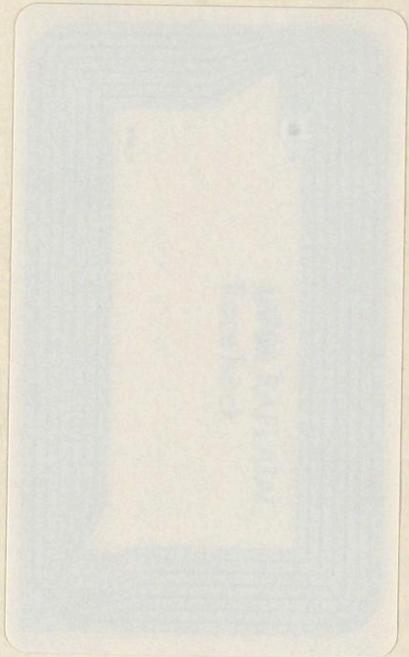


+



N12<517855591 021

N11<46084826 021



ubTÜBINGEN







T  
1985. 1988  
ohne T.R.

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat  
der Konferenz der  
deutschsprachigen  
Pastoraltheologen

Fachgruppe  
Praktische Theologie  
der Wissenschaftlichen  
Gesellschaft für  
Theologie

150 gr. V.  
md4

## Schleiermacher und die Praktische Theologie

---

1 / 1985

Z  
7A 5629 17. SEP 1985



# 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

BS-Theol E 505



2  
ZA 5629 - 5/6.1985/86

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Einleitung	5
Friedemann Merkel, Predigt als doppelter Dialog. Zum Verhältnis von Tradition und Situation in der Homiletik Schleiermachers	7
Friedrich Wintzer, Der Glaube an die Gegenwart von Christi Wort und Geist. Erwägungen zu Schleier- machers Predigt über Tod und Sterben - Gerhard Sauter zum 50. Geburtstag -	21
Karl-Friedrich Wiggermann, Jenseits der Zwecke. Liturgische Elemente in Schleiermachers "Reden"	33
Martin Stiewe, Kirche und Konfession bei Schleier- macher. Versuch einer Aktualisierung	41
Christian Möller, Die Erbauung der Gemeinde aus der "lebendigen Circulation des religiösen Interesses" bei Friedrich Schleiermacher	52
Helmut Aschermann, Religionspädagogische Über- legungen zu Schleiermachers "Reden" und Luthers Katechismus	74
Henning Schröer, Es begann mit Schleiermacher. Impulse des Begründers der Praktischen Theologie für ein gegenwärtiges Konzept	84
Hermann van de Spijker, "... Und er sah diesen einen". Das "principium individuationis" als pastoraltheologischer Beitrag zur Besinnung auf das "Amt in Vielfalt"	107
Martina Blasberg-Kuhnke, Gemeindeberatung. Ein Tagungsbericht	129
Hartmut Heidenreich, Gemeindeberatung - Organisa- tionsentwicklung - (pastorale) Supervision. Ein Überblick über Konzepte, Literatur, Aus-/Fort- bildung und Institutionen	144
Peter Diepold, Entwicklungshilfe in kirchlicher Verantwortung. Bericht über ein deutsch-amerika- nisches Kontaktseminar	168
Hubert Windisch, Seelsorge und Sexualität. Ein Seminarbericht	176
Bemerkungen und Nachträge zu Heft 2/1984: Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der praktischen Theologie des deutschsprachigen Raums: Bonn, Amsterdam, Heerlen; Leserbrief	197

## Vorwort

Das Thema "Schleiermacher und die Praktische Theologie" bedarf kaum einer Begründung. Wichtiger ist der Hinweis, daß nach dem Jubiläumsjahr 1984 die Archive und Akten nicht zu schnell wieder geschlossen werden sollten. Deshalb möchte dieses Heft für eine kontinuierliche Weiterarbeit zu Schleiermachers Bedeutung für die Praktische Theologie werben und Impulse dafür geben. Die Beiträge entstammen einem Symposium, das von der Evangelischen Kirche von Westfalen im Pastorkolleg Villigst veranstaltet wurde. Eine vorbildliche Initiative dieser Landeskirche, Verbundenheit von Kirchenleitung und Praktischer Theologie ganz im Sinne Schleiermachers zu fördern; andern zur Nachahmung empfohlen. 1986 wird ein ähnlich konzipiertes Symposium über die Bedeutung Karl Barths für die Praktische Theologie stattfinden; neue Jubiläen werfen ihre Schatten voraus.

Der Vortrag von Prof. Hübner erscheint nicht in diesem Heft, da er Bestandteil seines Buches: Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur Praktischen Theologie, Neukirchen 1985 war, auf das hier zugleich empfehlend hingewiesen sei.

Die Veröffentlichung dieser Beiträge in den "Pastoraltheologischen Informationen" soll die Erkenntnis stärken, daß evangelische und katholische Theologie in Schleiermacher einen ökumenischen Kirchenvater des 19. Jahrhunderts mit zunehmender Bedeutung für das 20. Jahrhundert haben.

Henning Schröer

### Einleitung

Die im Anschluß abgedruckten Vorträge wurden gehalten auf dem "Schleiermacher-Symposion zu Fragen der Praktischen Theologie", das vom 27. bis 29. Januar 1984 in Haus Villigst stattfand. Die Veröffentlichung der Vorträge wie auch das Symposion selbst ist dem Interesse und der (auch finanziellen) Förderung der Evangelischen Kirche von Westfalen zu verdanken.

Die Idee zu der Veranstaltung kam von Pfarrer Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Pastorkolleg Villigst, in dessen Händen auch die Planung und Vorbereitung lag.

Von der Organisation über die gemeinsame Arbeit bis zur Atmosphäre darf man diese Zusammenkunft als gelungen bezeichnen. Das Gros der Teilnehmer wurde von den referierenden Lehrstuhlinhabern der Praktischen Theologie der Universitäten Nordrhein-Westfalens samt Assistenten gestellt. Auch andere Interessierte, vor allem aus Villigst und Umgebung, Pfarrer, ein Jurist und der mit Villigst verbundene Schriftsteller W. Kramp nahmen an dem Symposion teil.

Die Vorträge sind in der ursprünglich geplanten Reihenfolge abgedruckt, wie sie das folgende Programm wiedergibt:

Freitag, 27. Januar 1984

Erste Arbeitseinheit: Gottesdienst

Referate:

- a) Predigt als doppelter Dialog. Zum Verhältnis von Tradition und Situation in der Homiletik Schleiermachers (Prof. Dr. Merkel).
- b) Der Glaube an die Gegenwart von Christi Wort und Geist. Erwägungen zu Schleiermachers Predigt angesichts von Tod und Sterben (Prof. Dr. Wintzer).
- c) Jenseits der Zwecke. Liturgische Elemente in Schleiermachers Reden (Pfr. Dr. Wiggermann).

Samstag, 28. Januar 1984

Zweite Arbeitseinheit: Kirche und Gemeinde

Referate:

- a) Schleiermachers Reduzierung der Kirche auf eine Religionsgesellschaft als Anfrage an die Praktische Theologie (Prof. Dr. Hübner).
- b) Kirche und Konfession bei Schleiermacher (OKR Dr. Stiewe).
- c) Die Bedeutung Schleiermachers für den Gemeindeaufbau (Prof. Dr. Möller).

Dritte Arbeitseinheit: Pädagogik

Referat:

Religionspädagogische Überlegungen zu Luther und Schleiermacher (Prof. Dr. Aschermann).

Sonntag, 29. Januar 1984

Vierte Arbeitseinheit: Praktische Theologie

Referat:

Schleiermachers Praktische Theologie in ihrer Bedeutung für unsere Zeit (Prof. Dr. Schröer).

Besondere Erwähnung verdient die von Herrn Wiggermann hergerichtete Ausstellung von Erst- und Frühdrucken der Werke Schleiermachers und wichtiger Sekundärliteratur. Der Büchertisch blieb Anziehungspunkt während des gesamten Symposions. Nicht vergessen werden soll auch der Samstagabend, der ganz im Zeichen der Geselligkeit stand, wie sie von Schleiermacher geschätzt wurde. Ein ausgezeichnetes Buffet, Musik Mendelssohn-Bartholdys, Scharaden, vorgetragene Texte und die Gespräche an den Tischen trugen zum Gelingen eines wahrhaft festlichen Abends bei.

Jutta Krauß-Siemann

Friedemann Merkel

Predigt als doppelter Dialog

Zum Verhältnis von Tradition und Situation in der Homiletik  
Schleiermachers

Nach dem Tod Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers am 12. Februar 1834 ließen seine Freunde eine Denkmünze zu dessen Ehre und Andenken prägen<sup>1</sup>. Ihre Vorderseite zeigt sein Portrait im Seitenprofil, die Umschrift nennt Namen, Geburts- und Todesdatum. Auf der Rückseite befindet sich ein stilisierter Altar mit aufgeschlagener Bibel, auf dem Altarsockel ist zu lesen: 1. Korinth. Cap 3, V. 11 ('Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus'). Im unterem Kreissegment steht das Wort aus 2. Tim 4, 7. 8, freilich in einer bemerkenswerten auf den Verstorbenen bezogenen, vom apostolischen Bekenntnis zur konstatierenden laudatio funebris gewandelten Interpretation: Christus war sein Leben. Im oberen Kreisbogen stehen die Worte: Er predigte gewaltig; - ganz offenkundig ein Zitat aus dem Schluß der Bergpredigt Jesu Matth. 7, 29.

Es ist sicher nicht unbedenklich, das Urteil über Jesu Predigt stracks auf Schleiermacher zu beziehen. Immerhin ist soviel deutlich, daß damit der Tote dort geehrt werden soll, wo er Herausragendes geleistet hat. Nicht dem Verfasser der Glaubenslehre und anderer systematischer Schriften, nicht dem Ethiker, Philosophen, Philologen, Pädagogen und Kirchenpolitiker, sondern dem Prediger gilt der höchste Ruhm, der in Metall geprägt über die Zeiten hinaus bleiben soll.

Dieser Tatbestand ist heute um so bemerkenswerter, als Schleiermacher in der gegenwärtigen Theologie durchaus hohe Beachtung findet; man könnte vielfach von einer Schleiermacher-Renaissance sprechen. Demgegenüber führen seine Homiletik und besonders seine Predigten noch immer

eine "Schattenexistenz" innerhalb der Schleiermacher-Forschung, wie W. Trillhaas 1975 im Vorwort der 2. Auflage seines bereits 1933 erschienenen Werkes "Schleiermachers Predigt" zu Recht konstatiert hat<sup>2</sup>. Auch hinsichtlich der Quellen ist man noch immer auf die "Neue Ausgabe" der Predigten von 1843/44 und auf die Predigten aus dem literarischen Nachlaß (seit 1836 herausgegeben) angewiesen<sup>3</sup>.

Worauf beruht das außergewöhnliche zeitgenössische Ansehen Schleiermachers als Prediger? Eine auffallende Begabung muß sich recht früh herausgebildet haben. Jedenfalls erhält der Randbescheid aus dem kgl. preußischen Kabinett am 5. April 1804, in dem über die Abwendung der Annahme eines Rufes Schleiermachers als Professor der Theologie nach Würzburg verhandelt wurde, die Bemerkung: "Da Schleiermacher Seiner Maj. als ein vorzüglicher Kanzelredner bekannt ist und derselbe als Geistlicher und Gelehrter sehr geschätzt wird, soll der Referent den Versuch machen, den selben durch eine angemessene Zulage und die Aussicht auf eine gute Predigerstelle in Berlin von der Annahme des Rufs abzuhalten..."<sup>4</sup> Dies gelingt schließlich; noch im selben Jahr erhält Schleiermacher einen Ruf als a.o. Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Halle; wissenschaftlich ausgewiesen durch die Reden "Über die Religion", die "Monologe" und "Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" und nachweisbar für das Doppelamt qualifiziert durch die erste Predigtsammlung von 1801 mit Predigten aus Landsberg, Berlin und Potsdam.

Ab 1806 entfaltet er in Halle eine fruchtbare Predigtstätigkeit. Hat er sich in Stolp über seine Predigthörer enttäuscht gezeigt<sup>5</sup>, findet er jetzt unter den Gebildeten der Universitätsstadt dankbar begeisterte Hörer. Seine Predigten waren ein "gesellschaftliches Ereignis"<sup>6</sup>. Bei der Eröffnung des akademischen Gottesdienstes am 3. Aug. 1806 hielt er eine programmatische Predigt, deren Bedeutung weit über den konkreten Anlaß hinausreichte<sup>7</sup>. Schleiermacher begründet die vom König verfügte Einrichtung des aka-

demischen Gottesdienstes theologisch. Er wehrt sich vehement gegen die Meinung der Gebildeten, daß nur für die "roheren, ungebildeteren Seelen" die "Religion, die Erweckung der christlichen Frömmigkeit" notwendig sei, vielmehr sind es gerade die Gebildeten, die Führer künftiger Generationen, die beispielgebend die lebendige Macht der Religion kennen sollen und sich nicht des "Evangeliums von Jesus Christus schämen, sondern es für eine beseligende Kraft halten" (Predigttext war Röm 1,16). Es ist ein Wahn, zu meinen, "als ob Wissenschaft und Frömmigkeit auf irgendeine Weise im Streit mit einander lägen, so nämlich, daß die letztere - um das beste von ihr zu sagen - nur ein schwaches Ergänzungsmittel, ein kärglicher Ersatz wäre für diejenigen, welche nicht in das Heiligtum der Wissenschaft einzudringen vermöchten..."<sup>8</sup> Vielmehr führt das Wissen zu dem Glauben "an eine Übereinstimmung der wahren christlichen Frömmigkeit mit aller Weisheit und Erkenntnis".<sup>9</sup>

Schleiermacher geht es um die Versöhnung von Kultur und Religion, von Bildung und Wissenschaft mit dem Christentum: Die Gebildeten können keine Verächter der Religion sein; denn sie bewährt sich, gerade auch in den bösen Tagen der politischen Krise Preußens, indem sie die Blicke vom Kleinen und Kleinlichen auf die Schicksale der Völker richtet, durch die sie gelenkt und gerichtet werden. So predigt Schleiermacher zum Neujahr 1807 nach der Schlacht von Jena und Auerstedt während der Besetzung Halles durch die Franzosen und ihre Verbündeten über das Thema: "Was wir fürchten sollen und was nicht" mit dem Text Mt 10,28: "Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht können töten. Fürchtet euch vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle."<sup>10</sup> Furchtlosigkeit vor allem Anderen - aber Furcht vor dem Herrn - das führt zu der allen Kindern der Welt unbegreiflichen Schönheit des Lebens, in der die Pflichttreue mit dem "ruhigen Frohsinn" alles Vergängliche fahren läßt. Von Gottesfurcht "geleitet, wird unser Denken eben so rein und eben so ge-

segnet sein als unser Handeln, und nichts von alle dem, weshalb die Weisheit sich muß strafen lassen von denen, die noch nicht recht ihre Kinder sind, wird unsern Blick verdunkeln"<sup>11</sup>. Damit wird Religion zur kritischen, aber sinnstiftenden Instanz, die sich auch in dunklen Zeiten für die Gemeinschaft bewährt.

Hier hat die Predigt ihre unaufgebbare Bedeutung. Bereits in Stolp erkennt Schleiermacher: "Das Predigen ist jetzt das einzige Mittel von persönlicher Wirkung auf den gemeinschaftlichen Sinn der Menschen in Masse."<sup>12</sup>

Später formuliert er in der Praktischen Theologie<sup>13</sup>: Die religiöse Rede "ist eine zusammenhängende Folge von Gedanken; der Zweck, zu dem sie aufgestellt wird, ist kein anderer, als das religiöse Bewußtsein der Anwesenden zu beleben, so wie wir schon früher gesagt haben: die ganze Anstalt des Cultus sei eine Anstalt für die Circulation des religiösen Bewußtseins. Daß nun hier die Belehrung allerdings auch ein Moment bildet, ist natürlich nicht zu leugnen; aber nur ein untergeordnetes. Die Hauptsache bleibt immer die Belebung des religiösen Bewußtseins, die Erbauung"<sup>14</sup>.

Wie aber kann der Redner durch Predigt dies bewirken? Seine Persönlichkeit, die die Anregungen des Selbstbewußtseins leiten und lenken soll, steht in doppelter Beziehung und Ausrichtung: "Der Prediger ist auf der einen Seite Organ seiner Kirche, auf der anderen Repräsentant seiner Gemeinde; dies liegt in seiner Stellung. Als Organ seiner Kirche darf er nicht im Widerspruch sein mit dem, was ihre Einheit konstituiert; als Repräsentant seiner Gemeinde muß er ausgehen von der gemeinsamen Anregung... Vermittelst des Einflusses seiner lebendigen Persönlichkeit soll er die gemeinsame Anregung leiten und ihr eine bestimmte Richtung geben."<sup>15</sup> "Niemals wird er glauben, seinem Beruf Genüge geleistet zu haben, wenn nicht die Totalität seiner Amtsführung auch die Totalität seiner ganzen religiösen Selbstdarstellung ist."<sup>16</sup>

Das heißt aber zunächst: Als Organ seiner Kirche ist er an die biblische Überlieferung verwiesen, denn nur im Rückgriff auf sie ist die Identität des Christentums gewahrt und die Gewähr für die Kirchlichkeit der Predigt gegeben: "Der Text darf nicht verschwinden, weil er die äußere Gewährleistung für die Kirchlichkeit der Rede liefert."<sup>17</sup>

Schleiermacher hält niemals Predigten im öffentlichen Gottesdienst ohne diesen Textbezug, obwohl es eine breitere pietistische Auffassung gibt, daß der Bibeltext wohl ratsam, aber nicht wesentlich ist. In bezug auf Claus Harms schreibt er: "Predigten ohne Bibeltexte würde ich als geistlicher Oberer nicht dulden."<sup>18</sup> Insofern ist Schleiermacher strenger Bibeltheologe, wobei es auf das biblische Fundament "nicht in einer Masse angeführter Schriftstellen"<sup>19</sup> ankommt. Schleiermacher will biblisch - nicht aber biblizistisch sein. Trotzdem: Seine Predigten können nicht als textauslegende Reden bezeichnet werden.

Auch die sogenannten Homilien über das Johannes-Evangelium aus den Jahren 1823-26 sind dies nicht im strengen Sinn, auch wenn da kein Motto formuliert ist. Vielmehr sind es Reihenpredigten mit jeweils geheimem Thema.

Die doppelte Funktion des Predigers bedeutet sodann, daß er Repräsentant der Gemeinde ist, deren Frömmigkeit es zu stimulieren gilt. Sie, die im christlichen Gottesdienst zusammenkommt, konstituiert sich als Gemeinschaft von Christen. Sie ist nicht erst zu missionieren, keiner unter den Hörern ist vom Christentum unberührt. Wohl mögen ihr religiöses Selbstbewußtsein, ihre religiöse Erfahrung und Erkenntnis schwach sein, aber sie sind vorhanden. In der Predigt müssen sie belebt, gestärkt und gekräftigt werden.

Dieser Ansatz ist bei Schleiermacher nicht nur eine theologische Behauptung, vielmehr macht er in seinen Predigten ernst mit dieser religiösen Vorgabe, die sich auch in Ton

und Sprache ausdrückt. Seine Hörer sind "Brüder" und "geliebte, andächtige Freunde". Die Aufgabe des Predigers ist es, als Repräsentant der Gemeinde die Gegenstände, die Inhalte, die zu dem zu erlangenden Ziel der Verstärkung des Gefühls des religiösen Selbstbewußtseins führen, in und für die Situation der Hörer zu finden. Predigt ist insofern immens abhängig von der Gemeinde. Dies kommt bereits in Schleiermachers Frühzeit als Prediger dadurch überzeugend zum Ausdruck, daß er im Vorwort zur 1. Auflage seines ersten Predigtbandes ausdrücklich bemerkt, daß die dort versammelten Predigten niemals in der Charité, seiner ersten Wirkungsstätte in Berlin als reformierter Prediger, zu halten möglich gewesen wären: "... schon die hier behandelten Gegenstände und der ganze Zuschnitt, wenn auch der Stil ursprünglich noch so populär gewesen wäre, (stellte) eine unverzeihliche Sünde (dar), deren ich mich bei meiner Liebe zu diesem Amte nicht schuldig machen konnte."<sup>20</sup> Die Situation im Krankenhaus war anders als in Landsberg, Berlin und Potsdam und später in Stolp und Halle.

Die religiösen Bedürfnisse der christlichen Gemeinde, deren Repräsentant der Prediger ist, finden schließlich ihren Niederschlag im Thema, im Motto, durch das der zu behandelnde Gegenstand bezeichnet wird. Die Kunst des religiösen Redners besteht darin, den Gegenstand der Predigt mit den Textaussagen der Schrift zu verschmelzen; idealiter geschieht es dort, wo Text und Thema im Redenden und Hörenden "am meisten eins" werden<sup>21</sup>.

Daraus ergibt sich, daß für die Praxis der Predigtarbeit, der "Gegenstand", die religiöse Frage, das Thema zeitlich vor dem Text steht, aber doch so, daß es im Betrachten beider zu einer Einheit kommt: "Der Geistliche hat zwei Gesichtspunkte. Er geht auf der einen Seite auf den Zusammenhang zurück, der in seiner Schriftstelle stattfindet; aber indem er seine Gemeinde im Auge hat, hat er darauf zu sehen, was diese gewohnt ist; und weil er in einer freien Rich-

*Dialog  
Predigt-  
verfahren*

tung sich befindet, so muß ihm gegenwärtig sein, wie die Gemeinde über den Gegenstand zu denken pflegt. Das Verfahren ist seiner Natur nach ein dialogisches; es ist ein Dialog mit seiner Schriftstelle, die er fragt und die ihm antwortet, und mit seiner Gemeinde."<sup>22</sup> Es ist des Predigers doppelter Dialog mit der Schrift und der Gemeinde, mit der biblischen Tradition und der aktuellen Situation. Durch diesen doppelten Dialog will die Einheit zwischen Text und Thema im Prediger und durch ihn in der Gemeinde hergestellt werden. Es ist eine psychische, seelische, religiöse Einheit.

Seinen Predigtgegenstand gewinnt Schleiermacher aber dadurch, daß er die Fragen der Zeit aufgreift und sie in den Dialog mit der Schrift bringt. Daß sie sich auf diese Fragen hin befragen läßt und daß sie antwortet, ist seine feste Überzeugung.

Dieses Dialogverfahren soll wenigstens an einem Beispiel exemplifiziert werden durch die Analyse einer Predigt, die Schleiermacher wahrscheinlich am 2. Sonntag nach Epiphänien, am 17.1.1807 in Halle gehalten hat. Wie findet er seinen Predigtgegenstand in einer Zeit, da die Stadt von den Franzosen besetzt und durch sie verwaltet ist; in der die Universität wegen des Verdachts der Besatzungsmacht, daß subversive Elemente ihr gefährlich werden können, geschlossen ist; wo viele, wie der Prediger selbst, ohne Gehalt sind; wo eine außerordentliche Knappheit an Lebensmittel herrscht; in einer Zeit tiefer politischer Depression?

Was spricht er in dieser Situation? Er wählt das Thema: "Wie das Edlere in der Welt sich aus dem Niedrigen entwickelt"<sup>23</sup>. In der Einleitung geht diese Predigt von der Beobachtung aus, daß der Mensch um des Angenehmen willen das Gute unterdrückt und vernachlässigt. Dem Lebensgenuß wird alles geopfert; darin besteht das Böse. Wäre Schleiermacher trivial - was er nie ist - und wäre er direkt - was er selten wird -, so würde er seine Situation klagend und

nicht etwa zustimmend beschreiben: Erst kommt das Fressen und dann die Moral (B. Brecht). Gerade in schlechten Zeiten geht das Gute durch ein Jagen nach "flüchtigen Annehmlichkeiten" verloren, obwohl eigentlich jeder fühlen müßte, daß die Liebe zum Guten der menschlichen Natur entspreche. Diese Exposition ist in sich klar; sie greift ein allgemeines menschliches Problem auf, das durch die Zeit und ihre Erscheinungen zugespitzt wird.

Welchen Text findet nun der Prediger Schleiermacher, den er befragen kann und der ihm antwortet? Ausnahmsweise greift er auf die altkirchliche Sonntagsperikope zurück, der er als Reformierter nicht verpflichtet ist, ein Umstand, der für die ganze Konzeption tragend ist. Die Gegenstände bedingen den Text und nicht umgekehrt.

Er befragt das altkirchliche Evangelium Johannes 2,1-11, die Perikope von der Hochzeit zu Kana. Aus ihr erfahren der Prediger und die Hörer die Antwort: "Wie unter der Leitung Gottes statt des Gemeinen und Niedrigen das Edlere in der menschlichen Gesellschaft pflegt die Oberhand zu gewinnen."<sup>24</sup>

Den Hauptteil führt er homilieartig durch: Wohl gehört Jesus damals noch nicht zu den bekannten Leuten, aber er und seine Jünger fehlen beim Hochzeitsfest nicht. Sie fallen nicht auf, aber sie sind da. Ähnlich geht es uns heute bei Versammlungen; wir schauen umher und fragen: "Ist wohl hier einer, der selbst von dem besseren Geist beseelt, den höheren Endzwecken des Lebens sich widmend, den Trieb in sich fühlt, andere ebenfalls dafür zu gewinnen und von ihren kleinen, unbedeutenden Bestrebungen zu etwas Edlerem zu erheben?"<sup>25</sup> Dabei wird man erkennen, daß der Anfang - wie bei Jesus in Kana - oft unscheinbar ist; die Retter und Helfer bleiben oft lange verborgen.

