Hilfe erfahren. Alte und neue Texte haben mir mehr gezeigt, mehr Angst, Unsicherheit, aber auch Hoffnung gemacht als viele Predigten, theologische Texte und Gespräche. Geschriebene Zeugnisse sind nur ein Weg zur Alltagserfahrung. Es sind auch wohl nur die Erfahrungen bestimmter Leute mit der Fähigkeit, sich auszudrücken und zu schreiben. Viele andere Möglichkeiten müßten auch genützt werden, um den schweigend Leidenden oder schon Stumpfen nahezukommen. Aus meiner persönlichen Geschichte heraus habe ich gleichsam eine zweite Grundentscheidung getroffen, nach der für mein Leben aus dem Geiste Jesu: Ich vertraue der Literatur und traue es

vielen schreibenden Menschen zu, dem Leben sehr nahezu-kommen, sensibel zu sein für Probleme, Ängste, Hoffnungen, Aussichtslosigkeiten und Erwartungen an die Zukunft. Ich versuche, sie zu verstehen, mit meinem Leben zu vergleichen, zu lernen, zu widersprechen, dem Evangelium und dem, was ich von ihm weiß und höre, entgegenzustellen.

4.4 Für mich ist die Literatur zu einer Offenbarung geworden; nicht nur im allgemeinen Sprachgebrauch der Neuentdeckungen, sondern durchaus auch im theologisch gültigen Gebrauch neuer, fundamental wegweisender Orientierung und Hilfe, die ich aus dem Angebot von Verkündigung, Theologie und traditionellem Glaubenszeugnis nicht gewinnen kann. Ich sehe sehr wohl das rationale Problem der Auflösung des theologischen Begriffes von Offenbarung. Wenn ich mich so sehr von der Literatur befruchtet fühle, dann nicht deswegen, weil ich Verkündigung und Theologie nur als schmalbrüstig und unzulänglich erlebe. Es geht tiefer: Bibel, Tradition und aktuelle Auslegung wissen heute über weite Bereiche des menschlichen Lebens nichts mehr und können es nicht, außer man reduziert ihre Aussagen auf immer passende Basissätze zu Liebe, Vertrauen, Hoffnung. Die Chance der Aktualisierung, auch die Chance, in ihrem Angebot radikal in Frage gestellt zu werden, kommt ihnen dann zu, wenn sie den gleich gültigen, richtigen und wichtigen Erfahrungen der Menschen begegnen und dabei auf ihre dogmatische Normativität verzichten, vielmehr anderen Sprechweisen das gleiche zutrauen, was sie selbst tun: Erfahrungen von Menschen in der Perspektive der Geschichte (Jesu) auslegen. Und es gibt nicht nur die Geschichte Jesu.

Bei meinem Plädoyer geht es mir nicht vorrangig um formale Aspekte von Literatur, um Sprachschönheit, Bauprinzipien, Motivketten und -veränderungen, wie sie Gegenstand der Literaturwissenschaften sind. Mich rührt die Aussage, die natürlich von der Gestalt, von den verwendeten Bildern nicht zu trennen ist, sich aber nicht darin erschöpft. Mich rührt das einzelne Schicksal, auch dann, wenn es nicht meines ist, mich aber fragen macht, wie denn mein Leben verlaufen ist, warum mir manches fremd bleibt, anderes mir so nahe ist. Die Konsonanz ist es, das Mitklingen, in gar nicht so angenehmen Harmonien oft, was mich durch die Literatur ergreift, in Verkündigung von Theologie so selten ergriffen hat. Ich erlebe Beschreibungen und Deutungen von Leben, die das Bemühen von Verkündigung und Theologie um Auslegung der Frohen Botschaft erstarren lassen müßten, weil sie ihnen gar so fremd sind. Ich lebe nicht mehr aus einer Quelle. Gott und den Schreibenden sei Dank!

## 5. Beispiele

Ich möchte einige Autoren und Themen nennen und an ihnen aufzeigen, was ich oben dargelegt habe.

### 5.1 Jean Paul

Die bereits angeführte "Rede des toten Christus ..." aus dem Siebenkäs<sup>13</sup> bringt das emotive Moment von Glauben und Theologie zur Sprache. Es geht um die Differenz zwischen dem Glauben als Gegenstand zum Disput und der Erfahrung des Christen und seiner Not angesichts des fernen Gottes. Gegen die absolute Einsamkeit und Verlassenheit erzählt Jean Paul seine im apokalyptisch-kultische Bilder gefaßte Geschichte vom toten Christus, der ankündigt: Es ist kein Gott. Jean Pauls Drohbild des Atheismus ist so total subjektiv,

daß der Leser nicht umhin kann, sich einzulassen, sich der gleichen Gefahr auszusetzen. Die Rede ist immer wieder als frühes Zeugnis des Nihilismus mißverstanden worden. Das Gegenteil ist sie, angeschrieben gegen den Agnostizismus einer aufklärerischen Theologie. Die Poesie nimmt für sich die gleiche Aufgabe und Kraft in Anspruch wie die christliche Predigt: Verkünden, Trösten, Aufrichten, Heilen. Jean Pauls Humor vermag es, religiöse Bilder und Figuren zu einer Art Kontrastfolie zu formen<sup>14</sup>, die die Entfremdung des säkularisierten Bewußtseins von der christlichen Tradition deutlich macht. Jean Pauls Schriften erleben seit einigen Jahren neue Aufmerksamkeit. Nicht zuletzt wohl deswegen, weil viele Menschen in der Kälte unserer Welt soviel Trostlosigkeit und Ungetröstetheit erleben.

## 5.2 Die Suche nach dem Vater

Vor wenigen Jahren erschien eine ganze Reihe Bücher, in denen junge Autoren sich mit ihren Vätern auseinandersetzen, z.T. auch nach ihrer Geschichte während der NS-Zeit fragten. Einige Titel: Christoph Meckel, Suchbild; Peter Härtling, Nachgetragene Liebe; Heinrich Wiesner, Der Riese am Tisch; Brigitte Schwaiger, Lange Abwesenheit; Ruth Rehmann, Der Mann auf der Kanzel; Christoph Geiser, Brachland; E.T. Rauter, Brief an meine Eltern. - In ihnen kommt mehr zur Sprache als die übliche Ablösungsproblematik, der Ausbruch aus der Enge. Un-Verhältnisse von Kindern und Vätern, erfolgloses Suchen nach ihnen, Antwortlosigkeit, Verbitterung und Einsamkeit bestimmen die Erfahrungen und konterkarieren das oft so einfältige Nachsprechen von Gott als dem Vater. Die gesamte personale Begrifflichkeit der Verkündigung ist hier angefragt, der patriarchalische Hintergrund christlicher Lebenspraxis. Die

bloße Behauptung des biblischen Vorbildes eines liebenden Vaters richtet nichts aus gegen jahrelange entgegenstehende Erlebnisse. Sie ist unglaubwürdig und bleibt es, wenn das Ende vielen Suchens nach dem erfahrbaren Vater die Abwendung ist.

### 5.3 Ingeborg Bachmann

Ein wenig gelesener Roman von ihr hat mich tief angesprochen, "Malina". Der Weg einer Frau in die Zerstörung, ihre Ermordung durch Vernunft und Rationalität einer männlichen Welt; ihr Zerschlagen an der Aufforderung "Schreib doch endlich etwas Positives, Schönes, Frohmachendes". Erschütternd, daß Ingeborg Bachmann auch physisch das gleiche Ende nahm, das sie in diesem Buch beschwört, Verbrennen, Verglühen. Was wissen Glaube und Theologie von der Erfahrung vor allem der Frauen, nicht verstanden zu werden, immer an der Grenze der Existenz leben zu müssen, eine total männliche Welt zu erleiden? Was ist denn ihre Frohe Botschaft gegen ein überfremdetes Leben, in dem jemand nicht er/sie selbst sein kann, nicht wahrgenommen und verstanden wird? Woher könnte denn das Christentum mit einem Himmel voll heiliger Frauen überhaupt eine Ahnung gewinnen von der Unterdrückung vieler Frauen, wenn nicht aus den Erfahrungen (auch Büchern) von Frauen? Und das geht weit unter die Oberfläche der greifbaren gesellschaftlichen Benachteiligung. Was weiß denn eine Gilde von Priestern und Theologen schon von Göttinnen?

#### 5.4 Botho Strauß

Joachim Kaiser, Literaturkritiker der Süddeutschen Zeitung, nannte Strauß' Buch "Paare, Passanten" die *Minima Moralia* der 80er Jahre.<sup>15</sup> Er spielt damit auf die Frankfurter Schule und ihre Kritische Theorie an. Ihr war Botho Strauß einmal verpflichtet. Nun wird die Herrschaft des dialektischen, geist-soziologischen Denkens abgetan. Strauß glaubt nicht mehr, daß man mit ihren Denk-Bewegungen unsere Zeit und ihre Menschen faßt. Er verläßt den Raum ihrer Kunstsoziologie und lernt neu das Hinschauen auf die einzelne Begebenheit, auf kleine Ereignisse, und das fast anti-intellektualistisch. Wohl nicht von ungefähr ist bei Peter Handke seit langem Gleiches zu beobachten. Die Ebene der Abstraktion, des erklärten Zieles, einer reflektierten Kunstabsicht verlassen, das Subjektive wagen, kritisch sein gegen 'engagierte Poesie'. Und mit welcher Sprache, mit welchen Details beschreibt er Beobachtungen! Zwei Sätze genügen oft, beleuchten schlaglichtartig das Gesehene, das andere mit tausend Worten mühsam beschreiben. So entlarvt er unsere jüngere Geschichte und uns als Leser dazu. "Hier antwortet ein ... Schriftsteller auf eine Welt, wie sie deutscher Wiederaufbau-Eifer, linke Theorie, Fernsehzivilisation, der Übermut der 68er Generation und unsere aus alledem resultierende totale Vergangenheitslosigkeit, Traditionsverdrängung einem Schauenden im Jahr 1981 entgegenstellen."<sup>16</sup> Was sagt das der Theologie? Zumindest die Warnung vor allzu großem Vertrauen in die Kraft der Reflexion. Den Sprachkünstlern, den 'Gegenwartsnarren, den Einsamkeits-Kasparn' (Strauß) zuhören, von ihnen lernen, auch dies: "Es ist lachhaft, ohne Glaube zu leben ... Gott ist von allem, was wir sind, wie ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene

Ende, durch das wir denken und atmen können." (Paare, Passanten, 177) Wenn man Bücher doch nicht immer wieder zu Steinbrüchen für Zitate machte!

### 5.5 Ludwig Fels

"Ein Unding der Liebe". Ein Buch, ein Hammer. Christentum, Kirche, Theologie in der Bundesrepublik sind bürgerlich, mittelständisch. Sie haben keine Augen für den Bodensatz der Gesellschaft, kein Organ, deren Leben überhaupt wahrzunehmen. Wenn ich am Stachus in München, am Hauptbahnhof, in der U-Bahn mich frage, was Theologie und Verkündigung den Menschen um mich herum sagen könnten, wie sie sie wahrnehmen könnten, bin ich ratlos; ich bin auch bürgerlich, verengt, voll Angst vor denen 'da unten'. Ludwig Fels zeigt den 'underdog', den Verlachtten, Zu-kurz-Gekommenen, das arme Schwein Küchenhilfe in einem Supermarkt. Und seht, wie es lebt, wie es sich nach Nähe, Liebe sehnt, wie es am Ende untergeht. Noch nie habe ich so etwas vorher gelesen!

### 5.6 Christa Wolf

"Kassandra" - Die Seherin, der niemand glaubt, als sie ihre Mitbürger in Troja vor dem Krieg gegen die Griechen und dem unausweichlichen Untergang warnt. Christa Wolf macht sie zur zentralen Figur in ihrer neuen Erzählung. Die längst vergangene griechische Mythologie erwacht zu neuer Aktualität, aber auch zur deprimierenden Aussichtslosigkeit angesichts der kürzlich erneut verschärften Aufrüstung mit atomaren Vernichtungswaffen. Während auch Kirchenvertreter immer noch den Wahnsinn atomarer Hochrüstung für ein gerade noch vertretbares Mittel der Abschreckung halten, erscheint in Kassandra eine Frau, die darin zu sich selbst, ihrer Würde und der noch bleibenden Spanne ihres Lebens fin-

det, daß sie warnt, bittet, beschwört, auch in der Gewißheit, daß niemand ihr zuhören wird. Sie weist Auswege zum Überleben ab, die sie stumm machen würden; an der Stätte ihres Endes, der Burg von Mykene, für sie ein Schlachthaus, wie auch wir es zu erleben fürchten, erreicht sie ihre Größe in Klage, Schmerz, Bewußtheit. - Dem Menschen von seiner Hoffnung Zeugnis geben, das sei die Aufgabe der Theologie. Aber wenige tun das, was bald das einzige sein wird; wenn überhaupt noch etwas sein wird: Schreien, klagen, flehen, warnen. Christa Wolf ist eine große Prophetin!

### Anmerkungen

- 1 Jean Paul, Siebenkäs. Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei. Vorbericht, in: J. Paul, Werke in drei Bänden, Bd. 1, München 1969, 641
- 22 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974
- 5 Vgl. R. Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: PThH 165-177, hier bes. 167
- 6 Vgl. ebd.
- 7 Vgl. R. Zerfaß, Inhalte der Praktischen Theologie, in: G. Biemer/A. Bissinger, Theologie im Religionsunterricht, München 1976, 92-107, hier 106
- 8 Vgl. z.B. die einschlägigen Überlegungen von H. Halbfas, G. Kranz, K.J. Kuschel, D. Sölle, P.K. Kurz und vielen anderen.
- 9 Vgl. E. Berning, Rezension zu K.J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: KatBl 1979; ders., Sela. Psalmenende. Eine neue Anthropologie und was man damit machen kann. Rezension zu P.K. Kurz (Hg.), Psalmen vom Expressivismus bis zur Gegenwart, in: KatBl 1979
- 10 D. Sölle, Realisation, Darmstadt-Neuwied 1973
- 11 Ebd. 29
- 12 Ebd. 29f
- 13 Vgl. Fußnote 1, hier S. 641-645
- 14 Vgl. K.J. Kuschel (Hg.), Der andere Jesus, 1982
- 15 Vgl. J. Kaiser, Botho Strauß geht aufs Ganze, in: Süddeutsche Zeitung v. 14.10.1981
- 16 Ebd.

Ludwig Bertsch

Der Mensch in der umfassenden Kommunikationsgesellschaft  
- anthropologische und pastoraltheologische Aspekte

Zwei Vorbemerkungen

Unter den Vertretern der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wächst die Überzeugung, daß nur im Gespräch miteinander die Fragen und Aufgaben bewältigt werden können, die die Gesellschaft, die der Mensch ihnen stellen.

Die Forscher im Bereich der Naturwissenschaften, der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften und anderer Disziplinen können nicht länger in ihrem oft sehr spezialisierten Fachgebiet die Entwicklung vorantreiben, ohne im Blick auf das Ganze die Konsequenzen ihrer Ergebnisse für den Menschen und die menschliche Gesellschaft zu bedenken. Sie müssen ihren Teil der Verantwortung übernehmen und können diese nicht einfachhin an die Philosophen und Theologen als die Vertreter der normativen Wissenschaften weiterverweisen. Die Philosophen und Theologen ihrerseits können ihre grundsätzlichen Aussagen über den Menschen und die menschliche Gesellschaft nicht unberührt von den Forschungsergebnissen anderer Disziplinen vortragen, wenn sie den Menschen wirklich Hilfreiches und Wegweisendes anbieten wollen. Keiner kann allerdings in allen Disziplinen Fachmann sein. Darum bedarf es mehr denn je des Austausches, des Gespräches.

Dabei kommt keiner an der entscheidenden Frage vorbei: Was nützt dem Menschen wirklich? Wir wollen versuchen, auf diese Frage eine Antwort zu geben, und zwar nicht als Kommunikations- oder Gesellschaftswissenschaftler oder als Futurologe, sondern als Theologe, für den die Beziehung Gottes zum Menschen und die Bindung des Menschen an Gott Grundlage des Denkens und auch des wissenschaftlichen Forschens bedeuten. Näherhin unternehmen

wir diesen Versuch als Pastoraltheologe, dessen Aufgabe es ist, das Handeln der Kirche zu reflektieren, um Wege für dieses Handeln aufzuzeigen, die sich vor allem aus der Einsicht um humanwissenschaftlich erarbeitete Zusammenhänge einerseits und der theologischen Reflexion dieser Wirklichkeit andererseits ergeben.

#### Der Ansatzpunkt

Um das Thema sachgerecht darzulegen, könnte man aufzeigen, welche Rolle Kommunikationsmittel für den Menschen spielen, wie sie sein persönliches Leben und das der Gesellschaft prägen, beeinflussen, ja verändern. Es wäre reizvoll, den Weg vom Buchdruck bis zum Kabelfernsehen darzustellen und besonders die Möglichkeiten und Gefahren der neuen Medien aufzuzeigen.

Dabei - und dies wäre ein zweiter möglicher Ansatzpunkt - könnte man die jeweils unterschiedliche Rolle und Bedeutung des Kommunikators, dessen also, der die Kommunikation beginnt, weiterführt, zu einem Ziel bringen will, beschreiben. Aus den neuen bzw. anderen Möglichkeiten, z.B. der Massenkommunikation, ergeben sich wichtige soziologische und psychologische Erkenntnisse, die auf ihre anthropologischen und ethischen Implikationen bedacht werden müssen.

In ähnlicher Weise könnte man den Empfänger bzw. Partner der Kommunikation und dessen Verhalten analysieren oder den Kommunikationsvorgang mit seinem Wechselverhältnis von Kommunikator, Kommunikationspartner und Gegenstand der Kommunikation.<sup>1</sup> Dabei wäre vor allem auf die Rolle des Kommunikationsmittels und seinen Einfluß auf den Kommunikationsvorgang einzugehen.

Schließlich könnte man das gestellte Thema auch zu bewältigen versuchen, indem man einen Überblick bietet über die verschiedenen und unterschiedlichen Resultate und Darstellungen einer Mediensoziologie - und -psycho-

logie oder über die Veröffentlichungen zur Medienethik im Bereich evangelischer und katholischer Theologie.<sup>2</sup>

Die genannten möglichen Ansatzpunkte bergen die Gefahr in sich, unsere Frage - die Grundfrage nach dem Verbleib des Menschen in einem globalen Kommunikationssystem - zugunsten von Detailproblemen und speziellen Fragestellungen zu vernachlässigen. Mir scheint es wichtig, die Problematik der umfassenden Kommunikationsgesellschaft in den größeren Zusammenhang des sozialen Wandels in der Industriegesellschaft zu stellen, wie er von Daniel Bell in seinem Buch "The Coming of Post-Industrial Society"<sup>3</sup> beschrieben wurde.

Der von Bell unter dem abstrakt-analytischen Begriff der nachindustriellen Gesellschaft beschriebene Wandel der Sozialstruktur, der sich in den verschiedenen Industriegesellschaften aufgrund der jeweiligen politischen und kulturellen Einzelentwicklung unterschiedlich auswirkt, ist vor allem gekennzeichnet vom Aufstieg neuer sozialer Gruppen, die im Kampf um die Verteidigung von Macht und Privilegien andere Gruppen verdrängen. Angesichts der wissenschaftlich-technischen Entwicklungsbeschleunigung mit ihren zentralen Entwicklungsfaktoren Information und Kommunikation liegt es nahe, der wissenschaftlich und technisch qualifizierten Gruppe in der Gesellschaft den größten Machtzuwachs zuzusprechen. In diesem Wandel liegen erhebliche Gefahren für das Zusammenleben der Menschen und damit auch eminente Probleme für die politische Kultur einer Gesellschaft.<sup>4</sup>

Daniel Bell geht in seinen Untersuchungen davon aus, daß der Charakter des Menschen zu einem großen Teil von seiner Arbeit geprägt wird, besonders von der Art und Weise, wie er sie verrichtet: In der vorindustriellen Gesellschaft - sie findet sich noch heute in vielen Regionen der Welt verwirklicht - ist die Arbeit

vom Spiel gegen die Natur geprägt. Die Arbeit bezieht sich hauptsächlich auf den Einsatz der eigenen Muskelkraft, die der einzelne oder die zusammenarbeitende Gruppe zur Bewältigung ihrer jeweiligen Arbeit einzubringen hat. In der industriellen Gesellschaft ist Arbeit vorrangig bestimmt durch das Spiel gegen die "technisierte Natur". Maschinen geben den Ton an in einer Welt, die durch menschlichen Erfindergeist strukturiert und organisiert ist. Die Arbeit in der nachindustriellen Gesellschaft ist geprägt von einer wachsenden Distanzierung des Menschen sowohl von der Natur wie von der Welt der Maschinen und ihrer Produktionserzeugnisse. Der Mensch ist in einer nie dagewesenen Weise auf die soziale Welt, auf seinesgleichen verwiesen. Lenkten der Existenzkampf und die Daseinsvorsorge in der vorindustriellen und in der industriellen Gesellschaft das Augenmerk ganz auf die natürliche und artifizielle Dingwelt, so ist der Mensch in der aufkommenden nachindustriellen Gesellschaft auf die soziale Welt orientiert. Die Beziehungen der Menschen untereinander spielen in einer Welt des globalen Informations- und Kommunikationssystems die zentrale Rolle. In einem solchen sozialen Wandel wandelt sich jedoch die ambivalente Natur des Menschen nicht in gleicher Weise, so daß keine Hoffnung besteht, daß sich Aggressionstrieb und Harmonieverlangen zugunsten des letzteren verlagern würden.

In diesem Zusammenhang soll das Thema behandelt werden. Auf diese Weise können wir einmal an die Wurzel der Problematik gelangen; so werden sich zum anderen auch fundierte Antworten auf die übrigen Fragen finden lassen.

## Die Wirklichkeit

Es ist nicht leicht, sich die Entwicklungsbeschleunigung im Gesamtsystem von Information und Kommunikation vor Augen zu führen. Wer mit alten Menschen zusammenkommt, die sich noch an das erste Telefon, an das erste Auto in ihrem Ort erinnern können, ahnt die Größe des Umschwungs.<sup>5</sup>

Heute - 80 Jahre später - erfahren wir eine computerisierte Verdichtung unseres Kommunikationsnetzes, die sich auf alle Lebensbereiche erstreckt - bis hinein in die Welt der Kinder, die die Computer-Abteilungen der Kaufhäuser belagern. Werden die computertechnischen Möglichkeiten der Informationsverarbeitung und Informationsweitergabe auch die Phantasie und Kreativität des Menschen beflügeln, auf die es in Zukunft mehr denn je ankommen wird? Diese technisch wissenschaftliche Entwicklung ist nicht mehr umkehrbar. Katastrophen wären keine Form der Problemlösung. Untergangsstimmung und Endzeitspekulationen - noch dazu von Christen vortragen - sind zutiefst unchristlich.<sup>6</sup>

Wir müssen mit dieser Entwicklung der wachsenden globalen Kommunikationsvernetzung leben, ihre Gefahren erkennen und alle Möglichkeiten zur Verhinderung und Vermeidung von Gefahren aufzeigen. Ohne Zweifel wachsen mit den technischen Möglichkeiten auch die Möglichkeiten zum Mißbrauch. Ein uns allen bekanntes Beispiel ist in diesem Zusammenhang der Versuch des Staates, unsere irgendwo gespeicherten persönlichen Daten gesetzlich zu schützen. Aber all diese notwendigen politischen Maßnahmen dürfen uns nicht daran hindern, ein Daten-Ethos zu entwickeln, eine allgemeine verantwortungsbewußte Haltung derer also, die bei der technischen Ermöglichung von Datenverarbeitung selbst tätig sind.<sup>7</sup> Hier stehen wir noch am Anfang.

Wir sind aufgefordert, ja herausgefordert, mit den wachsenden Informationsmassen auf humane, verantwortungsvolle Weise leben zu lernen. Dazu gehört auch, daß wir uns im Umgang miteinander - im großen wie im kleinen - gegenseitig dabei unterstützen, die zunehmende Komplexität von Lebensproblemen, von sozialen wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und politischen Strukturen zur Kenntnis zu nehmen und zu lernen, ohne voreilige Einengungen, also ohne Vorurteil an die Fragen heranzugehen.<sup>8</sup>

Die intellektuelle Beherrschung der Natur sowie der Technik und Güterproduktion steht hinsichtlich ihres Schwierigkeitsgrades in keinem Verhältnis zur intellektuellen Beherrschung des sozialen Geschehens in der nachindustriellen Gesellschaft. Der Entscheidungsdruck, ausgelöst von der Komplexität der jeweils zu verarbeitenden Informationen, sucht sehr oft einen Ausweg in der Flucht vor der Realität. Hier bieten sich sehr rasch Ideologien als Möglichkeiten zur Komplexitätsreduktion, zur Reaktion auf Entscheidungsdruck an: Da wäre zunächst der blinde Optimismus derer, die davon überzeugt sind, daß sich alles zum Besseren entwickeln werde. Nicht minder verhängnisvoll ist der Traditionalismus, der am liebsten alle Entwicklungen stoppen möchte. Kein Zweifel, daß die katholische Kirche in der Vergangenheit angesichts der naturwissenschaftlichen Entwicklung so manches Mal auf diese Weise reagiert hat, wenn auch oft durchaus mit ehrenhaften Motiven. Wie sollte man ohne Gefährdung der sozialen Stabilität eine so empfindsame Institution wie die Weltkirche mit Forschungsergebnissen konfrontieren, die dem Glauben gefährlich zu werden schienen? Die konservativ-traditionalistische Reaktion läßt sich jedoch angesichts der heutigen Entwicklungsgeschwindigkeit nicht mehr ohne Schaden für die Menschen durchhalten.<sup>9</sup>

Es ist richtig, wenn betont wird: Man darf nicht alles machen, was man machen kann. Doch es bleibt die Frage: Was darf man denn von dem machen, was man machen kann? Eine weitere Reaktion auf den Entscheidungsdruck angesichts der Komplexität der Probleme ist die Resignation des "Laissezfaire". Lassen wir sich die Dinge entwickeln, wie sie sich entwickeln! Besser wir tun es, als Menschen mit einer anderen Lebenseinstellung. Schließlich ist auch das Aussteigertum eine Form der möglichen Reaktion; sie entspringt einer verzweifelten Resignation ohne die geringste Hoffnung auf selbstreinigende Kräfte.

Wenn all diese Reaktionen letztlich nicht weiterführen, bleibt nur noch die Möglichkeit, sich der neuen Situation zu stellen. In diesem Zusammenhang ist hilfreich, was Papst Johannes Paul II. zwar mit Bezug auf Ehe und Familie, im Grunde aber auch für unser Thema in seiner Enzyklika "Familiaris consortio" gesagt hat: "So steht die ganze Kirche vor der Aufgabe tiefgreifender Besinnung und Bemühung, damit die neue, aufsteigende Kultur in ihrem Inneren evangelisiert werde, damit die echten Werte anerkannt und die Rechte von Mann und Frau verteidigt werden, damit die Gerechtigkeit schon in den Strukturen der Gesellschaft gefördert werde. Auf diese Weise wird der 'neue Humanismus' die Menschen nicht von ihrem Gottesverhältnis weg-, sondern vielmehr vollkommener hineinführen. Für den Aufbau eines solchen Humanismus bieten die Wissenschaft und ihre technischen Anwendungen neue ungeheure Möglichkeiten. Dennoch wird die Wissenschaft infolge politischer Entscheidungen, welche die Ausrichtung der Forschung und ihrer Anwendung bestimmen, oft gegen ihren ursprünglichen Sinn - die Förderung der menschlichen Person - eingesetzt. Es ist demnach notwendig, daß alle das Wissen um den Vorrang der sittlichen Werte - welche die Werte der

menschlichen Person als solcher sind - wiedergewinnen. Den letzten Sinn des Lebens und seine Grundwerte wieder zu erfassen, ist die große Aufgabe, die sich heute für die Erneuerung der Gesellschaft stellt. Nur das verantwortungsbereite Wissen um den Vorrang dieser Werte erlaubt eine wirklich auf die Förderung der menschlichen Person in ihrer ganzen Wahrheit, Freiheit und Würde ausgerichtete Anwendung der durch die Wissenschaften des Menschen in die Hand gegebenen ungeheuren Möglichkeiten. Die Wissenschaft ist berufen, sich mit der Weisheit zu verbinden. Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, damit menschlich wird, was immer an Neuem vom Menschen entdeckt wird. Es gerät nämlich das künftige Geschick der Welt in Gefahr, wenn nicht weisere Menschen erweckt werden."<sup>10</sup> Damit kommen wir zur Grundfrage unseres Themas, die jenseits der Frage der technischen Beherrschbarkeit anzusiedeln ist: Sie betrifft die Ebene der Werte und Entscheidungen des Menschen.

### Die Grundfrage

Zu keiner Zeit in der Geschichte der Menschheit war Weisheit so gefragt und gleichzeitig so schwierig zu finden, wie im Übergang zur nachindustriellen Gesellschaft mit ihrem sozialen Strukturwandel. Die Versuchung ist groß, die heutigen sozialen Probleme, den Dienstleistungsbereich, die zwischenmenschlichen Beziehungen auf die gleiche Weise angehen zu wollen, wie wir vorgestern und gestern die Probleme der Natur und der Industrie gelöst haben: technisch-funktional. Aber die Probleme und Aufgaben des zwischenmenschlichen Bereichs, der umfassenden Kommunikationsgesellschaft in der heutigen Zeit, sind allein mit technisch-funktionalen Mitteln nicht lösbar. Der notwendige Abbau des Aggressionstriebes im Menschen ist mit Technik allein

nicht möglich - im Gegenteil: technische Entwicklung erhöht die Gefahren für den Menschen. Zur "funktionalen Kommunikation" muß die "personale Kommunikation" hinzutreten, damit das Neue in Wissenschaft und Technik nicht zu einer tödlichen Bedrohung wird.

Das dichte Netz der personalen Kommunikation hat den Menschen in der vorindustriellen Gesellschaft vor dem Absturz bewahrt: in den frühen Dorfgemeinschaften; in der mittelalterlichen Ordnung, in der alle ihren Platz hatten; in der Kastenordnung Indiens. Individuelle Sicherung war nur mit einer relativen Freiheitseinschränkung zugunsten der Entfaltung des anderen möglich.<sup>11</sup>

Heute haben wir ein Höchstmaß an technisch-funktionalen Möglichkeiten, die gleichzeitig zur Bedrohung des Menschen werden mangels wirksamer personaler Kommunikation. Das Verhältnis von personaler und funktionaler Kommunikation ist damit zu einer lebenswichtigen Frage geworden: Menschwerdung erfolgt durch personale Kommunikation. "Im Anfang war das Wort, mit dem ein liebendes Du das Ich heraufruft: im Erhorchen liegt unmittelbar und aller Reflexion vorweg das Begabtwerden mit der Antwort; das kleine Kind 'überlegt' nicht, ob es dem einladenden Lächeln der Mutter mit Liebe oder Nichtliebe antworten will, denn wie die Sonne das Grün hervorlockt, so erweckt Liebe die Liebe; in der Bewegung zum Du hin wird das Ich seiner selbst inne. Indem es sich gibt, erfährt es: ich gebe mich. Indem es von sich in das Andere seiner selbst, in geöffnete raumbietende Welt hinausschreitet, erlebt es seine Freiheit, seine Erkenntnis, sein Geistsein.

Sofern es aber auf diesem Gang einer Weisung antwortet und ent-spricht, die durchaus nicht aus seiner eigenen Mitte ausgegangen sein kann - das Kind käme nie auf den Gedanken, es habe das Lächeln der Mutter selber hervor-

gebracht -, steht der ganze Edensgarten der Wirklichkeit, der sich um das Ich her ausbreitet, als ein unfassliches Wunder da: nicht von Gnaden des Ich gibt es Raum und Welt, sondern von Gnaden des Du. Und das Ich darf diesen Boden der Wirklichkeit betreten und die Abstände bis zum Andern durchschreiten inkraft einer ihm gewährten ursprünglichen Gunst, für die das Ich bei sich selber apriori niemals den hinreichenden Grund finden wird. Denn könnte es ihn finden, so wäre gar kein Anruf vom Du her erfolgt, alles wäre nur ein Beisichselbstsein des Ich, die Ellipse wäre ein Kreis. Welt und Liebe und Erkenntnis würden in einem Augenblick zusammenstürzen, Sein wäre Schein, erfüllender Gehalt wäre leeres Gesetz, Liebe wäre bestenfalls Trieb, Erkenntnis bloße Funktion."<sup>12</sup>

Im Mutter-Kind-Verhältnis herrscht in der Regel ein ausgewogenes Miteinander von funktionaler und personaler Kommunikation. Tiefenpsychologische Untersuchungen haben nachgewiesen, wie sehr dieses Miteinander ein ganzes Leben prägt. Das hier Beschriebene kann in seiner Bedeutung für alle Phasen der menschlichen Entwicklung aufgezeigt werden. Der Mensch ist darauf angewiesen, angesprochen zu werden, um ansprechbar, d.h. Mensch zu bleiben. "Mensch wird ein Mensch erst im Umgang mit anderen ... Menschwerdung durch Zuwendung" - so benennt Rolf Zerfaß diese Wirklichkeit.<sup>13</sup>

Nun aber gewinnt in der nachindustriellen Gesellschaft, für die eine allumfassende Kommunikation konstitutiv ist, die funktionale Kommunikation in vielen Bereichen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens die Überhand. In ihr wird der Mensch nicht mehr angesprochen und zur Antwort herausgefordert, sondern in den funktionalen Kommunikationsprozeß eingeschaltet, anderen Kommunikatoren (auch technischer Art) zugeschaltet.

Er kann dann auch ausgeblendet bzw. ausgeschaltet werden. In dieser Entwicklung ist die Kirche in unserer Gesellschaft nicht eine Oase personaler Kommunikation geblieben. Die Technik sollte in ihren neuen Medien in den Dienst der Verkündigung, der Gemeinde und der Missionierung gestellt werden. Doch hat sich auch in der Kirche oft nicht der Mensch der Mittel bedient, sondern die Mittel haben den Menschen in Dienst genommen. Rolf Zerfaß beschreibt die Situation der Gläubigen, "die auf den Pfarrer zukommen und dort einen überlasteten, mit Kirchenkram überlasteten Bürokraten treffen, der sagt: 'Lieber Christ, was immer Du auf der Seele haben magst, bitte faß Dich kurz, Du siehst, daß ich Arbeit habe!' Das ist leider der Eindruck, den viele Gläubige haben, weil Seelsorger chronisch überlastet sind. Damit geht aber ein Glanz verloren, Glanz von der Herrlichkeit Gottes, der nicht verlorengehen darf " (vgl. 2 Kor 3,18).<sup>14</sup> Hier müssen wir uns die Frage gefallen lassen, inwieweit in all unseren Strukturplänen, Arbeitspapieren und Beschlüssen und in den Sitzungen, die wir halten, um sie zu produzieren und zu diskutieren, das unverzichtbare Element des persönlichen Zeugnisses erhalten bleibt. Wie ist in einer funktional gut strukturierten Pastoral jene Kommunikation erhalten, die im 1. Johannesbrief beschrieben ist: "Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist" (1 Joh 1,1-4).

## Die Aufgabe

Nach den bisher angestellten Überlegungen könnte unter Umständen der Eindruck entstehen, es sei die erste Aufgabe im Bereich kirchlicher Kommunikation und auch im Bereich gesellschaftlicher Kommunikation überhaupt, die hochentwickelten Kommunikationsmittel möglichst auszuschalten und den technischen Fortschritt, der sie schuf, als verderblich zu erklären. Nur zu oft sind gerade kirchliche Kreise dieser Versuchung erlegen. Doch es kann wohl nicht an den technischen Mitteln liegen, wenn der Mensch, der sich ihrer bedient, in immer mehr funktionaler Kommunikation untergeht, und zwar auch im privaten Bereich, statt frei zu werden für größere Möglichkeiten personaler Kommunikation. Der trotz vieler gut funktionierender Kommunikationsmittel, oft kommunikationslose, ja zum Teil kommunikationsunfähige Mensch zeigt vielmehr unübersehbar an, warum Mittel, die zum Guten dienlich sind, sich schlecht auswirken. Die vielen Stimmen und Kommunikationssignale machen heute überdeutlich, was in den letzten Jahrhunderten sich entwickelt hat. Der Mensch wollte nur noch sich selbst hören und auf sich selbst hören. Er braucht die Kommunikation aber mit dem, der das erste Wort gesprochen hat: "Es werde ... und es ward so" (vgl. Gen 1,1ff). Die Folge, die der Mensch lange nicht wahrhaben wollte, läßt sich heute nicht mehr leugnen: Nach dem Kommunikationsabbruch mit Gott, dem Schöpfer, und mit seinem Wort, ohne das nichts wurde, was geworden ist und das Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,3.14), kann der Mensch weder den anderen Menschen verstehen, noch versteht er sich selbst, noch die Natur, in der er lebt. Kann man nicht den sterbenden Wald auch als ein Zeichen der Kommunikationslosigkeit des Menschen mit der Natur deuten, die aus jenem Kommunikationsabbruch entspringt, die auch die Natur sprachlos macht, wenn sie nicht mehr als

Schöpfung gesehen wird? Alfred Delp hat diese Situation kommen sehen: "Diese Menschen sind innerlich zerfallen, weil sie keinen Mittelpunkt mehr anerkennen, aus dem sie leben. Deshalb ist unsere Zeit eine Zeit, über die das Gesetz des Unterganges zu herrschen scheint. Die Menschen dieser Zeit haben den Versuch einer peripheren Lebensgestaltung unternommen. Sie haben versucht, einen Teil an die Stelle des Ganzen zu stellen. Sie haben es versucht im persönlichen Leben, und sie haben es versucht im öffentlichen und gemeinsamen Leben. Das Ergebnis liegt vor: dieses zerfahrene und zerrüttete Leben, das heute spürt, daß es keine Grundlage mehr hat, das laut und vernehmlich davon spricht, daß es um seine Existenz bangt und das nun verzweifelt um den Tod tanzt und dabei vom Leben spricht und nach dem Leben schreit.

Wir brauchen die Geschichte nur ein paar Blätter umzudrehen und wir sehen, warum wir heute unter dem Gesetz des Todes stehen. Etappe um Etappe können wir verfolgen, wie der Mensch sich wegschlich vom Mittelpunkt des Lebens, von den Quellen des Lebens, und wie er sich draußen an der Peripherie ansiedelte. Kirche - Christus - Gott gab man hin. Ein Versuch jagt den anderen. Totale Wissenschaft, totale Wirtschaft, totale Politik; alles umsonst. Der Mensch selbst ging zugrunde dabei. Und er wird solange vor dem Abgrund stehen und in sich diese Angst um sich selbst nicht los werden, bis er wieder heimkehrt, bis er wieder Mittelpunkte anerkennt, die außer ihm und über ihm liegen."<sup>15</sup>

Dies alles, und darauf weist Alfred Delp immer wieder hin, ist nicht ein plötzlich über den Menschen hereingebrochenes Verhängnis. Es ist Konsequenz jenes Kommunikationsabbruchs durch den Menschen, der durch die letzten vier Jahrhunderte geht. Renaissance, Reformation,

Aufklärung, das rein naturwissenschaftlich-technisch-orientierte Zeitalter sind für Delp Stationen dieser Entwicklung. Der Mensch, der sie vorantrieb, ist getragen von einer "ungeheuren Leidenschaft ... zu den Dingen, zu technischem Können, zur Eroberung, zum Erwerb". Das Ergebnis ist eine Erde "ehedem der große Kosmos", die "wirklich zum kleinen Streitobjekt geworden ist. Jeder versucht mit letzter Leidenschaftlichkeit einen Fetzen dieser Erde an sich zu bringen und zu sichern." Dieser Weg, den die Menschen gingen, führt aus der Mitte an den Rand, an die Peripherie.<sup>16</sup>

Doch die Erfahrung der letzten Konsequenzen des Kommunikationsabbruches des Menschen hat nicht als letztes Fazit die Verzweiflung. In der Kommunikationslosigkeit und Kommunikationsunfähigkeit, gerade auch in der Ohnmacht kirchlicher Kommunikationsmöglichkeiten, erfährt der Mensch, daß nicht er die abgebrochene Kommunikation wieder herstellen kann. In der eigenen Sprachlosigkeit ist er fähig, neu zu erfahren, daß Gott die Kommunikation mit seiner Schöpfung nie abgebrochen hat. Es ist das wahrhaft Erschütternde der neutestamentlichen Botschaft, daß gerade dort, wo der Mensch Gott mundtot gemacht hat, indem er das Wort Gottes tötete, im Grab verschloß und den Stein versiegelte, die Kraft Gottes dieses Grab gesprengt hat. Es ist die Erfahrung seiner bedrängten Gemeinde, die der Seher von Patmos weiter-sagt: "Fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt." (Ofbg 1,17f) Der erneut und tiefer als vorher angesprochene Mensch ist in der Kraft solcher Ansprache zu neuer Antwort fähig. Hier erst wird deutlich, was "Menschwerdung durch Zuwendung" eigentlich ist. Der so neu menschengewordene Mensch wird fähig, sich anders den Mitmenschen zuzuwenden. Die Apostelgeschichte

schildert ein solches Ereignis im 3. Kapitel. Petrus und Johannes, die ja gerade im ersten Teil der Apostelgeschichte die Repräsentanten der Kirche des Auferstandenen sind, gehen in den Tempel. Der Gelähmte bittet sie um ein Almosen. Sie wenden sich ihm zu und sprechen ihn an: "Petrus und Johannes blickten ihn an und Petrus sagte: Sieh uns an!" Der Gelähmte kann sich ihnen zuwenden. Er erwartet von ihnen etwas zu bekommen. Das Wort des Petrus ist entscheidend, auch heute: "Silber und Gold besitze ich nicht, doch was ich habe, das gebe ich dir, im Namen Jesu Christi geh umher." Die entscheidende, den Gelähmten aufrichtende Kommunikation ist, daß Petrus dieses eine hat und es deshalb weitergeben kann, den Glauben und die Hoffnung an Jesus Christus von Nazaret, der tot war und lebt. Wenn Kirche - und das sind die Menschen dieser Kirche - dieses nicht hat, hat sie nichts zu geben, wird sich an ihr und mit ihr keiner aufrichten, wird sie keine wirkliche Alternative bei jenem Übermaß funktionaler Kommunikation sein. Sie ist dann selbst gelähmt und nicht in der Lage, aufzurichten. Wenn sie aber, wie Petrus und Johannes, diesen einen hat, ist sie "aufgerichtetes Zeichen" der Hoffnung. In seinem jüngsten Aufsatz "Gemeinde als Ort der Hoffnung" hat Rolf Zerfaß Konkretisierungen dieser Wirklichkeit aufgezeigt.<sup>17</sup> Was wir hier sagen wollen, möchte das dort Gesagte aufnehmen und ergänzen: Gemeinde ist Ort der Hoffnung, weil sie Kirche ist, d.h. jene Wirklichkeit, die aus der *Communio*, der Gemeinschaft mit dem lebt, der "am Herzen des Vaters ruht" (Joh 1,18) und der den Menschen unwiderruflich in diesen Kommunikationszusammenhang aufgenommen hat. Darum ist die vielfältige Kommunikation auf der Peripherie gegen allen Anschein nicht zum Scheitern verurteilt, denn sie ist in der Mitte, dem Zentrum aller Kommunikation, festgemacht, dem Herzen des Vaters, dem sie niemand entreißen kann.

Dies ereignet sich, wenn Christen sich als Kirche versammeln, vor allem wenn sie sich dieser Wirklichkeit dankbar erinnern, wenn sie Eucharistie feiern. Sie feiern damit den Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft, nicht nur und vor allem für sich selbst, für die Kirche, sondern für die Welt, in der sie leben.<sup>18</sup>

### Anmerkungen

- 1 Rolf Zerfaß, Der Verkündiger, in: Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst, Verkündigung, Mainz <sup>2</sup>1972, 39-59; ders., Die Sprache der Verkündigung, in: ebd. 81-96
- 2 Alfons Auer, Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer theologischen Ethik, in: StdZ 198 (1980) 735-749; ders., Verantwortliche Entwicklung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik, in: StdZ 199 (1981) 147-160; vgl. auch die dort angegebene Literatur: S. 160; vgl. auch Herwig Büchele, Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit, Wien 1982; Kurt Lüscher, Wir brauchen dringend eine Medienethik, in: ZEE 27 (1983) 367-374
- 3 Daniel Bell, Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt/M. 1976
- 4 Ebd., Die große Erneuerung: Religion und Kultur im nachindustriellen Zeitalter, 178-208
- 5 Vgl. Hermann Zenklusen, Aus meinem Leben, Brig o.J.
- 6 Theologiestudenten, die mit einem Transparent "No Future" demonstrieren, disqualifizieren sich für die Zukunftsgestaltung unserer Gesellschaft.
- 7 Antonellus Elsässer, Verantwortete Daten und Informationsverarbeitung, in: StdZ 200 (1982) 113-124
- 8 Ich weiß nicht, ob wir verantwortlich handeln, wenn wir beispielsweise von Fünfzehn- und Sechzehnjährigen verlangen, daß sie die Komplexität der beruflichen Wirklichkeit und ihre eigene Persönlichkeitsstruktur so gut durchschauen, daß sie mit persönlichem Gewinn ihre Leistungsfächer zu wählen vermögen. Wie viele Theologiestudenten kommen ohne Lateinkenntnisse und bereuen es, nicht "gezwungen" gewesen zu sein, Latein zu lernen! Oder wie viele Physikstudenten, so hörte ich kürzlich, belagern ohne hinreichende naturwissenschaftliche Vorkennt-

nisse die Universitäten! Hier wird in einer frühen Lebensphase bereits ein Entscheidungsdruck erzeugt, der auch durch kluge Beratung kaum zu beseitigen ist. Der Berater hat in der Regel auch kaum die Möglichkeit oder Fähigkeit, die Komplexität der Informationen aus dem Bereich Arbeitswelt und Persönlichkeitsstruktur des Beratenen sinnvoll zu reduzieren.