Auf der Hochzeit sieht die Mutter Jesu den Mangel und möchte anderen in ihrer Verlegenheit Gutes zukommen lassen. Dabei tragen sie selbst Schuld: "Ihre Sinnlichkeit ist uner sättlich... aber der Reiz stumpft ab... so versiegen ihnen unbemerkt die Quellen des Genusses"<sup>26</sup>, peinliche Zustände

müssen eintreten. "Ja, meine Freunde, es ergeht denen, die auf dem Gastmahle des Lebens nur genießen wollen, überall wie hier; es gebricht an Wein."<sup>27</sup> In diese Situation tritt Jesus; dann "möchte es ihn, der allein die Menschen erheben kann, von dem alle beseeligende Kraft ausgeht, bewegen, ob denn nicht nun, da sie doch fast am Ende wären mit ihrer irdischen Herrlichkeit, die Stunde gekommen sei, wo er ihr Herz aufschließen könne für die ewigen Güter..."<sup>28</sup>

Aber Jesus weist Maria zurück: Meine Stunde ist noch nicht gekommen. "Laßt uns nur eben so wenig den Mut und den Glauben verlieren wie Maria ihn verlor. Sie wurde durch Christi Antwort nicht betroffen oder mürrisch gemacht..., auch nicht aus ihrer hoffenden Gemütsstimmung wurde sie herausgesetzt."<sup>29</sup> Wie sie müssen auch wir warten - aber nicht untätig, sondern beharrlich und "immer wieder das Unsrige dazu tun zur Besserung der Menschen..."<sup>30</sup>

Wenn aber, "sei es im Großen oder Kleinen der jämmerlichen Not der Menschen ein Ende gemacht wird und statt der immer schlechter werdenden sinnlichen Genüsse ihnen die höheren Freuden des geistigen Lebens aufgehen, so verstehen wir davon, wie es geschieht, ebenso wenig; es erscheint uns ebenso wunderbar, wie uns diese Geschichte erscheinen muß"<sup>31</sup>.

"O, es ist eine verborgene wunderbare Handlung, wenn die Kraft Gottes so in das Leben der Menschen eintritt, ihnen plötzlich statt des gewohnten Niederen das Höhere und Göttliche darbietet und oft mitten aus der Abstumpfung, in welche die Anhäufung sinnlicher Genüsse sie versetzt hatte, ihnen die Empfänglichkeit für geistige Freuden mitteilt."<sup>32</sup> Dann aber erkennt jeder: "Alles vorherige, auch das beste, ...erscheint als schlecht im Vergleich mit dem, was uns dargeboten wurde."<sup>33</sup> Dies haben auch die Gäste in Kana erfahren: "Jedermann gibt zuerst den guten und dann den schlechten Wein..."

Jesus aber 'offenbarte seine Herrlichkeit' und er tut das immer noch. So wird diese Geschichte auch zum 'Sinnbild' für das Leben des Christen. Immer wieder erliegen wir den

Reizen der Sinnlichkeit. Aber es "ist immer wieder die Kraft des Glaubens, die auf dieselbe wunderbare Weise uns stärkt und aufs neue belebt; es ist immer wieder Christus, dessen Herrlichkeit sich in der Nahrung unseres höheren Daseins offenbart"<sup>34</sup>. Deshalb werden uns die Jünger Jesu, die an ihn glauben, dem allgemeinen Verfall wehren. Wir werden "doch alle von dem irdischen und falschen (Dienst) entfernen, die wir zu ihm hinführen, und aus der alten, geprüften Quelle wird am sichersten uns und unserem Volke Stärkung fließen und Erhebung über alles, was niedrig ist"<sup>35</sup>.

So spricht Schleiermacher die Fragen der Zeit an und tritt mit seiner Gemeinde und dem Bibeltext in den doppelten Dialog. Als heutige kritische Theologen werden wir an Exegese und Hermeneutik unsere Fragezeichen setzen, vor allem dort, wo die Geschichtlichkeit des Evangeliums durch psychologische Allegorie ersetzt wird. Das Kontinuum zwischen alter und neuer Situation ist das fromme Bewußtsein. Dies gilt es, in den Texten zu erheben und damit die Fragen der Zeit zu beantworten.

Die Wirkung der Predigt in Halle und erst recht später in Berlin muß eminent gewesen sein, vor allem aber deshalb, weil Schleiermacher in der Aufnahme der Zeitfragen zum ersten "politischen Prediger im großen Stil" wurde, "welchen das Christentum in Deutschland hervorgebracht hat"<sup>36</sup>. Davon zeugen seine politischen Predigten, die bereits Julius Smend in seiner Straßburger Rektoratsrede 1906<sup>37</sup> und besonders Johannes Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger<sup>38</sup>, gewürdigt haben.

Daß er wohl nur eine bestimmte Schicht anzusprechen vermochte und seine Predigttheorie aus diesem Grund eine gewisse Engführung aufweist, darf nicht verschwiegen werden. Aber er hat oft die erreicht, die er früher als die Verächter des Christentums bezeichnet hat. Wohl gibt es auch unter ihnen einige, die diese Synthese von Religion und

Bildung, von Kultur und Glaube nicht befriedigte. So meidet die geliebte Frau Schleiermachers die Predigten ihres Mannes mit dessen voller Zustimmung und besucht die Gottesdienste von Johannes Evangelista Goßner, als dieser 1829 Pfarrer an der Böhmischo-lutherischen Bethlehemsgemeinde in Berlin wird<sup>39</sup>. Die Frau des reformierten "Herrenhuters höhere Ordnung" sucht Anschluß an den durch Zinzendorf vermittelten lutherischen Glauben und an die von missionarischem Impetus getragene, einfache, erweckliche Predigt.

Schleiermacher war alles andere als ein Kanzellöwe, der durch seine Rhetorik und Gestik seine Hörer bannte. Wenn wir heute seine nachgeschriebenen und zum Druck überarbeiteten Predigten lesen, haben wir Schwierigkeiten zu glauben, daß er, der ohne Zweifel der Begründer der neueren evangelischen Homiletik wurde und der Predigt einen festen Platz im Gesamten der Theologie anwies<sup>40</sup>, auch der epochemachende Prediger gewesen ist<sup>41</sup>.

Seine Predigten bereitete er gedanklich-meditativ sorgfältig vor; wörtlich aufgeschrieben hat er sie nur am Anfang seiner Predigtstätigkeit. Die Kanzelrede kann nur unmittelbar auf das religiöse Bewußtsein wirken und nicht vermittelt werden durch ein am Schreibtisch vorausgeplantes, auf der Kanzel reproduziertes, die Unmittelbarkeit der Empfindungen störendes oder gar zerstörendes Manuskript. Der Kanzelredner ist ein schaffender Künstler, der wohl eine Konzeption, aber kein Konzept hat.

Über Schleiermachers Wirkung schreibt sein Stiefsohn Ehrenfried von Willich: "Meines Vaters Predigten dagegen regten mich je länger desto mehr lebendig und tief an in dem Maß, als mein Verständnis dafür wuchs. Er ging nie darauf aus zu rühren; seine Sprache war ohne allen gesuchten Schmuck. In großer Ruhe begann er stets seine Gedanken zu entwickeln, klar und einfach, aber unwillkürlich steigerte sich seine Empfindung, die Sprache wurde lebendiger und wärmer, und wenn dann wohl ein Moment eintrat, wo er seine Bewegung, wie er es eine Zeitlang mit Anstrengung versucht hat-

Vortrag  
Folien

te, nicht mehr bemeistern konnte, seine Stimme plötzlich zusammenbrach und man Tränen in seinen Augen sah, dann war der Eindruck auf die Zuhörer ein überwältigender. Denn dann waren die Gedanken und Empfindungen, die ihn beseelten, gewiß von einer Tiefe, die auch den Zuhörer mächtig ergreifen mußte. Von flüchtig und gewaltsam hervorgerufener Rührung hielt er nichts und vermied sie absichtlich, so sehr er vermochte."<sup>42</sup>

Nach allem, was wir Nachgeborenen erkennen können, verstehen wir, daß gerade der Prediger Schleiermacher von weiten Schichten der Berliner tief betrauert wurde und daß Spendemittel zur Prägung der Münze zum Gedächtnis Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers, zu deren Sammlung die "Spener'sche Zeitung" nach seinem Tod aufrief, reichlich flossen, auf deren Rückseite dankbar anerkennend und zugleich provozierend steht: Er predigte gewaltig.

### Anmerkungen

- 1 Die Denkmünze ist reproduziert bei F.W. Kantzenbach, Schleiermacher, r m 126 (1967), 151.
- 2 W. Trillhaas, Schleiermachers Predigt, 1975<sup>2</sup>, VI.
- 3 Ein für dieses Thema außerordentlich hilfreiches "Chronologisches Verzeichnis der im Druck erschienenen Predigten Schleiermachers" gibt W. Trillhaas, a.a.O., 211-223.
- 4 W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I; Hrsg. H. Mulert, 1922, 341.
- 5 W. Dilthey, 630.
- 6 F.W. Kantzenbach, a.a.O., 139.
- 7 Die näheren Angaben beziehen sich im folgenden auf die oben angeführten "Predigten" von F. Schleiermacher, Neue Ausgabe Berlin (Reimer) 1.-3.Bd. 1843; 4.Bd. 1844; zit.: Pred (I,II...) Die Schreibweise und Interpunktion ist der heutigen angeglichen. Hier IV,16ff.
- 8 Pred IV,22.
- 9 Pred IV,23.
- 10 Pred I,277. Schleiermachers späterer Konfirmand Otto von Bismarck sagte in einer Reichstagsrede am 6.2.1888 das berühmte Wort "Wir Deutschen fürchten Gott, aber sonst nichts auf der Welt".
- 11 Pred I,291.
- 12 Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey, 4 Bände (1860-63); I,338.
- 13 Die praktische Theologie nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt; hrsg. von J. Frerichs, 1850, zit. Pr.Th.
- 14 Pr.Th., 216.
- 15 Ebd., 203f.
- 16 Ebd., 205.
- 17 Ebd., 233.
- 18 Schleiermachers sämtl. Werke I,5,330 (An Ammon über seine Prüfung der Harmischen Sätze, 1818).
- 19 Pr.Th., 282.
- 20 Pred I,4.
- 21 Pr.Th., 235.
- 22 Pr.Th., 148.
- 23 Pred I,293.
- 24 Ebd., 295.

- 25 Ebd., 296.
- 26 Ebd., 297.
- 27 Ebd., 297.
- 28 Ebd., 298.
- 29 Ebd., 299.
- 30 Ebd., 300.
- 31 Ebd., 301.
- 32 Ebd., 301.
- 33 Ebd., 303.
- 34 Ebd., 304.
- 35 Ebd., 305.
- 36 W. Dilthey, a.a.O., 829.
- 37 J. Smend, Die politische Predigt Schleiermachers von 1806 bis 1808, Rektoratsreden der Universität Straßburg, 1906.
- 38 J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908. Er hat auch Schleiermachers 'Predigten über den christlichen Hausstand', 1911, herausgegeben und formal analysiert.
- 39 F.W. Kantzenbach, a.a.O., 139.
- 40 Vgl. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen; hrsg. H. Scholz (1910), §§ 284-286.
- 41 Zu Schleiermacher als Prediger: A. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger, 1834; A. Nebe, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner in der evangelischen Kirche Deutschlands, III (1879), 1-65; dazu W. Dilthey, a.a.O. Über seine Wirkung als Theoretiker: F. Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der 'dialektischen Theologie' in Grundzügen, 1969.
- 42 Zitiert nach F.W. Kantzenbach, a.a.O., 143.

Friedrich Wintzer

Der Glaube an die Gegenwart von Christi Wort und Geist  
Erwägungen zu Schleiermachers Predigt über Tod und Sterben  
-Gerhard Sauter zum 50. Geburtstag-

I

In einem Briefwechsel mit Henriette Herz hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher eine schöne Beschreibung seines Predigtverständnisses gegeben. Henriette Herz hatte einen Prediger gerühmt, der es trefflich verstünde, in seinen Predigten "die Rationalisten totzuschlagen". Schleiermacher antwortete, er wünsche bei Gelegenheit eine solche Predigt lesen zu können, "weil ich keinen Begriff davon habe, wie man die Rationalisten mit einer Predigt totschiagen könnte". Und er fährt fort, daß er selbst an dieser Fähigkeit nicht interessiert sei. Sein Predigtverständnis sei ein anderes: "Totschiagen ist mir gar nicht geboten, sondern beleben."<sup>1</sup> Auch wenn Schleiermachers Predigtwerk zu reichhaltig ist, um mit einem einzigen Begriff charakterisiert werden zu können, so bezeichnet der Aspekt des Belebens doch einen wesentlichen Zug von Schleiermachers Predigtverständnis und Predigertätigkeit.

Die Predigertätigkeit hat Schleiermacher nicht nur in den Anfangsjahren seit 1796 an der Charité in Berlin, in Stolp (1802 bis 1804) und in Halle (1804-1807), sondern seit 1809 auch in Berlin als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche mit großem Eifer versehen. Er gab dieses Predigtamt darum nicht auf, als er 1810 zum Professor an der neu gegründeten Berliner Universität berufen wurde. - Schleiermacher wollte mit seinen Predigten das christliche Bewußtsein und das christliche Leben seiner Hörer vertiefen, erneuern und fördern. Die Predigt stellte sich ihm als Reflexion auf das christliche Bewußtsein und damit "als Wissen von der jeweiligen Art und Bestimmung unseres Seins" dar<sup>2</sup>. Seine eigenen Predigten waren nicht durch eine kunstreiche und glanzvolle Rhetorik gekennzeichnet.

Dafür herrschten Gedanken, Argumentationen und gesprächsorientierte Darlegungen vor. Johannes Bauer hat zutreffend geurteilt, daß Schleiermachers Rede sich bewege "in stetig fortschreitender Linie vorwärts bis zum letzten Ziel. Der Gedankengang zergliedert nicht eine vorher ausgesprochene Behauptung: er entwickelt immer neue Gedanken im Dialog mit den Hörern. Ein Gegensatz, ein Widerspruch nach dem anderen wird weggeräumt. Immer mehr treten Redner und Hörer einander und der Wahrheit näher"<sup>3</sup>.

## II

Ein schmaler Sektor von Schleiermachers Predigten soll hier vorgestellt und erörtert werden. Es handelt sich um Schleiermachers Predigten über den Tod. Diese Auswahl hat zwei Gründe. Zum einen kommt in diesen Predigten Schleiermachers Verständnis des christlichen Glaubens und der Person Jesu, aber auch seine Anschauung vom Menschen zur Sprache. Zum anderen wurden die sogenannten Totenfestpredigten von Schleiermacher als Beispiele für die Predigt der Kirche an dem seit 1816 in Preußen verordneten "allgemeinen Kirchenfest zur Erinnerung an die Verstorbenen" entworfen und gehalten. Dieser Tag des Gedenkens war von Friedrich Wilhelm III. in einer Kabinettsordre vom 24.4. und einer Verordnung vom 25.11.1816 auf den letzten Sonntag des Kirchenjahres festgelegt worden.

Schleiermacher hat mit seinen eigenen Predigten dazu beitragen wollen, daß das "Fest zur Erinnerung an die Verstorbenen" von der biblisch-christlichen Tradition geprägt werde und der Realismus des Glaubens diesen Tag bestimme. Er lehnte als Christ und Theologe die Verklärung des Todes und die Verherrlichung der Toten ab. Das zeigt sich besonders in den Totenfestpredigten aus den Jahren 1820 bis 1833<sup>4</sup>. Die Texte sind primär dem Johannesevangelium, darüber hinaus u.a. dem 1. Thessalonicherbrief und dem Philipperbrief entnommen. Zu berücksichtigen sind auch einige andere Predigten, z.B. die frühe Predigt von 1794 über

"Das Leben und Ende der Trägen" und Predigten anlässlich des Todes der Königin Luise (1810). Ergiebig sind in diesem Zusammenhang auch Schleiermachers Passions- und Karfreitagspredigten, von denen fünf in die erste Sammlung der christlichen Predigten von 1826 aufgenommen worden sind. Weitere fünf Passions- und Karfreitagspredigten finden sich in der zweiten Sammlung der christlichen Festpredigten von 1833. Darüber hinaus stellen die fünf Grabreden aus dem vierten Band von Schleiermachers Predigten Beispiele seiner religiösen Rede über Tod und Sterben dar.

Auffällig sind der Realismus und die Nüchternheit, mit denen Schleiermacher die Endlichkeit und Vergänglichkeit menschlichen Lebens beschreibt. In der Dankpredigt nach dem Ende der Choleraepidemie von 1832 zieht Schleiermacher den herben Schluß: "Sterben doch die Menschenkinder immer und werden aus der Mitte der ihrigen herausgerissen! Ja das gewöhnliche Maß des Todes wird... durch diese Seuche nur um ein Geringes erhöht worden sein. Sterben sie doch immer in allen Lebensaltern bald schnell bald langsam, nach mehr oder weniger Leiden."<sup>5</sup> Er erinnert seine Hörer an den vorausgewußten Tod. Er hilft Menschen, ihre Trauer und ihre Klage auszusprechen. Im Mittelpunkt der Predigten steht allerdings das Wissen um die geschenkte und befristete Zeit, die Zuwendung zum Leben und der Gedanke an den Wert des Lebens. Damit verbindet sich der theologische Erkenntnissatz, daß dieses Leben seine Tiefe und Größe in der Gemeinschaft mit dem Erlöser Jesus Christus erhalte und daß die Menschheit um des in Christus erschienenen Urbildes willen von Gott geliebt werde.

### III

In diesen Erwägungen sollen nun nicht, so reizvoll dies auch wäre, die Gedanken und Unterschiede der genannten Predigten von Schleiermacher im einzelnen aufgelistet und erörtert werden. Ich möchte vielmehr eine Predigt in den Mittelpunkt meiner Darlegungen stellen, von der ich meine,

daß sie Schleiermachers Glauben an die Gegenwart von Christi Wort und Geist, jedoch auch einige unkonventionelle Elemente seines theologischen Denkens besonders gut verdeutlicht. Sie stammt aus dem Jahre 1829, wurde aber erst 1873 in der Ausgabe von Grosser veröffentlicht<sup>6</sup>. Der Predigt liegt der Text 1. Petrus 1,24-25 zugrunde. Sie geht von der Erfahrung aus, daß die Wohnstätten umgeben sind von den Stätten des Todes, daß die Abfolge der Generationen das irdische Leben bestimmt. Die Predigtintention wird von Schleiermacher in die Worte gefaßt: "So laßt uns denn sehen, wie der Apostel das Vergängliche und Ewige verbindet, indem wir beides, das Vergängliche wie das Ewige in seinem ganzen Umfange und seiner eigentümlichen Kraft betrachten."<sup>7</sup>

In dem ersten Teil wendet sich Schleiermacher gegen den Unsterblichkeitsglauben der Zeit. Er lehnt das dichotome Menschenbild im Anschluß an die Bildsymbolik des Textes ab. "So versteht (der Apostel) auch unter diesen Worten das ganze menschliche Leben und nicht nur die leibliche Seite allein. Wie auch... können wir beides trennen?" (7) Die Leiblichkeit menschlicher Existenz wird am Beispiel der Sprache demonstriert. "Ist der Mensch wohl eines Gedankens mächtig, ...wenn er nicht zu Hilfe nimmt das Wort und die Sprache? ...Aber diese hat doch ihren Sitz in dem Leibe und ist an ihn gebunden." (8) Das Resümee von Schleiermachers biblisch begründeten Darlegungen lautet: "Also vergeht Alles. Alle die geistigen Gaben und Talente des Menschen, eben weil sie auch an der Sprache hängen, die da lebt und nachher stirbt, vergehen mit dieser, und so ist auch diese Herrlichkeit nur wie des Grases Blümè... Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen. Je länger wir den Lauf des menschlichen Lebens verfolgen, je weiter wir auf die vergangenen Geschlechter zurücksehen können, um so mehr müssen wir die Wahrheit dieses Wortes rühmen, wenn wir auch davor schaudern." (9)

In dem zweiten Gedankengang der Predigt wendet sich Schleiermacher dem Hoffnungswort des Textes zu: "Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit; das ist eben das Wort welches unter euch verkündigt wird." Schleiermacher unterstreicht diese Aussage, indem er auf den Unterschied zwischen dem Schluß des Petrustextes und Psalm 103,15-17 hinweist. "Dort heißt es: Die Gnade aber des Herrn währet von Ewigkeit zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten und seine Gerechtigkeit auf Kindeskind." (9f.) Auch Ruhm und Ehre sind nur Gras. Gegenüber der Vergänglichkeit des Irdischen hat nur das Ewige Bestand. Darum ändere der Verfasser des ersten Petrusbriefes den alttestamentlichen Text, indem er fortfahre: (Nur) "das Wort des Herrn bleibt ewiglich". Der große Theologe und Bibelkenner Schleiermacher hat allerdings übersehen, daß der Predigttext aus dem ersten Petrusbrief direkt an Jesaja 40,6-8 anknüpft.

Welches ist dieses Wort? Es ist nicht das Schöpfungswort gemeint, sondern die Kunde von der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater. "Dieses Wort... bleibt in Ewigkeit." Schleiermacher folgert daraus in einer ersten Schlußbildung in bezug auf die menschliche individuelle Existenz: "...ist auch alles vorbei für dieses einzelne Wesen - so soll doch der Trost sein für mich: das Wort, welches unter euch verkündigt ist, bleibt ewiglich. Ist auch die einzelne Seele vergänglich, wird auch nichts mehr gefunden von allen früheren Geschlechtern, so bleibt doch das Wort der Liebe, und dessen will ich mich freuen." (11)

Aber Schleiermacher bleibt bei dieser ersten Schlußbildung nicht stehen. Er verweist mit einer etwas eigentümlichen Begründung auf den Gedanken der Ebenbildlichkeit Gottes und damit auf die Ansprechbarkeit des Menschen durch das unvergängliche Wort Gottes. Er bringt damit einen universalistischen Aspekt ins Spiel: Weil alle Dinge zu Jesus Christus hin geschaffen sind, "so ist auch von Anfang an alles Menschliche sein Eigentum gewesen und wird es bleiben... Auf ihm ruht unser Vertrauen und die Ewigkeit des Lebens haben wir in ihm und durch ihn". (12f.) Aber auch dieser

Gedanke bleibt ein Zwischengedanke. Denn Schleiermacher will darauf hinaus, daß wir die Wahrheit und die Größe des Wortes erst dann erfahren, wenn wir in der Gemeinschaft mit Christus leben, wenn wir neu belebt, wenn wir "wiedergeboren sind. Da beginnt ein neues Leben", da finden wir "mitten in dem Streite des Lebens den Frieden, welchen die Welt nicht kennt und unter den Zerstörungen des Lebens die Liebe des Vaters, das lebendige Wehen des göttlichen Geistes, der immer aufs Neue ruft: Aber, lieber Vater! Die herzliche Gemeinschaft mit dem, welcher freilich allein war der Abglanz des göttlichen Wesens, der aber allen, die ihn aufnehmen, die Macht gibt, Gottes Kinder zu heißen". (14) In der Gemeinschaft mit Christus begegnet, so sieht es Schleiermacher, mitten in der Vergänglichkeit das Unvergängliche. Mit der Kraft der Einseitigkeit beschreibt er das gegenwärtige Leben als die Zeit, in der der Geist Gottes herrscht und menschliches Leben sich in der Beziehung zu Jesus gestalten soll; "auf daß erkannt werde, wie in dem Vergänglichen das Ewige lebt und wie die, welche an den Sohn Gottes glauben, mit ihm durch den Tod hindurch  $\alpha$ erdungen sind und mit ihm überwunden haben und überwinden werden". (15)

#### IV

In dieser Predigt zum Totensonntag 1829 stehen zwei Aussagen, eine Negation und eine Position, im Mittelpunkt. Es handelt sich einerseits um die Kritik an dem Unsterblichkeitsgedanken und zum anderen um die Beschreibung des Glaubens an der Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes. Schon in der zweiten "Rede über die Religion" hatte Schleiermacher den damaligen Unsterblichkeitsglauben als eine Übersteigerung des Individualitätsgedankens kritisiert und gefragt: "... wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer Person zu tun ist, warum kümmern sie sich nicht ebenso ängstlich um das, was sie gewesen sind, als um das, was sie sein werden...?" Schleiermacher wendet sich in erster Linie nicht gegen den Unsterblichkeitsglauben als einen Versuch, in der damaligen Zeit die christliche Auferstehungshoffnung

als denkmöglich zu erweisen. Seine Kritik richtet sich gegen das dichotome Menschenbild und gegen die Verabsolutierung des Individualitätsgedankens, an dem Schleiermacher auch von seinem Gemeindebegriff aus Kritik übt. D.F. Strauß' Radikalkritik an dem egoistischen Unsterblichkeitsglauben der Gebildeten ist partiell von Schleiermacher vorweggenommen worden. Bei Strauß verbindet sich die Kritik mit bitterer Ironie. "Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überlässt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tod zu retten. Mit Continuität des Bewusstseins, versteht sich; sonst würde es ja nicht als Ich fortbestehen. Dieser Unsterblichkeitsglaube ist die Seele der jetzigen Gefühls- und Verstandesreligiosität: Der gebildete Fromme lässt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen. Was nützt mir ein Gott, welchen Grund habe ich, Christi Joch auf mich zu nehmen, wenn im Tode jetzt Alles aus ist? Nach der Kantischen Sichtung der alten Ideenwelt blieben noch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, diese drei, aber die Unsterblichkeit ist die grösste unter ihnen. Der Spruch des Psalmisten: Wenn ich nur dich (Gott) habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde... hat sich in der Denkweise der neueren Zeit so umgekehrt, daß es jetzt heisst: Wenn ich nur mein Ich in Sicherheit habe, so frage ich nichts nach Gott und Welt."<sup>8</sup>

V

Gerade in den Grenzsituationen des Lebens gründet der christliche Glaube, so sieht es Schleiermacher, auf der Gewißheit, daß Jesus Christus in seinem Wort und Geist gegenwärtig ist. Der Zusammenhang mit § 100 der Glaubenslehre ist offensichtlich. Die Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen besteht darin, daß der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt. Damit ist ein "neues, ihm und uns gemeinsames, in ihm ursprüngliches, in uns aber neues von ihm ausgehendes Leben" ge-

stiftet<sup>9</sup>. Der Glaube wird deshalb als befreiende Gegenwart des Ewigen mitten in der Not, in den Anfechtungen und Leiden dieser Welt erfahren. Daraus ergibt sich für Schleiermacher das Predigtziel, "belebend" zu predigen und das "Denken vom Tode her" zu überwinden.