- 9 Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom: "In dieser Situation rät die Kirche nicht zu Vorsicht und Zurückhaltung; sie rät zu Mut und Entschlossenheit." In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25 A, Bonn 1980, 30-32
- 10 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 33, Bonn 1981; 12f
- 11 Dabei ist zu beachten, daß das Individuum in diesem Netz der personalen Kommunikation sich verfangen oder zumindest in seiner persönlichen Entscheidung auch ungebührlich eingeschränkt werden konnte.
- 12 Hans Urs von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: *Mysterium Salutis* 2, Einsiedeln 1978, 15-17
- 13 Rolf Zerfaß, Jesu Umgangsstil als Maßstab der Seelsorge, in: *Diakonia* 14 (1983) 232
- 14 Rolf Zerfaß, ebd. 240
- 15 Alfred Delp, *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt/M. 1982, 74f
- 16 Ludwig Bertsch, Gott letzte und absolute Mitte, in: *Einleitung zu den Predigten Alfred Delps*, in: Alfred Delp, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1983, 12-14
- 17 in: *Diakonia* 15 (1984) 32-43
- 18 Vgl. dazu Erhard Kunz, *Eucharistie. Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 321-345

Hans Werner Dannowski

Einige Anmerkungen zu den gegenwärtigen Beziehungen  
zwischen Kunst und Kirche

Wenn die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin das Handeln der Kirche theologisch reflektiert, dann wird sie in naher Zukunft den Beziehungen zwischen Kunst und Kirche mit größerer Aufmerksamkeit begegnen müssen. Diese Behauptung wird - derart an den Anfang gestellt - manchem Leser als zu hypothetisch erscheinen, um eine größere Handlungsrelevanz zu entfalten. Aber dem Kollegen aus der Praxis, der seit einigen Jahren seinen Dienst als Pfarrer an der Zentralkirche einer mittleren Großstadt tut, erscheint im Rückblick kaum etwas derart offenkundig, wie diese Feststellung einer wachsenden Intensität der Begegnung zwischen Kunst und Kirche. Ausstellungen bildender Kunst in sakralen Räumen, Ballett-, Theater- und Opernaufführungen in Domen und Kirchen, Gottesdienste in Museen, Gespräche und Foren jeder Art, ganz zu schweigen von den großen Ausstellungen auf dem Katholikentag in Berlin 1980 oder in der Hamburger Kunsthalle 1983 über 'Luther und die Folgen für die Kunst': Innerhalb und außerhalb der Kirchen ist das verstärkte Bemühen spürbar, über die traditionellen Formen der Kirchenmusik oder des Kirchenbaus hinaus Glaubenswirklichkeit künstlerisch zu gestalten oder Werke der Kunst auf ihre religiöse Dimension hin zu befragen und sie von dorthier zu erschließen. Wobei das konfessionelle Element kaum noch irgendwo eine entscheidende Rolle spielt (dies wäre eine interessante aktuelle Überholung der These Werner Hofmanns, wonach sich die Kunst von der Reformation bis in die Gegenwart hinein in klarer konfessioneller Spaltung entwickelt: Werner Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, Prestel Verlag 1983).

Das ist für die Praktische Theologie keine neue oder unerwünschte Situation. In einem Beitrag, der Rolf Zerfaß gewidmet ist, braucht man dies nicht besonders zu betonen. Aus Geschichte und Gegenwart ließe sich diese künstlerische Offenheit der Praktischen Theologie eindrucksvoll belegen. 'Kirchenmusik' und 'Kirchenbau' haben als Einzeldisziplinen eo ipso eine starke Position gehabt. Aber was hier von der Praktischen Theologie zu erwarten wäre, könnte doch über das bisher Geleistete weit hinausgehen. Es würde die Möglichkeiten eines kurzen Aufsatzes weit überfordern, hier etwa grundlegende Theorien einer ästhetischen Kommunikation des Evangeliums zu entwickeln. Was sich dem Praktiker nahelegt, ist, das eingangs erhobene Postulat möglichst deutlich zu unterstreichen. Erfahrungen aus den letzten zwei Jahren mitzuteilen, Beobachtungen festzuhalten. Eindrücke zu vermitteln und erste Reflexionen anzustellen. Kurz: das Material anzuliefern, das erst einmal die Fragestellungen sichtbar macht.

Es ist im Juni 1981. Der Opernintendant hat sich angemeldet. Nun soll der Plan Wirklichkeit werden, den er mir schon mehrfach vorgetragen hat: die Aufführung von Emilio de Cavalieri's 'Rappresentazione di Anima e di Corpo' durch die Staatsoper in unserer Kirche. Nach der Wiederentdeckung 1968 auf den Salzburger Festspielen, nach Düsseldorf 1971 in der (katholischen) Andreaskirche, nach Nürnberg 1976 in der (evangelischen) Sebalduskirche, nach Heidelberg 1978 in der (evangelischen) Peterskirche, nun also 1982/83 in der (evangelischen) Marktkirche zu Hannover.

Ich habe noch immer keine Ahnung, worum es in dieser Mysterienoper eigentlich geht. Daß die Uraufführung im Februar 1600 in Rom stattgefunden hat und daß dabei 15 Kardinäle zugegen waren, macht mich nicht gerade

zuversichtlich. Aber die Begeisterung des Intendanten (und Regisseurs) für die Oper ist unwiderstehlich. Das Ergebnis ist eine Serie von Aufführungen, die bis zum Kirchentag 1983 geht und die vielen gerade eine tiefgehende g e i s t l i c h e Erfahrung ist.

Woran liegt das? Am Inhalt der Oper sicherlich nicht. Der Inhalt ist ein Spiel um die beiden allegorischen Figuren Seele (Anima) und Körper (Corpo). Sie haben sich zu entscheiden für die Welt oder für den Himmel. Die Welt verlockt sie mit ihrer Schönheit, mit edlen Harmonien, fröhlichen Festen, auch mit Geld natürlich. Aber der Schutzengel enthüllt, was darunter ist: der Tod. So widerstehen Anima und Corpo den Versuchungen und gehen in die ewigen Harmonien des Himmels ein.

Gott lieben heißt, der Welt entfliehen. Nein, mit dieser Theologie, die die Jenseitigkeit des Glaubens nur verstärkt und die die Welt ihrer eigenen Ausweglosigkeit überläßt, mit dieser Theologie kann ich heute auf keine Kanzel steigen. Am Inhalt, an der theologischen Aussage kann die Eindrücklichkeit dieser Oper nicht liegen. Auch die Musik ist eher schlicht als farbig, wenn auch einprägsam und eingängig.

Ist das Entscheidende dieser geistlichen Erfahrung das Spiel? Damit kommt man offensichtlich der Wahrheit ein Stück näher. Daß sich die Botschaft von Heil und Verdammnis - in welcher Gestalt auch immer - nicht als theologische Aussage, sondern als Drama darstellt, als Entwicklungsgeschichte von Personen, mit denen man sich identifizieren, von denen man sich distanzieren kann: das ist die überraschende Erfahrung. Farben spielen hier mit und die Bewegungen des Balletts, Kostüme und das Licht, das als Erfahrung des Himmels die gotische Kirche nach oben öffnet. Das Spiel bringt körperliche Bewegung in eine Kirche hinein, die sich gerade in

ihrer protestantischen Version auf die Unsichtbarkeit der geistigen Bewegung hin konzentriert.

Aber sind wir damit nicht beim barocken Welttheater, das ganze (geistliche) Leben nun auch als geschickt inszenierter schöner Schein? Die inzwischen längst gewachsene Einsicht in die Kontextabhängigkeit der Kunst nötigt zu einer weiteren Präzision: Die Eindrücklichkeit dieser Oper lag wohl daran, daß es um ein **S p i e l** in der **K i r c h e** ging. Die Künstler haben immer wieder bestätigt, daß die Aufführungen in der Marktkirche etwas anderes seien als Aufführungen im Opernhaus. Irgendwie gewichtiger sei ihnen das hier vorgekommen. Die Zuschauer kannten die Kirche überwiegend vom Gottesdienst her, von ihrem eigenen Singen, Beten, Hören, Glauben. Die Wahrheit des Spiels realisierte sich also nicht im Vollzug der Oper selbst, sondern in ihrer Bezogenheit auf einen Kontext. Genauer gesagt: sie realisierte sich - angesichts des Spiels - im Bewußtsein der Zuschauer und Hörer selber. Da war keine völlige Identifikation mit dem Inhalt notwendig. Da waren die Fragen wichtiger als die Antworten. Da blieb die Frage, wie denn Gott und die Welt zusammengehören. Da blieb die Notwendigkeit einer eigenen Antwort, damit in einer von der Selbstvernichtung bedrohten Welt nicht nach all dem Lobgesang des Paradieses am Ende doch das ewige Schweigen steht.

Es ist der 8. Juni 1983. In einer Viertelstunde sollen die Eröffnungsgottesdienste zum 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag beginnen. Ich bin als Prediger einer (katholischen) Gemeinde am Stadtrand von Hannover zugeteilt. Da werde ich noch schnell ans Telefon gerufen, es eile. Auf dem Messegelände bahnt sich ein Konflikt an. Die von mir zur Aufstellung empfohlene Christusstatue von Hans-Tewes Schadwinkel sei zum zweiten Mal

aus einer Halle herausgeflogen. Das Leitungsteam des Lateinamerika-Forums habe mit sofortiger Abreise gedroht, wenn die Statue in der Halle stehen bliebe. Daraufhin habe man sie abtransportieren müssen.

Ich muß gestehen, ich habe mir die Skulptur erst nach dem Kirchentag angeschaut. Da draußen auf einem kleinen Dorf, in der Scheune des Bauernhofes, in dem der Künstler wohnt: ein Pandämonium von gefolterten, gehängten, gemarterten Figuren. In der Mitte diese Statue. Ein gewaltiger Koloß, überlebensgroß. Die Arme ausgebreitet, mit übergroßen Händen und Füßen. Der Kopf kahl rasiert, die Augen blicken angestrengt in die Ferne. Die Hose rutscht herunter, läßt das Glied sehen. Ein Erniedrigter, Geknechteter. Christus? Ich bin eine Weile wie erschlagen und sage dann - um etwas zu sagen -: Vielleicht ist es diese rutschende Hose gewesen, die die Leute so empört hat.

Bilder sind gefährlich, hat Werner Hofmann gesagt (a.a.O. 24ff). Sie greifen an und ängstigen, sie entfalten eine Wirkungsmacht, der man sich oft hilflos ausgeliefert sieht. Sie verführen durch Eindeutigkeit wie durch Vieldeutigkeit, sie bringen Vorstellungen durcheinander. Der Bilderstreit, der die christliche Kirche (und davor das Judentum) von ihren Anfängen her begleitet hat, ist wohl ein Ausdruck dieser Gefährlichkeit der Bilder. Vielleicht ist es wirklich die rutschende Hose gewesen, die dieser oder jener Glaubende nicht ausgehalten hat. Wie kann man den Gottessohn mit einem sichtbaren Glied darstellen? Legt man ihn damit nicht allzu sehr auf seine Menschlichkeit fest? Aber vielleicht ist es auch etwas ganz anderes gewesen: das Abweisende, Ferne, das Erdrückende. Die als unbewältigt erlebten Probleme der Form vielleicht.

Neben der Kontextabhängigkeit von Kunst wird man auch eine Kontextüberlegenheit konstatieren müssen. "Im Angesicht dieser Skulptur hätten wir unser Programm nicht so wie vorbereitet durchführen können", sagte der Leiter des Vorbereitungssteams in jener Halle 5. "Wir hätten diese Skulptur integrieren, uns mit ihr auseinandersetzen müssen." Bilder können Aufmerksamkeit bannen, können erregen, wie nur selten Worte je erregen können. Um die Gefährlichkeit von Bildern muß gerade der wissen, der den Glauben den Begegnungen mit der Kunst ausgesetzt sehen will.

Es ist drei Tage später. Auf dem 'Forum Kirche und Kunst' des Kirchentages, das im 'Kunstmuseum mit Sammlung Sprengel' am Maschsee stattfindet, singt die 'Kölner Kantorei' Sätze aus dem 'Chorbuch für Vokalensemble und Tasteninstrumente' (1978) von Mauricio Kagel. Eine neue Beziehung zwischen Kirche und moderner Kunst will das Forum suchen. Mauricio Kagel hat zugesagt, muß sich leider einen Tag vor Beginn des Kirchentages einer Augenoperation unterziehen. Arnulf Rainer aus Wien ist da, um sich dem Gespräch über seine Kreuzübermalungen zu stellen.

Echt protestantische Choräle hat der Katholik Mauricio Kagel vertont. "O Mensch beweine deine Sünde groß": der Chor weint und schreit das 'dein' immer wieder heraus. "Daß wir stets vor Augen haben Deinen Tod und seine Ursache": ein Besoffener singt den Choral, ein Stotterer. Wie Persiflagen hören sich viele Choräle an: ein Keuchen, Summen, Pfeifen, Heulen. "O Haupt voll Blut und Wunden": mit Emphase herausgegröhlt. Choräle wie beim Waschen oder in der Badewanne gesungen. Choral sentimental, oder heruntergeleiert, wie es Konfirmanden manchmal tun.

In der Diskussion drücke ich meinen Ärger und meine Betroffenheit aus. Ich fühle mich provoziert, ich habe Angst, daß mir etwas für mein Leben und für meinen Glauben Wichtiges genommen wird. Mein Harmoniebedürfnis ist gestört, ich bin wütend, und zugleich fühle ich mich manchmal in der Banalität meines Glaubens, auch gerade in der Banalität der Äußerungsformen meines Glaubens ertappt. Dieses und anderes sage ich einfach. Da fallen nun ihrerseits die Kagel-Fans über mich her: Ob ich schon einmal etwas von moderner Musik gehört hätte ...

Der Entfremdung des modernen Menschen von der Tradition begegnet Kagel mit der Verfremdung von Tradition. Um meine Abständigkeit von einer Identifizierung mit dem Choral deutlich zu machen, wird der Abstand noch vergrößert. Kunst, gerade moderne Kunst ist häufig Kontextzerstörung. Das ist ein schmerzhafter Prozeß, denn dies richtet sich gegen die intellektuellen wie gegen die gefühlsmäßigen Selbstverständlichkeiten. Nur, wer sich davon betreffen läßt, wird nach einiger Zeit auch neue Ansätze verspüren. Eine ungewohnte Stimme der Sympathie, ein Ton, ganz dicht bei der 'besungenen' Sache. Nicht mehr der allmächtige Gott, der alles so herrlich regiert. Eher der leidende, der mitleidende Gott. Der Gott, der auch mit den Stotterern und mit den Besoffenen singt.

Ein weites und vielfältiges Beziehungsfeld ist die Begegnung von Kirche und Kunst im gegenwärtigen Augenblick. Erste Ansätze zu einer Theorie der ästhetischen Kommunikation des Evangeliums mögen daraus erwachsen. Vor allem ist es diese Beobachtung: Im Feld der Kunst spricht sich die Botschaft nie direkt und unmittelbar aus. Ein Raum voller Überraschungen ist es, ein Raum des Erschreckens auch, ein Raum des Verlierens und des

Findens. Ein Raum, denke ich, der der Kirche Jesu Christi angemessen ist. Redet sie doch nicht nur dann am besten von ihrer Sache, wenn sie diese unmittelbar und direkt anspricht. Wer allzu ungebrochen auf den Kern des Glaubens zugeht, unterliegt nur zu leicht den eigenen Klischees. So steht hier Unmittelbarkeit contra Gegenstandsbezug des Glaubens. Es wird der Kirche gut tun, der Fremdheit des eigenen Glaubens immer neu zu begegnen.

Franz Kamphaus

Sprechen lernen

Erfahrungen mit einem Hirtenbrief im Prozeß der  
Subjektwerdung von Gemeinden

### I. Vorbereitung

Der "Fastenhirtenbrief" hat im Bistum Limburg eine bestimmte Tradition. Das neue Amt stellte mich schon sehr bald vor die Frage, ob und wie ich diese Tradition fortsetzen sollte. Es war mir klar, daß Bisheriges nicht einfach zu kopieren ist. Was tun? Schließlich entstand folgendes Projekt.

#### Themensuche

Ich habe lange geschwankt, welches Thema ich wählen sollte. Viele Probleme brennen auf den Nägeln: Arbeitslosigkeit, die Sorge um die Ausländer und um den Frieden, die Frage nach den Schwerpunkten der Pastoral im kommenden Jahrzehnt. Schließlich habe ich mich nicht für eines dieser aktuellen Themen entschieden, sondern für die Frage, die das Thema unseres Glaubens ist: Wer ist unser Gott? Wer ist "der Gott, an den wir glauben"?<sup>1</sup>

Die Zahl der Menschen, die Gott nicht mehr kennen, ihn bewußt ablehnen oder einfach ohne ihn zur Tagesordnung übergehen, ist groß. Das wirtschaftliche, politische und kulturelle Leben nimmt seinen Gang, ohne daß von Gott noch die Rede wäre. In einer Welt, für die Gott weitgehend tabu geworden ist und Götzen das Feld beherrschen, haben Christen zuallererst auf die Grundfrage des Glaubens Antwort zu geben und damit zur Unterscheidung der Geister beizutragen. Das sind wir nicht

---

1 Der Gott, an den wir glauben. Hirtenwort und Anregungen zu Verkündigung und Glaubensgespräch in der österlichen Bußzeit, Limburg 1983

nur uns selber schuldig, das sind wir allen schuldig, die uns direkt oder indirekt nach dem Grund unseres Glaubens fragen. Merkt man uns an, daß wir Gottsucher sind? Oder verwalten wir nur ein kirchliches Erbe? Wie zeigt sich unser Gottesglaube konkret? Welchen Beitrag können nur wir Christen einbringen in die Bemühungen aller wachen Menschen um gerechtere und menschliche Lebensverhältnisse in der Welt? Der Name Gottes ist für uns, die wir uns in der christlichen Hoffnungsgeschichte festmachen, der Inbegriff all dessen, was uns wichtig ist.

Die österliche Bußzeit bietet sich an für eine Besinnung auf Gott. Sie ist ja in der alten Kirche als Katechumenat entwickelt worden, als Zeit einer vertieften Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben. Misereor hat dieser Zeit durch die Ausrichtung auf die Dritte Welt eine neue Perspektive gegeben. Soll sie nicht im moralischen Appell steckenbleiben, muß es zu einer elementaren Besinnung auf die Grundlage unserer Glaubensexistenz kommen.

### Der Weg

Ich hatte zunächst daran gedacht, die Frage nach Gott systematisch darzulegen (nach Art der "Gotteslehre"). Dann merkte ich im Gespräch mit Freunden, daß es verkündigungsgemäßer sei, von den vorliegenden Schrifttexten der österlichen Bußzeit her einzelne Aspekte des Themas aufzuzeigen. Der am 1. Fastensonntag zu verlesende eigentliche Hirtenbrief, der die Versuchungsgeschichte auslegt (nur er kann hier abgedruckt werden; s.u. II), sollte in einer Verkündigungsreihe fortgesetzt werden. Zu den anderen Sonntagen wurden im Anschluß an die Schrifttexte der Reihe C Anregungen und Skizzen zur Verkündigung und zum Gespräch vorgelegt (keine fertigen Predigten!). Jedes Kapitel hatte einen Anhang mit Texten

aus der geistlichen Tradition und aus der Literatur, die als Denkanstoß oder Gesprächsimpuls dienen sollten (im ganzen 100 Texte). Das Ganze wurde als Broschüre gedruckt. Die Pfarrer wurden gebeten, dieses Heft "unters Volk" zu bringen und damit das Gespräch in der Gemeinde anzuregen.

Von Gott zu sprechen ist kein Monopol der Experten. Von Gott zu sprechen und mit ihm zu sprechen ist Sache aller Glaubenden. Im Heiligen Geist ist jeder Christ kompetent, sein Wort dazu zu sagen. Ziel war es deshalb, möglichst viele in der Gemeinde am Gespräch zu beteiligen. Es wurde angeregt, daß sich Glaubenskreise bilden oder die bestehenden Kreise (Familien, Gruppen, Verbände) sich darauf verständigen, daß die Gottesfrage in der österlichen Bußzeit ihr Thema würde.

Der vorliegende Plan bot die Chance, Verkündigung und Glaubensgespräch in der österlichen Bußzeit unter ein Thema zu bringen, besser noch in diesem Fall: unter das Thema unseres Glaubens zu bringen, die Frage nach Gott.

Parallel zum Hirtenbrief wurde vom Dezernat Erwachsenenarbeit eine zusätzliche Gesprächshilfe angeboten. Sie bot die Schrifttexte mit einer kurzen, verständlichen Exegese und Aktualisierung. Sie enthielt ferner methodische Hinweise, wie man das Gespräch beginnen kann, welche Schwerpunkte möglich sind und welche Akzente beachtet werden sollten. Diese Arbeitshilfe stieß auf großes Interesse. Sie wurde auf Anfrage in 2.200 Exemplaren verschickt und als hilfreiche theologische, aber auch methodisch-didaktische Ergänzung zum Heft des Bischofs angesehen.

II. DER HIRTENBRIEF

Zwischen Gott und den Götzen

Lk 4,1-13: Versuchung Jesu

Liebe Mitchristen im Bistum Limburg!

Was ist das Gebot der Stunde? Worauf kommt es heute an? Darauf werden unsere Zeitgenossen sehr verschieden antworten, je nach-dem, wo der einzelne steht und worin er das Heil sucht. Wir Christen suchen das Heil in Christus, wir können diese Fragen darum nicht ohne ihn beantworten. Also: Worauf kommt es Jesus an? Die Antwort des Evangeliums ist eindeutig: Es geht ihm vor allem um Gott. Gottes Herrschaft hat er gegenüber allen menschlichen Autoritäten unnachgiebig zur Geltung gebracht. Ebendies ist heute unsere Aufgabe in der Nachfolge Jesu Christi: Wir schulden der Welt das Zeugnis von Gott.

1.

Es ist deutlich zu spüren, daß "Gott" heute für viele ein Fremdwort geworden ist, vielleicht ganz in Vergessenheit geraten oder einfach kein Thema mehr ist. In der Öffentlichkeit wird er allenfalls noch bei feierlichen Anlässen erwähnt. Im übrigen ist er tabu. Unsere Welt wird wie selbstverständlich ohne Gott, gott-los geplant und gestaltet.

Ist Gott nicht auch im Bewußtsein und in der Praxis der Kirche an den Rand geraten? Wir sprechen vom Schutz der Umwelt und des Lebens, vom Dienst an anderen und am Frieden, von einzelnen Aussagen der kirchlichen Lehre und von der Verwaltung der Sakramente. Das sind zweifellos wichtige Themen. Aber sie können uns so sehr in Anspruch nehmen, daß wir das Ganze dabei aus den Augen verlieren. Dann reden wir schließlich vom Inventar und vergessen das Haus, in dem die Möbel stehen. Oder wir reden über das Haus, als sei dieses selber auch ein Möbelstück. Wir machen Gott zu einem Gegenstand der kirchlichen Inneneinrichtung und vergessen, daß er der ist, "in dem wir leben, uns bewegen und sind" (Apg 17,28). Eigentlich können wir gar nicht "über" ihn reden. Wir können allenfalls zu ihm rufen, stammelnd von ihm sprechen - unter ihm stehend, so wie man in

einer Kirche unter dem Gewölbe steht und nur im Ausschreiten des Kirchenschiffes den Raum selber erfahren kann.

Sie denken vielleicht, die Sache ist doch ganz einfach: "Wir glauben ja alle an einen Gott..." - An welchen Gott glauben wir? Wen meinen wir, wenn wir "Gott" sagen? Diese Frage liegt auch für uns Christen nicht hinter uns, sie steht vor uns. Sie ist nicht erledigt, sondern aufgegeben. Wir müssen das Wort Gott mit unserem Leben durchbuchstabieren. Es kommt darauf an, daß wir dabei die richtigen Buchstaben wählen und sie richtig zusammensetzen, damit nicht "Götze" erscheint, wo Gott stehen sollte.

In der Gottesfrage geht es nicht um blutleere Spekulationen; es geht auch um uns, es geht darum, wie groß oder klein wir Menschen von uns selbst und von unserer Welt denken. Unser Menschsein, unsere Menschlichkeit steht auf dem Spiel: Sage mir, an welchen Gott du glaubst und ich sage dir, wer du bist.

Ich möchte Sie darum einladen, der Frage nach Gott in Ihrem Leben Raum zu geben. Die vor uns liegende österliche Bußzeit will uns zu niemand anderem führen als zu Gott. Am Ende dieser Zeit sind wir in der Osternacht bei der Erneuerung des Taufversprechens gefragt: "Glaubt ihr an Gott...?" Wer sich für Gott entscheidet, wersetzt sich den teuflischen Götzen: "Widersagt ihr dem Satan...?" Man kann das eine nicht vom anderen trennen. Wir sind gefragt, wofür und wogegen wir sind. In diese Entscheidung stellt uns das heutige Evangelium von der Versuchung Jesu. Es führt uns vor den Gott, den Jesus uns geoffenbart hat, und es entlarvt die Götzen.

## 2.

Jesus ist versucht worden, nicht scheinbar, sondern tatsächlich, nicht am Rande, sondern in der Mitte seiner Existenz: In seinem Verhältnis zu Gott. In seiner Auseinandersetzung mit dem Satan zeigt sich, wer Gott ist und wo die Götzen stehen. Die Versuchung entzündet sich an drei entscheidenden Lebensfragen:

### Die 1. Frage: Wovon leben wir?

Das ist keine Allerweltsfrage. Sie stellt sich sehr konkret jedem einzelnen von uns. Viele Menschen heute sind davon bewegt, werden krank an dieser Frage: Wovon lebe ich eigentlich? Worum dreht sich mein Leben?

"Befiehl diesem Stein zu Brot zu werden", rät der Teufel. Die Versuchung ist groß, sich selbst das Brot des Lebens zu machen. Wenn das, was wir uns selbst verdienen und verschaffen, unser Ein und Alles ist, dann haben wir den Götzen leibhaftig vor uns: ein Machwerk unserer Hände. Es hat viele Namen: Der Besitz kann zum Götzen werden, die gesicherte Position, die Leistung, die Wohnung, das Geld. In all diesen Bereichen stehen Entscheidungen an: "Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt 6).

Es genügt nicht, sich mit Selbstgemachtem vollzustopfen. Es geht darum, Erfüllung zu finden. Es ist eine teuflische Versuchung, den Menschen mit eigenhändigen Produkten abspesen zu wollen. Der Mensch "lebt nicht vom Brot allein". Sehen wir nicht, wie er am "Brot allein" zugrunde geht? Er ist zu groß, als daß er an sich selbst oder an den Dingen der Welt genug finden könnte. In all dem ist etwas zu wenig. Gott allein genügt!

### Die 2. Frage: Vor wem gehen wir in die Knie?

Der Teufel führt Jesus auf einen Berg, zeigt ihm "alle Reiche der Erde; und er sagt zu ihm: all diese Macht und die ganze Herrlichkeit dieser Reiche will ich dir geben..., wenn du mich anbetest" (Lk 4,5-7).

Vor wem gehen wir in die Knie? Vor welchen Autoritäten und Instanzen beugen wir uns? Vor den Herrn und Herrschaften der Welt mit ihren Verlockungen oder vor Gott? Die Frage spitzt sich heute zu. Schon vor mehr als 40 Jahren schrieb Teilhard de Chardin: "Der Tag ist nicht mehr weit, an dem die Menschheit wählen kann zwischen Selbstmord und Anbetung." Dieser Tag ist gekommen. Die Weltmächte rüsten angstbesessen um die Wette. Sind wir dazu verurteilt, uns diesem

Bann bedingungslos zu beugen? Die Versuchung ist groß, vor der Rüstung in die Knie zu gehen und von ihr das Heil zu erwarten. Sie kann sich zu einem Götzen verselbständigen, der Sicherheit zu garantieren scheint und in Wahrheit den Tod in sich birgt. Sie hat uns an den Rand des Selbstmordes gebracht. Unsere Generation erfährt, was nie zuvor möglich war: Die Menschheit ist durch Menschen vernichtbar geworden.

Wie ist dieser Bann der Angst zu sprengen, wie anders als durch den Glauben, daß Gott allein Herr ist und die Herrschaft von Menschen über Menschen beendet. "Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen!" (Lk 4,8). Das kann wie eine Befreiung, wie eine Erlösung sein.

### Die 3. Frage: Können wir uns auf Gott verlassen?

'Stürz dich hinab oben vom Tempel', will der Teufel Jesus einreden (vgl. Lk 4,9-11). 'Du mußt dich doch auf den Schutz der Engel verlassen können. Wie willst du es wagen, im Namen Gottes zu sprechen und dein Leben einzusetzen, wenn du keinen handfesten Beweis hast, daß Gott dich trägt. Mach doch die Probe aufs Exempel!'

Jesus lehnt ab. Gott läßt sich nicht als Beweismittel mißbrauchen. Man kann mit ihm nicht experimentieren, man kann sich nicht absichern wollen. Solch garantierter Glaube wäre in Wirklichkeit Unglaube. Wer es mit Gott nur mal versuchen will, der versucht ihn.

Es ist wie bei Menschen, die sich lieben. Da sagt der eine zum anderen: Ich möchte ganz dein eigen sein. Immer will ich mich für dich einsetzen, immer will ich zuerst fragen: Was ist gut für dich? - Das alles wird von Grund auf verkehrt, wenn der andere mich einfach als sein Eigentum betrachtet; wenn er das freie Versprechen, ihm zu gehören, in ein Verfügungsrecht verkehrt. Dann belügt er sich selbst, indem er meine Liebe, die ich ihm nur in Freiheit schenken kann, wie eine platte Gegebenheit verrechnet.

Genau das hat der Teufel im Sinn. Er gibt sich ganz fromm, er führt Gottes Wort im Mund (4,10 f). Man kann das, was Gott den Menschen sein und sagen möchte, auf diabolische Weise verdrehen, unter vollständiger

Beibehaltung des Wortlauts. Das ist die satanische Versuchung der Frommen: Die Spannung von Vertrauen und Dankbarkeit, von Liebe und Freiheit wird aufgelöst, der Glauben zu einem Faktor eigener Kalkulation verkehrt, aus dem man Besitzansprüche herleitet. Im Grunde geht es dann nicht mehr um Gott. Er wird einkalkuliert, vor den eigenen Karren gespannt. Und ehe wir uns versehen, haben wir es nicht mehr mit Gott zu tun, sondern mit Götzen, und das mitten in der Kirche.

Was habe ich von Gott? Wofür ist er gut? Nützt er mir? In solchen Fragen geht es uns nicht um Gott, sondern um uns selbst. Solange wir so fragen, glauben wir eigentlich nicht. Glaube beginnt dort, wo wir von uns absehen und nach Gott fragen, wo wir nicht nur nach ihm fragen, sondern uns von ihm fragen lassen: Wovon lebst du? Vor wem gehst du in die Knie? Willst du dich mir überlassen? Glaube beginnt dort, wo wir anerkennen, daß Gott ist und ihn anbeten. - Wir werden wohl nur dann den selbstgemachten Götzen mit ihren Zwängen und Unmenschlichkeiten entgehen, wenn wir uns auf den Weg zu Gott machen. Indem wir ihm begegnen, kommen wir zu uns selbst.

3.

Liebe Mitchristen im Bistum Limburg. Dieser Brief ist ein Versuch, im Anschluß an das Evangelium die Frage nach Gott unter uns neu zu wecken. Wer ist unser Gott, und wer sind die Götzen, die uns den Blick auf ihn versperren? - Ich würde mich freuen, wenn Sie sich diesen Fragen in der österlichen Bußzeit stellten. Vielleicht könnten Sie sich im Kreis der Familie oder in Gesprächskreisen der Gemeinde auf dieses Thema einlassen. Ich habe dazu Anregungen zusammengestellt, die Ihnen hilfreich sein könnten. Sie finden diese Handreichungen im Schriftenstand.

Die Frage nach Gott ist kein Thema, das nur die Experten angeht. Sie ist unser aller Thema. Jede aufrichtige Erfahrung, die der einzelne im Lauf seines Lebens gemacht hat, ist ein Beitrag dazu. Haben Sie nicht schon Erfahrungen mit Gott gemacht? Jeder von uns hat im Glauben

unmittelbar Zugang zu Gott. Darum hat jeder sein Wort zur Sache zu sagen. Die Gemeinde ist der Ort wechselseitiger Ermunterung auf dem Weg zu Gott. - Glaube ist eine Weise, Gott zu suchen und sich von ihm suchen zu lassen. Ich wünsche Ihnen, daß Sie sich auf die Suche machen. Gott segne Sie: Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

### III. ERFAHRUNGEN MIT DEM HIRTENBRIEF

(P. Hellenbart, F. Beffart)

#### 1. Beim Hören und Lesen

Mancher Pfarrer geriet beim Verlesen des Hirtenbriefes ins Stocken. "Ich würde mich freuen, wenn Sie sich diesen Fragen in der österlichen Bußzeit stellten ... Ich habe dazu Anregungen zusammengestellt ... Sie finden diese Handreichung im Schriftenstand". Bei der Vorbereitung hatte er das Hirtenwort nur überflogen, er hatte vergessen, die erforderlichen Exemplare zu bestellen. An der Kirchentüre gab es nichts mitzunehmen. Der Bestellzettel - Mitte Januar mit der Darstellung des Konzeptes des Hirtenbriefes verschickt - war übersehen worden. Der Termin lag wohl auch zu spät. Mancherorts lag der Verkündigungsplan für die Fastenzeit bereits fest.

Meist jedoch war die Vermittlung an die Gemeinde gut vorbereitet: Die Hefte lagen oft nicht nur am Schriftenstand, sie waren in die Kirchenbänke verteilt. Die Gottesdienstteilnehmer konnten sich damit vertraut machen, der Impuls zum Mitnehmen, Lesen und Überdenken wurde verstärkt. Das Echo auf das Angebot war groß. 60.000 Exemplare würden angefordert. Die kurzen, einfachen Ausführungen, verbunden mit den meditativen Texten, stießen auf Interesse. Man reichte den Brief an Bekannte und Freunde weiter. Einige verschickten ihn als Geburtstagsgeschenk. Religionslehrer nahmen ihn für den Unterricht.

#### 2. Ein Pfarrer schildert seine Erfahrungen

Nach dem ersten Sichten und der Überraschung durch das reichhaltige Material ergaben sich eine Reihe von Problemen:

- Werden die Leute so viel lesen? Sind sie nicht durch das Textangebot überfordert?
- Wie soll man in der Predigt Anregungen verarbeiten und wiedergeben, die allen Hörern zur Verfügung stehen, die sie vorher oder nachher selbst lesen sollen?
- Wie soll über einen Text, über den gepredigt wurde, noch einmal in Gesprächskreisen geredet werden?

In einer Gemeinde in Frankfurt<sup>1</sup> ergaben sich folgende Schwerpunkte in der Arbeit mit dem Hirtenbrief:

- Wiederholt wurde zum Mitnehmen des Textheftes aufgefordert, damit auch Gäste und Seltenbesucher den gleichen Informationsstand erreichen könnten.
- Immer neu wurde zum Lesen der für den Sonntag bestimmten Texte aufgefordert ("Wie Sie vielleicht schon gelesen haben"; "Gerade das sollten Sie zu Hause noch einmal besonders gründlich nachlesen;"). Einzelne der "100 Texte" wurden teilweise zitiert, um das Interesse zu wecken. Ein "drängendes Werben" um die eigene Arbeit mit dem Heft wurde über die ganze Zeit beibehalten.
- Der Titel "Der Gott, an den wir glauben" wurde in jeder Predigt mehrfach angesprochen.
- In der Gemeinde wurde von der Chance gesprochen, den neuen Bischof durch die Beschäftigung mit seinen Gedanken näher kennenzulernen.
- Einführend dargelegt und wiederholt aufgegriffen wurden die Fragen: Wie verhalten sich die Gedanken des Bischofs zu denen, die wir uns machen; wie lassen sich seine Antworten mit den unsrigen vergleichen?
  - Was ist dem Bischof besonders wichtig?
  - Trifft er unsere Fragen und Probleme?
  - Welche Antworten weiß er zu geben?

---

1 Es handelt sich um eine Stadtrandgemeinde, ca. 7.000 Katholiken, meist "einfache Leute", ca. 30 % Ausländer, überdurchschnittliche viele Einpersonen-Haushalte.

- Wo kritisiert uns sein Wort?
- Wo haben wir kritische Anmerkungen und Fragen gegenüber seinen Gedanken?
- Was ist für uns schwer verständlich?

Es gab an einigen Stellen kritische Rückfragen des Predigers (aus der Kenntnis von Stil, Denkweise und Problemlage vieler Gemeindemitglieder) an den Bischof. Diese wurden ausgesprochen, es wurde angekündigt, der Bischof werde dazu befragt. Nach einem Gespräch wurde der Gemeinde über die Reaktion des Bischofs berichtet.

### 3. Gespräch in Gruppen

Nicht nur einzelne sollten angeregt werden, ihr Gottesbild, ihre Lebensbeziehungen zu Gott und der Welt zu durchdenken und (neu) zu formulieren. Ebenso nachdrücklich wurde angestrebt, daß man sich in Familien und in Gruppen mit dem Thema auseinandersetzt und so zu einer stützenden und hilfreichen Glaubenserfahrung kommt. Glauben braucht die Gemeinschaft und das legendige Gespräch in **ihr Beispiele von gelungenen Gotteserfahrungen** sollten erzählt, durchdacht und als Weg erkannt werden: von Jesus Christus angefangen über aktuelle Gestalten unserer Zeit bis hin zu eigenem Erleben.

Aus dem Kreis derer, die die vom Dezernat Erwachsenenarbeit angebotene Gesprächshilfe bestellten, kann man auf die Anzahl der Gesprächskreise schließen: Es waren erstaunlich viele. Sie wurden allerdings nur selten von hauptamtlichen Mitarbeitern angeregt und begleitet. Sehr viele Gruppen trafen sich auf eigene Initiative, angesprochen vom Thema und vom Material. Hirtenbrief und Arbeitshilfe gaben Mut, das Thema "Gott" zur Sprache zu bringen. Familienkreise in den Gemeinden und Frauengemeinschaften veränderten ihr Programm aufgrund des Angebotes und betroffen durch die Thematik. Ausgangspunkt in diesen Gesprächskreisen war meist der Text des zu verlesenden Hirtenbriefes: Das Gottesbild der einzelnen stand somit zur Diskussion. Die Frage des Bischofs wurde als Frage an jeden einzelnen verstanden, feste Bilder gerieten in Bewegung.

An den folgenden Abenden wurde dann eine Richtungsbestimmung

vorgenommen: An welchen Gott glauben wir? Welche Garanten und Zeugen haben wir, die uns Auskunft geben über unseren Gott, über seine Beziehung zu uns und zur Welt, über die Konsequenzen, die sich für unser Leben daraus ergeben. Alltägliches Leben wurde so in Beziehung zu Gott gesetzt.

In dieser Phase war das Arbeitsheft des Dezernates Erwachsenenarbeit hilfreich: Durch die kurze, verständliche exegetische Aufbereitung wurden die biblischen Texte auch für Ungeübte durchsichtig. Das Gottesbild des Alten und Neuen Testaments konnte so mit dem eigenen Lebenshintergrund, mit den eigenen Erfahrungen und Hoffnungen in Verbindung gebracht werden. In diesen Vermittlungsprozeß hinein kamen dann die Aussagen des Hirtenbriefes zum Tragen: Die dort entwickelten Gedanken und Bilder von Gott wurden zum Maßstab, an dem man bisheriges Sprechen und Denken über Gott prüfen und Neuansätze entwickeln konnte.

Der Austausch über die eigene Weltsicht, über die Deutung von Freud und Leid, über die Verbindung von Gott und Leben, die Zeugenschaft des Mitgläubenden und Mitsprechenden waren eine wichtige und hilfreiche Erfahrung für viele Gesprächsteilnehmer.

#### 4. Versuch einer abschließenden Beurteilung

Wie die Darstellung zeigt, können Erfahrungen nur punktuell festgehalten werden. Dennoch lassen sich diese Punkte zu Linien ausziehen und zu beachtenswerten Aussagen formulieren:

- Die Aufnahme eines Hirtenbriefes in dieser Konzeption scheint bei manchen hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen anders zu sein als bei den Gläubigen.
- Manche aus der ersten Gruppe sehen ihn als "Einmischung" in die eigene Planung. Das Argument der kurzfristigen Information über das Vorhaben durch den Bischof kann als Indiz dafür gewertet werden. Die Verkündigung obliegt dem Pfarrer. Zudem besteht noch zu wenig Erfahrung mit dem Gespräch. Verkündigung scheint ferner stark auf die eigene Gemeinde konzentriert zu sein. Sich auf ein Thema einzulassen, das einmütig - trotz erwünschter Vielfalt im einzelnen - in einer bestimmten

Zeit in allen Gemeinden des Bistums auf Einladung "von oben" behandelt werden soll, muß noch geübt werden.

- Nachgedacht werden muß weiter über die Form, wie ein solches Thema angegangen wird: Es werden keine vorformulierten Predigtvorschläge angeboten, sondern Ideen, Impulse. Fixpunkte werden aufgezeigt, die Fäden müssen selbst gesponnen werden. Der Ausgangspunkt ist klar, das Ziel ist deutlich gesteckt, aber der Weg ist noch zu gehen. Das bedeutet ein Überdenken der bislang üblichen Form der Verkündigung. Zum Thema "Gott" hat man zudem immer dogmatischer, theologischer, philosophischer gesprochen. Idee und Form des Hirtenbriefes waren manchem fremd.
- Der Brief hat den Ansatz einer lebensnahen Verkündigung gewählt: Die Gottesfrage ist auch die Frage nach dem Leben, bedeutungsvoll für jeden Menschen. Dieser Frage nachzugehen, verweist die Theologie auf den alltäglichen Lebenszusammenhang und holt die Gottesfrage aus der reinen Luft der Gelehrtenstube in die dicke Luft des menschlichen Lebens.
- Der Hirtenbrief wurde von den Gemeinden gerne angenommen. Anfragen von außerhalb des Bistums waren zahlreich. Es wurden ihm verständliche Sprache, Übersichtlichkeit, Lebensnähe und Ideenreichtum bescheinigt. Um die angesprochenen Fragen zu verstehen, mußte man kein Theologe sein. Die Aussagen waren verständlich formuliert. Lösungen und Antworten wurden angeboten, aber nicht aufgezwungen. Der Leser wurde zum problemlösenden Denken eingeladen. Das Thema hat getroffen in der Art und Weise, wie es aufbereitet wurde.
- Viele Verantwortliche in den Gemeinden entdeckten neue Wege der Verkündigung (z.B. Gespräche in Gruppen) und warten bereits auf die nächsten Anregungen.

Der Brief regt an, auch über die Rolle und das Verständnis des bischöflichen Amtes nachzudenken. Die Gemeinden scheinen das verstanden zu haben. Sie scheinen bereit zu sein, sich mit dem Bischof neu auf den Weg des Glaubens zu begeben, auf den Weg zu dem "Gott, an den wir glauben".

Leo Karrer

## Situation und Zukunftsperspektiven der Laien im pastoralen Dienst

### I. Einleitung

1. Festwochen sind nicht ungefährlich. Sie können bedrohlich werden, wenn sie zu Reisen in die historische Vergangenheit werden und damit unseren Blick für das Gestern, das Frühere und Gewesene gleichsam gefangen setzen. - Wenn Festwochen unseren Herzen jedoch den Blick freisetzen für die Zukunft, die mit ihren Fragen und Problemen in der Gegenwart schon andrängt, dann werden sie nicht minder gefährlich. Die Verbindung von Rückblick und Ausblick wird zur spannungsgeladenen und belastenden Aufgabe der jeweiligen Gegenwart, einer Gegenwart, die nicht einfach aus ihrer gewachsenen Vergangenheit aussteigen kann; sie wäre sonst unversehens ohne eigene Geschichte und damit um die Möglichkeit des Wachsens und Werdens in die noch ausstehende Zukunft geprellt.

Die Rechenschaft über die Vergangenheit muß demzufolge zur Rechenschaft der Gegenwart für ihre eigene Zukunft werden und sich dabei dem bemühen Dienst unterziehen, zu prüfen und zu unterscheiden, was denn nun das Entscheidende am Alten gewesen ist, das sich als das Entscheidende für jetzt und für später erweisen könnte. Nur so ist die Identität der Ziele und der Sinnbestimmung unseres Handelns bei allem Wandel der Situationen und Herausforderungen der Gegenwart zu wahren und zu bewahren. - So erfüllt wohl gerade die Festwoche des Elisabeth-Jubiläums im Bistum Fulda ihren Sinn dann, wenn sie die in der Vergangenheit schon aufgebrochenen Quellen der Zukunft ins Spiel bringt.

2. Das Thema des heutigen Tages in dieser Festwoche: "Situation und Zukunftsperspektiven der Laien im pastoralen Dienst" ist m.E. u.a. exemplarisch für die Spannung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft der Kirche, die wir in der Gegenwart als Krise und Herausforderung erleben. Einerseits sind viele damit aufgeworfenen Fragen, ungeklärten Probleme und die mühevoll Suche nach verantwortbaren Schritten und damit Ängste und Befürchtungen angesprochen, die sich wie ein Netz ausnehmen, das durch die Geschichte der Kirche eng geknüpft worden ist. Sie wissen, Netze können retten; sie können aber auch gefangensetzen. Die Kirche steht jedoch nicht nur in der ererbten Selbstbehinderung, sondern auch in der reichen Erbschaft ihrer Sendung und ihres in der Geschichte durchgetragenen Zeugnisses vom Heil in und durch Jesus Christus.

Zwischen beiden Polen der einen Wirklichkeit Kirche ist die Herausforderung an die Gegenwart als Anforderung an uns persönlich und konkret anzunehmen, sind auch die Fragen an uns Laien im pastoralen Dienst zu orten. - Dies soll im folgenden nicht mit einer bis ins Detail abgerundeten Theorie versucht werden, sondern mit einigen Impuls-Hinweisen.

## II. Zur Pragmatik der (Berufs-)Situation

Phasen im Übergang vom Dasein zum Sosein (oder: Wenn sich die Zeit so hinzieht ...)

### I. Vom Dasein zum Sosein

Wer die Personalverzeichnisse der deutschsprachigen Bistümer durchschaut und durchblättert, wird feststellen, daß neben den Priestern es verschiedene neue Kategorien von Seelsorgern und darunter auch die Laientheologen im pastoralen Dienst (Pastoralassistenten

**bzw. -referenten) in zunehmendem Maße gibt, sowohl in der Bundesrepublik wie in der Schweiz und in Österreich, aber ebenso auch in Holland usw.**

Es gibt aber nicht nur die Laientheologen im pastoralen Dienst, sondern auch andere wie z.B. die Gemeindeassistenten und Gemeindereferenten, unter ihnen vor allem die ehemaligen Seelsorgehelferinnen usw. Aber die Laientheologen machen die Probleme aller Laien im pastoralen Dienst exemplarisch deutlich.