Die Gegenwart erscheint als die Zeit, in welcher der Geist Jesu Christi am Werk ist und menschliches Leben nach dem Urbild Jesu Christi verändern will. Diese christologische Grundlegung der Predigt wird von Schleiermacher im Anschluß an die biblischen Texte mit verschiedenen Akzentsetzungen entfaltet. In der Totenfestpredigt von 1823 über Johannes 6,39-40 hebt er mit Nachdruck den Gegenwartsbezug hervor: "Wie der Erlöser schon auf dieser Erde ein ewiges Leben führte, vermöge der Fülle der Gottheit, die in ihm wohnte, und weil der Vater ihn nicht allein ließ: so führen auch alle die ein ewiges Leben, die mit ihm eins geworden sind."<sup>10</sup> Nachdrücklich wendet sich Schleiermacher auch gegen den überzogenen Individualismus, der nicht mit dem Personalismus des christlichen Glaubens identisch ist. Christus ist für Schleiermacher der Begründer einer neuen Gemeinschaft, in der sein Geist die Herzen regiert. Von dieser erfahrenen Christusgemeinschaft und ihren Konsequenzen für das Leben im Alltag redet Schleiermacher in vielen Variationen. So stellt sich schließlich die Frage, warum Schleiermacher aus dieser Gewißheit der Christusgemeinschaft nicht eine Hoffnung über den Tod hinaus folgerte, obwohl diese an verschiedenen Stellen in biblisch-symbolischer Sprache anklingt, letzthin auch am Schluß der Totenfestpredigt aus dem Jahre 1829.

Eine an 1. Joh 3,2 anschließende Hoffnungsaussage und theologische Grenzüberschreitung liegt in Schleiermachers Rede an Nathanaels Grab vor, die von ihm am 1.11.1829, also in zeitlich kurzem Abstand von der Predigt über 1. Petr 1,24-25, gehalten wurde. Schleiermachers einziger Sohn Nathanael war im Alter von 9 Jahren innerhalb von wenigen Tagen am Scharlachfieber gestorben. Der tief trauernde Vater beerdigte den Sohn selbst und verdrängte seinen Schmerz nicht: "Meine

teuren Freunde, die ihr hergekommen seid, um mit dem gebeugten Vater am Grab des geliebten Kindes zu trauern? Ich weiß, ihr seid nicht gekommen in der Meinung, ein Rohr zu sehen, das vom Winde bewegt wird. Aber was ihr findet, ist doch nur ein alter Stamm, der soeben nicht bricht von dem Einen Windstoße, der ihn plötzlich aus heiterer Höhe betroffen hat." Schleiermacher prüft in dieser Grabrede verschiedene tröstende Antworten und fährt dann fort: "Auf andre Weise schöpfen viele trauernde ihren Trost aus einer Fülle reizender Bilder, in denen sie sich die fortbestehende Gemeinschaft der vorangegangenen und der zurückgebliebenen darstellen... Aber dem Manne, der zu sehr an die Strenge und Schärfe des Gedankens gewöhnt ist, lassen diese Bilder tausend unbeantwortete Fragen zurück und verlieren dadurch gar viel von ihrer tröstenden Kraft. So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist! und auf dem kräftigen Gebete des Herrn, Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast."<sup>11</sup> Schleiermacher hat in dieser Grabrede in Übereinstimmung mit seinem Gottes- und Christusglauben die Hoffnung der christlichen Gemeinde thematisiert; aber er hat auf Grund seiner Gottesvorstellung und seiner philosophischen Erkenntniskritik in der Regel alle konkreten Aussagen vermieden. Emanuel Hirsch hat diesen Sachverhalt in seiner Studie über Schleiermachers Predigt von Jesu Sterben am Kreuz ausführlich analysiert. Weil Schleiermacher Gott und sein Geheimnis ehren will, erklärt es sich, "daß Schleiermacher mit fast fanatischer Entschlossenheit jede Aussage vermeidet, die über die Grenzen des Todes mit bestimmten Erkenntnissen hinauszugehen versucht. Sterben ist für den, welcher Gottes ewige Liebe aus Christus zu einem in der Zeitlichkeit gegenwärtigen ewigen Leben empfangen hat, Vollendung in das Geheimnis Gottes hinein... Was das im Konkreten heißt, danach darf man den reifen Schleiermacher ebensowenig fragen wie

den jungen" <sup>12</sup>.

In Schleiermachers Predigten zum Totensonntag sowie in seinen Grabreden haben der im christlichen Glauben wurzelnde Realismus, das anthropologische Wissen und die Christusorientierung eine kritische Funktion gegenüber der Verklärung des Todes und gegenüber solchem menschlichen Handeln, das dem Tode und nicht dem Leben dient. Schleiermacher beschreibt die geschenkte und empfangene, die gestundete und befristete Zeit des menschlichen Lebens als eine Zeit, in der Gottes Geist Menschen vergewissern und verändern will. Er argumentiert auf vielfältige Weise; er behauptet nicht nur, so daß seine Predigten als Prolog eines Dialogs erscheinen.

Ein Dialog enthält in der Regel zustimmende Voten und kritische Anfragen. So möchte ich Schleiermachers Überlegungen aufnehmen, indem ich abschließend zwei Fragen zu seinen Predigten anlässlich von Tod und Sterben stelle. Die eine bezieht sich auf die vorwiegend diskursive und argumentative Sprache der sogenannten Totenfestpredigten. Diese enthalten nur in geringem Maße Symbole und Bilder, sofern solche nicht durch die zitierten biblischen Texte vorgegeben sind. Schleiermacher hat zu Recht das literalistische Mißverständnis der Symbole abgelehnt und die Gefahr gesehen, daß Symbole zu Klischees werden können. Aber kann der christliche Glaube grundsätzlich ohne die Bilder des Heils und ohne die Symbole des Lebens angesichts des Todes auskommen, wenn er auf die Erneuerungsfähigkeit und Ganzheit der Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott hofft? Deutet nicht die Symbolsprache gerade auf das Geheimnis Gottes als auch auf die Größe seines Heils hin? Die Bilder und speziell die Bildsymbole des Lebens gegen den Tod sind deshalb für die christliche Predigt unverzichtbar, soweit ihrem literalistischen Mißverständnis gewehrt wird <sup>13</sup>.

Die zweite Frage lautet, ob Schleiermacher nicht zu unkritisch und zu überschwänglich bei der Beschreibung

christlicher Existenz verfahren ist. Denn er hat mit der Kraft der Einseitigkeit die Gegenwart als die Zeit beschrieben, in der Christi Wort und Geist Menschen in die Wahrheit führt, im Glauben vergewissert, ermutigt und zum Tun des Gerechten anleitet. Die Größe des Predigers Schleiermacher besteht darin, daß er den christlichen Glauben als Lebensmacht zu sehen gelehrt und die Gegenwart als Erprobungsfeld christlicher Existenz aufgefaßt hat. Aber es bleibt zu fragen, welche Rolle bei ihm die Anfechtung, der Zweifel und das Schuldigwerden von Menschen spielen. Die partielle Ausklammerung der Anfechtung findet sich auch in den Passionspredigten, beispielsweise in einer Predigt über Jesu Klage der Gottverlassenheit<sup>14</sup>. Der Gegensatz von Leben und Tod, Gewißheit und Zweifel, Glaube und Unglaube ist größer, als ihn Schleiermacher in einigen der genannten Predigten beschrieben hat. Aber es bleibt das Verdienst von Schleiermacher, daß seine Predigt nicht in der Klage über die Gottesferne und über das ferne Heil verharrte, sondern daß er die belebende Kraft des christlichen Glaubens gesehen und zum kritischen Maß der Predigt erhoben hat.

Anmerkungen

- 1 Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, hrsg. v. L. Jonas und W. Dilthey, I-IV, 1858-1863; die Zitate finden sich in einem Brief vom 23.10.1831, Bd. II<sup>2</sup>, S. 449f. - Vgl. dazu auch M.Doerne, Protestantische Humanität, Göttinger Universitätsreden 54, 1969, S. 26f.
- 2 Beide Sendschreiben an Lücke, Schl.'s sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Bd., 1836, 584.
- 3 J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, S. 273f.
- 4 Allerdings liegen für die Jahre 1827, 1830 und 1831 keine Totenfestpredigten vor.
- 5 Predigten, Neue Ausgabe, 4. Bd., 1844, 20.
- 6 1872 erschien ein Sonderdruck, hrsg. v. J. Bauer.
- 7 Ausgabe von J. Bauer, S. 6.
- 8 D.F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre II, 1841, S. 697f.
- 9 Glaubenslehre, 2. Auflage. 1830/31, § 100,3.
- 10 Predigten, Neue Ausgabe, 4. Bd., 1844, S. 361.
- 11 Schl.'s sämtliche Werke, 2. Abt., Predigten, 4. Bd., Berlin 1835, S. 838f.
- 12 In: Schleiermachers Christusglaube, 1968, S. 101.
- 13 Vgl. G. Sauter, Zukunft und Verheißung, 1965, S. 218ff.
- 14 Vgl. dazu E. Hirsch, ebd., S. 109f.

Karl-Friedrich Wiggermann

Jenseits der Zwecke

Liturgische Elemente in Schleiermachers "Reden" <sup>+</sup>)

In meinem Beitrag beschreibe ich ein Experiment; ich versuche, einen Teil der historischen Grundlegung einer Fundamentalliturgik darzustellen. Fundamentalliturgik ist Theorie der Liturgik im systematischen, spirituellen oder anderen Sinne, hier im historischen Kontext und in Verbindung mit dem Problem der Neuzeit; ich meine das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft; in diesem Verhältnis artikuliert sich das weitere Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, dem Schleiermachers Lebenswerk gilt.

Ich werde im folgenden weder ein Theoriedefizit noch ein Praxisprogramm ausformulieren, sondern anhand einiger Abschnitte aus Schleiermachers Reden über Liturgiemöglichkeit und Liturgiefähigkeit des modernen Menschen handeln. Ich gebrauche nicht die Begriffe aus Schleiermachers späteren Schriften und Vorlesungen; es soll die Eigenart der Reden, z.B. ihr dialogischer Charakter, hervorgehoben werden, damit klar wird, wo eine Systematik an ihre Grenzen stößt.

Für Schleiermacher stellt sich in den Reden das Problem eines parzellierten Christentums, das sich durch Moral oder Metaphysik als nützlich legitimiert. Schleiermacher schreitet in den Reden einen eigenen und zweckenthebenden Bereich der Religion ab; dadurch erhält sie ihre Selbständigkeit. Diese Selbständigkeit artikuliert sich in liturgischen Vollzügen.

Ich möchte in einem Gang durch die Reden an fünf Markierungspunkten kurz verweilen; es gilt, an diesen Punkten liturgische Elemente in den Blick zu nehmen. Ich nenne zunächst jeweils eine These, die ich dann kurz erläutere.

---

<sup>+</sup>) Der Beitrag hat - aus inhaltlichen Gründen! - seine Vortragsform behalten. Die in Klammern gesetzten Zahlen nach Zitaten verweisen auf die erste Auflage der "Reden": "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern."

## 1. Gleichzeitigkeit äußert sich als Dialog der Sprachfähigen

Das Individuum wird von der Gesellschaft getragen; es lebt mit und von ihren Angeboten und Aufmerksamkeiten, von ihren Zwecken und Irrtümern. Durch die Sprache freilich hat das Individuum einen weiten Raum, der jede Mode umgreift. Das Individuum hat die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit mit zeitlich Vergangenen und Vergänglichem; es kann - um mit Nietzsche zu reden - sagen: "Wir haben unsere Gründe vergessen." Und es kann die Gründe - aber auch die Abgründe! - wiederfinden. Die Einholung einer kurzatmigen Gegenwart geschieht schon, wenn die Liturgie "im Namen des Vater und des Sohnes und des Heiligen Geistes" beginnt. Die Ansammlung von Individuen wird hier zu einer Versammlung derer, die ansprechbar und zugleich sprachfähig sind. Religion braucht "Zeugen" (178), "Ergänzung" (179), "Kunst der Sprache" (181), "freie Regung des Geistes" (182), "Hymnen und Chöre" (183), im ganzen also: das Miteinander. "Keiner hat ein Bewußtsein für sich, Jeder hat zugleich das des Andern." (234)

Ihr Gottesdienst ruht in sich selber. Das heißt jedoch nicht, daß die sozialpsychologischen Phänomene empirisch verrechenbar sind. Schleiermacher nennt die Empirie "jämmerlich" (16). Anschauung und Gefühl, also Frömmigkeit, gehen über die Grenzen des Humanum hinaus, über "die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter", die für viele gebildete Zeitgenossen Schleiermachers die "Halbgötter" in "geschmackvollen Wohnungen" waren (2).

Schleiermacher spricht dagegen von der "heiligen Wehmut" (299). Ihre Summe ist mehr als die Kirchengeschichte oder eine Mentalitätengeschichte des Christentums. Religion beansprucht mit Recht einen eigenen Bereich. Daß Schleiermacher in seiner berühmten Schrift das Wort "Reden" (181) gebraucht, weist m.E. auf einen weiteren Gesichtspunkt: Schleiermacher traut dem gesprochenen, dem vergehenden Wort viel zu. Das gesprochene Wort hat gegenüber dem ge-

schriebenen eine besondere Würde. Im Hauch des Vergehenden - Schleiermacher nennt als Beispiel den "jungfräulichen Kuß" (74) - entäußert sich das Unvergängliche. Liturgie ist mehr als genau beachtete Rubrizistik. Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.

"Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können. Darum öffnet sich auch nicht anders der Mund desjenigen, dessen Herz ihrer voll ist, als vor einer Versammlung wo mannigfaltig wirken kann, was so stattlich ausgerüstet hervortritt. Ich wollte ich könnte Euch ein Bild machen von dem reichen schwelgerischen Leben in dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen, jeder voll eigener Kraft, welche ausströmen will ins Freie, und voll heiliger Begierde alles aufzufassen und sich anzueignen, was die Andern ihm darbieten mögen. Wenn einer hervortritt vor den Übrigen, ist es nicht ein Amt oder eine Verabredung die ihn berechtigt, nicht Stolz oder Dünkel, der ihm Anmaßung einflößt: es ist freie Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit Jedes mit Allem und der vollkommensten Gleichheit, gemeinschaftliche Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt und aller irdischen Ordnung." (181f.)

Schleiermacher denkt an Herrnhut.

## 2. Gleichrangigkeit entsteht durch das Priestertum aller

In der religiösen Versammlung gibt es keine Unterschiede zwischen einem "Dinnen" und "Draußen". Die Versammlung selbst ist ein Freiraum, der jedem das Sprechen ermöglicht - auch ohne Agenda. Im Freiraum "herrscht" allein die Herrschaftslosigkeit. Letzten Endes kommt die Versammlung ohne Mittler, also ohne Priester, aus. Der Mensch wird nicht zum Priester ordiniert, sondern zum

Priester geboren; er wird nicht religiös geadelt, sondern er ist geadelt.

Der Freiraum darf nie mit religiöser Anarchie gleichgesetzt werden, denn in der Versammlung spricht sich der Heilige Geist der Tradition als Gemeingeist der Menschen aus. Er bleibt frei von Gott her und zu Gott hin. Nur mit ihm, nicht gegen ihn ist Toleranz möglich; sonst entartet sie zum "laissez faire". Wahrheitsfindung in der Gemeinde geschieht durch Einstimmung, nicht von vornherein durch Zustimmung, denn die Feier, der Gottesdienst, ist immer vor dem Dogma da; letzteres zeigt sich manchmal nicht anders als verkrustete Liturgie oder gar zynische Historie. Liturgie aber ist im höchsten Sinne historisch; sie nimmt die Phänomene wahr, indem sie ihre Wahrheit erspürt. Ich finde hier, ohne die Beobachtung weiter ausführen zu können, eine Parallele zu Albert Schweitzer, der vom "andächtigen Denken" spricht. Homologie ist kein kirchenrechtliches, sondern ein liturgisches Phänomen.

So endet Schleiermachers "Weihnachtsfeier" mit den Worten eines Gastes, der in eine über den Sinn des Weihnachtsfestes diskutierende Gesellschaft tritt; der Gast nimmt nicht die Diskussion auf, sondern er sagt: "Kommt... und laßt uns heiter sein und etwas Frommes und Fröhliches singen."

### 3. Gleichwertigkeit ermöglicht Pluralität der Formen

Pluralität signalisiert Freiheit, die aus der Vielfalt des Lebens entsteht. Freiheit braucht nicht die Katalogisierung durch einen theologischen Buchhalter und die Sanktionierung durch einen staatlich approbierten Zensor. Freiheit gedeiht in freier Zeit und im freien Raum; sie wird weder erquält noch ertrotzt, weder erkaufte noch erkämpft, sondern sie entfaltet sich. Sie gibt dem Wort, was des Wortes ist, sie gibt dem Auge, was des Auges ist, überhaupt: sie läßt die Sinne spielen.

So wird sie zum Gefühl für das Unendliche. Das Reich der Kunst bleibt ihr offen - gleichermaßen in Vergangenheit und Zukunft. So sind Revitalisierungen möglich (ich denke - ein Beispiel aus unserer Zeit! - an das Hungertuch, das wir in evangelischen und katholischen Kirchen finden). "Stadtluft macht frei", sagte man früher; "Kirchenluft macht frei", so lautet die Parole der Zukunft. Im Gottesdienst artikulieren sich Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue (vgl. 108-110). Der Gottesdienst macht phantasievoll und erfinderisch; er dient nicht einer Therapie, und - o Wunder! - er heilt.

"Die Religion haßt die Einsamkeit, und in ihrer Jugend am meisten, die für Alles die Stunde der Liebe ist, vergeht sie in zehrender Sehnsucht. Wenn sie sich in Euch entwickelt, wenn Ihr die ersten Spuren ihres Lebens inne werdet, so tretet gleich ein in die Eine und unteilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und in der allein Jede gedeihn kann. Ihr meint, weil diese zerstreut ist und fern, müßtet Ihr denn auch unheiligen Ohren reden? Ihr fragt, welche Sprache geheim genug sei, die Rede, die Schrift, die Tat, die stille Mimik des Geistes? Jede, antworte ich, und Ihr seht, ich habe die lauteste nicht gescheut. In jeder bleibt das Heilige geheim, und vor den Profanen verborgen. Laßt sie an der Schale nagen, wie sie mögen; aber weigert Uns nicht den Gott anzubeten, der in Euch sein wird." (312)

Utopie bekommt ihren Topos im Gebet. Religiöse Utopie läßt sich nicht funktionalisieren, d.h. man kann von ihr nicht sagen: "Religiöse Utopie ist nichts anderes als...". Utopie - möglicherweise als gefilterte Tradition - kann ohne Absicht den "liturgischen Mehrwert" verdeutlichen, ja, sie kann - wiederum ohne Absicht - das unaussprechliche und theoretisch nicht einholbare Korrektiv der Gesellschaft und ihrer Zustände sein. Insofern ist Liturgie immer "an der Zeit".

#### 4. Das Fest decodiert den Alltag

Alltagsphänomene finden in zunehmendem Maße das Interesse der Psychologen und Soziologen. Der Alltag hat in jeder Stunde seinen Kairos. Bevor der Alltag durch das Fest decodiert werden kann, muß man sich bewußt machen, daß sich zunächst die Gestalt der Liturgie als Abbild der Gesellschaft darstellt. Es ist ein Verlust, wenn Menschen durch Arbeit nicht abkömmlich für den Gottesdienst sind. Hier wird, was man in der theologischen Interpretation der Reden häufig übersieht, das Gefühl als sensibilisiertes Sozialempfinden ausdrückbar, nicht faßbar.

Der Decodierungsprozeß der Liturgie hat also einen kritischen Charakter. Es ist schon eine Einsicht des jungen Marx, daß der Mensch, solange er unter die Arbeit geknechtet sei, seine Anlagen nicht voll entfalten könne. Schleiermacher und Marx könnten sich in der Aufnahme der Kunst treffen; für Schleiermacher jedoch ist die Kunst mehr als Kunst: sie ist Ausdruck und Vermittlung der Religion. Wenn Religion aus äußeren Gründen nicht praktiziert werden kann, bleibt die wahre Sehnsucht des Menschen verschlüsselt. Das Fest ist ausgesonderte Zeit, die den Alltag nicht nur tangiert, sondern bestimmt. Das Fest weitet sich aus zum Lebensfest.

"Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weissagung so beschreibt, daß keiner bedürfen wird, daß man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt sind! Wenn das heilige Feuer überall brennte, so bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehen, sondern nur der sanften Stille heiliger Jungfrauen um es zu unterhalten, so dürfte es nicht in gefürchtete Flammen ausbrechen, sondern das einzige Bestreben desselben würde sein, die innige und verborgene Glut ins Gleichgewicht zu setzen bei allen. Jeder leuchtete dann in der Stille sich und den Andern, und die Mitteilung heiliger Gedanken und Gefühle bestände nur in dem leichten Spiele, die verschiedenen Strahlen dieses Lichts jetzt zu vereinigen, dann wieder zu brechen,

jetzt es zu zerstreuen, und dann wieder hie und da auf einzelne Gegenstände zu konzentrieren. Das leiseste Wort würde verstanden, da jetzt die deutlichsten Äußerungen der Mißdeutung nicht entgehen." (13)

##### 5. Teilhabe am Gottesdienst ist Religionspflege der Suchenden

Religion ist - wie die Tugend bei Platon - nicht lehrbar. Religiöse Sozialisation kann geradezu gehemmt werden, wenn ein ödes Lernen oder ein ebenso ödes Moralisieren vorherrschen. Religion wird weder zu einer pädagogischen noch zu einer moralischen Provinz; sie kennt keinen Wunsch, den anderen zu übertreffen. Das abendländische Leistungsprinzip ist mißverständene Liturgie. Wie oft trägt die Arbeit oder mehr noch das Reden über Arbeit pseudoliturgisches Gepräge! Nicht Pädagogik weist den Weg zur Liturgie, sondern die "Seelsorge vom Altare aus", wie man in der Zeit der katholischen liturgischen Bewegung zu sagen pflegte. Jedes Kind, jeder Suchende, jeder Verunsicherte, auch jeder Routinier am Altar meide die Schablone! Die Liturgie bleibt dem Lauscher, dem Voyeur, dem Routinier fremd. "Scholastische Wortweisheit" (155) ist verpönt.

Liturgie ist nicht repressiv, sondern befreiend. Religionspädagogik führt bei Schleiermacher im tiefsten Sinne zur Beteiligung am Gottesdienst, wird also liturgische Erziehung. Schleiermachers Praktische Theologie gründet in der Liturgik; wir finden in unserem Jahrhundert viele Ausgangspunkte für die Praktische Theologie: die Homiletik (der Pfarrer ist Prediger), die Katechetik (der Pfarrer ist Lehrer), die Seelsorge (der Pfarrer ist Berater). Der einzige Praktische Theologe, der Schleiermacher in der Hochschätzung der Liturgik in unserem Jahrhundert gefolgt war, ist Leonhard Fendt. Auch für ihn beginnt religiöse Erziehung mit liturgischer Erziehung im Sinne der Teilhabe, ja, Fendt wagt in einem der beiden von ihm geschriebe-

nen praktischen Bände in der Reihe des Lietzmannschen Handbuchs den Begriff der "liturgischen Wahrheit": Wahrheit des Fests! Wahrheit im Feierkleid: das ist ihr adäquates Gewand.

Ich fasse zusammen: Wer in der Praktischen Theologie von der Liturgik ausgeht, vermeidet eine geschwätzige Intellektualisierung oder eine - zuweilen in Gruppen höchst kurzlebige - voreilige Institutionalisierung.

Gewiß, die Gemeinde ist Hörgemeinschaft, Lerngemeinschaft, Therapiegemeinschaft; aber zuerst und vor allem ist sie Festgemeinschaft. Als solche wirkt sie einladend, und als solche wird sie Hörende, Lernende, Gesprächsbedürftige integrieren.

Wir gehen - auch bei Schleiermacher - den Weg einer evangelischen Fundamentalliturgik, wenn wir das gesprochene Wort an die Spitze setzen. Die Liturgie spricht das Individuum in der Gesellschaft oder die Gesellschaft durch das Individuum an; niemals aber erreicht sie das vergesellschaftete Individuum oder die atomisierte Gesellschaft.

Schleiermacher stellt die Grundfrage der Fundamentalliturgik in dem Sinne, daß jede Funktionalisierung der Liturgie abgelehnt wird. Die Liturgie lebt universal, weil sie dem Universum gemäß gefeiert wird. Diese Feier ist "sobria ebrietas"; die beiden Worte konnte ich bei Schleiermacher nicht finden, aber sie treffen das Leben der Theorie. Sie stehen im alten Brevier der Benediktiner und werden in der Morgendämmerung gesungen:

"Laeti bibamus sobriam  
Ebrietatem spiritus..."

Romano Guardini hat den Hymnus in seinem schönen Büchlein "Vom Geist der Liturgie" übernommen: "Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes."

Martin Stiewe

Kirche und Konfession bei Schleiermacher

Versuch einer Aktualisierung

Gerade wenn wir nach Kirche und Konfession fragen, ist der geschichtliche Abstand zu Schleiermacher unübersehbar. Schleiermacher, den man zu Recht zu den Vätern der preussischen Union rechnen darf, hat keine dritte evangelische Konfession gewollt; sie ist dann doch gekommen. Eigentlich hatte er eine Union gewollt, in der sich in der gottesdienstlichen Agende kaum etwas änderte<sup>1</sup>. Agendarische Vorgaben waren für Schleiermacher weitgehend entbehrlich. Jede enge liturgische Bindung widersprach dem Geist des Protestantismus. Was würde Schleiermacher zu unseren heutigen Agenden und Agendenreformen wohl sagen? Vor allem aber macht es die Kritik der Dialektischen Theologie an Schleiermacher schwer, ihn und seine ekklesiologischen Positionen mit der erforderlichen Unbefangenheit zu würdigen. Hat er nicht doch dem Relativismus in der Kirche das Wort geredet? Ich möchte diese historisch oft so ungerechte Diskussion nicht weiter ausbreiten, sondern statt dessen an zwei konkreten Fallbeispielen überlegen, inwieweit Aussagen Schleiermachers zu Kirche und Konfession heute noch anregend und aktuell sind. Die beiden Fallbeispiele zum Thema sind nicht willkürlich gewählt. Es sind zwei Texte, die von den (Landes-)Synoden - also auf der höchsten kirchlichen Entscheidungsebene - behandelt worden sind bzw. in diesem und im nächsten Jahr behandelt werden.