Wir Laientheologen haben - insbesondere in manchen Gebieten oder Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (was nicht verallgemeinert werden darf) das Gefühl und aufgrund entsprechender Erfahrungen den Eindruck gehabt oder wir haben ihn noch zum Teil:

- wir müssten um das Dasein kämpfen und unsere Existenz sichern aus vielen Gründen, die hier nicht genannt werden müssen, weil sie allgemein bekannt sind
- aufgrund vieler Bedenken, Vorbehalte, aber auch von Hilflosigkeiten und Mentalitätsbedingten Reserven stehen wir unter dem Druck, die eigene Existenz legitimieren zu sollen.

Jetzt gewinnen wir zunehmend den Eindruck, dass wir in vielen Bistümern über diese Phase hinauswachsen: wir sind da; wir erleben, dass man über weite Strecken des kirchlichen Lebens, in den Gemeinden bzw. Pfarrverbänden sowie in manchen Spezialaufgaben und kategorialen Bereichen der Kirche bzw. der Seelsorge mit uns rechnet. - Damit wechselt die Pionierzeit ihren Charakter: Es geht nicht primär um die Fragen des Daseins und des Existierens, sondern vielmehr schon darum, wie es weitergehen soll ("sosein").

In diesem Zusammenhang ist allerdings zu beachten, dass die Lage insgesamt sehr unterschiedlich z.T. sogar widersprüchlich oder undurchsichtig ist was die Studienbegleitung, die Aus-

wahlkriterien, die Anforderungsprofile, die Ausbildungskonzepte, die praktischen Berufsbedingungen sowie die Einsatzmodelle betrifft usw. - Aber das, was vor zehn Jahren kaum denkbar gewesen ist, ist heute in der Grundtendenz und grundsätzlichen Stossrichtung wohl kaum mehr reversibel d.h. umkehrbar oder total abzublocken, die Entwicklung ist kaum mehr zu kappen (es müsste schon recht brutal zugehen).

Aber gerade dadurch, dass sie nun einmal da sind, gibt es auch manifeste Formen der Abwehrversuche (wenn wir nicht existieren würden, gäbe es auch solche Abwehrtendenzen nicht) und manifeste Probleme mit uns. Manche haben einfach Angst, dass wir so etwas wie ein trojanisches Pferd sind, das im Huckepackverfahren viele andere grundsätzliche und praktische Probleme mit sich bringt. Zudem muss man nüchtern zugeben, dass wir für manche innerkirchliche Autoritäten wie eine "Naturkatastrophe" sind, auf die man in keiner Weise vorbereitet ist, sondern nur überrascht, denn wir Laientheologen im pastoralen Dienst sind ja keineswegs das erwünschte Ergebnis einer weitsichtig planenden Kirchenleitung.

Psychologisch ist die sich abzeichnende Phase des Ringens und das So-Sein nicht unproblematisch oder gar leichter. Die Pionierphase, in der man um die Existenz und um das Dasein ringt, bindet ja auch ungeheure Kräfte auf ein sog. Nahziel hin, das motiviert und den Selbstbehauptungswillen auslöst - wenigstens über eine gewisse Zeit hinaus. Das Nahziel lässt die eine grosse Zielrichtung sehen und man achtet dabei weniger auf das Detail und auf die Reibungsflächen, man organisiert sich auch viel leichter zur solidarischen Durchsetzung mit z.T. beachtlicher Geschlossenheit.

Viel schwieriger ist es nun, die qualitative Seite dieser Pioniersituation (So-Sein) zu meistern, weil es nun durch konkrete und bis ins Detail gehende Ueberlegungen und Auswertung der ersten Erfahrungen (immerhin schon mehr als

zehn Jahre) zur Stabilisierung des Dienstes der sog. Pastoralreferenten als Beruf kommen muss mit all dem Druck als geduldige kleine Schritte, die primär an die beruflichen, geistigen und geistlichen Fähigkeiten der "Pioniere" hohe Anforderungen stellen. Zudem können sich manche Hoffnungen der Phase der Daseinssicherung als verfrühte Träume entpuppen (es gibt auch bei uns die Verzögerung von Nah-Erwartungen wie z.B. Viri probati oder die Erwartung, dass wir von der Amtskirche mit offenen Armen willkommegeheissen würden etc.). Es gab auch unsererseits die wohl unrealistische Annahme, dass wir alles besser machen würden oder die naive Selbstüberschätzung, dass alles in der Kirche insgesamt besser würde, wenn man nur uns stärker zum Zuge kommen liesse. Sicher spielen auch schon die ersten Enttäuschungen über unsere eigenen Formen des "Klerikalismus" eine Rolle u.d.m.

In einer solchen Phase braucht es langen Atem, um Konzepte zu erproben, einzuüben und ev. auch zu korrigieren sowie um die Perspektiven in Erfahrung zu bringen, die sich langfristig für durchzuhaltende Modelle herauskristallisieren. Perspektiven sind unbedingt notwendig, weil wir sonst in einem gefährlichen Pragmatismus landen, der personell Lächer stopft, ohne dass man konzeptionell langfristig aus der Lückenbüsser-Situation herauskommt und dann Lückenbüsser-"Modellen" verfällt. Im folgenden soll, wenigstens stichworthaft, versucht werden, einige perspektive Hinweise zu geben, um das eben Gesagte konkreter zu erhärten.

## 2. Kurz- und mittelfristig: Pastorale Ortsfindung

Zur Zeit stehen wir noch m.E. in einer stark experimentellen Entwicklungsstufe: Wir suchen nach geeigneten Modellen des pastoralen Einsatzes von Laien bzw. Laientheologen im pastoralen Dienst, so z.B. nach den günstigsten Einsatzebenen (Pfarrei, Basisgemeinden oder Pfarrverband, in priesterlosen Filialgemeinden, im Dekanat od. ev. die Kombination ver-

schiedener Einsatzebenen). Wichtig erscheint aufgrund der bisherigen Erfahrungen und anderer pastoraltheologischer Überlegungen und Analysen, dass der Seelsorger in überschaubaren kirchlichen Lebensräumen eingesetzt ist. So sind auch skeptische Vorbehalte anzubringen, wenn Lientheologen nur auf Pfarrverbandsebene und nicht auch auf Gemeinde-Ebene eingesetzt werden sollen, weil die Probleme des strukturellen Novums (Pfarrverband) sehr schnell und leicht auf dem Rücken des personellen Novums (Pastoralreferent) ausgetragen werden. Zudem (was ein eigener Vortrag wert wäre) sind die Bedenken Ernst zu nehmen gegenüber zu regionalisierten Grosseinsätzen, weil z.B. in der Jugendseelsorge auch ein Jugendseelsorger auf regionaler Ebene nicht die in den Gemeinden nicht vorhandener Jugendseelsorger einfach ersetzen kann (höchstens eine Stabsfunktion für in den Gemeinden vorhandene Jugendseelsorger wahrnehmen kann) oder weil sonst ein zu starker überpfarrlicher Zentralismus entsteht, wobei es zu sog. seelsorgerlichen Mayo-Kliniken kommt, wobei die Leute zu den Seelsorgern gehen müssen statt umgekehrt.

Weitere Problembereiche, die im Rahmen der pastoralen Ortsfindung näherhin überlegt werden müssen, können im einzelnen nicht differenziert dargestellt werden, sie sollen aber wenigstens genannt werden: Verankerung in eine Pfarrgemeinde (sonst führt dies zu kirchlicher und pastoraler Heimatlosigkeit, man hat es immer mit wechselnden Adressaten zu tun), Vorsicht gegenüber zu spezialisierten Einsätzen (z.B. in der Krankenhausseelsorge oder nur in der Erwachsenenbildung etc.) Frage von kategorialen Aufgaben (schwerpunkthaften Aufgabenbereichen), die allerdings auch wieder nicht so spezialisiert sein sollten, dass die Integration in ein Team "verunmöglicht" wird.

Die Frage von sinnvollen Kombinationen verschiedener Tätigkeitsfelder in seelsorglich überschaubaren Größenordnungen (Pfarrgemeinden), denn dort findet der Ernstfall der Seel-

sorge statt (Geh-Strukturen und nicht pastorale Komm-Strukturen)

Formen der Integration: Team, Verhältnis zum Pfarrer, Kooperation und Koordination, Integration in den verschiedenen gemeindlichen oder überpfarreilichen Gremien (z.B. Dekanat).

Beziehung zum Bistum: Regelung von Konfliktfällen, Ausbildung, Einstellungsmodalitäten etc. Gerade diesbezüglich sind ja die Tendenzen und Rahmenrichtlinien in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich und z.T. diametral entgegengesetzt.

Bei diesen Fragen der pastoralen Ortsfindung kann es allerdings auf die Dauer nicht allein bleiben, obwohl diese die entscheidenden wichtigen Schritte für das weitere Vorgehen sind. Es genügt aber auf die Dauer nicht zu sagen, was man tun darf, sondern es ist auch wichtig, im ganzen Gefüge der Gemeinden und der pastoralen Dienste oder einer Bistumskirche klarzustellen, wer die neuen Seelsorger sind. Es geht dabei um den Ort im Ganzen und damit auch um die Frage der beruflichen Identität. Und dies ruft nach der strukturellen Ortsdefinition.

### 3. Mittel- und langfristig: Strukturelle Ortsdefinition:

Gestaltung der neuen Dienste

Im Zusammenhang unseres Themas überrascht das Phänomen, dass bei den Laien bzw. Laintheologen im pastoralen Dienst eine überraschend grosse Berufszufriedenheit und Freude an dem vorhanden ist, was man tun darf, die man nicht vermuten würde im Vergleich zur strukturellen und konzeptionellen Ungelöstheit so vieler Fragen. Der Beruf des Pastoralassistenten ist konzeptionell noch recht labil, wobei die atmosphärischen Unterschiede von Bistum zu Bistum eine grosse Rolle spielen und gerade deshalb von ausschlaggebender Bedeutung sind für das Stimmungsbild unter den Laintheologen.

Das Problem liegt darin, dass die neuen Dienste für die Dienstträger selber sowie für die anderen, für die Gemeindemitglieder und für die Geistlichen sowohl beruflich als auch theologisch (was Begründung und Selbstverständnis dieser Dienste betrifft)

schwer zu identifizieren sind, auch wenn man die neuen Dienstträger persönlich und menschlich schätzt und um ihre Fähigkeiten weiss.

Das strukturelle Grundproblem zeigt sich vor allem auch darin, dass das Gelingen der beruflichen Position und das Finden von Berufsfreude noch allzu sehr vom Gelingen des persönlichen Verhältnisses zum Pfarrer abhängig ist. Dies zeigt sich vor allem in Konfliktfällen, dann quillt unversehens das strukturelle Problem auf. Aber von einer Beziehungsebene her allein lässt sich auf die Dauer nicht die Stabilität eines Berufes definieren.

Ein weiteres strukturelles Grundproblem in der Kirche sind die Grenzen und die gegenseitigen Koordinationen der Kompetenzen: Gemeindeleitung, Sakramentensperre (bei der Heirat, in der Eucharistiefeier, am Krankenbett, als "Leiter" einer priesterlosen Filialgemeinde, Jurisdiction). In manchen Bistümern, vor allem in der Bundesrepublik, ist ja sogar das Predigen von Laientheologen im pastoralen Dienst ein Problem.

Das Problem liegt in der strukturellen Armut: Wir haben z.T. von der Kirche nicht jene Kompetenzen zu dem, was pastoral und situationsmässig gefordert und nötig ist (womit wir vom Druck der Erwartungen und der pastoralen Notwendigkeit her, wie auch von einzelnen Tätigkeiten her, so etwas wie "latente Priester" sind, obwohl wir die Priesterweihe nicht erhalten haben. Hier ist ohne Zweifel der Priestermangel zu nennen, obwohl er in sich allein niemals genügt, um die Laien im pastoralen Dienst theologisch und pastoral zu legitimieren, so sehr er natürlich auch wieder historisch faktischer Auslöser für die Existenz von Laientheologen ist. Ich meine in diesem Zusammenhang allerdings, dass es verschiedene Formen des Priester mangels gibt, die man deutlich unterscheiden muss, weil sie in der Argumentation oft schillernd gebraucht werden. Messeleser-Priester mangel ist nicht gleich mit dem pastoralen Priester mangel. Plötzlich wird argumentiert, dass es noch

genügend Priester für die Eucharistiefeier gibt, was allerdings auch wieder verschiedene Fragen aufwirft, denn ist die Eucharistie so losgelöst vom pastoralen Umfeld und vom Gemeindebezug zu beurteilen? Gibt es nicht einen gravierenden pastoralen Priestermangel, der nicht damit einfach als Problem gelöst ist, dass man sagt, es gibt noch genug Priester, die Messe lesen können? Es ist pastoral und letzten Endes auch theologisch bedrohlich, wenn man die einzelnen Punkte zu isoliert von den anderen Beziehungsbereichen braucht. Der Sinn des Priestertums ist ja nicht allein mit dem "Messe lesen" angegeben, sonst degeneriert gerade auch dieser Dienst auf das Niveau eines "Messpfaften", gegen das sich gerade ja die Priester vehement wehren.

Grundsätzlich und gefühlsmässig rühren die aufgeworfenen Fragen an viele Tabus, darum ist auch die Kommunikation und die Auseinandersetzung darüber so schwierig und braucht sehr viel Fingerspitzengefühl im Ton, bei allem Beharren auf dem Ernst der Sachfragen, wie z.B. Zölibat, verheiratete und zölibatäre Seelsorger, die Singels im seelsorglichen Dienst usw. Hier sind viele Fragen angesprochen, bei denen eine Ortskirche allein keinen Alleingang ertrotzen kann, ohne sich der Gefahr auszusetzen, sich von der Gesamtkirche zu lösen.

### III. "Doppelstrategie" als pastoral verantwortliches Handeln und Vorgehensweise

#### 1. "Doppelstrategie"

Die generelle Situation oder die konkrete Entwicklungsphase, in der wir mitten drin stehen, ist gekennzeichnet durch Hoffnungen und Erwartungen mit echt vorhandenen Chancen; sie sind aber auch geprägt von Ängsten, Enttäuschungen und Abwehrreaktionen und Verlegenheiten.

Alle Beteiligten in dieser konkreten Entwicklungsphase, sowohl die Entscheidungsträger in der Kirche, als auch die Seelsorger vorort sowie wir Laien im pastoralen Dienst sind verantwort-

lich für psychologisch verkraftbare, berufsstrukturell stabile, theologisch saubere und vor allem pastoral fruchtbare Wege.

Psychologisch müsste es verheerende Auswirkungen haben, wenn sich ein heranwachsendes Seelsorgepotential strukturell in Lückenbüsserposition glaubt oder sich als letztes Aufgebot eingeschätzt meint. Vor allem ist dies die Gefahr, wenn der Beruf nicht gerade identitätsstützende Funktion hat in einer Zeit der allgemeinen gesellschaftlichen und innerkirchlichen Verunsicherung (viele Probleme in der Seelsorge und bei Seelsorgern sind m.E. auf die je eigene Lebensgeschichte oder so etwas wie "Ich-Schwäche" zurückzublenzen).

Auch wenn die Laien im pastoralen Dienst institutionell gesehen über den Status eines "Gastarbeiters" noch nicht herausgewachsen sind, obwohl man allenthalben weiss, dass der "Betrieb" ohne sie schwerlich nur würde aufrecht erhalten zu sein, dürfen wir - bei aller Schwerfälligkeit und vorhandenen Brüskierung nicht übersehen, dass sich unter der Hand de facto (nicht de iure) schon viel mehr abgespielt hat und einspielt, als wir es vom rein strukturellen oder rechtlichen Rahmen her ablesen können (aber jedes Recht und jede rechtlich befriedigende Form braucht zuerst einen langen Anlaufweg und den Usus).

Dabei scheint es mir wichtig zu sein, dass wir nicht trotz aller gegebenen Belastungen im einzelnen nicht wehleidig und mimosenhaft reagieren, denn die Wehleidigkeit hat es an sich, immer wieder sich selbst zum Thema zu machen.

Es hängt von uns und den Entscheidungsträgern der Kirche (von den Amtsträgern, letztlich von den Bischöfen und dem Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst) ab, ob sich die Zukunft der neuen Dienste bei aller noch zu bewältigenden Metamorphosen der Modelle der Pfarrgemeinden und des Seelsorgerdienstes allgemein bewähren kann, bewähren soll und sich bewähren wird.

Mit Doppelstrategie ist eben zweierlei gemeint: Die Kirche ist für den weit genug gesteckten Rahmen verantwortlich, damit ein gesundes Reifen und eine zukunftsfähige Entwicklung nicht eingeengt und behelligt wird und auf der andern Seite kommt es auf uns an, dass der Rahmen und die schon vorhandenen Möglichkeiten genutzt und durch glaubwürdige und überzeugende Qualitätsarbeit geführt wird. Von beiden Seiten hängt das Gelingen entscheidend ab.

## 2. Amtskirche in ihren Entscheidungsträgern: Im Prüfstand pastoraler Verantwortung

Die Frage, die sich rein gefühlsmässig schon stellt ist die, ob man den Rahmen für die pastorale Ortfindung weit genug steckt, oder aus Angst oder unausgesprochenen Interessen die Möglichkeiten eines sinnvollen und theologisch verantwortlichen Wachstums zum vornhinein einengt? Rechnet man beherzt und nicht nur unter dem Druck der Verhältnisse mit den Laien bzw. Laientheologen im pastoralen Dienst? Ist der Umgang bei aller oft vorhandenen Hilflosigkeit aber bei manchen doch auch wieder überraschenden Offenheit eine einladende Atmosphäre? Gibt es seitens auch der kirchlichen Amtsträger ein spirituelles Verhältnis des Umgangs mit uns Laientheologen, wobei das gemeinsame Anliegen zur Brücke wird und Inhalt ist?

Die Probleme, die sich auf regionaler, diözesaner und gesamtkirchlicher Ebene als strukturelle Probleme auch zeigen, benötigen mutiges und mit grösserer Zivilcourage angegangene Schritte. Das ist eine Richtung der "Strategie":

- Vielfalt der Dienste: Weihe von bewährten und verheirateten Seelsorgern; Frage der sog. Leiter in priesterlosen Gemeinden
- Gottesdienst und Gemeindeaufbau: Eucharistiefeier; "Recht" der Gemeinden auf volle Eucharistiegemeinschaft: was gilt mehr, das Gesetz der Kirche oder das pneumatische "Naturrecht" der Gemeinde?
- Zölibat? Sind nicht sowohl die Ehe von Christen als auch

der Verzicht auf die Ehe "um des Himmelreichs Willen" jeweils Ernstfall des Glaubens? In der ganzen Diskussion um die Viri probati wird immer wieder mit der Notwendigkeit von genügend Priestern auf die Aufhebung des Zölibats hingewiesen. Diese rein pragmatische Argumentationsweise unter schlägt, dass auch Ehe von Christen Ernstfall des Glaubens sein kann und theologisch eine angemessene Lebensform zum Priesterdienst sein kann. Natürlich werden damit die Probleme für die Kirche insgesamt nicht weniger, aber vielleicht in manchen Punkten auch doch authentischer.

- Amtsfähigkeit der Frau
- Verschiedene Gemeindemodelle und Formen der Mitsprache (synodale Formen der Partizipation) in der Kirche
- Missionarische Sendung der Kirche in der heutigen Welt und in unserer Gesellschaft mit üppigen Formen von verschiedenen Modellen

Wenn der Rahmen nicht weit genug und theologisch verantwortlich abgesteckt wird, laufen wir Gefahr, viele künstliche Probleme zu schaffen und Kraft zu vergeuden im Vorfeld des eigentlichen pastoralen Dienstes. Wir laufen Gefahr, uns in innerbetrieblichen Querelen und selbstgeschusterten Schwierigkeiten aufzureiben. Wenn sich das Ganze der Kirche nicht für den Teil der Kirche (wo ja qualitativ-theologisch immer ja auch das Ganze der Kirche vorhanden ist) verantwortlich zeigt, dann kann es gerade in den Teilkirchen (Bistümern) bzw. in den Pfarreien zu Spannungen kommen und zu einem Druck, der zu Verhaltensweisen führt, die man mit "vorausgehendem Gehorsam" oder mit "produktiven Ungehorsam" apostrophiert und im einzelnen auch in kleinen Gruppierungen des kirchlichen Lebens sehr stark polarisieren und zu Zerreißproben führen.

### 3. Wir Laien im pastoralen Dienst - im Prüfstand pastoraler Glaubwürdigkeit

Dass sich aber die Kirche im umfassenderen Sinn und auf längere Sicht sowohl pastoral als auch strukturell auf uns

einlässt (vor allem auf der Ebene auch der Weltkirche) - hängt von uns ab. Es hängt von uns ab, ob wir uns des Vertrauens für weitere Schritte "würdig erweisen", damit sind wir originär bei uns selber. Das Vertrauen, das weitere auch strukturelle Oeffnungen ermöglichen soll, wächst durch unsere Qualitätsarbeit und durch unsere menschlich überzeugende Verhaltensweise. Nur so können wir Vorurteile und Misstrauen gegen uns langsam abbauen helfen. Ich persönlich bin der Meinung, dass man diesen Aspekt in dieser konkreten Situation nicht genug betonen kann und dass wir nicht genügend Phantasie ins Spiel bringen können, um dieser Verantwortung zu entsprechen. Von den beiden Seiten der genannten Doppelstrategie ist diese Ebene sicher die entscheidendere, diejenige die auf Dauer stärker die eigentliche Fruchtbarkeit des Neuen erbringen muss.

Den Rahmen, der von der institutionellen Kirche möglichst weit genug abzustecken ist, müssen wir mit Geist und Leben füllen. Durch unsere Lebensform und durch unsere Glaubwürdigkeit ist der Inhalt des Rahmens zu decken. Ohne Bild, ohne den Inhalt spielt der Rahmen auf die Dauer keine Rolle. Je nach dem, welches Bild wir abgeben, fällt die Struktur, die Grösse und die Form des Rahmes aus. So könnte man im Hinblick auf die *Viri probati* anmerken, dass *Viri probati* nicht gebraucht werden darf wie ein Rechtsbegriff, mit dem man etwas ertrotzen kann oder soll, sondern es geht dabei viel mehr um Erfahrung, es handelt sich dabei um einen Erfahrungswert. Damit aber diese Erfahrung einen Wert erhält, werden wir die Erfahrung erdauern, füllen und durch unsere Qualitätsarbeit decken müssen. Die Bewährung der Zukunft ist somit unsere Last und Belastung, eine Belastung, die wir nicht einfach hin auf andere delegieren können.