Einmal ziehe ich die "Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" vom 16. März 1973 heran; denn in der nach ihrem Abfassungsort benannten Leuenberger Konkordie wird durchaus im Sinne Schleiermachers argumentiert, obwohl die Konkordie nicht als Einladung zur Union mißverstanden werden darf. Dennoch wird man behaupten dürfen, daß die

Leuenberger Konkordie nach über hundertfünfzig Jahren einen Prozeß zum vorläufigen Abschluß bringt, an dessen Beginn die Glaubenslehre Schleiermachers bestimmenden Einfluß nahm<sup>2</sup>.

Als zweites Beispiel wähle ich die 1982 in Lima verabschiedeten Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu "Taufe, Eucharistie und Amt". Diese Konvergenzerklärungen ("Lima-Texte") mit ihrem starken Einfluß anglikanischer und orthodoxer Theologie stellen gerade eine Unionskirche vor die nicht leicht zu beantwortende Frage, inwieweit sie ihre Glaubensüberzeugungen in diesem bedeutsamen Dokument wiederfindet. Mir drängte sich der Eindruck auf, daß es zwischen den jüngsten Konvergenzerklärungen und dem methodischen Ansatz Schleiermachers einige Analogien gibt, die ich mit ihren möglichen Auswirkungen zur Diskussion stellen möchte. Dabei bin ich mir bewußt, daß einerseits Konvergenzen keine Konkordien sind und daß es andererseits im ökumenischen Kontext um mehr geht, als zwei nahe beieinanderlebende reformatorische Bekenntnisse miteinander zu versöhnen.

Schleiermacher hat - das macht sein Werk so reizvoll - seine wissenschaftlichen Methoden stets offen dargelegt. Ich verweise beispielsweise auf Schleiermachers Beitrag für den Reformations-Almanach auf das Jahr 1819: "Ueber den eigenthümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher"<sup>3</sup>. Der erste Schritt, ein dogmatisch strittiges Problem zu lösen, bestand für ihn in der Bestimmung der augenblicklichen Gesprächslage und der Feststellung der vertretenen dogmatischen Positionen. Der zweite Schritt untersuchte, inwieweit Einseitigkeiten und Unrichtigkeiten vorlagen und nachzuweisen waren. Der dritte Schritt führte das dogmatische Gespräch auf eine für alle Seiten gemeinsame Ausgangslage zurück.

Die Prämisse dieser Methode ist die verborgene innere Einheit der reformatorischen Konfessionen. Diese Einheit

galt es aufzuspüren, wenn konfessionelle Lehrfixierungen trennten. Der gemeinsame Anfang der reformatorischen Symbolbindung - im Sprachgebrauch Schleiermachers der "protestantische Geist" - erschloß sich der geschichtlichen Betrachtungsweise und wies damit der wissenschaftlichen Forschung ein wichtiges Aufgabenfeld zu. Mit dem Rückgriff auf den protestantischen Geist des Ursprungs kamen die konfessionellen Bekenntnisschriften in neuer und eindringlicher Weise zur Sprache. Sie waren weder *dicta probantia* - das verbot schon die historische Forschung - noch lutherisches oder reformiertes Sondergut. Die altprotestantische Orthodoxie hatte zu den reformatorischen Bekenntnissen auch die altkirchlichen Bekenntnisse (*symbola antiquiora et oecumenica*) gerechnet. Die reformatorischen Bekenntnisse waren die *symbola recentiora et particularia*<sup>4</sup>.

Schleiermacher hat sich grundsätzlich auf die *symbola particularia* berufen. Ihr historischer Ort verlieh ihnen ihre normative Autorität. Schleiermacher zitiert sie freilich nicht als überzeitlich gültige, in sich unveränderliche Systeme, sondern als historisch und geographisch geprägte Zeugnisse, die der weiterführenden Reflexion bedürfen und zu einer kritischen Rezeption führen.

Schleiermacher hat die protestantische Einheit im wesentlichen formal bestimmt. Das hervorstechende Merkmal der Einheit war die Antithese zum Katholizismus: "Eine auf die jetzige Zeit und die abendländische Kirche Bezug nehmende Glaubenslehre kann sich nicht gleichgültig verhalten gegen den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, sondern muß einem von beiden angehören" (Glaubenslehre<sup>1</sup> § 26)<sup>5</sup>. Der Gegensatz zum Katholizismus darf unter keinen Umständen übergangen werden. Er ist nach Schleiermacher für die protestantische Dogmatik konstitutiv und für dogmatisches Denken unüberwindbar. Die evangelisch-katholisch kontroversen Lehren lassen sich nicht durch weiteres geschichtliches Zurückgehen überwin-

den, weil ein solches Vorgehen ins Unbestimmte führt. In der zweiten Auflage der Glaubenslehre hat Schleiermacher seine Auffassung auch in diesem Punkte abgemildert und die Überwindung der Antithese von dem "Kulminationspunkt" des Gegensatzes abhängig gemacht<sup>6</sup>. Nach einer handschriftlichen Randnotiz hat Schleiermacher als einzige Gemeinsamkeit - mit der Einschränkung "vielleicht" - die Lehre von der Schrift erwogen<sup>7</sup>. Doch grundsätzlich gilt: "Der Protestantismus ist in seinem Gegensatz zum Katholizismus nicht nur als eine Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen, sondern auch als eine eigenthümliche Gestaltung des Christentums anzusehen." (Glaubenslehre<sup>1</sup> § 27)<sup>8</sup>.

Die Antithese zum Katholizismus äußert sich nach Schleiermacher als christliche Freiheit und hier vor allem als Freiheit vom "Joch des symbolischen Buchstabens". Das reicht - hier gebe ich der Schleiermacher-Kritik recht - gewiß nicht aus.

Dennoch muß man einfach feststellen, daß sich für Schleiermacher das protestantische Bewußtsein eben in den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften äußerte. Erst der Rückbezug auf diese konfessionsstiftenden Bekenntnisse kann nach Schleiermacher die getrennten protestantischen Konfessionen wieder in einer Kirche vereinen.

Schleiermacher hat in einem Brief an Jacobi seine dialektische Methode mit dem Bild der Ellipse erläutert<sup>9</sup>. Er setzte zwei Grundkräfte im Protestantismus voraus: Orthodoxie und Heterodoxie. Ihre Beziehung zueinander für die Wahrheitsfindung entspricht dem doppelten Brennpunkt der Ellipse. Die Zeitgenossen Schleiermachers konnten die Existenz dieser beiden Grundkräfte im reformierten wie im lutherischen Protestantismus nicht bestreiten. Billigten sie darüber hinaus das Prinzip des einen geistigen Zusammenhangs, wozu sie durch ihr frommes Gefühl und durch die geschichtlich-spekulative Betrachtung genötigt wurden,

war das methodische Vorgehen von vornherein auf Einheit angelegt. Auf diesem Weg des geschichtlichen Rückbezugs und nicht über ein neues gemeinsames Bekenntnis, das Schleiermacher ausdrücklich abgelehnt hat, kommt es für ihn zu einer wirklichen Einheit. Die reformatorischen Bekenntnisse waren für Schleiermacher grundsätzlich nicht "perfektibel". Den Plan eines neuen unierten Symbols hat Schleiermacher geradezu leidenschaftlich bekämpft, eine deutliche Absetzung vom transzendentalen Idealismus, für den die Perfektibilität der Bekenntnisse Voraussetzung ihrer Gültigkeit war.

Die Leuenberger Konkordie ist ebenfalls den geschichtlichen Weg gegangen. Durch ständigen Rückbezug auf die reformatorischen Väter, durch das Herausarbeiten der gemeinsamen Aspekte im Aufbruch der Reformation gelang es den beteiligten Kirchen, ihr "gemeinsames Verständnis des Evangeliums, soweit es für die Begründung ihrer Kirchengemeinschaft erforderlich" ist, zu formulieren. Durch diesen Rückbezug - man spricht von einer "Leuenberger Methode" - ließen sich die Gegensätze, die von der Reformationszeit an eine Kirchengemeinschaft zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen unmöglich gemacht und zu gegenseitigen Verwerfungsurteilen geführt hatten, überwinden.

Ein neues Bekenntnis ist - ganz im Sinn Schleiermachers - nicht entstanden, wohl aber hat die im November 1983 beschlossene Aufnahme der Leuenberger Konkordie in die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland noch einmal gezeigt, daß Schleiermachers Annahme, das Einigungspotential der reformatorischen Kirchen liege in ihren geschichtlichen Ursprüngen, heute von unseren Synoden beschlußmäßig geteilt wird.

Schleiermacher, dessen geschichtliche Reduktionen im einzelnen durchaus unbefriedigt lassen können, wollte überkommene Lehrgegensätze nicht wegdiskutieren und in einen "mittleren Proportionalglauben"<sup>10</sup> umgießen. Er sah in den

konfessionellen Lehrtypen des Protestantismus so etwas wie einen offenen Ozean. Dogmatisch ging es ihm nach Klaus-Martin Beckmann um "Grenzpunkte". Häresien waren für ihn "an sich leere Tonnen, die aber deshalb oben schwimmen und dem Seefahrer die zu vermeidenden Untiefen zeigen"<sup>11</sup>. Ihm kam es auf die Weite des protestantischen Raumes an. Auch bei unterschiedlichen Positionen war es möglich, den gleichen protestantischen Kurs zu fahren.

Nun lassen sich allerdings Konfessionen nicht schon dadurch lehrmäßig zusammenführen, daß man lediglich ihren geschichtlichen Ursprüngen nachgeht. Die kritische Reflexion, die den gültigen Sinn der Bekenntnisschriften erhebt, ist die eine Seite. Die andere Seite ist - nach Schleiermacher - das in der Gegenwart festzustellende protestantisch-konfessionelle Bewußtsein. Dieses Bewußtsein ist die im Protestantismus freigesetzte Individuation des religiös-christlichen Grundgefühls. Die partikulare Konfession ist nach Schleiermacher die notwendige Individuation des religiös-christlichen Grundgefühls, das seinerseits die Individuation des unbestreitbar universalen schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins ist. Der Individualitätsgedanke der Romantik steht im Hintergrund. Gemeinschaften - also auch Kirchen - werden als "individuelle Gebilde" verstanden. Der Rückbezug auf die geschichtlichen Anfänge sichert die Kontinuität; das protestantisch-konfessionelle Bewußtsein beschreibt die "Zusammengehörigkeit derer, die sich Protestanten nennen". Dieses gemeinsame Bewußtsein enthält bereits den dynamischen Wunsch nach Kirchenverbesserung und Kirchenreform, der schon geschichtlich angelegt ist. Es gibt ein einheitliches Bewußtsein, das die Epoche des Protestantismus trägt und in die Zukunft weist. Das stand für Schleiermacher unumstößlich fest.

Kirchensoziologische Untersuchungen belegen bis in die jüngste Gegenwart, daß allen Säkularisierungswellen zum Trotz ein protestantisches Bewußtsein anzutreffen ist und



nächst nur "Teil einer treuen und adäquaten Widerspiegelung der gemeinsamen christlichen Tradition" sein. Doch sie streben nach universalem Konsensus. Konvergenz ist ein Vorstadium von Konsens.

Auch die Lima-Texte versuchen, der Einheit zwischen den Konfessionen durch geschichtlichen Rückbezug näherzukommen. Das erinnert durchaus an Schleiermacher. Doch der Rückbezug erfolgt nicht auf die Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern auf den apostolischen Glauben der ersten großen Konzile, auf den Konsensus der ersten fünf Jahrhunderte. Hier können die protestantischen Gründungsurkunden das Einigungspotential nicht abgeben. Wo es auch - vielleicht gar nicht einmal in erster Linie - um den Dialog mit Rom geht, kann die Antithese zum Katholizismus keine Einheit stiften. "Apostolizität" und "Sukzession" - um nur zwei Beispiele zu nennen - sind von Haus aus keine Hauptthemen reformatorischer Theologie. Schon deshalb kann hier die Antithese nicht genügen. Wenn die reformatorischen Kirchen den Dialog nicht von vornherein auf ihre traditionellen Themen einengen wollen, müssen sie schon über ihre Bekenntnisschriften zurückgehen.

Schleiermacher hat in der Glaubenslehre ausgeführt, daß die Berufung auf die Bibel das gemeinsam Christliche beschreibe. Er hat das in der Glaubenslehre nicht zum Ansatzpunkt genommen, weil für ihn die Urkunden einer protestantischen Glaubenslehre die protestantischen Bekenntnisschriften waren. Für ihn genügte es, daß sich dogmatische Sätze durch Schriftbelege mittelbar oder unmittelbar legitimieren lassen mußten. Eben darin äußerte sich der "eigentümliche Charakter des Protestantismus". Schleiermacher hielt allerdings nicht den Schriftgebrauch der Bekenntnisschriften für symbolisch. Hier galt nur die "freie Art der Schriftauslegung, für welche wir keine andere Regel kennen als die Vorschriften der in die Sprachwissenschaft eingewurzelten Auslegungskunst". Wer heute über eine konfessionelle Dogmatik hinauskommen will, muß

notwendigerweise auf die Bibel zurückgreifen. Schleiermacher hat das ja selbst wenigstens in Erwägung gezogen. Tatsächlich kann im ökumenischen Dialog wohl auch nur die Bibel das Einigungspotential darstellen.

Infolgedessen wird - gewiß auch, aber nicht nur mit Rücksicht auf die reformatorischen Kirchen - in den Lima-Texten die Bibel fleißig zitiert. Doch das geschieht - ganz gegen Schleiermacher - als *dicta probantia*, in Form von Verweisen, gelegentlich als ausführlichere, aber zusätzliche Begründung für den in Liturgie und Leben der Kirchen gegenwärtigen apostolischen Glauben, für den *consensus quinquesaecularis*.

Schleiermacher hat in seinem dogmatischen Lebenswerk eine freie Schriftauslegung nach hermeneutischen Grundsätzen gefordert. Die wissenschaftliche Interpretation der Schrift war für ihn unverzichtbar und urprotestantisch. Diese Sicht Schleiermachers sollte im ökumenischen Dialog nicht untergehen. Es muß gerade die Aufgabe reformatorischer Theologie sein, die Bedeutung einer wissenschaftlich verantworteten Bibelauslegung für die Einigung der Konfessionen immer wieder ins Bewußtsein zu rufen und fruchtbar zu machen. Das gilt besonders für Themen, mit denen wir im ökumenischen Dialog relativ unbekanntes Gelände betreten. Wissenschaftliche Schriftauslegung ist in der Ökumene zu ihrem Schaden unterrepräsentiert. Hier besteht Nachholbedarf.

Schleiermacher, der ja an sich leicht entflammbar für neue Fragehorizonte war, hätte einem den Protestantismus hinter sich zurücklassenden Dialog zwischen christlichen Kirchen nur dann Erfolgsaussichten zugebilligt, wenn der Dialog aus einem die Konfessionen gemeinsam tragenden Bewußtsein, einem gemeinsam prägenden Lebensgefühl, einer gemeinsamen Frömmigkeit - soll man auch sagen: einem gemeinsamen Kirchenideal? - mit innerer Notwendigkeit erwächst. Von Schleiermacher her ergibt sich die Frage, ob sich kühne und für ihre Verfasser zukunftsweisende Kon-

vergenzerklärungen in den Konfessionen durchsetzen können, solange sie nicht von einer allgemeinen Bewußtseinslage getragen und gefordert werden. Ist ein solches Bewußtsein - das ist meine Frage - heute in einer solchen Intensität lebendig, daß es das protestantische Bewußtsein im Sinne Schleiermachers allmählich ablöst, bereits ersetzt hat oder in absehbarer Zukunft ersetzen könnte?

Anmerkungen

- 1 Vgl. Christoph Albrecht, Schleiermachers Liturgik, 1963.
- 2 Vgl. Martin Stiewe, Das Unionsverständnis Friedrich Schleiermachers, 1969.
- 3 Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, Erste Abtheilung, 5. Band, 1846, S. 423ff.
- 4 Vgl. Carl Heinz Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil I, 1964, S. 63ff.
- 5 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, ed. Hans-Joachim Birkner u.a., Erste Abteilung, Band 7/1, 1980, S. 96.
- 6 Glaubenslehre 2. Auflage, ed. Redeker I, 1960, S. 135.
- 7 Schleiermacher's handschriftliche Anmerkungen zum ersten Theil der Glaubenslehre, ed. Carl Thönes, 1873, S. 23.
- 8 Kritische Gesamtausgabe, 7/1, S. 97.
- 9 Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Herausgegeben von Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey, 1860-1863, 2. Band, S. 351.
- 10 Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den Preußischen Staat, zitiert nach: Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, Erste Abtheilung, 5. Band, 1846, S. 47.
- 11 Klaus-Martin Beckmann, Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher, 1959, S. 23 und 398.
- 12 Evangelische Information 4/1984, S. 10.

Christian Möller

Die Erbauung der Gemeinde aus der "lebendigen Circulation des religiösen Interesses" bei Friedrich Schleiermacher

Kaum ein Theologe hat auf die Erneuerung der Kirche im 19. Jh. einen so prägenden Einfluß gehabt wie Friedrich Schleiermacher. Ob man an die "zwei unvorgreiflichen Gutachten" von 1804<sup>1</sup> oder den "Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate" von 1808<sup>2</sup> oder an die akademische Wirksamkeit oder an die rege Predigtstätigkeit auf Berliner Kanzeln denkt, so zielt bei Schleiermacher eigentlich alles auf eine Erneuerung der Kirche aus der Kraft lebendiger Gemeinden ab. Seine Kritik gilt vor allem der von einem übermächtigen Staat gelenkten und zur moralischen Lehranstalt mißbrauchten Staatskirche, während er selbst auf eine eigenständige Kirche des Volkes hinaus will, die auf lebendigen Einzelgemeinden basiert. Deshalb konzipiert Schleiermacher seinen "Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche" von der Gemeinde als der Basis aller weiteren Überlegungen her, wie auch die presbyterial-synodal geordnete Kirche für ihn das erstrebte Ideal ist<sup>3</sup>. Doch nicht von Verfassungen und Ordnungen erhofft sich Schleiermacher die erneuerte Kirche, sondern von dem, was er "die lebendige Circulation des religiösen Interesses" in der Gemeinde und zwischen den Gemeinden nennt. Wie diese "lebendige Circulation" zum inneren Prinzip des Gemeindeaufbaus bei Schleiermacher wird, soll nun an einigen seiner Schriften deutlich werden.

#### 1. Die lebendige Circulation des religiösen Erlebnisses in der Haus- und Personalgemeinde

In den "Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799)<sup>4</sup> trägt die vierte Rede den Titel: "über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und

Priestertum". Diese Rede ist von der Sehnsucht nach einer herrschaftsfreien Kirche voll "gegenseitiger Mitteilung" erfüllt. Schleiermachers Vorbild<sup>5</sup> sind neben der Herrnhuter Brüdergemeine vor allem die amerikanischen Freikirchen, während ihn Abscheu vor der Staatskirche erfüllt, "wo viele Hunderte versammelt sind in großen Tempeln und ihr Gesang schon von fern Euer Ohr erschüttert" (135). Und doch will er die bestehende Staatskirche nicht einfach rechts liegen lassen, sondern sie in ihrem relativen Recht als Vorbereitung für die wahre Kirche gelten lassen. Freilich müsse ihre Deformierung zur Lehrkirche und zur Moralanstalt für die Erziehung der Massen überwunden werden, woran vor allem die Vermischung von Staat und Kirche schuld sei. Die Parole müsse lauten: "Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat - das bleibt mein Catonischer Ratsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen." Das andere Übel sei die vom Parochialzwang geknechtete Gemeinde. Deshalb lautet die andere Parole: "Hinweg mit allem, was einer geschlossenen Verbindung der Laien und Priester unter sich oder miteinander auch nur ähnlich sieht!" (153)

Schleiermachers positive Vorschläge zum Gemeindeaufbau konzentrieren sich in den Reden auf die Sammlung kleiner Haus- und Personalgemeinden, die sich um einen religiös bewußten und erweckten "Priester" sammeln und von ihm in Verbindung mit der wahren Kirche durch Erweckung bewußter Religion gebracht werden: "Ein Privatgeschäft ist nach den Grundsätzen der wahren Kirche die Mission eines Priesters in der Welt; ein Privatzimmer sei auch der Tempel, wo seine Rede sich erhebt, um die Religion auszusprechen; eine Versammlung sei vor ihm und keine Gemeinde; ein Redner sei er für alle, die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine bestimmte Herde." (154) Die Frage nach Religion verknüpft sich für den frühen Schleiermacher noch nicht mit der Frage nach Kirche oder Gemeinde, wohl aber nach einer Gemeinschaft, die in gegenseitiger Mitteilung und auf gleicher Ebene steht. Religion kann nicht

existieren, wenn sie nicht zu geselliger Religion wird. Solche Geselligkeit braucht auch Gestalt, und ein gestalterisches Interesse Schleiermachers zeigt sich bereits. Ungleich stärker ist freilich die Sehnsucht nach der wahren, unsichtbaren, triumphierenden Kirche, die um so näher kommt, je mehr sich einer dem anderen mitteilt und keiner mehr ein Bewußtsein für sich allein, sondern jeder zugleich das des anderen hat und nicht nur Menschen, sondern Menschheit zusammenwächst. Das vorläufige Abbild dieser wahren Kirche ist die religiöse Gemeinschaft, in der nicht gepredigt wird, sondern freie Aussprache des religiös Erlebten und gegenseitige Mitteilung des Geschauten herrscht, und wenn die Worte zugunsten des heiligen Schweigens versagen, trete die Hausmusik und der Gesang an deren Stelle, wie ja überhaupt das Haus und die Familie der Sitz im Leben und das Refugium für diese Art von Gemeinde als religiöser Gemeinschaft wird. Man hat sie sich wohl nach Art der "Weihnachtsfeier" vorzustellen, die ja ein anschauliches Beispiel für die lebendige Circulation der Hausgemeinde darstellt.

Auch wenn Schleiermacher alsbald sehr viel bestimmter von empirischer Kirche und Gemeinde sprechen kann, als es in den romantischen Anfängen der "Reden" aus apologetischem Interesse geschah, so bleibt er doch seinem leidenschaftlichen Interesse an "gegenseitiger Mitteilung" von religiös Erkanntem treu. Deshalb gilt seine Liebe auch früher wie später der Hausgemeinde, die er in ihrer überragenden Bedeutung für den Aufbau der Gemeinde erkannte. Wenn er alsbald zwar die engen Grenzen der Hausgemeinde zugunsten der Kirche als der größeren "Hausgenossenschaft" tranzendierte, war Schleiermacher doch nach wie vor an häuslicher Religion interessiert. Ja, man kann fragen, ob seit Luthers katechetischer Unterstützung der häuslichen Religion je wieder so liebevoll und so wenig sektiererisch von der Hausgemeinde gesprochen wurde wie bei Schleiermacher.

## 2. Die zusammenstimmende Leitung der Kirche in der Zuordnung produktiver Gegensätze

Deutet sich in Schleiermachers "Reden" und vollends in den "zwei unvorgreiflichen Gutachten" von 1804 schon ein reformerischer Elan und ein gestalterisches Interesse für Gemeindeaufbau an, so zeigt sich in der "Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" von 1806/7<sup>6</sup> eine kybernetische Begabung, wie sie nur wenigen gegeben ist, wird hier doch eine ebenso diffus gewordene Theologie wie auch eine erstarrte Staatskirche auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet, die "zusammenstimmende Leitung der Kirche". Hat Schleiermacher, wenn er von "Leitung der Kirche" spricht, das eigentliche Ziel der "lebendigen Circulation" des Gemeingeistes aus dem Auge verloren, daß nämlich alle von Gott gelehrt seien und keiner vom anderen gelehrt und geleitet werden muß? (1. Joh 2,27) Keineswegs! Die "vollkommenste Gleichheit und Vernichtung aller irdischen Ordnung" in der wahren Kirche bleibt das eschatologische Ziel, das Schleiermacher niemals aus den Augen läßt. Noch vier Jahre vor seinem Tod wählt Schleiermacher als Einstimmung in seine Predigt über den öffentlichen Dienst am Wort die ganz vom Geist der Brüdergemeinde geprägte Strophe, auf die er dann auch in der Predigt selbst zu sprechen kommt: "Was für ein reich beseligt Leben, mit Gott und seinem Heil'gen Geist durch Christum in Gemeinschaft schweben und haben, was er uns verheißt! Was glühen da für sel'ge Triebe! Hier schüttet in sein geistlich Haus Gott seine Gnadenfülle aus, hier wohnt er, die heil'ge Liebe."<sup>7</sup> Die Wege aber, die zu dem geistlichen Haus der wahren Kirche führen, hat Schleiermacher im Laufe seines Lebens immer genauer theologisch differenziert und kybernetisch modifiziert, weil sie ihn als "Herrnhuter höherer Ordnung" nicht an der Volkskirche vorbei, sondern durch sie hindurch führten.

So heißt es bereits in dem zweiten "unvorgreiflichen Gutachten", daß die "Religionslehrer" eigentlich kein bleibendes Geschäft ausführen sollten, da ja alle von Gott ge-

lehrt seien und deshalb alle Christen sich gegenseitig abwechselnd zu lehren hätten. Doch dann fügt Schleiermacher hinzu: "Vielleicht sagt derjenige etwas, der dieses sagt, ja sogar etwas glänzendes und schönes; gewiß aber etwas sehr untröstliches, indem er uns mit unseren Wünschen auf einen Zustand verweist, zu welchem wir den Weg noch gar nicht einmal absehen können."<sup>8</sup> Wendet man diese Worte auf Schleiermacher selbst an, so sehe ich den Unterschied der "Kurzen Darstellung" zu den "Reden" darin, daß es ihm jetzt nicht mehr bloß auf etwas "glänzendes und schönes" für die "Gebildeten unter ihren Verächtern" ankommt, wobei das Ziel der vollkommenen Gleichheit in der gegenseitigen Mitteilung freilich in weiter eschatologischer Ferne bleibt, sondern auch auf etwas "Tröstliches" und zugleich Wirkungsvolles, indem der Weg zu dem Ziel und die Hindernisse in den Blick genommen werden. Es gebe die mannigfachsten Unterschiede zwischen den Hervorragenden und der Masse, zwischen den Mündigen und den Unmündigen, zwischen eher Wirksamen und eher Empfänglichen. Je schwärmerischer man sich über diese Unterschiede hinwegsetze und scheinbare Gleichheit postuliere, desto mehr Verwirrung und Rückschritt richte man an. Je klarer und nüchterner man diese Unterschiede ins Auge fasse und sie zugleich aufeinander hinordne, desto mehr trage man zu einer produktiven Tätigkeit des Geistes und zugleich zur Überwindung der Unterschiede bei.