**Peter Köhldorfner**

## **Ziele und Wege der Landpastoral**

O. Was braucht man auf dem Dorf?

"Was braucht ma auf am Bauerndorf, was braucht ma auf am Dorf?" Dieses bayerische Volkslied wußte vom Pfarrer bis zum Tanzboden aufzuzählen, welche Menschen, Berufe und Einrichtungen nötig waren - früher. Heute aber, was braucht man heute auf unseren Dörfern, die je nach Bezug zur Stadt, nach Erwerbslage, nach Größe u.a. so sehr voneinander verschieden sind? Den Menschen am Land fehlt sicherlich der Überblick über die Veränderungen, aber sie sind - bewußt oder unbewußt - mit dem Umbau ihres sozialen Raumes beschäftigt. Was braucht man auf dem Land? Die einen brauchen für ihr Landleben hauptsächlich die schnelle Verbindung zur Stadt, die andern mühen sich um die Attraktivität des Dorfes, wieder andere fühlen sich am weiten Land der Vereins- und Dorffeste zu Hause.

Welche Form von Kirche braucht man am Land? So trauen sich die Leute nicht zu fragen, da ihnen dieses Recht nie eingeräumt war. Aber faktisch praktiziert man bereits unterschiedliche Lösungen wie z.B. auf einen Ruhestandspriester hoffen, am Sonntag in Pfarreien mit Eucharistie wallfahren, Laienmitarbeiter aktivieren.

In diesem Aufsatz sollen Bedingungen, Chancen, Schwierigkeiten, Ziele und Ansatzpunkte der Landpastoral vorgestellt werden. Ich wende mich an Seelsorger und alle in den Gemeinden, die ihre Zukunft mitprägen wollen, und möchte pastorale Chancen sichten helfen. Das Terrain meiner landpastoralen Erfahrung liegt in Oberbayern, Diözese München. Dort decken sich die katholischen Pfarrgemeinden häufig regional mit den gewachsenen sozialen Einheiten wie Dörfer und Gemeinden, und die Katholiken bilden die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung. Die folgenden Überlegungen gelten großenteils nur für vergleichbare Verhältnisse.

1. Welche Vorentscheidung haben wir übers Land getroffen.?

Der Frage, welche Pastoral wir am Lande treiben sollen, geht die Grundentscheidung voran, was denn überhaupt mit dem Land und den Dörfern werden soll - unabhängig vom kirchlichen Beitrag.

Meine diesbezügliche Vorentscheidung lautet etwa wie folgt:

- Städtische Lebensweise soll das Land nicht so weit beein-

flussen, daß sie dieses zur Stadt macht. Stadt und Land sollen sich auch weiterhin unterscheiden. Das Land soll seinen eigenen Weg nehmen dürfen.

- Gewachsene regionale soziokulturelle Beziehungsgeflechte wie Dörfer, Bauernschaften, Gemeinden mögen zwar einen Funktionsverlust erfahren, sollen aber als Gemeinschaften erhalten bleiben.

- Das Land soll seinen eigenen ländlichen Lebensstil finden und entwickeln. Dieser soll nicht auf immer mehr Beziehungslosigkeit, individuelle Konsumwahl und regionale Mobilität hinauslaufen. Vielmehr sei er gekennzeichnet durch dichte gemeinschaftliche Beziehungen. Die Abnahme der Verwurzelung in Verwandtschaft und Nachbarschaft zugunsten der individuellen Wahl von Freunden und Gruppen darf nicht nur der privaten Späre dienen, sondern muß mit dem Interesse für den ländlichen Wohn- und Lebensraum gepaart sein.

Der Leser möge prüfen, wie weit seine Vorentscheidung mit dieser übereinstimmt bzw. davon abweicht.

## 2. Wohin ist das Land unterwegs?

Der soziale Wandel entfaltet gerade am Dorf seine volle Wirksamkeit. Es hat viele seiner früheren Funktionen verloren. Um die jeweilige Situation zu erfassen, mag die Frage hilfreich sein: Welche Grundfunktionen des Daseins: Wohnen, Arbeiten, Sich-Versorgen, Sich Erholen, Sich-Bilden werden in unserem ländlichen Raum, in unserem Dorf erfüllt?<sup>1)</sup> Wie groß ist der Anteil derer, die im Dorf bzw. Pfarrgebiet nur noch wohnen und sich erholen, die zum Arbeiten, Sich-Versorgen und Sich-Bilden in benachbarte oder gar fernere Räume fahren müssen? Wie weit reichen die Einladungen zu Festen, denen die Vereine nachkommen müssen? Wenn man sich den Radius der Mobilität und das Geflecht der se entstandenen Beziehungen auf einer Landkarte optisch vor Augen führt, dann wird ersten deutlich, daß ländliches Leben längst nicht mehr auf die Dorfausmaße beschränkt ist, zweitens wird erkennbar, wie sehr oder wie wenig die Pfarrei und der Pfarrverband in dieses lebendige Beziehungsgefüge hineinpassen. Die Einflüsse städtischer Kultur und Lebensweise brechen das Dorf auf zu einer offeneren, aber auch abhängigeren Sozialgestalt. Seelsorger und Pfarrgemeinderat hätten zu erfassen, wie weit ein Dorf unter "Verödung"<sup>2)</sup> oder unter "Fernsteuerung"<sup>3)</sup> leidet.

Dörfer unter einer gewissen Einwohnerzahl sind in Gefahr, immer mehr an öffentlicher Bedeutung zu verlieren und im Punkt Infrastruktur benachteiligt zu werden. Durch das unumgängliche Auspendeln zu Arbeit, Schule, Amt, Kaufhaus u. a. geht die frühere Integrationskraft verloren. Wie wird bisher, sollte man sich fragen, gegen solchen Bedeutungs- und Integrationsverlust angesteuert von den Politikern, von den Vereinen und von der Pfarrgemeinde? Manchmal sind es stärker die Vereine als die Kirchen, die den Namen eines kleinen Dorfes am Klingen erhalten.

Wenn sich die Dorfgemeinschaft erheblich verändert, dann tut das auch der Mensch. Wohin ist der Mensch am Land unterwegs? Mit welcher Art von Identität haben wir es also bei den Landleuten zu tun? Personale Identität wächst nicht nur nach dem Bauplan der Gene, unterliegt auch nicht einfachhin rationaler Selbstbestimmung, sondern wird sozial mitbestimmt, ist also auch abhängig vom Verhalten der Mitmenschen. In der Großstadt sind die Bedingungen der Identitätsbildung - sehr generell gesprochen - so, daß dem einzelnen nach der Prägung durch die Familie bald erhebliche Wahlmöglichkeiten in bezug auf Freunde und Gruppen zufallen und ihm außerdem inmitten pluraler Werte und Verhaltensweisen ständig Entscheidungen zugemutet werden. Der Großstädter kann oder muß seine Identität in hohem Maße selber mitbestimmen. Wir können dies eine individuell bestimmte Identität nennen.

Andes waren und sind zum Teil noch die Bedingungen der Identitätsbildung am Land. Die Dorfgemeinschaft, ihre Autoritäten und Traditionen sind die Regulatoren des Verhaltens. Man ist von klein auf gewohnt, auf das zu achten, was die Leute sagen, man ist in hohem Maße zur sozialen Kontrolle - oft gleichsinnig den kirchlichen Forderungen - bereit. Auf diese Weise entsteht das Phänomen, daß die Verhaltenskonformität größer ist als die innere Überzeugung.<sup>4)</sup> Die Identität der einzelnen wird am Land stärker kollektiv geprägt. Man ist dann eben Ameranger oder Waldhauser und fühlt sich im Verbund stark. Der einzelne aber ist schnell verunsichert, wenn er Menschen abweichender Lebensweise und höherer Bildung begegnet, und fühlt sich wegen mangelnder Ausdrucks- und Begründungsfähigkeit unterlegen. Nicht wenige Menschen des Landes sind auch sehr anfällig für Werbung und Modetrends.

Nun sind aber gegenwärtig einige Faktoren ländlicher Identitätsbildung im Wandel begriffen: Die bäuerliche Großfamilie ist im Schrumpfen, die Verwandtschaft hat ihre Prägekraft verloren,

die Nachbarschaft erleidet Funktionsverluste hinsichtlich Hilfeleistung, Kontrolle, Kontakt und Unterhaltung.<sup>5)</sup> Bestimmend werden in zunehmendem Maße Faktoren wie die Arbeitskollegen auf dem auswärtigen Arbeitsplatz, die freie Wahl der Freunde, die frühe Trennung der jungen Leute von der Familie und das separate Wohnen in der Siedlung mit geringerer Sozialkontrolle, der Beitritt zu Vereinen nach individuellem Interesse. Das bedeutet: Viele Menschen am Land sind auf dem Weg, fort vom Wurzelgrund kollektiv geprägter Identität hin zu selbständig gesteuerter Identitätsbildung. Natürlich hat dieser Überstieg seinen Preis an zu erleidender Überforderung und raffinierter Fremdbestimmung. Normalerweise trifft man am Land eine spannungsreiche Mischung aus kollektiv geprägter und individuell bestimmter Identität an.

Auf diese beiden großen Problemfelder: drohende Verödung und Desintegration der Dörfer und sozialen Gemeinden und auf die Schwierigkeiten der Identitätsbildung und die Konflikte aufgrund unterschiedlicher Identitäten hat Landpastoral zu reagieren.

### 3. Welche unterschiedlichen pastoralen Voraussetzungen haben Stadt und Land?

Schauen wir jetzt auf dieselben Situationen und Prozesse noch einmal, aber mit den Augen von Christen, die Verantwortung für die christliche Praxis am Ort übernommen haben. Dann interessieren uns die Chancen und Schwierigkeiten der Pastoral. Ich verzichte hier auf die Darlegung der Defizite in den Bereichen kirchliche Praxis, Kirchenbindung, Glaubenskonsens, seelsorgliche Betreuung.<sup>6)</sup> Es mag genügen, generell auf die anhaltende Verdunstung gelebten Glaubens und kirchlicher Teilnahme<sup>7)</sup> und auf den "Verlust von Erfahrungen mit Kirche" und den "Abbau von Erwartungen an die Kirche"<sup>7)</sup> hinzuweisen. Dafür möchte ich versuchen, die wichtigsten pastoralen Voraussetzungen des Landes denen der Großstadt gegenüberzustellen, um so ein griffiges Profil zu erhalten.<sup>8)</sup>

#### Land

a) Die Gemeinsamkeit und Überschaubarkeit des Lebens im selben Raum bewirken Identifikation mit dem Dorf. Öffentliches Engagement hat eher Aussicht auf Erfolg und Prestigegewinn (Kontrolle s.b)).

#### Großstadt

Die undurchschaubare Komplexität des sozialen Raumes und die Pluralität machen generelle Gemeinschaft unmöglich und stellen hohe Anforderungen an persönliches Engagement; organisiertes und professionalisiertes Engagement ist die Regel. Es besteht mehr Aufgeschlossenheit für globale Probleme

- b) Auf der Basis von Gemeinschaftsbeziehungen - man kennt sich und achtet aufeinander - entstehen die Ambivalenzen von Freundschaft und Feindschaft, Gutsein und Neid, Zugehörigkeit und Ausschluß. Die Sozialkontrolle ist noch wirksam, sie unterstützt nicht immer kirchliche Normen, Sie wirkt nivellierend, behindert profilierendes Engagement und erreicht nur konformes Verhalten, nicht Überzeugung.
- c) Die natürliche Umwelt und die Bedingungen, Rhythmen und Grenzen des menschlichen Lebens werden gewöhnlich hautnäher erlebt und gemeinsam durchlebt. Taufen, Trauungen und Beerdigungen sind Dinge öffentlichen Interesses und der Anteilnahme der Nachbarschaft. Professionelle Hilfen werden selten gesucht und angeboten.
- d) Den wachsenden Wünschen nach mehr individueller Freiheit begegnen traditionelles Ordnungsdenken und hierarchische Autorität. Falls Pfarrer und Bürgermeister am Ort sind, können kirchliche und gesellschaftliche Autoritäten hautnah erlebt und auch angreifbar werden. Das Wertebewußtsein ist noch relativ einheitlich und gilt selbstverständlich.
- In der Masse erfährt sich der Einzelne anonym. Zum institutionellen Bereich unterhält er rein formale Beziehungen, persönliche kann und muß er sich selber erwerben, andernfalls droht Vereinsamung. Es herrscht sehr geringe Sozialkontrolle, die Wahlfreiheit bezüglich der Gestaltung des privaten Lebens (Lebensstil, Weltanschauung, Religion) ist groß. Verhalten läßt sich sicherer auf die entsprechende Haltung schließen.
- Da sich das Alltagsleben in der künstlichen Umwelt Stadt abspielt, fehlt vielen das unmittelbare Naturerleben. Geburt, Hochzeit, Tod und andere dichte Lebenserfahrungen finden normalerweise nur im Privatraum Beachtung. Professionelle Hilfen zur Bearbeitung von Krisen werden angeboten und auch genutzt.
- Die Möglichkeiten zur autonomen Selbstbestimmung sind ziemlich groß. Plurale Werte und Verhaltensweisen koexistieren nebeneinander. Die institutionelle Welt bleibt eher unpersönlich fern (aber bestimmend), kirchlichen und gesellschaftlichen Autoritäten zu begegnen ist eine Sache der freien Wahl.

e) Sonn- und Feiertage sind - außer im Sommer - noch Tage der Dorfgemeinschaft d.h. der Versammlung und des Kontaktes der Gemeindeöffentlichkeit. Der Jahresrhythmus ist kirchlich geprägt.

Sonn- und Feiertage sind keine Tage der Stadt oder des Stadtlebens, sondern der Flucht aufs Land in Erholungsgebiete. Gerade jüngere Menschen sind in der Stadt am Wochenende kaum zu haben. Der Jahresrhythmus ist säkularisiert.

f) Die Identität der Menschen wird stark kollektiv geprägt. Hier wirken Faktoren mit wie geringere Bildungschancen, geringere Ausdrucksfähigkeit, mehr soziale Kontrolle und Außenleitung. Die Menschen werden durch den sozialen Wandel leichter verunsichert, sie sind zugleich verführbar.

Die Identitätsbildung erfolgt mehr durch individuelle Bestimmung, gefördert durch größere Bildungschancen, größere Pluralität, Zwang zu Entscheidung und Begründung, Einfluß der Kleingruppen. Die Menschen haben es gelernt, in sich wandelnden Verhältnissen zu leben und zu überleben.

g) Pfarrgemeinde und soziale Gemeinde sind in nicht wenigen Fällen regional und personell fast deckungsgleich. Obwohl in vieler Hinsicht Leben und Glauben auseinander-treten, ist der sinngebende, festverschönernde und aufwertende Beitrag der Kirche für öffentliche Angelegenheiten gefragt.

Die katholische Pfarrgemeinde stellt ein religiöses Angebot unter vielen dar. Sie hat nicht die Funktion der Sinngebung und Verschönerung stadttöffentlicher Feste, noch die Funktion der Aufwertung von Institutionen. Sie kann aber gemeinschaftliche Beziehungen stiften und so zu einer gefragten Substruktur (Heimat) in der Großstadt werden.

Da diese Übersicht notwendigweise grob vereinfacht, ist für jede Pfarrgemeinde zu prüfen, ob die Voraussetzungen genauso sind. Sie führt uns aber Chancen der Pastoral am Lande vor Augen.

Die Identifizierung mit dem Ort und seinen Bedrohungen erweckt eine starke, gemischte Motivation von der Art: "Unser Dorf muß Zukunft haben!" Man ist bereit, über die Zukunft nachzudenken und ggf. selbst etwas zu tun, nicht wenige sind aufgeschlossen für Interventionen, die Bewußtsein und Verhalten ändern wollen.<sup>9)</sup> Wegen der weitgehenden Deckungsgleichheit von Pfarrei und sozialer Gemeinde wirkt sich diese Motivation auch für die Mit-

arbeit in der Pfarrgemeinde aus. Außerdem ist von daher die vielfache Bedeutung des Sonntagsgottesdienstes am Ort für die Ganze überzeugend klarzumachen.

Die Gemeinsamkeit in dichten Lebenserfahrungen und die Anteilnahme der Dorfföfentlichkeit verlangen Deutung und Sinngebung für alle. Die christliche Verkündigung hat die Chance, in einer Art Lebensbegleitung sowohl die Gemeinde als ganze anzusprechen, als auch den einzelnen und die Familie. Freilich wird sich die Seelsorge Ausfälle in der individuellen Begleitung nicht lange ungestraft leisten können.

Die erfahrene Spannung zwischen individueller Selbstbestimmung und sozialem Konformitätsdruck, zwischen Neuerungen und alter Ordnung, zwischen kollektiv geprägter Identität und individuell bestimmter macht aufgeschlossen für gute Wegweisung. Verkündigung und Bildungsarbeit haben die Chance fundierter Gewissensbildung, sie können die Ambivalenzen der Sozialkontrolle durchschauen helfen und zu verantwortlichem Umgang ermutigen, sie können so die Identität stärken.

#### 4. Was sind unsere pastoralen Ziele und Wege für das Land?

Der Glaube soll das Leben der Menschen auf allen Ebenen ihres Daseins prägen und verchristlichen, von der Begegnung von Mensch zu Mensch angefangen, über die Familie, die Gruppen, die Gemeinden, die großen Institutionen bis zum Bezug der Völker zueinander. Kirchliche Pastoral soll zu christlichem Handeln befähigen und so zu echtem Menschsein verhelfen. Wenn der Seelsorger die Gemeindepastoral in praktizierbare Schritte und überschaubare Ziele aufschlüsseln will, gerät er leicht in Gefahr, vor der Komplexität der Sache zu kapitulieren. Da mag folgende begriffliche Unterscheidung hilfreich sein.

##### 4.1 Begriffsklärung

Es gibt in der Gemeindepastoral wegen der ineinandergreifenden Lebenszyklen der Generationen zyklenhafte Daueraufgaben. Die gleichen Ziele wie z.B. Einführung in den Glauben und in das sakramentale Leben, Begleitung in Lebensübergängen u.a. gelten für jeden und sind seinem Alter entsprechend zu verfolgen. In dieser Hinsicht kann die Pastoral Jahr für Jahr das Gleiche an je neuen Zielgruppen vollziehen, so wie eine Mühle ständig neue Körner mahlt.

Daneben gibt es in der Pastoral auch Fernziele, d.h. man ist auf einen (vorläufigen) Endpunkt hin unterwegs. Dabei muß man

die Ferne nach Art des nie voll zu realisierenden Ideals (Utopie) von den epochal-neuen Fernzielen unterscheiden. Letztere wollen ein neues geschichtliches Phänomen hervorbringen oder ein früheres wieder einführen z.B. ein modernes und zugleich biblisches Menschenbild. Das Fernziel kann später zur Daueraufgabe werden oder darin bestehen, ein unstrukturiertes System von Daueraufgaben einzuführen.

Auf dem Weg zum Fernziel sind mittelfristige oder Etappenziele zu passieren. Es ist gut denkbar, daß ein Fernziel bestehen bleibt, daß aber die Etappenziele wegen der veränderten pastoralen Landschaft neu festgelegt werden müssen.

Von all diesen Zielen sind die einzelnen pastoralen Angebote, Veranstaltungen, Begegnungen und Unternehmungen zu unterscheiden.

Dies sind meist komplexe kirchliche Handlungen wie Taufgespräch oder Sonntagsgottesdienst. Sie dienen der Erreichung obiger Ziele und sind häufig für mehrere Fern- und Etappenziele funktional.

Mit Hilfe dieser Begriffe will ich jetzt die Ziele der Landpastoral für die sozialen Ebenen definieren und anschließend den wie mir scheint - günstigsten Weg skizzieren.

#### 4.2 Festsetzung der Fernziele

Der Vorentscheidung gedenkend, daß das Land nicht Stadt werden, sondern seinen eigenen Weg haben soll und seinen eigenen Lebensstil finden soll, sei zunächst generell formuliert: Die Landpastoral hat das generelle Fernziel, einen ländlich-christlichen Lebensstil zu entwickeln bzw. seiner Entwicklung zu dienen.<sup>10)</sup>

Auf der soziologischen Mikroebene (einzelne, Ehen, Familien, Kleingruppen) erstet das epochal-neue Fernziel der Bildung einer neuen christlichen Identität aus dem Glauben. Dieses Fernziel ist über noch zu beschreibende Etappen zu erreichen und muß zur Daueraufgabe werden.

Auf der Mesoebene (soziale Gemeinde, Pfarrgemeinde, Vereine, Dorffeste) besteht das Fernziel als Dauerziel fort: Integrierung des Gemeinwesens durch die Glaubenspraxis einer christlichen Gemeinde. Hier werden infolge veränderter Situation neue Etappenziele nötig.

#### 4.3 Die pastorale Route

Jetzt soll versucht werden, diese noch sehr trockenen Zielangaben zu einer praktikablen pastoralen Route für Seelsorger und Pfarrgemeinderäte umzuformulieren. Dabei will ich die Erneuerung der Pastoral mit dem Umbau eines im Betrieb bleibenden

Gasthauses vergleichen. Mein Vorschlag lautet: Beginnen wir mit den Gemeinschaftsräumen (= Mesoebene), weil hier nur neu eingerichtet zu werden braucht (= neue Etappenziele). Dann gehen wir an den Umbau der Zimmer (= Mikroebene), der erforderlich ist, weil man heute anders wohnt (= neues Fernziel und z.T. neue Etappenziele). Daß wir auch einen Beitrag zur Umgestaltung der Außenanlagen zu leisten hätten (= Makroebene, z.B. Friede), dessen wollen wir uns bewußt bleiben, auch wenn dazu jetzt nichts gesagt wird.

Im folgenden werden fünf Etappenziele im Kontext der Fernziele beschrieben. Die vertretene Reihenfolge halte ich für die günstigste. Sie betrifft aber nur das deutliche In-Angriff-Nehmen (etwa in Jahresschritten) der Etappen. Sie müssen zu Daueraufgaben werden.

a) Die Landpastoral soll laut obiger Festsetzung ihren Beitrag zur Integration der sich verändernden sozialen Gemeinden leisten, welcher gerade für kleinere Dörfer lebenswichtig sein kann. Solch integrative Funktion übte bereits die alte Pfarrpastoral aus. Allerdings darf man bezweifeln, daß dieses Ziel bewußt reflektiert wurde. Denn in rein katholischen Gegenden waren Kirche und Gesellschaft so ineinander verwoben, daß man die religiösen Faktoren des Zusammenhalts nicht von anderen unterscheiden konnte.<sup>11)</sup> Da wichtige Mittel der früheren Pastoral (z.B. aufs Individuum zielende Moralpredigt, starke Gewissenskontrolle in der Beichte) und gewisse Voraussetzungen (z.B. unbestrittene Autorität des Pfarrers, autoritäres Gottesbild) heute weder gegeben noch erstrebbar sind, haben wir die Etappenziele neu, der Situation angemessen zu formulieren.

Ausschlaggebendes Datum scheint mir zu sein, daß heute selbst bei regionaler Deckungsgleichheit christliche Gemeinde und soziale Gemeinde unterscheidbar werden, daß die Unterschiedlichkeit der Institutionen Kirche, politische Verwaltung, Schule, nichtkirchliche Vereine den Menschen erlebbar geworden ist. Unterschiedliche Kräfte bestimmen das Dorfleben, die Kirche hat nicht mehr die unbestrittene Vorrangstellung. Naturgemäß treten Spannungen und Konflikte auf, aber es fehlt meist eine Struktur der Kooperation und Konfliktregelung. Hier bietet sich der Pfarrgemeinde die Chance, die Initiative zu ergreifen und Strukturen eines partnerschaftlichen Miteinanders von Pfarrgemeinde und Gemeinwesen zu gestalten.