Schleiermacher ist nicht nur ein Meister in der Überwindung von Aporien, sondern auch im Gebrauch von Gegensätzen<sup>9</sup>. Sein kybernetisches Charisma erscheint in der "Kurzen Darstellung" daran, wie er die in einer Gemeinde vorhandenen Gegensätze von überwiegender Wirksamkeit und überwiegender Empfänglichkeit nicht nur nicht verschleiert, sondern sie herausarbeitet, um sie als "wenigstens für bestimmte Momente übereinstimmend fixierte" (§ 278) für den Prozeß gegenseitiger Mitteilung in der Gemeinde zu gebrauchen. Ja, es gibt für Schleiermacher "ohne bestimmte Momente kein gemeinsames Leben; und ohne Übereinkommen,

wer mitteilend sein soll, und wer empfänglich, wäre es nur Verwirrung" (§ 278). Es geschieht hier etwas Ähnliches wie bei Paulus in 1. Kor 12, wo ja die Gegensätze von Starken und Schwachen und die Unterschiede der verschiedenen Charismen auch "wenigstens für bestimmte Momente fixiert werden", keineswegs, um sie als Gegensätze in der christlichen Gemeinde festzuschreiben, sondern um sie für die Erbauung des Leibes Christi charismatisch zu gebrauchen. Das scheint mir überhaupt die Kunst des Gemeindeaufbaus zu sein, die in einer Gemeinde vorhandenen Unterschiede und Gegensätze an Gaben und Ämtern nicht schwärmerisch zu vertuschen, sondern so aufeinander zu beziehen, daß sie produktiv sich gegenseitig bereichern und den Leib Christi erbauen, nicht aber als verschleierte Gegensätze sich gegenseitig lähmen.

Auch in der Vorlesung "Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche"<sup>10</sup> konzentriert Schleiermacher alle Mühe auf die Frage, ob es angesichts der Gleichheit aller Menschen vor Gott und angesichts des von Christus verheißenen eschatologischen Zieles, daß alle von Gott gelehrt seien und keiner vom anderen gelehrt werden müsse, eine "andere Ungleichheit" gebe, "die dabei doch immer fort dauern wird und um deretwegen eine Organisation der Kirche notwendig bleibt" (14). Er findet diese Ungleichheit zunächst in der ungleichen Bildung, die schon darin zum Ausdruck komme, daß nicht alle die Urtexte des Christentums lesen könnten. Doch selbst wenn diese Ungleichheit überwunden werden könnte, so bliebe doch ein Unterschied, den schon die Apostel kannten, daß nämlich einige unter ihnen weniger, andere mehr in der Produktivität des Gemeingeistes wirksam gewesen seien. Dieser Unterschied sei ein bleibender, und je genauer er "wenigstens für bestimmte Momente" als Gegensatz überwiegender Empfänglichkeit und überwiegender Wirksamkeit fixiert werde, desto besser sei eine zusammenstimmende Leitung der Kirche schon in der örtlichen Gemeinde möglich (21).

In der Glaubenslehre<sup>11</sup> geht Schleiermacher so weit, daß er die Ungleichheit von mehr Wirksamen und mehr Empfänglichen, die zur Notwendigkeit eines Dienstes am göttlichen Wort führt, in den Einzelnen hinein verlegt, der "sich bald selbstätig wirksam findet, bald nur empfänglich angeregt" (§ 133,1). So sei stets eine Ungleichheit in der Kirche vorhanden, auch unter den Wiedergeborenen, die Schleiermacher von den Berufenen im Bild von zwei Kreisen in der Kirche (§ 115,2; 116,1) unterscheidet. Eine Gemeinschaft, die den Unterschied von Wirksamen und Empfänglichen überspiele, sei auf dem Weg zum Separatismus, in welchem sich nur noch Gleichgesinnte untereinander verständigen könnten und doch ständig neue Spaltung durch die dennoch vorhandenen Gegensätzen drohe, während eine Kirche, die bis in den Kirchendienst der örtlichen Gemeinde den Gegensatz von Wirksamen und Empfänglichen so klar wie möglich fixiere, eben dadurch die "wenn auch nur für den Augenblick Schwachen und Unreinen" (§ 133,1) festhalte und ihnen Stärkung darbiete. So macht Unterscheidung die Kirche gerade reicher, und die Fixierung von Gegensätzen bringt den Prozeß der lebendigen Circulation, auf den es Schleiermacher ankommt, erst richtig in Bewegung, wie auch die Unterscheidung von innerem und äußerem Kreis dem Wachsen und Werden von Kirche dient<sup>12</sup>, keineswegs aber Glaubensunterschiede zementieren will. Es ist ja alles in der Kirche für Schleiermacher auf Bewegung, Dynamik, Prozeß, Wachsen und Werden angelegt, weil der Heilige Geist das Band der Kirche ist, ein Geist, der zum Gemeingeist durch lebendige Circulation des religiösen Interesses in der Gemeinde werden will.

### 3. Die Öffentlichkeit der Gemeinde

Wie sieht die "lebendige Circulation des religiösen Interesses" nun im einzelnen aus? Methodisch geschieht sie mit Hilfe der "zum Behuf der Ausgleichung und Förderung festgestellten Methode des Umlaufs, vermöge deren die religiöse Kraft der Hervorragenden die Masse anregt, und wiederum

die Masse jene auffordert"<sup>13</sup>. Die Umlaufmethode dient Schleiermacher in vorzüglicher Weise dazu, daß "alle wirken und auf sich wirken lassen"<sup>14</sup>. Deshalb müsse der kirchenleitende Dienst in den Dienst aller anderen Christen eingebettet werden, denn der Heilige Geist treibe jeden, "alles zu tun, was vor Händen kommt"<sup>15</sup>. Eine relative Ordnung der Dienste sei dennoch notwendig, weil "sonst keine von den verschiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirksamkeit erreichen könnte". So habe schon die urchristliche Gemeinde den Aposteln den öffentlichen Dienst am Wort aufgetragen, während sie anderen den Dienst der Handreichung übergab. In seinem Verständnis von Apg. 6 ist es Schleiermacher wichtig, daß es die Gesamtheit der Gemeinde war, welche Ämter und Dienste übertrug, während er die katholische Konstruktion eines "Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft" verwirft, weil das allerschriftgemäßen Begründung widerspreche. Wenn die Schrift die Gesamtheit der Gemeinde als Quelle der Übertragung von geordneten Diensten nennt, komme es nur auf "die Bestimmung der zur Verrichtung eines Geschäftes erforderlichen Eigenschaften" an und "die Auswahl aus denen, die als so ausgerüstete bekannt sind". Ansonsten bleibe viel Spielraum für eine Übertragung. Es müsse freilich auch festgestellt werden, was nicht übertragbar sei, weil dann der gesamten Gemeinde deutlich sei, was jeweils für alle zu tun bleibe. So könnten "vorübergehende Vereinigungen von näher zusammengehörenden Einzelnen entstehen", die sich der nicht übertragenen Aufgaben annehmen. Überdies müsse Raum für die "Selbstmitteilung zwischen Einzelnen" bleiben, wie überhaupt Ordnung den Geist in der Gemeinde nicht dämpfen und die Gewissen nicht knechten dürfe. Ein organischer Gemeindeaufbau und eine natürliche Gemeindeordnung müsse einerseits die notwendigen Aufgaben übertragen und andererseits Freiraum für spontane Tätigkeit erhalten. So begrenze sich Gemeinde auf einen Umfang, in welchem "alle zur Förderung des christlichen Lebens not-

wendigen Aufgaben vorhanden, und alle übertragbaren Geschäfte zweckmäßig verteilt sind". Es hänge von der Praxis der einzelnen Gemeinde ab und müsse als Theorie in der praktischen Theologie bedacht werden, wie die kirchlichen Ämter im einzelnen geordnet und die Aufgaben jeweils verteilt werden.

Vor allen Ämtern und Aufgaben, die jeweils neu geordnet und übertragen werden können, sieht Schleiermacher die Notwendigkeit eines öffentlichen Dienstes am Wort stehen, von dem alle Gliederung in der Kirche und auch der Aufbau der Gemeinden ausgeht. "Ohne diesen geordneten öffentlichen Dienst und die damit zusammenhängende Constitution der christlichen Gemeinden wäre alle christliche Mitteilung nur vereinzelt und zerstreut und dem Anschein nach zufällig." Es sind drei Gründe, die Schleiermacher bewegen, gerade um der lebendigen Circulation des Gemeingeistes willen die Notwendigkeit eines geordneten Dienstes am Wort zu betonen:

1. bliebe alle gegenseitige Mitteilung nur "verwirrendes Schwanken" und vergebliche Mühe, "wenn kein Empfänglicher mit seinem Bedürfnis an bestimmte Mitteilende, und umgekehrt kein Mitteilender mit seinen Gaben an einen bestimmten Kreis von Empfänglichen gewiesen wäre";
2. käme "eine lebendige Überzeugung von der Identität des Geistes in Allen" nicht zustande, sondern alles wäre nur ein verwirrendes, ungewisses Schwanken;
3. ginge der christlichen Gemeinde die "Öffentlichkeit" verloren, während es doch "nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christentum möglich" sei, "die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Öffentlichkeit zurückzuführen".

Deutlicher konnte sich Schleiermacher kaum von den "Reden" distanzieren. Jetzt sind ihm "die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen Bekenntnis und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache" geworden, weil sie dafür sorgen,

daß die "lebendige Circulation des Geistes" für jedermann zugänglich bleibt und die Gemeinde nicht zum Privatverein wird. Es ist ein sekundäres Interesse für Schleiermacher, wem auf welche Weise der Dienst am Wort übertragen wird. Er gesteht jedem Christen die Befugnis zur leitenden Tätigkeit in der Gemeinde zu. Entscheidend ist nur, daß die "lebendige Circulation des Geistes" durch den öffentlichen Dienst am Wort in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift als der Grundlage der Kirche gebracht wird und daß jeder Bedürftige weiß, an wen er sich halten kann, um an der "lebendigen Circulation des Gemeingeistes" teilhaben zu können. Trotz aller notwendigen Ordnung des öffentlichen Dienstes am Wort ist es freilich auffällig zu sehen, wie sehr es Schleiermacher darum geht, daß der Geist in der Gemeinde durch Ordnung nicht gedämpft, sondern eher zu einer noch größeren Produktivität kommt, und daß die Freiheit der Gemeinde nicht unstatthaft eingeengt, sondern als Freiheit füreinander vermehrt wird.

#### 4. Die Organisation der Gemeinde im Kirchendienst

Wie sehr der öffentliche Dienst am Wort und die von ihm ausgehende Gliederung der Kirche auf die Vielfalt der Gaben und Ämter in der Gemeinde ausgerichtet ist, wird an Schleiermachers "Theorie des Kirchendienstes" deutlich, den er in seiner Vorlesung über Praktische Theologie als diejenige "ordnende Tätigkeit" entfaltet, "welche die ganze Gemeinde (sc. im Unterschied zum Kirchenregiment, welche die ganze Kirche) zum Gegenstand hat"<sup>16</sup>. Es ist für Schleiermachers Ordnungs- und Organisationsverständnis charakteristisch, daß es nur eine leitende Tätigkeit mit freier Zustimmung der Gemeine und eine Ordnung in Freiheit geben kann. Ordnende Tätigkeit soll "dem Guten Vorschub tun" und "die Unvollkommenheit in Schranken halten". Wie kann eine ordnende Tätigkeit aussehen, die jede "äußere Sanktion" fernhält und auf die freie Zustimmung der Gemeine setzt? Wichtig ist, daß "sie die vollkommenste Gesinnung repräsentiert, die in einer Gemeine sein kann"

und nur so Autorität gegenüber der Gemeinde hat. Bei Streit kann es für Schleiermacher nicht anders "als durch den Austausch der Gedanken und Gesinnungen" zu einem Ende kommen, "und dadurch, daß ein jeder sich in die Gedanken des andern hineindenkt". Das wird um so leichter sein, je mehr die ordnende Tätigkeit in Verbindung mit dem Gottesdienst als der öffentlichen Darstellung des Gemeingeistes bleibt. Natürlich werde es dann auch einige geben, die bei der fortschreitenden Bewegung des Ganzen zurückbleiben, während andere sich durch ihre Wirksamkeit an die Spitze des Fortschritts setzen. Es komme dann darauf an, "das öffentliche Urteil und das gemeinsame Gefühl auf solche Weise auszusprechen, daß es den Impuls verstärkt und die Ungleichheit zwischen diesen und der Masse aufgehoben wird" (472). Schleiermacher weiß in einem höchst modernen Sinn um die Gewalt der öffentlichen Meinung. Ordnende Tätigkeit in und für die Gemeinde "sei nichts als die Organisation der öffentlichen Meinung", um der Masse die fortschreitende Bewegung des Gemeingeistes zu vermitteln. Der Geistliche habe nur die Aufgabe, "das zu einem klaren Bewußtsein zu erheben, was in der Gemeinde ist, und die Gemeinde in Übereinstimmung mit der ordnenden Tätigkeit zu erhalten" (473), d.h. also jenen zu helfen, die für die ordnende Tätigkeit in der Gemeinde zuständig sind, während er in aller Offenheit und Bestimmtheit seine Überzeugung darzulegen habe, wo er sich an die Seite keiner einzigen Gruppe der Gemeinde mehr stellen könne, weil nur noch heilloser Streit zwischen allen Gruppen in der Gemeinde herrsche und ordnende Tätigkeit eigentlich kaum mehr möglich sei. Das sind freilich Grenzfälle, von denen Schleiermacher abschließend sagt: "Je lebendiger und tätiger die kirchliche Organisation ist, desto weniger werden solche Spaltungen entstehen" (481).

Auf welche Weise kann kirchliche Organisation lebendig und tätig sein? Es kommt nach Schleiermacher darauf an, die Kräfte einer Gemeinde zu einem gemeinschaftlichen

Zweck zu vereinigen im Blick auf den öffentlichen Gottesdienst, die religiöse Erziehung der Jugend und die Gemeinschaft in der Verpflegung der Dürftigen und Leidenden (481). Um diese drei Aufgaben stehe es desto besser, je mehr Glieder der Gemeinde aktiv an ihnen beteiligt werden. Deshalb regt Schleiermacher die Organisation eines Mitarbeiterkreises an, denn es gebe "kein anderes Mittel, den Gemeingeist zu erwecken, als indem man den Gliedern eine Tätigkeit anweist, wodurch sie davon die unmittelbare Erfahrung bekommen, daß sie zum Wohl des Ganzen etwas leisten können" (483). Wie es mit dem Aufbau und der Lebendigkeit einer Gemeinde bestellt sei, könne geradezu an dem Dasein oder Fehlen einer solchen Organisation erkannt werden. Es sei freilich nutzlos, einen Gemeindeauschuß von Mitarbeitern zu organisieren, wenn in der Gemeinde dazu "keine Richtung vorhanden" sei. Wer es dann dennoch erzwingen wolle, ernte nur Widerstand. Es komme darauf an, in der Gemeinde eine "Richtung" auf Mitarbeit in Freiheit zu wecken, nicht aber formale Organisation zu schaffen, denn "die Form als solche nützt nichts" (483).

Es wird an diesen wenigen Sätzen zur "Theorie des Kirchengottesdienstes" bereits deutlich, wie sehr Schleiermacher eine freie Entwicklung des Gemeingeistes in der Gemeinde am Herzen liegt und wie tief er deshalb alle "äußeren Sanktionen", aber auch alle künstlichen Organisationen verabscheut. Eigentlich dienen alle Überlegungen zum "Kirchengottesdienst" nur dem einen Zweck, den Gemeingeist in der Gemeinde durch gegenseitige Anregung und geistliche Einwirkung lebendiger zur gegenseitigen Mitteilung kommen zu lassen. Diesem Zweck haben sich auch die Gedanken zu Ordnung und Aufbau der Gemeinde unterzuordnen. Natürlich weiß Schleiermacher auch um Macht und Bedeutung eines Geistlichen in der Gemeinde und spielt sie nicht herunter. Er legt nur alles darauf an, diese Macht der freien Entfaltung des Gemeingeistes und der Organisation der öffentlichen Meinung zugunsten der Gemeinde zugute kommen zu lassen. Könnte man nicht sogar behaupten, daß nicht erst

C.I. Nitzsch, sondern der Sache nach schon Schleiermacher die Gemeinde als "aktuelles Subjekt" kennt, sofern er jeden nur erdenklichen Freiraum für die Gemeinde offenhält, um sie zum "aktuellen Subjekt" der "lebendigen Circulation" des Gemeingeistes werden zu lassen und die praktisch-theologischen Überlegungen nur auf das konzentriert, was dieser "lebendigen Circulation" zu dienen vermag?

#### 5. Seelenleitung als Erbauung der Gemeinde

Dieser Vermutung widerspricht auch nicht Schleiermachers These, daß Kirchenleitung Seelenleitung sei (40f.). Ich verstehe den aus dem griechischen Denken entlehnten Begriff "Seelenleitung" (psychoagogia) als bewußten Gegensatz zu einer äußerlichen, zwanghaften Bevormundung der Gemeinde durch die Staatskirche, die Schleiermacher ja zeit seines Lebens, bis hin zum Agendenstreit, aufs heftigste bekämpfte. Freie, mündige Handlungen können nur erreicht und in Bewegung gesetzt werden durch ein befreiendes Einwirken auf Gemüt und Seele des Menschen, wie es schon bei Kindern, aber auch in der Politik ersichtlich sei. Wer in der Kirche nicht auf Moral, Bekehrung oder Erziehung, sondern auf Erbauung hinaus wolle, der müsse in des Menschen Seele und Gemüt einen erbaulichen Zustand erregen und eben so Seelenleitung praktizieren.

Man kann sich das Verhältnis von Seelenleitung und Gemeindeaufbau recht gut an Schleiermachers Verständnis der Seelsorge verdeutlichen. Wenn einer das Vertrauen zum göttlichen Wort verloren habe und den Geistlichen ausdrücklich in Anspruch nehme, sei eine Seelsorge nötig, um "die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entsteht" (431). Man könnte diese Art von Seelsorge durchaus "Hilfe zur Selbsthilfe" nennen, denn sie ist darauf aus, das Gemeindeglied in seiner Mündigkeit zu stärken. Der Seelsorger hat sich nicht aufzudrängen, sondern im Gegenteil zu sehen, daß er sich als

bald wieder zugunsten des Predigers überflüssig macht, welcher durch die mitteilende Darstellung der Predigt die Circulation des religiösen Bewußtseins in der Gemeinde anregt. Erst wer aus dieser Circulation herausfällt und sich isoliert, braucht Seelsorge, die ihn auf ebenso befreiende wie unaufdringliche Weise an der lebendigen Circulation des Gemeingeistes wieder teilhaben läßt. Dabei fordert Schleiermacher von einem Seelsorger: "Je mehr der Geistliche sich den Ruf erhalten hat, unbefangen zu sein, in die verschiedensten Sinnesarten einzugehen, desto mehr wird es (sc. die Seelsorge) ihm gelingen; je mehr er sich selber in seinem Leben einseitig zeigt und beschränkt im Urteil, desto weniger wird er im Stande sein, ein tüchtiger Seelsorger zu sein; die Menschen werden sich gegen ihn verschließen. Daher nun finden wir es so sehr allgemein, daß solche Geistliche, die große Eiferer sind, nichts bewirken in der Seelsorge." (437) Es kommt also auf "größte Empfänglichkeit und Milde im Urteil über die Handlungsweisen", verbunden mit Festigkeit im eigenen Urteil, in der Seelsorge an. Diese Haltung werde um so mehr als seelsorglich verstanden, je mehr man dem Geistlichen abspüren kann, daß es ihm nicht um Rechthaberei oder persönliche Meinung, sondern um "Förderung des geistigen Wohls" der ganzen Gemeinde zu tun ist (439).

Das heißt im Blick auf das einzelne Gemeindeglied, ihn nicht von geistlicher Vormundschaft abhängig zu machen, wie das ein katholischer Beichtvater bei seinem Beichtkind tue, sondern im Gegenteil darauf zu sehen, daß jede spezielle Seelsorge wieder ihr bestimmtes Ende finde und sich zugunsten jener allgemeinen Seelsorge überflüssig mache, wie sie im darstellenden Handeln des Kultus und in der darstellenden Mitteilung der Predigt als persönliche Leitung durch das göttliche Wort erfahrbar sei.

Auch wenn ich die Unterscheidung von cura animarum generalis und specialis bei Schleiermacher explizit nicht finden kann, sehe ich sie doch der Sache nach bei ihm angelegt, wenn er zum eigentlichen Ziel der Seelsorge macht, die

nach Seelsorge Verlangenden wieder in die lebendige Circulation des religiösen Bewußtseins der Gemeinde zurückzuführen, die geistige Freiheit der Gemeindeglieder zu erhöhen und ihnen eine solche Klarheit zu geben, daß diese (sc. Unklarheiten über das religiöse Bewußtsein) nicht mehr in ihnen entstehen" (445). Deshalb ist neben dem geselligen Leben vor allem der öffentliche Gottesdienst der Anknüpfungspunkt für eine spezielle Seelsorge, denn dort kommt jenes Gemeinsame zum Ausdruck, woran in der Seelsorge angeknüpft werden kann, um zu erahnen, wie weit sich der einzelne davon abgestoßen oder isoliert fühlt. Es hieße freilich die Freiheit als Grundbedingung der Seelenleitung zu verletzen, wenn der um Seelsorge Ersuchende drängerisch oder manipulativ wieder in Übereinstimmung mit dem Gemeinbewußtsein der Gemeinde gebracht würde. Es hieße aber auch die dialektische Kraft der Freiheit bei Schleiermacher zu verkennen und ihn zum Vertreter des Liberalismus zu machen, wenn man ihm zutraute, daß er den einzelnen nur zu einer individualistischen Freiheit, zu einem 'Laissez faire' oder zur Willkür befreien wollte. Es ist nicht umsonst, daß sich in der Vorlesung zur praktischen Theologie an die Überlegungen zur Seelsorge die Ausführungen zur "ordnenden Tätigkeit, welche die ganze Gemeinde zum Gegenstand hat", anschließen. Schleiermacher will letztlich keinen Menschen in seiner Vereinzelung verloren geben, weil es ihm ja als einem Theologen des 3. Artikels<sup>17</sup> um einen Geist geht, der in lebendiger Circulation des religiösen Bewußtseins zum Gemeingeist werden will. Der Gemeindeaufbau, der von dieser lebendigen Circulation bestimmt wird, kann als Teil der auf Befreiung bedachten Seelenleitung ein seelsorglicher Gemeindeaufbau genannt werden, in dem sich die Freiheit des Einzelnen und die Freiheit der Gemeinde wie Glieder an einem Leibe gegenseitig bedingen und freisetzen.

## 6. Gottesdienst als Mitte des Gemeindeaufbaus

Damit ist freilich nur die Seite in Schleiermachers Theorie des Kirchendienstes erfaßt, die dem Einzelnen zugewandt ist und ihm seelsorglich nachgeht, um keinen aus der "religiösen Gemeinschaft" der Gemeinde auszuschließen oder ihn loszulassen. Doch nicht in der Seelsorge, sondern im Gottesdienst hat die Gemeinde ihre wahre Mitte, weshalb Schleiermacher vom "Cultus" als der "Hauptsache" spricht, die "Thätigkeit in Beziehung auf den einzelnen" aber nur ein "Accidens" nennt (PT 65). Im Gottesdienst kommt die "Circulation des religiösen Interesses" als der eigentliche Zweck einer "religiösen Gemeinschaft" zu ihrer kunstvollen Konzentration, wenn "die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins" (PT 75) als "Zweck des Cultus" sich ereignet.

Dabei ist das Interesse Schleiermachers keineswegs bloß auf die kultische Versammlung gerichtet. In der Christlichen Sittenlehre<sup>18</sup> kann er in § 13 ebenso von einem Gottesdienst im engeren wie im weiteren Sinn sprechen, wobei er zweifellos einen ganzheitlichen Gottesdienstbegriff im Sinne von Röm 12,1ff. vor Augen hat. Bleibt der Gottesdienst im engeren Sinn als kultische Versammlung ohne "Darstellung im Leben", so wird er zum "opus operatum" und "kann keine innere Wahrheit haben". Verliert die "Darstellung im Leben" als christlich "wirksames Handeln" ihren Zusammenhang mit dem Gottesdienst, so wird sie ebenso zum "Lebensmechanismus oder Eigengerechtigkeit"<sup>19</sup>. So sehr also eines das andere nötig hat, so wenig ethisiert Schleiermacher die kultische Versammlung des Gottesdienstes, indem er sie bloß noch zur Vorbereitung auf den "Gottesdienst im Alltag des Lebens" degradierte. Im Gegenteil, gerade wenn in dem Cultus das "Für-sich-sein-wollen des darstellenden Handelns überwiegt" und das wirksame Handeln ihm nur anhängt, wird er zur heilsamen Unterbrechung des alltäglichen Lebens und erweist sich gerade als von diesem Unterschiedener für das ganze Leben als wohltuend.