Anzufangen wäre im Pfarrgemeinderat mit der Analyse der gegenwärtigen Interaktion - etwa mit folgenden Fragen: Wann und zu welchem Anlaß versammelt die Kirche das Gemeinwesen? Welche Wirkungen gehen davon aus? Wie sehr prägt die Kirche am Ort Zeiten und Bräuche? Wann und zu welchen Anlässen versammelt sich das Gemeinwesen und braucht dazu die Kirche? Welche Funktionen übt die Kirche dabei aus? Verziert und verschönert sie nur die Feste? Wertet sie den Veranstalter auf und segnet seine Zielsetzung und Praxis ab? Wirkt sie wirklich integrierend über den Rand des Nestes der Alteingesessenen hinaus? Liefert sie die nötige Sinn- deutung aus dem Glauben und riskiert sie auch einmal ein prophe- tisches Wort?

Wenn die für die Seelsorge Verantwortlichen sich selbst ein klares Bild gemacht haben, dann sollten sie sich mit dem Gemeinderat oder Dorfrat und den Vereinsvorständen an einen Tisch setzen und die Art und Weise des gegenseitigen Umgehens und Sich-Einspannens miteinander aushandeln. Bedingung ist, daß man sich als Partner anerkennt, die je ihren Beitrag zum Dorfleben leisten. Man ist einander nicht unterstellt, aber aufeinander angewiesen und darf deshalb aneinander Bitten äußern. Es gilt klar zu erkennen, worin Kirche, Parteien und Vereine am gleichen Strick ziehen und worin sie Konkurrenten sind (um Geld, Mitglieder, Versammlungszeiten). Ziel wäre es, zur Bearbeitung der Probleme einen festen Treff zu vereinbaren, wobei die Pfarrgemeinde Gastgeber und Moderator sein könnte. Dieses Etappenziel gerät dann in Gefahr, wenn keine Partnerschaftsfähigkeit besteht, wenn also die Kirchenvertreter von den andern Gehorsam erwarten, "weil ja alle getauft sind", und wenn diese an sie gerichtete Bitten als Forderungen hören, weil sie im Grunde nicht eigenständig genug sind.

Eine ähnliche Struktur braucht die Beziehung Pfarrgemeinde - Schule d.h. Seelsorger und Katecheten - Lehrer.

b) Hat das erste Etappenziel pragmatischen Charakter, so das zweite eher "theoretischen": Verkündigung eines am neuen Testament orientierten Gemeindebildes und Grundlegung einer entsprechenden den Laien aufwertenden Spiritualität. Auch dieses Ziel reagiert auf das Auseintreten von Pfarrgemeinde und sozialer Gemein- de und sieht es auf dem Hintergrund der prinzipiellen Verschie- denheit von Kirche und säkularer Gesellschaft. Es gilt, das Be- wußtsein dafür zu schärfen, daß die Zeit unreflektierten, selbst-

verständlichen Praktizierens zu Ende geht und es auf das Unterscheidungsvermögen ankommt: Welches Handeln und welche Strukturen des ländlichen Lebens sind eigentlich christlich? Orientierung bietet nicht so sehr die Moral (genauer: was den Leuten als solche zugemutet wurde), sondern das Neue Testament. Um Pastoral zu einer Art Selbststeuerung der Gemeinde werden zu lassen, bedarf es der Vertiefung in das Handeln Jesu und anschaulicher Vorstellungen der gemeindlichen Grundgesten Koinonia, Martyria, Diakonia und Leiturgia.<sup>12)</sup> So werden heilsindividualistische Tendenzen überwunden, und es kann eine Spiritualität wachsen, die dem Laien sowohl als einzelner wie als mitverantwortlichem Gemeindeglied Selbstbewußtsein gibt. Als Instrument der Bewußtseinsbildung eignet sich auch die Gemeindeversammlung.

c) Das nächste Etappenziel ist die Erprobung christlicher Gemeindepraxis im Kreis der Mitarbeiter, besonders des Pfarrergemeinderates. Das neue Gemeindebild ist in Gefahr, nur realitätsferne Theorie zu bleiben, oder nur als Anspruch zu erscheinen, den keiner einlöst. Deshalb muß es geerdet und inkarniert werden. Als erste betrifft das die Seelsorger und ehrenamtlichen Mitarbeiter. Sie sollen über das bloße Organisieren nach dem Modell Veranstalter - Kunden hinauskommen und sich als Gemeinde im kleinen verstehen lernen,<sup>13)</sup> ohne einem abgeschlossenen Kreis das Wort zu reden. Vielmehr geht es um echte Erprobung der Ziele, um Entwicklung eines neuen Umgangsstils bei denen selbst, die für andere Verantwortung tragen. Dann wird der Mitarbeiterkreis als Ferment in die Gemeinde ausstrahlen können.

Jegliche Erneuerung braucht einen Initiator. Wahrscheinlich hat er in unserer Situation nur eine Chance in der Rolle des Pfarrers. Aber gerade dann muß dieser Pfarrer bereit sein, seine Rolle zu verändern und im Mitarbeiterkreis nicht länger als der einzige Initiator, Anschaffer und Kontrolleur dazustehen, sondern diese Funktionen mit den anderen zu teilen. Eine Aufgabe, die ungeheuer viel persönliche Flexibilität verlangt.

d) Dieses Etappenziel hat nicht nur eine Funktion für das Fernziel auf der Mesoebene, sondern ebenso für das auf der Mikroebene, das sich in unserer Epoche ganz neu stellt: Bildung einer dem veränderten Landleben angemessenen Identität aus der Kraft des Glaubens. Aus Katholiken, die zum Teil nur aus sozialem Druck zur Kirche gehen (Ritualisten), die zum Teil nur der Tradition

verhaftet sind, die - an Moral gewöhnt - die Bibel kaum kennen, die vor allem ihren Glauben kaum aussprechen und begründen können, sollen Christen mit Glaubenswissen, Glaubensüberzeugung, Ausdrucksfähigkeit und mit im Gewissen verantworteter Glaubenspraxis werden.

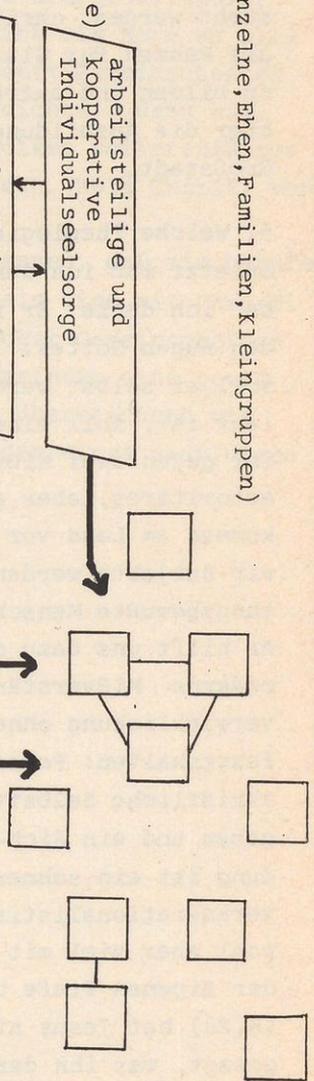
Diesem Fernziel werden mehrere Etappenziele vorgespannt werden müssen, Ich möchte auf zwei hinweisen, zunächst auf die Schaffung wechselnder Kleingruppen mit der Möglichkeit zu Glaubensgesprächen. Da die Zeit vorbei ist, wo die Erziehung zur konformen kirchlichen Praxis genügte, muß wieder mehr erzählt und reflektiert werden. Also gilt es, Räume zu schaffen, wo Glaubenserfahrungen weitergegeben und gemacht werden können. Nun läßt meiner Erfahrung nach die Dorfgemeinschaft kaum zu, daß dauerhafte Kleingruppen entstehen; sie würden schief angeschaut und isoliert. Mir scheinen wechselnde Kleingruppen ausreichend, die sich ergeben, wenn man sowohl zielgruppenspezifisch als auch regional (z.B. Nachbarschaftskreise) als auch nach thematischem Interesse einlädt. Es kommt meines Erachtens auf drei Dinge an: Der Stil des Gesprächs muß Vertrauen ermöglichen und die Dialogfähigkeit stärken. Von zentraler Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit dem Gottesbild Jesu. Das Gespräch muß auf konkrete Lebensfragen zielen, damit man es lernt, Problemerkraft des Glaubens anzugehen.

e) Zum Schluß möchte ich noch die Individualseelsorge nennen, die wegen des Mangels an Priestern wie auch an Gemeinde- und Pastoralreferenten am Land sehr vernachlässigt wird. Selber weit entfernt von konkreten Vorschlägen, möchte ich nur einen Denkanstoß geben. Es wäre zu wenig, bei Individualseelsorge nur an die Begegnung eines Laien mit einem katholischen Priester zu denken oder wenigstens mit einem Hauptamtlichen. Wenn man ganz offen fragt: Wer in unserem Lebensbereich hilft den Menschen leben, wer hilft ihnen, ihre Identität zu finden?, dann zeigt sich nämlich, daß es viele sind, die in diese Richtung erlösend wirken - von einer guten Nachbarschaft angefangen, über kirchliche Rollenträger verschiedener Konfessionen, bis zu professionellen Therapeuten, ja bis zu Medienmachern. Ist es nicht möglich, mit einigen von diesen Leuten und Stellen regional zusammenzuarbeiten im Sinne einer arbeitsteiligen und kooperativen Individualseelsorge?

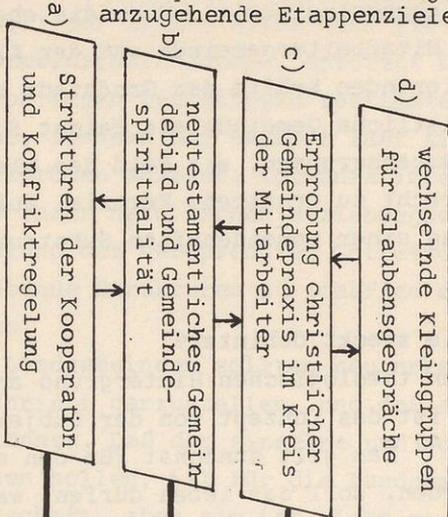
Das folgende Schema soll die Zusammenhänge verdeutlichen.



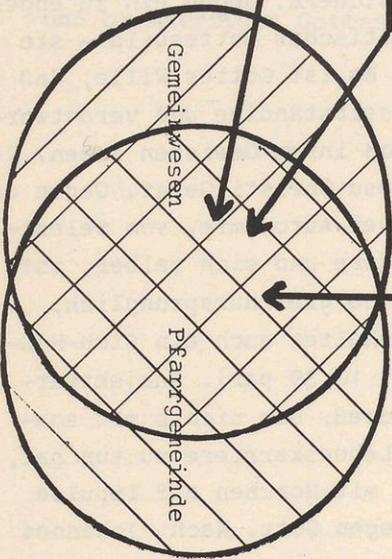
Mikroebene (einzelne, Ehen, Familien, Kleingruppen)



über pastorale Handlungen  
anzugehende Etappenziele



Mesoebene (Gemeinwesen, Pfarrgemeinde, Vereine, Dorffeste)



Identität aus Glauben

Integration des Gemeinwesens durch Glaubenspraxis

Beitrag zu einem ländlich-christlichen Lebensstil

(Makroebene unberücksichtigt)

Im Gegensatz zur Handlungslinie der Landpastoral scheint mir der gegebene Ansatzpunkt in der Großstadtpastoral beim einzelnen und bei den Familien zu liegen (Mikroebene); sie gilt es über Kleingruppen zu verbinden und <sup>zu</sup>"vernetzen" (gegen Individualismus und Beziehungslosigkeit). Über die ebenfalls wesentlichen Stationen<sup>n</sup> der Mitarbeitergemeinde und der Kleingruppen muß gegen die diffundierenden Kräfte der Großstadt hartnäckig versucht werden, christliche Gemeinde als Heimat für Vereinzelte, als Rahmen für Glaubensgruppen, als Feld des Glaubensengagements zu bilden und aufrecht zu erhalten. Fernziel auf Mesebene wäre hier die Ausbildung einer gemeindehaften Substruktur in der Großstadt.

##### 5. Welche Theologie steckt dahinter?

Zuletzt muß ich den theologischen Hintergrund andeuten, von dem her ich denke. Er ist das Konzept von der Subjektwerdung unter den Augen Gottes.<sup>14)</sup> Das gilt zunächst für den einzelnen. Er soll er selbst werden, soll das Leben dürfen, was in ihm angelegt ist, soll eine in sich geeinte Persönlichkeit werden. Dies ist gegen zwei Mißverständnisse abzusichern. Gegen ein zu enges, autoritäres, aber auch gegen ein deistisches Gottesbild - sie kommen am Land vor - ist zu betonen: Es ist Gottes Wille, daß wir Subjekte werden, daß wir freie, selbständige und verantwortungsbewußte Menschen werden, die nach ihrem Gewissen leben. Ja, er hilft uns dazu durch seinen und Jesu Christi Geist. Gegen das moderne Mißverständnis von überzogener Autonomie, von Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf andere und sich selber, ist festzuhalten: Person und Beziehung sind gleichursprünglich, christliche Selbstverwirklichung beinhaltet auch ein Sich-Hingeben und ein Sich-Loslassen (vgl. Mt 10,39 par). Subjektwerdung ist ein schmerzvoller Reifungsprozeß, der nichts mit souverän-rationalistischer Planung der Lebenskarriere zu tun hat, wohl aber viel mit Gehen im Finstern, mit Horchen auf Impulse der eigenen Tiefe und mit Gehorsam gegen Gott. Nach Johannes (8,28) hat Jesus nichts im eigenen Namen getan, sondern nur das gesagt, was ihn der Vater gelehrt hat. Gerade so hat er erkannt, wer er ist und was sein Auftrag ist. Vorbild christlicher Identitätsfindung ist Jesus selbst.<sup>15)</sup>

Subjekt werden kann in übertragenem Sinn auch jede menschliche Gemeinschaft. Sie ist dann Subjekt, wenn die Menschen darin Leben finden und frei und gemeinsam ihr Leben bestimmen können oder

negativ ausgedrückt: wenn Herrschaft und strukturelle Ungleichheit ausgeschlossen sind. Für die Kirche ist Jesu Wille maßgebend: "Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein"(Mk10,43f par). Wenn Jesu Worte eine Gemeinschaft formen, entsteht Koinonia. Hiermit ist nicht eine von engen Beziehungen bestimmte Gruppe mittlerer Größe gemeint, sondern der Begriff läßt sich als Norm an alle Gemeinschaftsgrößen anlegen. Koinonia fordert Gemeinschaften - entsprechend ihrer natürlichen Beziehungsdichte - dazu auf, Christi Sammlung des versprengten Gottesvolkes weiterzuführen und ihm erlösende Strukturen zu schaffen d.h. Leib Christi werden zu lassen.

Christliche Landgemeinden sollten neu erkennen, daß sie berufen sind, Leib Christi darzustellen, und daß sie dies mit Christi Gnade auch können. Daß der einzelne und sogar Gemeinschaften Subjekt werden sollen, ist für die Landgemeinden eine gewiß wichtige Botschaft, aber sie ist nicht so überraschend wie die zweite, daß dies nämlich unter den Augen eines geduldigen und barmherzigen Gottes geschehen darf.

## Anmerkungen

- 1) F.Breid: Daten und Impulse zur Landpastoral. Linz/Wien 1982, benutzt diese in der Soziologie üblichen Kategorien, S.144; Typologien der Landregionen bietet U.Planck: Der Mensch auf dem Lande zwischen Hoffnung und Resignation. in: Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. hrsg. v.J.Wiener u. H.Erharter, Wien, Freiburg, Basel 1980, S.18; vgl. auch W.Friedberger: Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung, München 1982, S.12
- 2) Auf der Suche nach neuen Wegen in der Landpastoral. Positionspapier der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands. 1981, S.4
- 3) M.Gumpert: Perspektiven einer erneuerten Landpastoral in der Diözese Würzburg. (Diplomarbeit der Universität Würzburg) 1981, S.65
- 4) zur Frage der Ritualisten vgl. H.de Bruin/H.J.Heinz: Laßt die Kirche im Dorf! Überlegungen zur Landseelsorge aufgrund einer Meinungsumfrage. Limburg 1979, S.18f;
- 5) F.Breid spricht von Verwurzelung, S.91f
- 6) vgl. Laßt die Kirche im Dorf! sowie: Laßt Land und Leute leben! Gesellschaftliche und kirchliche Aspekte des Lebens im ländlichen Raum. Limburg 1981, und die Untersuchung von F.Breid.
- 7) Positionspapier der KLJB S.12 und S.6
- 8) Anregungen habe ich erhalten von M.J.Lechner: Gemeinwesenorientierte Landpastoral. Seelsorge auf dem Lande unter Berücksichtigung der gewandelten gesellschaftlichen und pastoralen Ausgangsbedingungen. (theol.Zulassungsarbeit) Benediktbeuern 1982, S.97 und von M.Gumpert S.116ff
- 9) Dies ist eine Erfahrung aus Jahren der Glaubenserneuerung in ländlichen Pfarrverbänden, in denen ein Team Laien und Seelsorger eines Pfarrverbandes auf die bevorstehende Situation vorbereiten will.
- 10) vgl. M.Gumpert S.136
- 11) Die frühere Einheit zeigt schön der Vers eines Redemptoristenmissionars auf einer Volksmission in den 20er Jahren: Ihr Burschen von Schnaitsee, haltet als Christen zum Kreuze, als Bauern zum Pflug und als Bayern zum Krug!
- 12) Die offizielle Lesart (Synode) vernachlässigt die Dimension der Koinonia. Gerade sie erweist sich als besonders fruchtbar in unserer Situation. Verfechter dieser Dimension ist R.Zerfaß: Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland. (Skriptum) 1981, S.79f
- 13) R.Zerfaß hat ein praktikables Modell entwickelt, das dem Pfarrgemeinderat helfen kann, Organisieren mit Situationsanalyse und theologischem Zieleffassen zusammenzubringen. in: N.Mette(Hg.): Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche. München/Mainz 1982, S.16-23
- 14) J.B.Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1980, S.57ff; R.Zerfaß, Skriptum S.115
- 15) G.Baudler: Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie. München 1977, S.63-70, 107-130;

Michael Raske

Christlich gelebte Gemeinde der Zukunft<sup>1</sup>

Wir leben in einer Zeit des Umbruchs: gesellschaftliche Strukturen und Plausibilitäten ändern sich; aber auch kirchliche Einrichtungen und die Einstellung der Gemeindeglieder wandeln sich; wir erfahren diesen Umbruch auch in unserer eigenen Lebensgeschichte.

Eine entscheidende praktisch-theologische Frage ist: In welche Richtung wollen wir diese Entwicklung beeinflussen? Wie können wir die in Gang gekommenen Prozesse wahrnehmen und entsprechend verändernd eingreifen? Woran sollen wir uns orientieren?

1. Christlich gelebte Gemeinde: Was soll Gemeinde sein?

Gemeinde ist Teil einer geschichtlichen Bewegung, nämlich der Rettungsgeschichte Gottes mit den Menschen, der Sammlung des Gottesvolkes, der Bewegung, die - endgültig seit Ostern - von Jesus ausgeht, eine neue Kommunikation in Gang bringt, gegen den sonst herrschenden Umgangsstil neue soziale Beziehungen möglich macht (Gal 3,28), eine schwesterlich-brüderliche Gemeinschaft (Mt 23,8), in der Herrschaft abgebaut wird (vgl. Mk 10,42-45), in der jeder die ihm geschenkte Gnadengabe entdecken und einbringen kann (1 Kor 12).<sup>2</sup>

Zusammenfassend: Gemeinde soll sein ein Raum, ein "Milieu", wo Menschen sich unter den Augen des Gottes Jesu gegenseitig annehmen und befähigen, im Sinne des Evangeliums ganz Mensch zu werden und eine schwesterlich-brüderliche Gemeinschaft aufzubauen.<sup>3</sup>

Gemeinde im Sinn des Neuen Testaments ist nicht so sehr als fest strukturierte Organisation bzw. Unterorganisation der Gesamtkirche zu verstehen, sondern als

Kommunikationsprozeß im Dienst einer neuen gemeinsamen Subjektwerdung und so im Dienst einer umfassenden geschichtlichen Bewegung, deren Ziel das verheißene Reich Gottes für alle ist.

Diese Sicht von Gemeinde orientiert sich an der neuteamentlichen Verheißung, einer Verheißung, die nach den im Neuen Testament vielfältig bezeugten Erfahrungen kein bloßes Zukunftsprogramm, keine bloße Forderung ist, die vielmehr in vielfältiger Weise - wenn auch anfanghaft und bruchstückhaft - schon jetzt verwirklicht wird.<sup>4</sup>

## 2. Träger der Gemeinde: Wer gehört zur Gemeinde?

Im kirchenrechtlichen Sinn gehören - einmal ohne weitere Differenzierungen formuliert - alle in der katholischen Kirche Getauften zur Gemeinde. Diese Zugehörigkeit wird offensichtlich unterschiedlich verwirklicht, aber auch unterschiedlich wahrgenommen und bewertet, je nachdem, in welcher Struktur von Gemeinde Menschen miteinander umgehen. Grob gesprochen kann man drei typische Gemeindestrukturen unterscheiden<sup>5</sup>:

- "Typ A": In einer traditionellen Struktur, die bei uns in ländlichen Gebieten noch gegeben ist, steht an der Spitze der Gemeinde der Pfarrer, neuerdings ihm zu- und klar untergeordnet ein beratender Pfarrgemeinderat; alle Getauften der Gemeinde gelten als Adressaten der Seelsorge, die für die Teilnahme an kirchlichen Vollzügen, vor allem an den Sakramenten zu gewinnen sind.
- "Typ B": Eine moderne Konzeption finden wir vor allem in Großstadtgemeinden: Gemeinde als Organisation einer Angebotskirche. Der Aufbau dieser Gemeinde läßt sich in einer Folge konzentrischer Kreise vorstellen. Den

innersten Kreis bildet das Team der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter mit dem Pfarrer, sodann die Mitglieder des Pfarrgemeinderats und seine verschiedenen pastoralen Ausschüsse, ferner der Kreis der ehrenamtlichen Mitarbeiter, die Aktionen und Angebote an verschiedene "Zielgruppen" in der Gemeinde verwirklichen. Durch diese Angebote sollen im Bereich der Gemeinde wohnende Katholiken angesprochen, wenn möglich auch sogenannte "Fernstehende" zur wenigstens gelegentlichen Teilnahme an den vielfältigen Aktivitäten der Gemeinde, an Bildungsangeboten und Freizeitgestaltungen, vor allem an der Gemeindekatechese gewonnen werden. Zugehörigkeit zur Gemeinde wird hier als unterschiedlich abgestufte Teilnahme an den von der Gemeinde organisierten Veranstaltungen, vor allem am Sonntagsgottesdienst, wahrgenommen.

- "Typ C": Von diesen Strukturen kann idealtypisch eine dritte Gestalt von Gemeinde unterschieden werden: die Basisgemeinde. In ihr finden sich Christen zusammen, die in eigener Initiative zusammen leben und arbeiten, um im Sinn des Evangeliums elementare persönliche Bedürfnisse und soziale Konflikte, z.B. Unrechtssituationen oder leidvolle Entfremdungserfahrungen wahrzunehmen und zu verändern. Die so entstehenden Basisgemeinschaften stehen oft untereinander im Erfahrungsaustausch und unterstützen sich gegenseitig. Zur Gemeinde gehören alle, die in verschiedener Weise an dem Kommunikationsprozeß beteiligt sind.