Hier, im kultischen Gottesdienst, wird ja die Kirche auch jeweils neu zum öffentlichen Ereignis, hier gewinnt die Gemeinde Gestalt und übt ihren Aufbau ein. Gemeindeaufbau kann für Schleiermacher keinen Selbstzweck haben, sondern dient nur dem eigentlichen Zweck einer "religiösen Gemeinschaft", daß gegenseitige Mitteilung des religiösen Interesses sich ereigne. Dazu müssen die eher Wirksamen an die eher Empfänglichen gewiesen werden, was in der kultischen Versammlung des Gottesdienstes auf eine höchst dynamische Weise möglich ist, denn "der christliche Gottesdienst ist so construiert, daß einzelnen dabei ein Übergewicht an Thätigkeit, anderen ein Übergewicht an Receptivität beiwohnt"<sup>20</sup>. Zu einer lebendigen Circulation komme es freilich nicht, wenn der Unterschied von Wirksamen und Empfänglichen so "constant" und grundsätzlich konstruiert sei wie im katholischen Meßgottesdienst. Aber auch das andere Extrem, der Gottesdienst der Quäker, sei einer lebendigen Circulation abträglich, weil hier der Unterschied von Wirksamen und Empfänglichen so flüchtig nur zustandekomme, "daß bisweilen der Fall eintritt, daß der Cultus gar nicht zu Stande kommt"<sup>21</sup>. Zwischen diesen Extremen sucht Schleiermacher den evangelischen Gottesdienst so zu konstruieren, daß es keinen "Christen geben soll, der nicht in gewissen Momenten in sich selbst bestimmt wäre zu überwiegend aufnehmender Tätigkeit, d.h. dazu, sich denen hinzugeben, welche im darstellenden Handeln begriffen sind, und eben so keinen, der nicht in gewissen Momenten dazu berufen wäre, so im darstellenden Handeln begriffen zu sein, daß andere sich bestimmt fühlen müssen, seine Darstellung in sich aufzunehmen"<sup>22</sup>. Damit dieses Ideal erreicht wird, muß es zu einer gegenseitigen Durchdringung nicht nur von Gottesdienst in engerem und weiterem Sinn, sondern mehr noch von öffentlichem und häuslichem Gottesdienst kommen. Wenn nämlich der öffentliche Gottesdienst sich im häuslichen und der häusliche im öffentlichen Gottesdienst widerspiegeln, könne es gar keinen Christen geben, der nicht wirksam, weil subjektiv erregt, an der

"darstellenden Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins" teilnehme, auch wenn er äußerlich gesehen im öffentlichen Gottesdienst nur rezeptiv sei. Dann sei es nicht bloß möglich, sondern geradezu geboten, ausgehend vom öffentlichen Gottesdienst, im gesamten Aufbau der Gemeinde den Unterschied von Wirksamen und Empfänglichen jeweils für Momente zu fixieren und zu constatieren, um sie schöpferisch für eine "lebendige Circulation des religiösen Interesses" zu gebrauchen und nicht in einem schlaffen, fahlen Einerlei von schlechter Gleichheit verkommen zu lassen.

#### 7. Schleiermachers Bedeutung für den "Gemeindeaufbau"

Fragt man abschließend nach Schleiermachers Bedeutung für den "Gemeindeaufbau", so ist das nicht ganz unproblematisch, weil schon der Begriff "Gemeindeaufbau", der etwa seit 1950 zum terminus technicus einer praktisch-theologischen Unterdisziplin geworden ist, viel zu statisch klingt, um die dynamische Bewegung eines kommunikativen Prozesses wiederzugeben, auf den es Schleiermacher mit der Betonung der "lebendigen Circulation des religiösen Interesses" als dem eigentlichen Baugeschehen christlicher Gemeinde ankommt. Im Kontext von Schleiermachers Denken klingt der Begriff "Gemeindeaufbau" aber auch zu gewaltsam, um das befreiend-erbauliche Einwirken auf das Gemüt wiederzugeben, das mit der "Seelenleitung" intendiert ist. Nicht "Gemeinde-Aufbau", sondern "ERBAUUNG" von Gemeinde ist das, was Schleiermacher praktisch-theologisch durch ein Zusammenwirken von Kybernetik und Liturgik erreichen will.

Läßt man diese terminologische Differenzierung einmal beiseite, so wird man der Sache nach Schleiermachers Bedeutung für den Gemeindeaufbau vor allem in seiner einzigartigen Begabung sehen müssen, Gegensätze nicht zu verschleiern, sondern allererst herauszuarbeiten und "zumindest für bestimmte Momente zu fixieren", um sie mit Hilfe der Umlaufmethode zur "Ausgleichung und Förderung"

der einzelnen Gemeinde wie der ganzen Kirche zu gebrauchen. Diese Begabung erwächst Schleiermacher aus seinem großen Zutrauen zur Kraft des Heiligen Geistes, der an der Gemeinde immer schon am Wirken ist und in ihr zum Gemeingeist werden will, so daß Gegensätze zu Chancen und nicht zur Bedrohung werden<sup>23</sup>. "In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinsamen Nutzen", diesen Satz aus 1. Kor 12,6 könnte man fast als Motto über Schleiermachers Theorie des Kirchendienstes stellen, wie man seinen Versuch einer "zusammenstimmenden Leitung der Kirche" überhaupt als konsequente Exegese von 1. Kor 12-14 sehen kann.

Schleiermachers Bedeutung für den Gemeindeaufbau ist zum ändern in seinem tiefen Mißtrauen gegenüber jeder Form von geistlicher Erpressung und seinem hohen Zutrauen zum Wirken des Heiligen Geistes in und an der Gemeinde zu sehen. Seine Forderung, "die Zuhörer als Christen aufzunehmen, und nicht als solche, die es erst werden sollen"<sup>24</sup> und seine Erwägung, daß die Sache (sc. des Glaubens) vielleicht "dadurch wieder zu Stande komme, daß man sie voraussetzt"<sup>25</sup>, könnte man auf den Gemeindeaufbau so übertragen, daß die Gemeinde gerade dadurch charismatisch wird, daß man den Heiligen Geist als an und in der Gemeinde schon Wirkenden glaubend voraussetzt und in diesem Vertrauen die "lebendige Circulation des religiösen Interesses" zu freier Entfaltung kommen läßt. Damit es freilich nicht die Circulation irgendeines beliebigen Geistes wird, bedarf es der öffentlichen Versammlung zum Gottesdienst als der Hauptsache, weil es hier durch das darstellende Handeln des Cultus und der darstellenden Mitteilug der Predigt zu einer "lebendigen Überzeugung von der Identität des Geistes in Allen" kommt. "Ohne diese aber gäbe es überall kein Selbsterkennen des h. Geistes in uns und eben so wenig ein richtiges Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, wenn wir uns nicht unser selbst als Glieder seines Leibes bewußt werden."<sup>26</sup>

Wenn in unserer Zeit so viel über Müdigkeit und Resignation in den Gemeinden geklagt wird, so wäre von Schleiermacher her zu fragen, ob das nicht in einem tiefen Mißtrauen zum Wirken des Heiligen Geistes begründet sei, wenn nur noch Defizite und Probleme im Leben der Gemeinde gesehen werden. Freilich, der "Heilige Geist" will nicht bloß zitiert werden, sondern in der gegenseitigen Mitteilung der Gaben zur Erbauung der Gemeinde wirken. Dazu wäre es wichtig, die Gruppen und Vereine, die Gesinnungen und Gegensätze in einer Gemeinde so zu "fixieren" und aufeinander zu beziehen, daß sie produktiv aufeinander einwirken und sich gegenseitig bereichern können. Von Schleiermachers Prinzip der "lebendigen Circualtion" wäre da für den Gemeindeaufbau viel zu lernen.

Zu fragen wäre freilich auch, ob es nicht Gegensätze gibt, welche sich nicht mehr aufeinander beziehen lassen, weil sie sich nur zerstören und keineswegs zur Erbauung der Gemeinde bereichern würden. Wenn Schleiermacher solche Gegensätze etwa im Verhältnis zur katholischen Kirche sieht, so ist das unserer ökumenisch geprägten Zeit fremd, während wir Schleiermacher zurückfragen, weshalb bei ihm so wenig von den Klassengegensätzen die Rede ist, die Karl Marx und Friedrich Engels alsbald im Blick auf die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit herausarbeiteten. Mag man Schleiermacher einen "bürgerlichen Theologen"<sup>27</sup> nennen, so sehe ich die weitaus radikalere Anfrage an Schleiermacher, die auch seine Bedeutung für den Gemeindeaufbau betrifft, in seinem nur defizitären Verständnis der Sünde als einer Schwäche im Gottesbewußtsein begründet<sup>28</sup>. Wird man dann des ganzen Ausmaßes von Isolation, In-Sich-Verkurt- Sein, pharisäischer Bosheit und abgründiger Schwermut gewahr, das auf so mancher Gemeinde lastet und sie nicht zu wahrhaftiger Erbauung kommen läßt? "Womöglich hat er (sc. Schleiermacher) das Böse nicht in derselben Bedrohlichkeit wie wir gesehen und teilt er darum auch nicht unsere Verstörung. Wir hätten dann entschieden argwöhnischer als er zu bedenken, was bei den Menschen möglich, vielleicht aber auch mit nachhaltiger herausforderndem Zutrauen wahrzunehmen, was bei Gott möglich ist."<sup>29</sup>

## Anmerkungen

- 1 Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage, bearbeitet von H. Gerdes, in: Kleine Schriften und Predigten, hrsg. v. H. Gerdes und E. Hirsch, Band 2, Berlin 1969, 23-112.
- 2 Ebd., 117-136.
- 3 M. Honecker, Schleiermacher und das Kirchenrecht, ThExh 148, München 1968. -  
M. Daur, Die eine Kirche und das zweifache Kirchenrecht bei F. Schleiermacher, Ius ecclesiasticum 10, München 1970.
- 4 Im fortlaufenden Text zitiert nach der Ausgabe von R. Otto, Göttingen 1967.
- 5 Vgl. W. Brandt, Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher, Stuttgart 1968, 35ff.
- 6 Im fortlaufenden Text zitiert nach der kritischen Ausgabe von H. Scholz, Darmstadt 1961.
- 7 Dogmatische Predigten der Reifezeit, hrsg. v. H. Gerdes und E. Hirsch, Band 3, Berlin 1969, 365, Anm. 52.
- 8 A.a.O., S. 100 (vgl. Anm. 1).
- 9 Vgl. dazu E. Jüngel, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, Studien zur Praktischen Theologie, hrsg. v. R. Böhren, K. Frör und M. Seitz, Nr. 5, München 1968, 11-45.
- 10 Im fortlaufenden Text zitiert nach F. Schleiermachers sämtliche Werke, Erste Abtheilung. Zur Theologie, 13. Bd. Die Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. v. J. Frerichs, Berlin 1850.
- 11 Im fortlaufenden Text zitiert nach der zweiten Ausgabe, Berlin o.J.
- 12 M. Daur, a.a.O., S. 74.
- 13 Kurze Darstellung § 268.
- 14 Praktische Theologie, Nachschrift, a.a.O., S. 50.
- 15 Im fortlaufenden Text wird, wenn nicht anders hervorgehoben, der § 134 der Glaubenslehre zitiert.
- 16 Im fortlaufenden Text wird, wenn nicht anders hervorgehoben, die Nachschrift von Frerichs, vgl. Anm. 10, zitiert.
- 17 Vgl. K. Barths Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl von H. Bolli, München und Hamburg 1968, 311.
- 18 Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von F. Schleiermacher, hrsg. v. L. Jonas, Berlin 1843.
- 19 Ebd., Beilage B, 150.
- 20 Ebd., 542.
- 21 Ebd., 543.

- 22 Ebd., 550f.
- 23 Vgl. W. Brandt, Anm. 5.
- 24 F. Schleiermachers sämtliche Werke, Erste Abt  
Zur Theologie, 13. Bd., hrsg. v. J. Frerichs, a.a.O,  
S. 239.
- 25 Predigten, 1. Bd., Neue Ausgabe, Berlin 1843, 7.
- 26 Der christliche Glaube, a.a.O., § 134,3.
- 27 Vgl. Y. Spiegel, Theologie der bürgerlichen Gesell-  
schaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei F.  
Schleiermacher, München 1968.
- 28 Vgl. dagegen vor allem S. Kierkegaard, Die Krankheit  
zum Tode, Ges. Werke 24./25. Abt., Düsseldorf 1957.
- 29 M. Trowitzsch, Theologie aus Passion. F.D. Schleier-  
macher nach 150 Jahren, EK 17, 1984, 74.

Hartmut Aschermann

Religionspädagogische Überlegungen zu Schleiermachers  
"Reden" und Luthers Katechismus

Der pädagogische Akzent in Friedrich Schleiermachers Schrift "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern"<sup>1</sup> ist von Anfang an deutlich zu erkennen; er gibt den Tenor der ganzen Schrift an. Das Bedürfnis und "die ganze Sehnsucht nach Mitteilung und Geselligkeit"<sup>2</sup> ist die "Gewalt", der Schleiermacher unterworfen ist. Die gesellige Mitteilung der Religion ist seine "Natur" und sein "Beruf". Von Anfang an beklagt er in großer Schärfe den "scholastischen und metaphysischen Geist barbarischer und kalter Zeiten"<sup>3</sup>, der die Religion und damit auch die freie Bildung des Menschen, seine humane und religiöse Identität nicht nur behindert, sondern sogar versklavt. Das endlose Argumentieren und der ermüdende Schulstreit zwischen Aufklärung und Orthodoxie verhindern den Zugang zur Religion. Denn: "Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche"<sup>4</sup>, also etwas völlig Anderes. Die kritische Anmerkung an die Adresse seiner aufgeklärten und romantisch affizierten Leser folgt unmittelbar: "Warum vergißt über alles Wirken nach außen und aufs Universum hin Eure Praxis am Ende eigentlich immer, den Menschen selbst zu bilden?"<sup>5</sup> Die Antwort: weil sie den Menschen in der Distanz zum Universum verstehen, nicht als heiligen Teil desselben; weil sie sich selbst nicht unter einer Kategorie begreifen, die Schleiermacher als religiöse bezeichnet. Bildung verfehlt ihr eigenes Ziel durch den Verzicht auf "Religion".

Dieser Ansatz wird in der dritten Rede ausgeführt: "Über die Bildung zur Religion"<sup>6</sup>. Zuerst trägt Schleiermacher eine deutliche Kritik an der damaligen religiösen Erziehung vor. Die Anlagen des Menschen, zu denen auch die religiöse gehört<sup>7</sup>, werden künstlich (d.h. methodisch!) und gewalttätig, und also widernatürlich und wesensfremd

behandelt: unterdrückt, vom Wesentlichen abgeschnitten und an Selbstentfaltung gehindert. "Unterricht in ihr (sc. der Religion) (ist) ein abgeschmacktes und sinnloses Wort"<sup>8</sup>; die Phantasie kann man vielleicht an- oder aufregen, aber "Anschauen" - als die eigentliche Tätigkeit des religiösen Bewußtseins - "können wir sie nicht lehren"<sup>9</sup>. Die "Wut des Verstehens" läßt den religiösen Sinn "gar nicht aufkommen"<sup>10</sup>; "die Verständigen und praktischen Menschen"<sup>11</sup> - das wäre heute die an kognitiven und sozial-pragmatischen Lernzielen orientierte und auf curricular begründete Verwendungssituationen eingestellte Unterrichtspraxis - "mißhandeln" und "unterdrücken" den Menschen von Kindheit an. Und das, wo doch gerade in der Kindheit die "Sehnsucht junger Gemüter"<sup>12</sup> nach Religion sich äußert und herausbildet. Schleiermacher geißelt das "Joch des Verstehens und Disputierens"<sup>13</sup>, er erregt sich über die Proskription alles Übernatürlichen und Wunderbaren, und er mokiert sich über die Langleilerei mit moralischen Geschichten und die Abrichtung im Namen der Religion, "wie schön und nützlich es ist, fein artig und verständig zu sein"<sup>14</sup>. Alles ist auf "Arbeit" (also: Einzel-, Partner-, Gruppen-, Haus-, Klassenarbeit usw.) oder auf "Spiel" abgestellt, das aber auch nur Mittel zur Erreichung eines unterrichtlichen Effektes ist, eines Lernziels - wie etwa das Rollenspiel im Unterricht unserer Zeit. Der Zwang des "Verstehens" verstellt den Zugang zum "Sinn", die Kinder werden um das Beste betrogen: alles ist von der Tradition oder von Themen, Problemen und Konflikten der Gegenwart vorgegeben, curricular vorgeplant und legitimiert, lernzielmäßig durchkonjugiert, kontrolliert und evaluiert: ob es denn gesellschaftlich relevant und von Nutzen für die Veränderung der Verhältnisse sei. Der affektive Lernzielbereich wird zwar angestrebt - aber wo bleiben Empfindung und Urteilskraft unter der Fuchtel der Operationalisierung und Lernkontrolle?

Diese Übertragung von Schleiermachers Kritik auf Tenden-

zen, Konzeptionen und Praxis gegenwärtiger Erziehungswissenschaft und Didaktik wäre ungerecht, wenn ich nicht auf Ansätze in Theorie und Praxis gerade auch des kirchlichen Unterrichts hinweisen könnte, in denen die besonderen Möglichkeiten von Erlebnis und Anschauung im Raum einer Gemeinde entscheidende Bausteine des religionspädagogischen Konzepts sind.

Aber wenden wir uns zunächst noch Schleiermachers Kritik zu: das "Woher und Wozu, in welchem sie (sc.: das ist der mehr oder weniger aufgeklärte oder der mehr oder weniger orthodoxe Katechismus- und Bibelunterricht) ewig herum-drehen"<sup>15</sup>, diese "feindselige Behandlung" durch die "Praxis der verständigen Leute"<sup>16</sup>, die alles "in den Schranken des bürgerlichen Lebens" festhalten<sup>17</sup> - und das heißt: gesellschaftlich einordnen und auf relevante Aktion beziehen - kurz: "darum verstümmeln sie alles mit ihrer Schere"<sup>18</sup>, alles, von wo aus sich die Welt entdecken ließe, die Welt als ein zutiefst religiöses Phänomen. Die "kleinlichen" Verbesserungen führen zu nichts, und revolutionäre Veränderungen pflegen bald ins Gehabte zurückzufallen<sup>19</sup>. Der altbekannte aufgeklärte Eudämonismus, der nur nach Nutz und Frommen einer Sache fragen kann, lenkt alle guten Ansätze zurück, sklavisch, in alte schlechte Formen: entweder in den orthodoxen, mechanisch abgespul-ten Unterricht des Auswendiglernens ungezählter Bibelverse und Lieder, des Katechismus, eines zusätzlichen dogmatischen Kompendiums, der Reihenfolge der biblischen Schriften (vorwärts und rückwärts!), und nicht zuletzt der "Zwei mal zweiundfünfzig auserlesenen biblischen Historien aus dem Alten und Neuen Testament" des Hamburger Pietisten Johannes Hübner mit seinen über 100 Auflagen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts<sup>20</sup>.

Oder es geht wieder hinein in den freundlich rationalen und philanthropischen Unterricht, der, herzlich gut gemeint, Religion auf Humanität und Gemeinsinn reduziert. Schleiermacher verlangt: Die aufgeklärt-rationalistische Erziehung vor allem, in der die Religion "bis zur leidi-

gen Durchsichtigkeit"<sup>21</sup> verdünnt wird, muß überwunden werden: "Nur bei stärkerem Oppositionsgeist gegen diese allgemeine Tendenz kann sich also jetzt die Religion emporarbeiten."<sup>22</sup> Die Sklaverei muß ein Ende finden mit ihren "Verstandesübungen... durch die nichts geübt wird, ...Erklärungen, die nichts hell machen, ...Zerlegungen, die nichts auflösen"<sup>23</sup>. Das ist die Kritik!

Wem klingen da nicht die Ohren, wenn er sich pflichtgemäß die Monstren von Lernzielkatalogen mit ihren hierarchischen Stufungen vor Augen hält, die einen Totalitätsanspruch für jeglichen Unterricht geltend machen? Oder wenn er die curricularen Weitschweifigkeiten bedenkt, die immer das begründen, was den curricularen Vordenkern gut und nützlich dünkt? Oder gar: den Mechanismus didaktischer Strukturgitter, jener Schere, die alles kappt, was ihrem Konstrukteur ideologisch zuwider ist. Und wer hat da nicht die Unterrichtsentwürfe vor Augen, säuberlich und in Spalten nach dem Raster der "Berliner Schule"<sup>24</sup>, in denen so überaus fleißig verbalisiert und artikuliert, problematisiert und diskutiert wird. -

Was empfiehlt Schleiermacher?

Die Antwort ist nicht ganz einfach, denn er ist selbst unsicher und tastet sich vor. Mystische Zustände oder aus der Erregung der Phantasie geborene "Anfälle von Religion"<sup>25</sup> reichen nicht hin. Mystik wendet den Menschen nach innen, dreht ihn auf sich selbst zurück<sup>26</sup>, religiöse Phantasie landet im Dschungel der Vorstellungen und Symbole. Beide Möglichkeiten verfehlen das Wesentliche. Es fehlt, so meint Schleiermacher, an Menschen, an "religiöse(n) Menschen in einem höheren Stil"<sup>27</sup>, die mit der "unbegrenzten Freiheit des Sinnes" doch eine "Beschränkung und feste Richtung der Tätigkeit"<sup>28</sup> verbinden können. Aber er findet sie nicht und könnte mit Luther klagen: "Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu, die dazu dringen. So sehe ich auch nicht viel."<sup>29</sup> Schleiermacher blickt auf die Kunst und auf die Künstler: Sie könnten die Leute sein, die den Sinn und das Wesent-

liche ausdrücken, nicht im Schweifen spekulativer Gedanken, sondern in einer "festen Richtung der Tätigkeit", also in Musik, Malerei, Dichtung. Dort findet er verwandte Seelen! Und deshalb ruft er seine Leser auf: "Sehet da, das Ziel Eurer gegenwärtigen höchsten Anstrengung ist zugleich die Auferstehung der Religion!"<sup>30</sup> Aber wo sind sie, diese Menschen?

Es ist mehr Ahnung und Wunsch als Hinweis auf wirkliche Menschen. Die real existierende Kirche seiner Zeit scheidet für den jungen Schleiermacher als Trägerin einer Bildung zur Religion aus: zu tief und bis zur Korruption hat sie sich auf die staatlich gesetzten Bildungsziele eingelassen. Die Schule in ihrer damaligen Form? Beide Systeme hält Schleiermacher für ungeeignet als Schrittmacher, nicht fähig, der Religion durch entsprechende Erziehung und religiöse Bildung eine "Auferstehung" zu verschaffen. So setzt er seine ganze Hoffnung auf eine bessere Zukunft, für die Gegenwart aber vor allem auf die Familie, die "das gebildetste Element und das treueste Bild des Universums sein" (kann)<sup>31</sup>. Die hymnische Passage aus der vierten Rede zur Familie zielt auf ein künftiges Zeitalter, in dem neuzeitliche Wissenschaft und Technik dem Menschen die erniedrigende Knochenarbeit mehr und mehr abnehmen: "Es gibt kein größeres Hindernis als dieses, daß wir unsere eigenen Sklaven sein müssen, denn ein Sklave ist jeder, der etwas verrichten muß, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können."<sup>32</sup> Messianische Zeit steht herein: "Über keinem hebt sich der Stecken des Treibers<sup>33</sup> und jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten."<sup>33</sup> "Alle einseitige Mitteilung hört dann auf, und der belohnte Vater geleitet den kräftigen Sohn nicht nur in eine fröhliche Welt und in ein leichteres Leben, sondern auch unmittelbar in die heilige, nun zahlreichere und geschäftigere Versammlung der Anbeter des Ewigen."<sup>34</sup> Alles mündet in diese Gemeinde, in ihr soll es sich entfalten: ein Herrenhut höherer Ordnung mag Schleiermachers Leitbild sein.

Aber das ist Zukunftsmusik. Für die Gegenwart befindet

sich Schleiermacher in der Verlegenheit, daß er den Weg selbst nicht zu gehen vermag, gerade den über die Kunst als eines Mediums für die Bildung zur Religion nicht. Er empfindet diesen Mangel als "schärfste Beschränkung", als "Lücke", die ihn schmerzt; nur die "Möglichkeit der Sache"<sup>35</sup> sieht er vor sich, wagt aber nicht auszusprechen, was er glaubt.

So bleibt es wie nicht selten: in der Kritik sehr einleuchtend und gut, in der Position undeutlich, nur eine allgemeine Richtungweisend. Und daran mag es denn auch liegen, daß Schleiermacher für den Unterricht des 19. Jahrhunderts keine deutliche Wirkung zeigt, ganz anders als in der Predigt, auf deren Kultur er sehr viel nachhaltiger eingewirkt hat. Deutlich greift erst Richard Kabisch (1910) wieder auf Schleiermacher zurück<sup>36</sup>.

Doch nun zu Luther. Seine Voraussetzungen, seine Situation, seine Aufgabenstellung sind - natürlich - sehr andere. In einem Punkt aber läßt sich doch so etwas wie ein Vergleich ansetzen. Auch Luther sieht die religiöse Bildung schwer darniederliegen: "die klägliche, elende Not"<sup>37</sup> in den visitierten Gemeinden, die Unkenntnis des Evangeliums, die Unsicherheit gegenüber der neuen Lehre, der Mißbrauch der freieren kirchlichen Praxis: "der gemeine Mann, sonderlich auf den Dörfern, und leider viel Pfarrherr"<sup>38</sup> - das sind seine Adressaten. Für sie trifft er eine konkrete Entscheidung: sie besteht in den Katechismen, die sie "treiben" sollen, Woche für Woche, Jahr für Jahr. Bei den Gebildeten, den Verächtern und den Freunden des Evangeliums mag der Pfarrer seine "Kunst beweisen und deine Stücke so buntkraus machen und so meisterlich drehen, als du kannst"<sup>39</sup>. Luther wendet sich - auch - an die Familien. Konkret an die Hausväter, denen die Gesamtverantwortung für ihr "Haus" oblag. Sie verpflichtet er, den Katechismus zu lernen und zu lehren, den Kleinen zunächst. Und wenn sie es können, dann auch den Großen, der alles noch besser und reicher ausführt. Vor allem aber stellt Luther den Kleinen Katechismus in einen geistlich geprägten Tages-

lauf, der vom Morgensegen über das Mittagsgebet bis zum Abendsegen den Christen mit dem "Universum" (würde Schleiermacher sagen) verbindet: mit Schöpfung und Erlösung, mit Engel und Teufel, mit Erhaltung und Ende, Vergabung, Ermahnung usw. Dies alles soll in der Familie geschehen, aber auch in der Versammlung der Gemeinde zum Gottesdienst geachtet und praktiziert werden: in der Liturgie ist der Katechismus präsent und in den Predigten zum Katechismus wird er erläutert. Die Schule hilft dabei, wo es sie immer gibt, indem sie die "Stücke" lernen läßt.

Luther weiß auch, daß er "die Leute und Personen" nicht hat und nicht sieht. Aber er wendet sich an das, was vorhanden ist: Hausväter, Pfarrer, Lehrer. Im Grunde überfordert er sie alle mit dem spirituellen Angebot des Katechismus. Aber er fängt an, setzt eine Aufgabe. Es muß nicht sein eigener Katechismus sein - aber anfangen sollen sie und dann treu an dieser Aufgabe bleiben.

Diese Konsistenz seines Programms hat sich durchgesetzt und wurde zugleich zur Fessel: Gerade bei Schleiermacher ist die Abneigung gegen jede Form des "Katechisierens" nicht zu übersehen. Damit hat Schleiermacher Recht und Unrecht zugleich. Recht - weil die oft so stupide Praxis des schulischen und kirchlichen Unterrichts seiner Zeit jeden Pädagogen und jeden empfindsamen Schüler empören mußte. Unrecht - weil das Bedürfnis nach einer Zusammenfassung der Kernpunkte, des Glaubens berechtigt ist. Das Angebot einer solchen Zusammenfassung ist eine Pflicht der Kirche gegenüber ihren Gliedern, damit sie wissen, auf welcher Grundlage ihr religiöses Interesse zirkulieren kann (so könnte Schleiermacher es ausdrücken).

Beides: Luthers Katechismus und Schleiermachers berechtigte Forderung nach einer regeren Bewegung und Lebendigkeit des frommen Bewußtseins stehen nicht im Gegensatz zueinander. Dabei geht es nicht einmal um die Erhaltung von Luthers Kleinem Katechismus, für den es, pädagogisch geurteilt, eher Verhängnis als Vorteil war, zur Bekenntnis-

schrift zu werden. Aber so etwas wie einen guten kurzen Katechismus müßte man haben! So verschiedene theologische Profile wie Hans Asmussen und Dietrich Bonhoeffer mit Franz Hildebrandt haben das erkannt und vor gut 50 Jahren eigene Katechismusedwürfe vorgelegt<sup>40</sup> - ohne merkliche Wirkung! Vielleicht mußten wir mit der hermeneutischen Konzeption des Religionsunterrichts erst die "Wut des Verstehens" durchmachen, mit der Problemorientierung die Gefahr des Verlustes der evangelischen Identität riskieren und mit dem kirchen- und religionskritischen Modell den Ast absägen, auf dem wir sitzen: um einzusehen, daß im Sinne Luthers und Schleiermachers die religionspädagogische Aufgabe nicht in uferloser Schwimmerei im Meer universaler und individuell-innerlicher Sachverhalte liegen kann, sondern in einer "festen Richtung der Tätigkeit". Es ist eine unbeantwortete Frage, ob Theologie und Kirche rechtzeitig genug einen Weg in dieser Richtung finden werden.

Anmerkungen

- 1 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Hrsg. v. Hans-Joachim Rothert. Hamburg: Felix Meiner 1961 (= Philos. Bibliothek Bd. 255).
- 2 Ebd., S. 8.
- 3 Ebd., S. 14.
- 4 Ebd., S. 30.
- 5 Ebd., S. 30.
- 6 Ebd., S. 75ff.
- 7 Ebd., S. 80.
- 8 Ebd., S. 78.
- 9 Ebd., S. 78.
- 10 Ebd., S. 80.
- 11 Ebd., S. 80.
- 12 Ebd., S. 81.
- 13 Ebd., S. 82.
- 14 Ebd., S. 82.
- 15 Ebd., S. 83.
- 16 Ebd., S. 83.
- 17 Ebd., S. 83.
- 18 Ebd., S. 84.
- 19 Ebd., S. 86 u. 90f.
- 20 So der autobiographische Bericht von Karl Friedrich Klöden, Von Berlin nach Berlin. Erinnerungen 1786-1824. Hrsg. v. Rolf Weber. Berlin (Ost): Verl. d. Nation 1976, S. 96ff.
- 21 Schleiermacher, op.cit., S. 86.
- 22 Ebd., S. 87.
- 23 Ebd., S. 90.
- 24 Paul Heimann/Günter Otto/Wolfgang Schulz, Unterricht - Analyse und Planung. 6. Aufl. Berlin: Schroedel 1972. (= Auswahl Reihe B 1/2).
- 25 Schleiermacher, op.cit., S. 87f.
- 26 Ebd., S. 88f.
- 27 Ebd., S. 90.
- 28 Ebd., S. 91.
- 29 Martin Luther, Deutsche Messe (1526), Clemen III, S. 297.
- 30 Schleiermacher, op.cit., S. 95.
- 31 Ebd., S. 127.

- 32 Ebd., S. 128.
- 33 Vgl. Jes 9,3.
- 34 Schleiermacher, op.cit., S. 128.
- 35 Ebd., S. 128f.
- 36 Ebd., S. 93.
- 37 Richard Kabisch: Wie lehren wir Religion. Göttingen: Vandenhoeck 1910.
- 38 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß... Göttingen: Vandenhoeck 1930, S. 501 (= BSELK).
- 39 BSELK, S. 502.
- 40 BSELK, S. 503.
- 41 Hans Asmussen, Christliche Lehre anstatt eines Katechismus. Berlin u. Hamburg: Luth. Verlagshaus 1968. Dieser Entwurf geht auf Vorarbeiten aus 1934 zurück. Dietrich Bonhoeffer/Franz Hildebrandt, Glaubst du, so hast du. Versuch eines lutherischen Katechismus (1931). Aus: Dietrich Bonhoeffer: Ges. Schriften, III. München: Kaiser 1960, S. 248ff.

Henning Schröer

Es begann mit Schleiermacher

Impulse des Begründers der Praktischen Theologie für ein gegenwärtiges Konzept

1984 als Schleiermacher-Gedenkjahr - 150 Jahre nach seinem Tod - soll nicht zu Ende gehen, ohne daß der Versuch gemacht wird, erneut seine Bedeutung als Begründer der Praktischen Theologie herauszuarbeiten. Bisherige Gedenkveranstaltungen - die Ostberliner Tagung des Sprachenkonvikts am 12. Februar, dem Todestag; der Westberliner Kongreß vom 7. bis 10. März; die Tagung der Sektion Theologie der Humboldt Universität in Ostberlin vom 30. bis 31. Oktober - haben dazu m.E. noch wenig erbracht, eher schon das Symposium, das von der Evangelischen Kirche in Westfalen veranstaltet, die Praktischen Theologen der Universitäten Nordrhein-Westfalens vom 27. bis 29. Januar in Haus Villigst in Schwerte vereinte (ich komme darauf noch zurück).

Versuchen wir also, in Wien einen Schlußpunkt zu setzen, der zugleich als Doppelpunkt zu verstehen ist: Schleiermacher fordert uns auf, ihn nicht einfach zu reoprstinieren, sondern seinen Impulsen folgend, Mut zu einem realuto- pischen Entwurf zu haben und damit ein gegenwärtiges Kon- zept, besser gesagt, ein geistesgegenwärtiges Konzept zu entwickeln. Dabei werden wir über die drei<sup>1</sup> hauptsächlichen Auseinandersetzungen mit Schleiermachers System der Prak- tischen Theologie, die seit dem zweiten Weltkrieg in der deutschen Praktischen Theologie vorgelegt worden sind, hinausgehen müssen. Das soll der erste Teil meiner Ausfüh- rungen zeigen.

1. 1950 veröffentlichte Martin Fischer einen ausführlichen Aufsatz zu dem Thema: "Die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche in ihrer Bedeutung für die prak- tische Theologie seit Schleiermacher."<sup>2</sup>

Martin Fischer war ein Praktischer Theologe, der durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes und damit der Erneuerung der Theologie des Wortes Gottes durch Karl Barth, aber auch durch Rudolf Herrmann und dessen Lutherstudien geprägt war. M. Fischer machte in jenem Aufsatz deutlich, daß schon Schleiermacher, und nicht erst Karl Barth mit seiner Kirchlichen Dogmatik, Theologie als Lebensfunktion der Kirche verstanden hatte. Freilich meinte er zeigen zu können, daß Schleiermacher mit seiner Theologie zwar eine Morphologie des kirchlichen Lebens in kritischer Vermittlung von Empirie und Theologie biete, aber die theologischen Entscheidungsfragen damit noch nicht genügend sichtbar gemacht habe. "Alle Umsicht, die er (sc. Schleiermacher) in seiner nachgelassenen Vorlesung über Praktische Theologie und in den entsprechenden Abschnitten der Kurzen Darstellung in Sachen der Praktischen Theologie erwiesen hat, hat mehr zur Lebensweisheit eines frommen Sozialwesens als zur Rüstung der Kirche für apokalyptischen Kampfgedient." (178) M. Fischer vermißte die Verankerung in einer Theologie, die von der Verbindlichkeit der Theologie in der Offenbarung durch das Wort herkommt, war aber immerhin doch nicht blind wie andere für Schleiermachers deutliche Abgrenzung von einer rein philosophischen anstatt christologisch begründeten Theologie und wußte so auch das Konzept einer Morphologie des Lebens der Kirche positiv zu würdigen. Sein Resümee lautete: "Freilich muß dann auch die Theologie sich als wesenhaft kirchlich verstehen<sup>3</sup>, wozu auch sie durch Gott und nicht nur durch Menschen verpflichtet ist. Morphologisch, nicht theologisch hat auch Schleiermacher dies gesagt und beschrieben, wenn er die notwendige Beziehung aller Theologie auf die Kirche behauptet. Wir haben diese Erkenntnis mit besserem theologischen Grunde zu wiederholen." (185)

Wir können Fischers Analyse als ersten Impuls die These von der Wesensverbindung von Kirche und Praktischer Theologie (wie übrigens auch aller Theologie überhaupt) entnehmen und notieren als dazugehöriges Problem die m.E. so nicht

durchführbare Unterscheidung von Morphologie und Theologie bzw. die bei M. Fischer noch nicht geleistete Klärung, ob Schleiermacher, mit einer Worttheologie im Sinne Luthers verbessert, zu einem überzeugenden Konzept Praktischer Theologie führen würde. Oder würde damit sowohl Schleiermacher wie Luther Unrecht getan? Immerhin hat auch Gerhard Ebeling in seinem vielbeachteten Vortrag auf dem Schleiermacher-Kongreß über "Luther und Schleiermacher" in etwa eine Revision seiner bisherigen Sicht der Theologiegeschichte vorgenommen, insofern er Gründe ins Feld führen konnte zu erwägen, ob nicht Schleiermacher in seiner Weise doch das Erbe Luthers in den Herausforderungen des neuzeitlichen Denkens zu wahren verstanden hat. Die Gegenüberstellung von Lebensweisheit eines frommen Sozialwesens und seiner Rüstung der Kirche für apokalyptischen Kampf bei M. Fischer hat eben doch ihr Mißlichkeit. Sie perpetuiert das merkwürdigerweise entstandene Bild von Schleiermacher als mildem Ireniker, dem Schleiermacherschen Friedenshimmel, den Barth bei Tillich wiederzufinden meinte und verkennt doch damit, wie sehr Schleiermacher aktiv in Auseinandersetzungen eingegriffen hat, entschieden auch gegen den preußischen König in der Frage des liturgischen Rechts des Landesfürsten opponiert hat und mitnichten eine langweilige integrale Theologie geboten hat. Er konnte auch sehr harte Urteile, z.B. über den Nutzen des Religionsunterrichts an Schulen oder über den Bildungsstand der Pfarrer fällen, die gar nicht in das Bild eines gütigen Kirchenfürsten passen<sup>4</sup>.

2. Eine zweite bemerkenswerte Auseinandersetzung mit Schleiermacher findet sich in Rudolf Bohrens Buch: "Daß Gott schön werde" (München 1975), in dem dortigen § 4 "Die Praktische Theologie und ihr Problem, die Praxis - oder Schleiermacher und kein Ende" (164-190). Bohren ist bemüht, einen "Vaterkomplex" der Praktischen Theologie gegenüber Schleiermacher nachzuweisen: "Das Fach steht heute noch im Schatten dieses mächtigen Vaters." (165) Dabei verkennt Bohren Schleiermachers Bedeutung, insbesondere seiner KD

nicht, aber seine Zielsetzung lautet: "Die Praktische Theologie muß sich von Schleiermacher befreien, will sie ihn wieder zu Ehren bringen." (166) Daß Bohren dabei Schleiermacher historisch wenig einfühlsam beschreibt, sagt er selbst, es geht ihm vielmehr um die Wirkungsgeschichte Schleiermachers. Schleiermacher hat nach ihm zwei verhängnisvolle Richtungsentscheidungen getroffen, die Bohren übrigens keineswegs als erster negativ empfunden hat, nur geht er dagegen drastischer als andere vor. Die eine Entscheidung ist Schleiermachers Begründung der Praktischen Theologie in der Ungleichheit von Klerus und Laien, bzw. von Hervorragenden und der Masse. In der Tat heißt es in Schleiermachers Praktischer Theologie knapp und deutlich: "Die praktische Theologie beruht auf dem Gegensatz zwischen Klerus und Laien." (735)

Da Bohren von den Charismen der Gemeinde her denkt, damals 1975 wohl auch von der Demokratisierung von Kirche her, ist für ihn die Laienfrage das Schibboleth: "Von der Pneumatologie her ist die Praktische Theologie grundsätzlich Laientheologie; sie bedenkt den Laos Gottes und dessen Gestalt in der Welt: Gott wird in den Laien schön." Ob er im Theologen nur häßlich wird, lasse ich einmal dahingestellt. Es genügt hier als zweiter Impuls das Stichwort "Laie", bzw., da Schleiermacher aus der Ungleichheit von Klerus und Laien die Notwendigkeit von Kirchenleitung folgert, das Stichwort "Kirchenleitung" aufzunehmen. Während, wie wir sehen werden, Schleiermacher das Problem der Kirchenleitung bzw. der Ungleichheit in der Kirche sehr besonnen behandelt, scheint Bohren in seiner Begeisterung für die Gemeinde die alten Fragen des apostolischen Amtes ganz vergessen zu haben und arbeitet deshalb nur mit dem Gegensatz von Aristokratie und Demokratie und seinem theologischen "Sesam öffne dich!"-Begriff, der "theonomen Reziprozität", der schon wegen seiner sprachlichen Häßlichkeit kaum dazu beitragen dürfte, Gott besonders schön werden zu lassen.

Die zweite Absage an Schleiermacher knüpft sich an den schon

oft kritisierten § 260 der KD, wo es heißt: "Die praktische Theologie will nicht die Aufgabe richtig fassen lehren, sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es nur zu tun mit der richtigen Verfahrensweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben." Natürlich ist dieser Paragraph kritikbedürftig, man wird keine theologisch argumentierende Praktische Theologie bekommen, wenn man so zwischen theoretischer Aufgabenstellung und praktischer Ausführung unterscheidet. Uns stellt sich das Theorie-Praxis-Problem verschränkter und komplizierter dar. Aber auch Schleiermacher wollte nicht eine technologisch nur Methodik umfassende Praktische Theologie. Sein Begriff der Kunstlehre enthält Elemente, die mehr enthalten als nur die Anwendung von festen Regeln. Bohren zeigt zu Recht, daß Schleiermacher der Praktischen Theologie eine Sonderstellung zugewiesen hat, nämlich weder bloße Theorie noch bloße Praxis, also, wie wir heute sagen, Praxistheorie zu sein, was natürlich leicht dazu führen kann, der Praktischen Theologie entweder ihre Wissenschaftlichkeit oder ihre Praktizität zu bestreiten, anstatt zu erkennen, daß Schleiermacher hier von vornherein ein Beziehungsverhältnis als Grundlage lebendiger Gestaltung annahm. Wer gerne von einem festen Zentrum her denken möchte, wird natürlich solche Auskünfte als Anweisung für den unbequemen Platz zwischen zwei Stühlen mißverstehen oder mit Arnfrid Astel sagen: "Zwischen den Stühlen sitzt der Liberale auf seinem Sessel."<sup>5</sup> Wir könnten aber Schleiermacher folgend klüger werden, um das Verhältnis von Theorie und Praxis besser zu verstehen. Wir nehmen dies als dritten Impuls: Praxistheorie der Theologie, was heißt das? Dann werden wir auch beurteilen können, ob Bohrens doppelte Anklage: "Schleiermacher hat ihr (der Praktischen Theologie) die Augen verbunden (nämlich durch ihre Beschränkung auf die Technik) und die Hände gefesselt" (nämlich durch die Klassifizierung als Theorie), zutrifft. Es steht allerdings zu vermuten, daß Schleiermacher eher die Theologie gelehrt hat,

besser zu sehen, wie sie mit ihren Händen handelt, handeln kann und handeln soll, also überhaupt erst den Zusammenhang von Theorie und Praxis bewußt gemacht hat, indem beides unter den Gedanken der Kirchenleitung gestellt wurde.

3. Noch eine dritte Auseinandersetzung ist kritisch zu würdigen. Godwin Lämmermann hat 1981 eine Studie zu dem Thema: "Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?"<sup>6</sup> veröffentlicht, in der er auf die in der Tat bisher wenig erörterten Unterschiede von Schleiermacher und dessen Fakultätskollegen Marheineke eingeht. Lämmermann möchte zeigen, daß Schleiermacher Praktische Theologie als empirisch-funktionale Handlungstheorie entworfen habe, der gegenüber Marheineke mit Recht Kritik geübt habe, und zwar vor allem in zwei Punkten.

Damit, daß Schleiermacher Praktische Theologie, wie wir ja schon von M. Fischer rühmen hörten, auf Kirche bezog, habe er schon die Wissenschaftlichkeit preisgegeben. Wissenschaft müsse vielmehr vom Staat her - hier meldet sich der Hegelschüler Marheineke - entwickelt werden. Und wenn auch Lämmermann als Anhänger der Kritischen Theorie allen Anlaß hat, Marheinekes politischer Position als Rechtshegelianer nicht zu folgen, so möchte er doch - damit ja auch Hegels Kritik an Schleiermacher aufnehmend - die Wissenschaft nicht so an die positive Besonderheit von Kirche binden. Damit möchte sie doch zu sehr nur Kirchliche Hochschule oder Überbau einer kirchlichen Parteiung werden. Und da Marheineke zum anderen seine Praktische Theologie und Kirchenreform von der Gemeinde her entwickeln möchte, scheint auch das für Lämmermann ein besserer Ansatz zu sein, als Schleiermachers Einsatz bei der Kirchenleitung. Wirkliche Kritik im Sinne objektiver Wissenschaft und Berücksichtigung der Gemeinde als Subjekt einer Theologie von unten, scheinen so bei Schleiermacher zu fehlen. Von Marheineke wird zugleich der Gedanke übernommen, den Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit im Theorie-Praxisproblem geltend zu machen. So will Lämmermann der Praktischen Theolo-

gie die Aufgabe zuweisen, die Wirklichkeit - nicht nur die Wirklichkeit von Kirche, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt - im wechselseitigen Diskurs mit historischen und systematischen Disziplinen zur Geltung zu bringen. "Innerhalb dieses Diskurses wird eine Praktische Theologie, die sich selbst als kritische Handlungswissenschaft versteht, den anderen Disziplinen zwar den Spiegel der Wirklichkeit vorhalten, damit diese sich daran selbstkritisch reiben können; sie wird sich aber nicht zu der abstrakten Forderung versteigen, daß diese Fächer praktischer zu sein haben." (151) Es ist löblich, daß Lämmermann der Gefahr entgehen will, die Praktische Theologie zur Schlüsseldisziplin zu machen, da sie allein sowohl Theorie als auch Praxis kenne, aber man darf doch fragen, ob die richtige Einsicht in den Wechselbezug von Theorie und Praxis nicht viel mehr bei Schleiermacher angelegt ist als bei Marheineke. Marheineke trennte ja Theorie und Praxis grundsätzlich, verstand in diesem Sinne Praktische Theologie als reine Theorie der Praxis im bloßen Erwägen der Möglichkeit von Wirklichkeit, während doch Schleiermacher wenigstens einen ersten Schritt in Richtung der kritischen Theorie tat, was das Wechselverhältnis von Theorie und Praxis angeht und dabei die Unfertigkeit der Praxis gegenüber der Utopie des Ideals<sup>7</sup> durchaus vor Augen hatte. Es dürften Schleiermachers enge Beziehung zur Kirche sowie seine Sätze über die Technik als Aufgabe der Praktischen Theologie gewesen sein, die Lämmermann dazu geführt haben, hier eher in Richtung Gert Ottos zu argumentieren, also eine kritische Theorie des Christentums (hier wirkt natürlich auch T. Rendtorff nach), anstatt eine Handlungstheorie von Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie zu fordern. Aber hat er nicht Schleiermachers Theorie vom ungebundenen Element des Kirchenregiments<sup>8</sup>, welches jener durch den Ausdruck "freie Geistesmacht" kennzeichnete, wobei er den Beruf des akademischen Theologen und kirchlichen Schriftstellers vornehmlich im Auge hatte, völlig übersehen? Ich finde keinen Hinweis darauf in Lämmermanns Schrift. Und hat er nicht Schleierma-

chers ausdrückliche mittlere Zwischenstellung zwischen Empirie und Spekulation, die jenen keineswegs stärker auf die Empirieseite treiben mußte, mißachtet? Schleiermacher versteht seine Theorie durchaus als kritische Theorie im Kantschen Sinne. Wenn ich recht sehe - denn Lämmermann muß immer wieder konstatieren, daß Marheineke sein eigentliches Konzept, das nach Lämmermann in Richtung einer kritischen Handlungstheorie von Kirche weise, in entschiedenen Punkten inkonsequent angefaßt habe - ist doch Schleiermacher, recht verstanden, viel eher dahin unterwegs, was Lämmermann als gegenwärtiges Konzept entwickelt. Es ist historisch verdienstvoll, Marheineke nicht mit ein paar oberflächlichen Bemerkungen abzutun, aber Lämmermanns eigentliche These läßt sich nur durchführen, wenn man Schleiermacher ungebührlich stützt oder zu wenig in seinen Entwurf eingedrungen ist. Aber wir sind hier genötigt, diesem vierten Impuls, der sich für mich in der Frage nach Handlungstheorie von Kirche oder Christentum oder auch nach dem Verhältnis von Praktischer Theologie und Ethik zusammenfaßt, etwas näher einzugehen.

Ich darf wiederholen: Aus den drei Auseinandersetzungen mit Schleiermacher haben wir bisher folgende vier Impulse mit jeweiliger Problemfrage herausarbeiten können.

1. Beziehung auf Kirche als Wesensnotwendigkeit Praktischer Theologie, mit der Frage: Morphologie oder Theologie?
2. Kirchenleitung wegen der Ungleichheit von Klerus und Laien als notwendige Begründung Praktischer Theologie mit der Frage: nur Gemeinde oder auch Amt?
3. Technik der Kirchenleitung als Methodenfrage Praktischer Theologie: Anwendungswissenschaft oder mehr, z.B. Praxistheorie?
4. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft der Kirche mit der Frage: Kirchlich, empirisch funktionale oder gesellschaftlich kritische Handlungstheorie?

Diese vier sind wichtige Impulse, die allerdings, wie ich in meinem Schlußteil zeigen will, noch nicht ausreichend

erfassen, was es heute von Schleiermacher lernend zu entwickeln gibt.

Folgen wir aber zuerst in einem zweiten Teil, in der gebotenen Kürze, den Stichworten Kirche, Kirchenleitung, Technik und Handlungswissenschaft.

## II

### 1. Kirche

Mit Recht hat Wolfgang Trillhaas behauptet, daß Kirche "das Urwort der praktischen Theologie"<sup>8a</sup> sei. Christus ist kein Messias ohne Volk Gottes, kein Kyrios ohne Kirche. Kirche ist dabei sowohl Gegenstand des Glaubens - das bedeutet: der Glaube glaubt die Kirche, aber er glaubt nicht an sie - als auch der Erfahrung. Diese notwendige Beziehung der Theologie zur Kirche ist sowohl kirchenkritisch wie kirchenkonstruktiv. Auch Schleiermacher dachte kirchenkritisch, man lese nur seine Überlegungen zu dem Thema: "Die Kirchenverbesserung" in der "Christlichen Sittenlehre"<sup>9</sup>, seine zwei "Unvorgreifliche(n) Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" und nehme die Definition ernst, die Schleiermacher selbst von der Praktischen Theologie gegeben hat, daß sie "die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche" sei<sup>10</sup>. Vervollkommnung, Besserung der Kirche, nicht nur Information, also auch Reformation bestimmen Schleiermachers Interesse an der Praktischen Theologie. Ist sein Konzept aber nur das einer Morphologie des kirchlichen Lebens? Zuerst wird man sagen müssen, daß Schleiermacher, der den Ausdruck Morphologie selbst nicht gebraucht, in der Tat das Verdienst hat, nicht nur eine Dogmatik von der Kirche, eine Ekklesiologie, zu bieten, sondern zu dem Wissen über die Kirche auch das Handeln der Kirche fügen will. "Es wäre die lächerlichste Sache von der Welt, wenn solch Wissen zustande käme, damit einer hinter dem Schreibtische säße und sagte, ich weiß nun; sondern es ist immer um die Leitung und der Leitung wegen zu tun."<sup>11</sup>

Dabei folgt Schleiermacher durchaus schon den Arbeits-

schritten, die in unserer Zeit besonders deutlich Rolf Zerfaß herausgestellt hat:

- 1) Feststellung des gegenwärtigen Zustands der Kirche,
- 2) Erinnerung an die ursprüngliche Zielsetzung der Kirche durch Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift,
- 3) Entwurf einer Planungsstrategie zur Veränderung des bestehenden Zustandes.