Im Blick auf die Frage der Zugehörigkeit zur Gemeinde kann die hier skizzierte Typisierung dazu anregen, genauer wahrzunehmen, wie je nach Standort und Konzept des Beobachters auch die Zugehörigkeit zur Gemeinde unterschiedlich erkannt, anerkannt - vielleicht unausgesprochen -, bewertet und ermöglicht wird.

In jedem Fall ist bei der Frage der Zugehörigkeit zur Gemeinde daran zu erinnern, daß Gemeinde kein Selbstzweck ist, sondern daß sie in einem größeren Zusammenhang steht: Die Gemeinde ist nicht nur für die Menschen da, die sich in verschiedener Weise ausdrücklich zur Gemeinde bekennen, sondern auch für die, denen der Dienst der Gemeinde, ihr Glaubenszeugnis und ihre Diakonie gilt; die Gemeinde gehört nicht zuletzt diesen Menschen, die - wenigstens zum Teil - dann auch beteiligte Mitträger, engagierte Mitarbeiter der Dienste und des Glaubenszeugnisses der Gemeinde werden können.<sup>6</sup>

### 3. Typische Gemeindeformen: Werden Entwicklungstendenzen erkennbar?

Die skizzierten "Gemeindetypen" wurden hier nur sehr vereinfacht dargestellt; um den jeweiligen Strukturen gerecht zu werden, um ihre Stärken und ihre Schwächen zu würdigen, müßten wir sie in ihrem jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext genauer betrachten. In den heutigen Verhältnissen der Bundesrepublik begegnen sich in unterschiedlichen "Mischungen" Elemente aller drei "Typen". Unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen hat vor allem die volksskirchliche "Angebotskirche" weiterhin gute Chancen und auch eine wichtige Funktion für die Wahrnehmung menschlicher Bedürfnisse und den Aufbau christlicher Gemeinschaft. Sie bleibt weiterhin sinnvoll, ja unentbehrlich, weil durch sie in unseren Verhältnissen das Zeugnis des Glaubens öffentlich sichtbarer wird und kirchliche Gemeinschaft für viele Menschengruppen leichter erreichbar bleibt, gerade auch für manche Gruppen sog. Fernstehender; mit ihrer Hilfe können verschiedene pastorale und diakonische Dienste wirksamer eingebracht werden. Gesamtkirchlich dürfte aber der basiskirchliche Typ an Bedeutung

gewinnen, vor allem für die Kirche in der Dritten Welt, für die Kirche der jungen Generation, für bewußt engagierte christliche Gemeinschaften, nicht zuletzt solche, die unter Randgruppen arbeiten. In welcher Weise wird die Entwicklung in der Bundesrepublik dadurch mitbestimmt? Kann und soll eine basiskirchliche Entwicklung in der Bundesrepublik gefördert werden?

4. Ein Rahmenkonzept für die Gemeinden in der Bundesrepublik: Welche Initiativen sollten - an der Schwelle zur Zukunft - vor allem gefördert werden?

Das Rahmenkonzept soll angeben, wie das Ziel "christlich gelebte Gemeinde" unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen verwirklicht werden kann, wie dafür bessere Bedingungen geschaffen werden können.

Im folgenden soll ein Konzept vorgestellt werden, das praktische Theologen wie z.B. Rolf Zerfaß entwickelt haben.<sup>7</sup> Damit werden keine konkreten Rezepte gegeben, was schon im Blick auf die ganz unterschiedlichen pastoralen Situationen kaum möglich ist; vielmehr soll eine Perspektive aufgezeigt werden, die auf die in verschiedenen Situationen gegebenen Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten aufmerksam machen soll.

Vorgeschlagen wird, die vorgegebenen volkskirchlichen Verhältnisse (im Sinn von Typ A und Typ B) kritisch in Anspruch zu nehmen und in ihnen basiskirchliche Initiativen zu fördern, d.h. kleine Gruppen, Zellen zu bilden, in denen aus einer Kirche für das Volk eine Kirche des Volkes wird, in denen aus Betreuten und Versorgten eigenständige Subjekte der Gemeinde werden. Treffend beschreibt Bischof Wilhelm Kempf dieses Anliegen in seinem Hirtenbrief "Für euch und für alle"<sup>8</sup>, wenn er kleine Gruppen als Ort der Weggemeinschaft im Glauben

empfiehlt, beispielhaft eine Vielfalt möglicher Gruppenbildungen skizziert und dabei ausdrücklich sowohl Gruppen innerhalb von Pfarrgemeinden, von der Gemeinde initiierte Gruppen und Gesprächskreise, als auch Basisgemeinschaften, die sich neben Pfarrgemeinden bilden und "in denen sich engagierte Christen unter einem ausdrücklich christlichen Anspruch zusammenfinden"<sup>9</sup>, nennt.

Dieses Konzept verzichtet auf mehr oder weniger allgemeingültig erachtete geschlossene Modelle und auf totalitäre Reformstrategien. Es setzt vielmehr auf die inspirierte und inspirierende Kraft erneuernder Initiativen innerhalb eines offenen Lernprozesses. Es respektiert damit die betroffenen Subjekte und beachtet die Wachstumsgesetze einer Gemeinde als eines geschichtlich gewordenen lebendigen Sozialwesens. Dieses Konzept wäre nun im Blick auf die theologische Zielvorstellung von einer christlichen Gemeinde und im Blick auf eine sozialwissenschaftlich erwogene Situationsbeschreibung zu begründen und im einzelnen zu erläutern; dazu muß hier auf einschlägige Arbeiten wie die von Rolf Zerfuß und Norbert Mette verwiesen werden. Im folgenden ist jedoch auf Widerstände und Schwierigkeiten einzugehen, die der Verwirklichung dieses Gemeindekonzepts entgegenstehen.

##### 5. Schwierigkeiten des Übergangs: Mit welchen Widerständen und Risiken haben basiskirchliche Initiativen zu rechnen?

Basiskirchliche Initiativen geraten in spannungsvolle Konflikte sowohl mit gesellschaftlich herrschenden Gruppen als auch zuweilen mit Instanzen der hierarchischen Kirche. Widerstände sind in der konkreten hierarchischen Struktur begründet, vor allem in der überlieferten und kirchenrechtlich nach wie vor monopolartig

ausgestatteten Rolle des Pfarrers, die das charismatische Potential in der Gemeinde oft nicht zum Zuge kommen läßt. Das schließt nicht aus, daß der Pfarrer ein wichtiger Agent des sozialen Wandels, ermutigender und begleitender Inspirator basiskirchlicher Initiativen werden kann. Schwierigkeiten bereitet die derzeitige kirchenrechtliche Ordnung der Gemeindeleitung und des Vorsitzes bei der Eucharistiefeyer; vor allem schränkt die Nichtzulassung verheirateter Männer und Frauen die Möglichkeit ein, daß basiskirchliche Gruppen in und neben Gemeinden in der wünschenswerten Häufigkeit Eucharistie feiern können. Infolgedessen verläuft die Entwicklung gesamtkirchlich gesehen auf "Umwegen": tatsächlich werden vielerorts Gemeinden schon durch Nicht-Ordinierte geleitet, anstelle der Eucharistiefeyer werden Wortgottesdienste und Kommunionfeiern gehalten.

Von diesen Widerständen abgesehen ist der basiskirchliche Prozeß - wie jede Entwicklung - mit Risiken verbunden; niemand kann genau voraussagen, wohin ein solcher Prozeß führt. So ist in jedem Fall Geduld notwendig, da Bewußtseins- und Einstellungsänderungen Zeit brauchen; die mit Änderungen verbundenen Identitätskrisen und Ängste müssen verarbeitet werden; immer wieder auftretende Polarisierungen, aber auch Halbherzigkeiten (z.B. bei Mitspracherechten für Laien, bei Kompetenzabgaben an nicht-ordinierte Mitarbeiter) bringen Rückschläge mit sich. Eine ständige Gefahr ist nicht zuletzt die Angst der Reformier um ihre Reform, die dazu führen kann, daß sie - entgegen der ursprünglichen Intention - doch nicht mit den betroffenen Subjekten, sondern - vermeintlich schneller und effektiver - in neu-klerikaler Weise für sie handeln.<sup>10</sup>

## 6. Ansätze zur Verwirklichung: Wie können basiskirchliche Initiativen gefördert werden?

In einer christlichen Gemeinde können die in der Gesellschaft herrschenden Sozialbeziehungen eine Umkehr erfahren, können andere Wertvorstellungen sichtbar, kann Solidarität konkret erfahrbar werden. Basiskirchliche Initiativen zielen auf neue soziale Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern, Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen, auf Überwindung von Anonymität, auf Partnerschaft zwischen Gemeinden, Gastfreundschaft, Raum für Spiel und Fest, Meditation und Gebet, Erinnerung des eigenen Lebens und Gedenken der Toten, wie es nach den neutestamentlichen Zeugnissen in den urchristlichen Gemeinden erfahrbar wurde. Vorschläge dazu formulieren allerdings kein umfassendes Programm, sondern geben eher bescheidene Anstöße, die die betroffenen Subjekte in ihrer Freiheit und in ihren konkreten Möglichkeiten ernst nehmen. Diese Vorschläge trauen den Betroffenen allerdings zu, ihren Weg in der Freiheit der Kinder Gottes selbst zu finden, und wollen sie nicht noch einmal entmündigen.<sup>11</sup>

## 7. Konkrete Vorschläge zum Gemeindeaufbau: Welche nächsten Schritte sind uns möglich?

In einem letzten Abschnitt sollen einige Prioritäten im Gemeindeaufbau in Stichworten genannt werden.

Notwendig erscheint der Aufbau und die Unterstützung kleiner christlicher Gruppen, zugleich aber auch der Aufbau eines umfassenderen Kontaktnetzes. Die Bildung kleiner christlicher Gruppen ist ein weltweites Phänomen; sie entspricht dem Bedürfnis nach bergenden Lebensräumen, wo Menschen sich als Subjekte, als angenommene und geschätzte Partner, als mitverantwortlich mit anders Handelndenerfahren können. Wenn uns solche

christlichen Gruppen in der Bundesrepublik noch weniger zahlreich begegnen als in der Dritten Welt, so hängt dies u.a. damit zusammen, daß die personelle, ökonomische und juristische Entscheidungskompetenz - bis heute - fortschreitend zentralisiert und monopolisiert wurde.<sup>12</sup>

Bedürfnis und Notwendigkeit einer solchen Gruppenbildung ist bei uns aber keineswegs geringer als in der Dritten Welt und entspricht hier wie da neutestamentlichen Erfahrungen (vgl. z.B. Mt 18,20). Zugleich ist der Aufbau eines Kontaktnetzes notwendig, in dem auch distanzierte Formen der Teilnahme am Leben der Gemeinde ermöglicht werden. Eine Gemeinde ist ja nicht eine Primärgruppe wie die Familie, sondern ein Sekundärsystem, eine Organisation, die offen bleiben muß für Außenbeziehungen, und die es ermöglicht, daß Menschen von verschiedenen Ausgangslagen her zu einer Überzeugungsgemeinschaft zusammenfinden.

Folgende Handlungsschwerpunkte möchte ich im besonderen nennen:

- (1) Vorhandene Initiativen fördern, d.h. nicht vereinnahmen und vorschnell integrieren, nicht mit Vollständigkeitsidealen und überfordernden Maßstäben konfrontieren, sondern zu einem eigenständigen Weg - wirkliche oder vermeintliche Umwege eingeschlossen - ermutigen.
- (2) Zeit lassen und Zeit nehmen für faire Konfliktlösungen zwischen unterschiedlich orientierten Gruppen (z.B. Jugendgruppen, Gruppen mit politischen Optionen, die von den im katholischen Milieu hierzulande üblichen abweichen).
- (3) Basiskirchlichen Initiativen auch im Gottesdienst der Gemeinde Raum geben, d.h. Eucharistiefiern in

kleinen Gruppen mit gemeinsamem Schriftgespräch ermöglichen, aber auch im Gottesdienst der Gesamtgemeinde viele Stimmen in Glaubenszeugnissen zu Wort kommen lassen. Das neue Gesicht der Gemeinde muß gerade auch in ihrem Gottesdienst zum Ausdruck kommen können.<sup>13</sup>

- (4) Kommunikation mit neuen Gemeindemitgliedern suchen. Entscheidend ist nicht die Übernahme einer vorbestimmten Mitgliedschaftsrolle, sondern der Prozeß wechselseitigen Austauschs, in den der Hinzukommende seine eigenen Erfahrungen, Fragen und Hoffnungen einbringen kann. Dies gilt auch für Kinder, denen das Evangelium Jesu einen sehr hohen Rang zuerkennt und deren Kreativität und Intuition, wenn sie nicht stranguliert wird, die Gemeinde entscheidend bereichern und stärken kann. Gemeindekatechese, die nicht durch starre Anforderungen überfordert und Schuldgefühle vermittelt, sondern am lebendigen Erfahrungsaustausch interessiert ist, bietet für solche zeitlich begrenzten und doch lebensorientierenden und bereichernden Prozesse wichtige Chancen.
- (5) Die Räume und Veranstaltungen der Gemeinde bewußt für Fernstehende und für die ökumenische Zusammenarbeit vor Ort öffnen. Gegen das Modell der konzentrischen Kreise zeigt die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter, daß die Nähe von vermeintlich Fernstehenden in der entscheidenden Situation überraschend groß sein kann. Hier sind viele Klischeevorstellungen abzubauen, ist mehr differenziertes Verständnis für unterschiedliche Lebenssituationen notwendig (auch für das gesellschaftlich bedingte Distanzbedürfnis vieler Zeitgenossen gegenüber Großorganisationen, wie es auch Gemeinden sind). Bischof Wilhelm Kempf hat dies in seinem Hirtenbrief exemplarisch ausgeführt.

Für die Arbeit mit Fernstehenden formuliert Rolf Zerfaß drei Grundsätze:

- (1) Innerkirchliche Probleme sind zweitrangig; es kommt darauf an, für den Menschen Partei zu ergreifen.
- (2) Mitarbeit ist wichtiger als Mitgliedschaft; für freie Mitarbeit sollte die Gemeinde ihre Mittel selbstlos zur Verfügung stellen.
- (3) Transparenz statt Propaganda; nur so kann wechselseitig Mißtrauen abgebaut werden.<sup>14</sup>

Zum Schluß eine persönliche Anmerkung. Ich sehe die Aufgabe der Priester heute nicht einfach darin, die überlieferten Stellungen noch möglichst gut zu halten, sondern den Übergang zu einer neuen Gestalt von Kirche zu inspirieren, zu begleiten und ohne Rücksicht auf traditionelle Privilegien zu fördern. Was auch immer die Zukunft für unsere Gemeinden bringt, wir dürfen voll Hoffnung sein. Das Entscheidende sind ja nicht unsere Einrichtungen, sondern die Wunder, die Wunder der Auferstehung, die Gott unter Menschen - unerwartet und überraschend - wirkt.

## Anmerkungen

1 Das vorliegende Referat wurde am 3. Mai 1983 auf einer Fortbildungstagung vor pastoralen Mitarbeitern gehalten. Vorausgegangen waren drei Nachmittags-treffen, die unter folgenden Themen standen:

1. Gemeinde in der Perspektive des Glaubens - bibel-theologische Stichworte neu gelesen.
2. Gemeindekatechese und Gruppenbildung in der Gemein-de - konfliktreiche, aber notwendige Neu-orientierungen.
3. Vorrangige Aufgaben der Gemeinde - Prioritäten und ihre Realisierungschancen.

Dabei konnten einige hier nur skizzierte Zusammenhänge ausführlicher diskutiert werden. Für das vorliegende Referat habe ich mich vor allem auf die Konzeption gestützt, die Rolf Zerfaß in seiner Vorlesung "Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland" entwickelt und begründet hat, zunächst in dem unveröffentlichten Vorlesungsmanuskript von 1978/79, dann überarbeitet in dem Manuskript von 1981. Diese Konzeption erscheint mir in überzeugender Weise an der Botschaft und Praxis Jesu orientiert und für unterschiedliche soziale Gegebenheiten offen; sie fördert eine geschwisterliche Gemeinschaftsbildung im Sinn des NT und ermutigt zu gemeinsamem Engagement angesichts bedrängender Notlagen. In dieser Konzeption können Christen Orientierung finden, die in einer mehr oder weniger volksskirchlichen Pfarrei zu Hause sind, aber auch solche, die sich zu Gemeinden neben den Pfarrstrukturen zusammenfinden, wie ich dies in einer solchen Gemeinde im Rhein-Main-Gebiet erfahre.

Aus Gesprächen mit den Teilnehmern der o.g. Veranstaltung schließe ich, daß auch pastorale Mitarbeiter und Pfarrer in der vorgetragenen Konzeption eine hilfreiche Perspektive erkennen, nicht zuletzt deswegen, weil sie für neue Möglichkeiten sensibilisiert, ohne perfektionistische Forderungen aufzustellen, und weil sie unterschiedliche Initiativen nicht gegeneinanderausspielt, sondern gegenseitige Anerkennung und Zusammenarbeit fördert. Angesichts häufig begebender Ratlosigkeit verdienen Zerfaß'

Überlegungen weitere Verbreitung. Das vorliegende Referat sollte dazu dienen, sie vorzustellen und zur Auseinandersetzung mit ihnen einzuladen.

- 2 Vgl. dazu Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg 1982; sehr anregend auch Hermann-Josef Vernetz, *So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament*, Zürich-Einsiedeln-Köln 21981
- 3 So im Anschluß an Formulierungen von Rolf Zerfaß, *Funktion und Struktur christlicher Gemeinden in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland*, a.a.O. 1981, bes. 114ff. Nachzutragen ist ein Hinweis auf das inzwischen erschienene Buch von Paul Weß, *Ihr alle seid Geschwister*, Mainz 1983. Paul Weß stellt Geschwisterlichkeit als entscheidendes Merkmal christlicher Gemeinde heraus und begründet - in kritischer Auseinandersetzung mit G. Greshake wie mit E. Schillebeeckx - ein Verständnis des Amtspriestertums, das die grundlegende Geschwisterlichkeit nicht desavouiert.
- 4 G. Lohfink, a.a.O., zeigt überzeugend und inspirierend, daß in dem durch Jesus begründeten neuen geschwisterlichen Umgang schon jetzt Erfahrung des Heiligen Geistes geschieht. Weniger deutlich wird bei ihm, daß die neue Bruderschaft in unterschiedlichen Gestalten konkret wird, und zwar inmitten unterschiedlicher gesellschaftlicher Gegebenheiten, in denen christliche Gemeinschaften leben, in die sie verwickelt sind, die zu Widerspruch und zum Engagement herausfordern, in denen aber immer auch schon Gott am Werk ist. Gemeinde in Auseinandersetzung (nicht nur im Kontrast) ist darum nur in Konflikten und in immer neuen Aufbrüchen möglich. Ein uniformierendes, perfektionistisches und darum gewalttätiges Gemeindemodell führt irre und entmutigt. Dies wird bei dem praktischen Theologen Zerfaß deutlicher gesehen; seine Sicht ist darum m.E. eine notwendige Konkretisierung der von G. Lohfink so gewinnend formulierten exegetischen Erkenntnisse.

- 5 Die folgende idealtypische Unterscheidung bietet keine differenzierte sozialwissenschaftliche Analyse, geschweige denn eine systematisch-theologische Reflexion der Gemeinde. Eine ausführlichere Darstellung findet sich bei R. Zerfaß, a.a.O. 59-68; vgl. ders., Predigt im Prozeß Gemeinde, in: ders. (Hg.), Mit der Gemeinde predigen, Gütersloh 1982, 30-49; J.B. Metz, "Wenn die Betreuten sich ändern". Unterwegs zu einer Basiskirche, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz-München 1980, 111-125; H. Steinkamp, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. Greinacher u.a. (Hg.), Gemeindepraxis, München-Mainz 1979, bes. 77-89; J. Bommer, Lernort Gemeinde: Gemeinden lernen ihren Glauben, in: KatBl 108 (1983) 114-121
- 6 Jesus rief Menschen in seine besondere Nachfolge - zum Dienst in der Verkündigung der nahen Gottesherrschaft. Sein Wirken galt aber nicht nur dem Kreis der Jünger und Jüngerinnen, sondern dem ganzen Volk, das er für die Gottesherrschaft sammelte. So darf auch heute über der Sorge für engagierte Jüngerkreise nicht der Blick für das Volk verloren gehen, das Gottes Nähe erfahren soll. Vgl. R. Zerfaß, Funktion und Struktur, a.a.O. 175 a.
- 7 R. Zerfaß, a.a.O.; N. Mette (Hg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München-Mainz 1982
- 8 Limburg 1981, 115-118
- 9 Ebd. 117
- 10 Vgl. R. Zerfaß, a.a.O. 120-122
- 11 Rolf Zerfaß hat in einem "Arbeitspapier zur Aktivierung basiskirchlichen Bewußtseins in unseren Pfarr- bzw. Kirchengemeinden" (in: N. Mette, a.a.O. 16-24) beispielhaft dargestellt, wie solche Anstöße verwirklicht werden können. Neben den von N. Mette (a.a.O.) gesammelten Erfahrungsberichten sind weitere zu nennen, z.B. Bernhard Honsel, Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1983.

- 12 Die teil- oder vollzeitliche Anstellung von Fachkräften steht basiskirchlichen Initiativen an sich nicht im Wege. Ob durch sie Versorgungsmentalität gefördert oder basiskirchliche Initiativen inspiriert und unterstützt werden, hängt entscheidend von der praktisch-theologischen Konzeption, der methodischen Praxis (z.B. im Sinn der Gemeinwesenarbeit) und dem entsprechenden Spielraum ab. Befähigte pastorale und religionspädagogische Mitarbeiter/innen sind auch im Sinn dieser Konzeption erwünscht und sollten gerade heute von den Gemeinden eingestellt werden. Die entsprechenden rechtlichen Möglichkeiten müßten dazu noch entwickelt werden.
- 13 Vgl. dazu Wolfgang Huber, Kirche, Stuttgart 1979, 128: "Eine Liturgie, die mindestens so sehr Teilnahme ausschließt, wie sie denjenigen, die sie gewohnt sind, das Gefühl der Vertrautheit vermittelt, kann kaum zum Ausgangspunkt für eine brüderliche und schwesterliche Ordnung der Gemeinde werden. Eine Transformation der Kirche muß immer in ihrer Mitte: in der Feier des Gottesdienstes beginnen."
- 14 R. Zerfaß, a.a.O. 175-177

Die Autoren

Dr. Ewald Berning, Bingener Str. 19, 8000 München 50

Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, Offenbacher Landstr. 224,  
6000 Frankfurt 70

Stadtsuperintendent Hans Werner Dannowski,  
Hans-Lilje-Platz 2, 3000 Hannover 1

Bischof Dr. Franz Kamphaus, Postfach 1355, 6250 Limburg

Prof. Dr. Leo Karrer, Route des Cerisiers 7,  
CH-1723 Marly/Fribourg

Dr. Peter Köhldorfner CSsR, Kirchplatz 65,  
8096 Gars am Inn

Prof. Dr. Michael Raske, Senckenberganlage 13-17,  
6000 Frankfurt /M.