Gewiß ist dies auch die Methodik der profanen Sozialwissenschaften, aber es ist Schleiermacher erst einmal zu danken, daß er die Weite und Vielfalt der Empirie von Kirche in die Praktische Theologie eingebracht hat. Daß er seinen Kirchenbegriff deutlich auf Christus als den Herrn der Kirche bezogen hat, zeigt die Einleitung der KD. Aus der Ethik und Religionsphilosophie wird der Begriff der "frommen Gemeinschaft" entnommen, der nun im Blick auf die christliche Kirche spezifiziert wird. Ob dieser Ansatz theologisch genug bietet, kann diskutiert werden. Versteht man unter Theologie die Aufgabe der verständlichen Rechenschaft über die Mitteilungswahrheit des Evangeliums, so ist mit Evangelium schon Gemeinschaft unter dem Evangelium gesetzt, denn das Wort will Glauben in der ganzen Welt finden. Morphologie und Theologie brauchen deshalb keinen Gegensatz zu bilden. Es ist hier auch an Werner Elerts "Morphologie des Luthertums"<sup>12</sup> zu erinnern, die, indem sie methodisch alle die Folgewirkungen, besser gesagt, die Lebensprägungen des Glaubens untersucht, erst jene Lebensnähe erreicht, die Praktische Theologie lebenspraktisch macht. Deshalb ist auch die Kirchengeschichte die ältere Schwester der Praktischen Theologie<sup>13</sup>. Praktische Theologie behandelt die Formprobleme als Sachprobleme. Sie zeigt z.B., daß in einer bestimmten Gattung von Predigt nach unserer Einsicht diese oder jene Wirkung nicht erreicht werden kann; in diesem Sinn gewinnt z.B. die Rhetorik in der derzeitigen Homiletik mit Recht wieder an Bedeutung.

## 2. Kirchenleitung

Ist somit Kirche als Gegenstand des Glaubens und der Erfahrung - ich erinnere dabei an die 3. Barmer These - das Fundament, Medium und Ziel der Praktischen Theologie, so ist zu fragen, ob mit Kirchenleitung die rechte praktische Aufgabe beschrieben ist, für die eine Theorie nötig wird. Schleiermacher hält für die christliche Familie keine solche Kirchenleitung für notwendig. Die Aufgabe ergibt sich für ihn erst mit Gemeinde- und Kirchenregiment, also der Aufgabe der Leitung größerer Gruppen und Institutionen. Bei solchen Größenrechnungen wird eine Arbeitsteilung und damit eine Ungleichheit unvermeidlich. Schleiermacher geht hier realistisch von einer Ungleichheit, "Ungleichheit der Bildung"<sup>14</sup>, aus, die sich schon dadurch ergibt, daß die christliche Botschaft ursprünglich in Hebräisch und Griechisch abgefaßt war. Aber diese Ungleichheit in Bildung und Information soll bei ihm nicht die Tendenz aufheben, daß das Ziel der Gemeinde wie der Kirche "Lebendige Zirkulation des religiösen Interesses" ist. Christian Möller hat auf dem erwähnten Symposium gezeigt, daß Schleiermacher - entgegen Bohrens Auslegung - hier eine dialogische Beziehung von Amt und Gemeinde im Auge hat, die durchaus mit dem paulinischen Bild vom Leibe Christi, d.h. den Charismen der Gemeinde zum allgemeinen Nutzen zusammenpaßt. Schleiermachers Ziel ist immer, wie schon in den "Reden über die Religion", gewesen, daß ein Zustand erreicht wird, in dem "alle von Gott gelehrt sind"<sup>15</sup>, aber er trägt auch der Tatsache Rechnung, daß es verschiedene Charismen gibt, z.B. nicht nur die des Redners, sondern auch die des Zuhörers. Die Begriffe Klerus und Laie sind bei ihm nicht im katholischen Sinn gemeint, vielmehr ist seine Polemik gegen die katholische Kirche mit einem unfehlbaren Lehramt unüberhörbar<sup>16</sup>. "Die evangelische Kirche ist eine Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christentums."<sup>17</sup> Dieser Leitsatz zeigt: Schleiermacher will den mündigen Christen, aber er kennt auch die Notwendigkeit der verschiedenen Ämter in dem einen Dienst der Gemeinde<sup>18</sup>.

### 3. Technik

Sind so Kirche und Kirchenleitung durchaus richtige Impulse Schleiermachers für ein gegenwärtiges Konzept Praktischer Theologie, so muß nun drittens gefragt werden, welche Methoden - Schleiermacher unterscheidet zwischen Methode und Mittel -, welche Technik Praktische Theologie kennzeichnen. Schleiermacher meint mit Technik bekanntlich "Kunstlehre" und bestimmt Kunstlehre als den Zusammenhang von Kunstregeln. "Kunst" ist dabei für ihn "jede zusammengesetzte Hervorbringung, wobei wir uns allgemeiner Regeln bewußt sind, deren Anwendung im einzelnen nicht wieder auf Regeln gebracht werden kann"<sup>19</sup>. Kunstregeln verlangen nicht nur die Befolgung allgemeiner Regeln, sondern auch ein besonderes Talent der Anwendung<sup>20</sup>. Schleiermacher deutet hier an, was wir heute mit dem Begriff "Kompetenz"<sup>21</sup> ausdrücken. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß hier eine funktionale Sozialtechnologie des kirchlichen Apparats beabsichtigt ist, die das personale subjektive Moment außer acht ließe. Auch hier sucht Schleiermacher eine gesunde Mitte zwischen den Extremen einer charismatischen Willkür und einer mechanistischen kasuistischen Handlungsfestlegung. Der Begriff Kunst entspricht bei ihm der Rede von der Staatskunst oder auch der Medizin als ärztlicher Kunst. So sieht er die Ärzte ausdrücklich als Leiter auf dem Wege zur Gesundheit in Analogie für die Aufgabe der Kirchenleitung<sup>22</sup>.

Er zielt auf eine praktische Hermeneutik von Kirche als Grundaufgabe Praktischer Theologie, die in der Seelenleitung als Hilfe zur Freiheit, nicht in der Seelenführung, ihre Basis hat. Wir versuchen heute mit einer Handlungstheorie des Symbols ähnliches zu leisten.

### 4. Handlungswissenschaft

Damit ist auch deutlich, daß Handlungswissenschaft bei Schleiermacher eine Vermittlung von empirischer Funktionalität und kritischer Handlungsanalyse darstellt. Das

wurde auch schon in meiner Kritik an Lämmermanns Bevorzugung Marheinekes deutlich. Es bleibt aber die Frage, ob der allgemeine Charakter von Wissenschaft und Gesellschaft nicht doch einen Ansatz fordert, der eine Theorie des Christentums, eine Ethik einer freien Volkskirche, zur Folge hätte.

Schleiermacher hat Kirche und Christentum, wie auch Praktische Theologie und Ethik, nicht im Gegensatz gesehen, weil er zwar Unterschiede von Kirche und Welt anerkannte, aber meinte, daß aller Irrtum doch mit der Wahrheit zusammenhänge<sup>23</sup>. Praktischer Skeptizismus oder Atheismus schien ihm noch keine besondere reelle Gefahr zu sein, wie auch sein Gutachten "Über die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen"<sup>24</sup>, eher die Fehler der Kirche als die mangelnde Bereitschaft der Gesellschaft zur Religion tadelt. Ähnliches gilt für seinen Abschnitt von der Kirchenverbesserung in der "Christlichen Sittenlehre", die auf eine innere Erneuerung des Pfarrerstandes zielt. Solche Ausprägung der Dummheit, der gegenüber nur ein Akt der Befreiung, nicht mehr ein Akt der Belehrung helfen kann (wie sie D. Bonhoeffer beschrieben hat)<sup>25</sup>, hat er wohl in einem gewissen religiösen Bildungsoptimismus noch nicht vor Augen gehabt. Aber er hat nichtsdestoweniger die Richtung eingeschlagen, die alle Anstrengungen solcher Unternehmungen, wie z.B. evangelische Erwachsenenbildung, bis heute notwendig verfolgen.

Da er alle Lebensäußerungen geschichtlich faßt, kann er auch nicht derart deutlich zwischen Kirche und Gesellschaft trennen. Für ihn war Volkskirche im Gegensatz zur Staatskirche noch ein lebendiger Programmbegriff, Ausdruck der Bemühung um eine Ausrichtung der Botschaft an das ganze Volk.

Die Verantwortung für das Ganze verhindert prinzipielle endgültige Trennung zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Besondere des Christentums hat eine allgemeine Bedeutung. Andererseits gilt: Die Allgemeinheit der Menschheit dispensiert nicht von der Notwendigkeit, eine eigene religiöse

Identität auszubilden. Nur wer sich selbst in seiner Besonderheit einbringt, kann einen wirklichen Dialog führen. So könnte die Kirche als Diskursgemeinschaft, als Seelsorgegemeinschaft auch heute durchaus eine neue Sozialität praktizieren, die für die Gesellschaft paradigmatische Bedeutung hat. Schleiermacher hat Erkenntnisse des symbolischen Interaktionismus in seiner Dialektik als Kunstlehre des Gesprächs und der Wissenschaftsbegründung vorweggenommen.

Nehmen wir also diese vier Impulse ernst, so scheinen sie mir durchaus geeignet, für ein heutiges Konzept Handlungs- und Denkanstöße zu bieten:

- 1) Für eine Praktische Theologie, die Theorie von Kirche ist.
- 2) Für eine Kirchenleitung, die die Vielfalt der Charismen besonnen koordiniert und entwickelt.
- 3) Für eine Ausbildung praktischer Kompetenz nicht geist- und seelenloser Praxis.
- 4) Für eine solidarische Sozialität, von der Kirche her gesellschafts-paradigmatisch wirken kann.

Aber es bleiben noch einige Fragen offen, die ein heutiges Konzept Praktischer Theologie zu beantworten hat. Ich stelle diese Fragen - es sind vier - und erwäge, was von Schleiermacher dazu zu sagen ist, wobei jetzt auch eine gewisse Kritik an seinem Ansatz nicht zu vermeiden ist.

### III

1. Ist Praktische Theologie nur eine Theorie für Pastoren oder auch für alle Mitarbeiter und "Laien"?

Schleiermacher wollte die Pastoraltheologie, die bloße Berufskunde des Pastorenstandes, überwinden. Er hat dies auch ein Stück weit geleistet, besonders indem er eine Theorie des Kirchenregiments, nicht nur des Kirchengendienstes als pastoralem Amt<sup>26</sup>, entwickelte. Die Probleme der Öffentlichkeit von Kirche, der Kommunikation und der

Kybernese von Kirche, des Pastorenwesens und der Kirchenreform hat er zu seiner Zeit vorausschauend behandelt<sup>27</sup>. Noch nicht vor Augen haben konnte er unser heutiges Problem der Integration vielfältiger Mitarbeitertätigkeiten, die verschiedenen Bilder kirchlicher Berufe, einschließlich der gesonderten Ausbildungsgänge, und die Beziehungen zwischen beruflicher und ehrenamtlicher Mitarbeit. Heutige Praktische Theologie muß hier von dem Kooperationsproblem her entworfen werden. Es geht z.B. nicht an, daß die Fragen des heutigen Gottesdienstes im Blick auf die Ausbildung von Pastoren einerseits und Kirchenmusikern andererseits auf getrennten Bahnen verlaufen und so große Gegensätze aufweisen, die dann in mancher Gemeinde zu fast unlösbaren Konflikten führen. Ähnlich steht es im Blick auf die Integration der Aufgaben der Diakonie in der Praktischen Theologie. Schleiermacher hatte sogar die kirchlichen Schriftsteller im Blick<sup>28</sup>, was heute bedeutet, daß das Verhältnis von Kirche und Kunst kein Hobby sein darf, sondern Lehr- und Forschungsgegenstand sein muß. Der Kongreß für Literatur und Theologie in Tübingen 1984 hat dafür erste Akzente gesetzt.

## 2. Ist Praktische Theologie nur handlungskritisch oder auch handlungskonstruktiv?

Theologie ist sicher nur Theologie, wenn sie kritisch ist, d.h. sich als urteilende, aber nicht verurteilende Wissenschaftsbemühung vollzieht. Aber Kritik, letztlich begründet in der Kraft der Fundamentalunterscheidungen, wie sie Gerhard Ebeling besonders deutlich entwickelt hat<sup>29</sup>, kann im Bereich der Theologie nur als "rettende Kritik" - ich nehme damit den Begriff von Jürgen Habermas in seiner Benjamin-Würdigung<sup>30</sup> auf - sinnvoll evangelisch sein.

D. Bonhoeffer hat Ethik und Kirche als Gestaltwerdung des Lebens Christi<sup>31</sup> beschrieben. Eben in diesem Sinne bedarf Praktische Theologie des Interesses, deutliches Handeln zu planen, zu raten und zu überprüfen. Ob die Deutlichkeit der Kirche immer die Eindeutigkeit bedeuten muß, ist mir

fraglich. Es würde schon viel bedeuten, wenn auf Undeutlichkeit Verzicht geleistet würde. Zu einer solchen Deutlichkeit kann die Semiotik als Theologie der Zeichen durchaus hilfreich sein. Volps bemerkenswerte Entwürfe kommen von Schleiermacher her<sup>32</sup>. Schleiermacher hat in seiner Gottesdienstlehre und seiner Hermeneutik durchaus Ansätze für eine Zeichentheorie entwickelt, die heute in einer Symboltheorie aufgenommen werden können. Vor allem die Bemühungen um das Symbol in Gottesdienst, Seelsorge und Unterricht zeigen das<sup>33</sup>. Hier können auch ökumenische Zusammenhänge mit der katholischen Lehre, den Sakramenten in Blick kommen. In diesem Sinne möchte ich Praktische Theologie darauf festlegen, eine Theorie möglicher notwendiger Zeichenhandlungen im Dienste des Wortes Gottes zu entwickeln und damit zur Gestaltwerdung einer deutlichen Kirche<sup>34</sup> beizutragen.

Damit gelangen wir zu einer Kardinalfrage eines gegenwärtigen Konzepts Praktischer Theologie.

### 3. Ist Praktische Theologie in ihrer Theoriefähigkeit noch theologiefähig?<sup>35</sup>

Die Notwendigkeit der Integration der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse in die Praktische Theologie ist unbestritten. Aber es bleibt die Frage, ob diese oft aus anderen Lebens- und Praxisfeldern gewonnenen Erkenntnissen in den Bereich kirchlichen Handelns einfach übernommen werden können.

Geht nicht allzuleicht daher der theologische Charakter der Praktischen Theologie verloren? Kann sie ihn nur durch den Rückgriff auf andere Disziplinen wie der Exegese, Dogmatik und Kirchengeschichte gewinnen? Dem möchte ich widersprechen. Die Praktische Theologie hat ihre eigene Theologieeigenschaft. Schleiermacher gibt hier den deutlichen Impuls, sich auf die Lebensvorgänge von Kirche zu beziehen. Das führt mich zu der kritischen Anfrage, ob der inzwischen weithin akzeptierte Begriff der Handlungswissenschaft<sup>36</sup> genügt, um die Aufgabe der Praktischen Theologie wesentlich auszudrücken.

Man muß wohl - und dazu gibt es auch in der Geschichte der Praktischen Theologie bereits Vorgänger - die Kategorie des Lebens als mindestens ebenso bedeutsame Bestimmung berücksichtigen. Damit schließt sich die Praktische Theologie enger an heutige Lebensweltforschung oder auch Erneuerung der Phänomenologie an. Dieses Interesse am Alltag und Sonntag des christlichen Glaubens wird freilich nur dann theologisch, wenn das Leben Jesu geistesgegenwärtig das Grundthema der gegenseitigen Verständigung über Sinn und Verheißung des Lebens bildet<sup>37</sup>. Ich erinnere an den bemerkenswerten, für mich grundlegenden Satz D. Bonhoeffers aus seinem Buch "Nachfolge": "Das Leben Jesu ist auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht, Christus lebt es weiter in dem Leben seiner Nachfolger."<sup>38</sup>

Schleiermacher hat das Interesse an einem lebens theologischen Entwurf deutlich zur Geltung gebracht. Aber heutige Exegese, wie auch die Tatsache, daß mit dem Unterschied von Leben und Tod der reformatorische Gegensatz von Gnade und Sünde verbunden werden muß, zwingt uns hier zu fragen, ob Schleiermacher nicht die Sünde, die Trennung und die Gleichgültigkeit - er spricht eher von Krankheitserscheinungen - zu gering eingeschätzt hat. Erst eine Theologie, die nicht nur das Handeln, das was wir tun können, sondern auch das Leiden, die Ohnmacht und damit ganzheitlich Leben thematisiert, wird geeignet sein, eine Kommunikation zu ermöglichen, die nicht nur aus der Leistung für andere besteht. Das Konzept 'solidarische Diakonie', wie es Ulrich Bach in seinem Buch: "Boden unter den Füßen hat keiner" entwickelt hat, könnte hier beispielgebend sein. Damit sind wir vor die alte Frage gestellt, in welcher Weise die Praktische Theologie nicht nur von unserem Handeln, sondern auch von dem Handeln Gottes Auskunft geben kann. Daß hier nicht nur eine Fundamentalunterscheidung Platz greifen kann, sondern auch der Mut und die Verantwortung entwickelt werden muß, die Mitarbeit am Reiche Gottes deutlich in Anspruch zu nehmen, scheint mir unumgänglich. In diesem Sinne wird auch das Bekenntnis die Grundlage Praktischer

Theologie sein müssen, was nicht bedeutet, daß die Was-Frage völlig an die Dogmatik zu delegieren wäre. Es bleibt als vierte Frage das Problem einer Konkretisierung dieser bekennenden homologischen Mitte der Praktischen Theologie.

4. Hat die Praktische Theologie eine mit Lebensvollzügen und Handlungen beschreibbare Mitte, die ihre Einheit ermöglicht?

Die Gefahr, daß die Praktische Theologie heute in verschiedene Spezialdisziplinen wie Pastoralpsychologie und Religionspädagogik usw. zerfällt, ist offenkundig. Die Verkündigung als Zentrum der Praktischen Theologie zu verstehen, wie es die dialektische Theologie vertreten hat, ist für uns problematisch geworden<sup>39</sup>. Denn es muß gefragt werden, ob alle Handlungsvollzüge unter diesen Hauptnennen gebracht werden können. Ist Kirchenrecht auch verkündigendes Kirchenrecht? Ist Beratung notwendig ein Element der Verkündigung? Schon beim Verständnis des Religionsunterrichts entstehen hier Schwierigkeiten. Schleiermacher gibt an dieser Stelle als Impuls den deutlichen Hinweis auf den Gottesdienst. In der Tat ist es wohl der Grundsinn aller christlichen Handlungen, wie des christlichen Lebens überhaupt, Gott zu dienen und nicht den Göttern. Das erste Gebot ist auch ein praktisch-theologisches Axiom.

Schleiermacher hat den Gottesdienst nicht nur in seiner Praktischen Theologie als Theorie des Kultus entwickelt, sondern auch in seiner "Christlichen Sittenlehre"<sup>40</sup>. Gottesdienst im engeren und im weiteren Sinne werden dort thematisiert. Luther konnte jene Einheit durch sein theologisches Verständnis des Berufsgedankens und Abwertung eines asketischen Sonderweges in ähnlich umfassender Weise sicherstellen. Schleiermacher versucht, einen Zusammenhang von Kultus und Ethik mit einer Tugendlehre aufzuweisen, die Affekte und soziales Lernen in sich schließt. Sie zielt, trotz problematischer Anleihen an die klassische griechische Ethik, auf die Erfahrung von Freiheit und Freude christlicher Lebensexistenz.

Wir haben heute angesichts der Entfremdung von Arbeit, wie auch Arbeitslosigkeit und einer neuen Auffassung von Freizeit erhebliche Probleme, eine derartige Integration des gesamten Lebens im Blick auf eine deutliche Verheißung zu entwickeln. M.E. kann dies nur über eine Theorie erfüllter oder leerer und versäumter Zeit geschehen. Die Gestaltung der Zeit ist in der Kirche durch den Rhythmus von Woche und Fest gegeben. Schleiermacher hat zur Theorie des Festes als der zeichenhaften Unterbrechung Wesentliches beigetragen<sup>41</sup>.

In der Tat ist mit Eberhard Jüngel das Handeln Gottes, als die Unterbrechung unseres Handelns, als die wohltätige Pause, die den Menschen zum Innehalten und zur Umkehr führt, einzubringen. Aber es ist auch der Bestärkung zum Tun, der Ermutigung zum Entwurf, der Bejahung der Phantasie, Raum zu geben. Kirche als Vorform der mit Reich Gottes gemeinten Wirklichkeit, sollte solchen Lebensraum bieten, daß der Sinn unserer Zeit in ihr mittelbar wird. Ist Verkündigung mit Recht als Zeitansage verstanden worden, so ist Praktische Theologie Bemühung um den Umgang mit der uns einerseits geschenkten, andererseits zur Verfügung stehenden Zeit, die Möglichkeit der bedingten Entsprechung zur unbedingten Inanspruchnahme. Die Weisheit des Predigers: "Alles hat seine Zeit", ist auch praktisch-theologisch zu bewähren.

An diesem Punkt endet auch die Zeit meines Vortrages, der hoffentlich wenigstens hat deutlich machen können, daß Schleiermacher Impulse für die Entwicklung Praktischer Theologie in Kraft gesetzt hat, die heute nicht nur aus Gründen eines Jubiläums wirksam sein sollten. Selbst das Wort Impuls ist ja eine eigentümliche, von Schleiermacher entwickelte wesentliche Kategorie praktisch theologischer Theorie und Praxis.

Indem ich hoffe, daß seine Impulse, zu Denk- und Handlungs-, ja Lebensanstößen heutiger kirchlicher Praxis in Verantwortung vor dem Wort Gottes führen werden, danke ich Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und bitte um Ihren förderlichen Widerspruch, eingedenk des Schlusses von

Schleiermachers zweiten unvorgreiflichem Gutachten<sup>42</sup>: -

"Ich habe geredet, und ich wünsche, daß, wenn man auch nicht folgt, man doch hören möge. Wenn man nur die Sache beherzigt, wenn man sich nur für den aufgestellten Gesichtspunkt, dem einzigen, aus dem sie einen wahren Wert hat, interessiert; dann mögen sich immer aus dem Nachdenken solcher, die besser unterrichtet sind, bessere und folgenreichere Vorschläge entwickeln. Was die gegenwärtigen betrifft, so haben alle möglichen Einwürfe nicht können im voraus beantwortet werden. Sollten indes bedeutende gemacht werden, die nicht in der Trägheit und im bösen Willen gegründet sind, und zwar auf eine Art, daß sich aus der Erörterung Nutzen versprechen ließe, so wird der Verfasser es für Pflicht halten, seiner Rede beizustehen, so viel sich thun läßt. Möchten nur alle, denen das Christentum und seine mit der inneren so genau zusammenhängende, äußere Existenz am Herzen liegt, sich vereinigen, dem Grunde des Übels nachzudenken und ihm mit gemeinschaftlichen Kräften abzuhelpen. Jeder rede die Wahrheit von Herzen, wie er sie sieht, scheue kein Ansehen und scheue kein noch so geheiligtes Vorurteil. Aber jeder leide auch den Widerspruch, der aus eben solchem Sinne kommt, nicht etwa als ein Übel, sondern liebe ihn als etwas Gutes. Das ist die apostolische Gesinnung, die uns allen so wohl ansteht, Wahrheit fördern in Liebe, und vor allen Dingen lege jeder gern Hand ans Werk und sei bereit, Opfer darzubringen der gemeinsamen Sache, wo es noththut, dann sind wir die fröhlichen Geber, die Gott angenehm sind, jeder nach dem, das er hat."

Anmerkungen

- 1 Die angekündigte Untersuchung von Eberhard Hübner liegt noch nicht vor; deshalb kann ich sie nicht einbeziehen.
- 2 THLZ 287-300 = M. Fischer, Überlegungen, Berlin 1863, 155-186.
- 3 Hier weist er in der Anmerkung auf KD § 11 Anm. hin:  
"Auch die wissenschaftliche Wirksamkeit des Theologen muß auf die Forderung des Wohles der Kirche abzwecken, und ist also klerikalisch..." Gegenteilige Erfahrungen bot der Kirchenkampf."
- 4 Zum schulischen Religionsunterricht vgl. Pädag. Schrift. I, Berlin 1983, 339f. u. PT 356f. Zur Situation der Pfarrer vgl. PT 577-587 u. das 2. "unvorgreifliche Gutachten", Bibl. theol. Klassiker 48, Gotha 1893, 103-129. (UG)
- 5 So der Titel des Luchterhand Typoskripts, Darmstadt/Neuwied 1974.
- 6 ThEx 211.
- 7 PT 18.
- 8 KD 312 und 328.
- 8a Dogmatik, Berlin 1962, 503.
- 9 1. Abt. IB.
- 10 PT 25, mit Hinweis auf KD 1. Aufl. § 28-30
- 11 PT 12. Schleiermacher steht also gegen den potenzierten Rumpelstilzchen-Effekt der gelehrten Selbstgenügsamkeit: Ach wie gut, daß ich alleine weiß, was niemand weiß!
- 12 2 Bde., München 1931, 1965<sup>3</sup>. ("Von einer Morphologie verlangen wir ein Gesamtbild ihres Gegenstandes", I,1).
- 13 KD 193.
- 14 PT 15.
- 15 PT 14.
- 16 PT 22.
- 17 PT 62.
- 18 Barmen IV.
- 19 KD § 132.
- 20 KD § 265.
- 21 KD § 178.
- 22 PT 11.
- 23 KD § 332.
- 24 UG, 58-129.
- 25 Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, 16-18.

- 26 Vgl. M. Doerne, *Theologie und Kirchenregiment*, ZsysThR, 10, 1968, 360-386.
- 27 Vgl. u.a. PT 704-728.
- 28 PT 720-724.
- 29 *Dogmatik d. christl. Glaubens I-III*, Tübingen 1979, I, 223-230, III, 84-90.
- 30 *Politik, Kunst, Religion*. Recl'm 9902, 48-95.
- 31 *Ethik*, München 1958, 23-30.
- 32 R. Volp (Hg.), *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München 1982.
- 33 Vgl. vor allem die Arbeiten v. J. Scharfenberg, P. Biehl, H. Halbfas u. M. Kassel.
- 34 Vgl. meinen Beitrag: *Deutliche Kirche*, in: *Vom Zeugnis des Christen im Alltag*, Bielefeld 1981, 49-65.
- 35 Vgl. meine Stellungnahme zu H.D. Bastian, *Reiswort Dogmatik*, EvKom 7, 1974, 223f. und 229f.
- 36 Vgl. K.F. Daiber, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*, München 1977.
- 37 Vgl. meinen Aufsatz "Höhenluft und Erdschwere", *EvEz* 36/1984, 618-626.
- 38 *Nachfolge*, München 1983, 281.
- 39 Vgl. die Entwicklungen in *Religionspädagogik und Seelsorge seit den 60er Jahren*.
- 40 *Die christliche Sittenlehre 2. Teil I*, *Bibl.theol. Klassiker* 38, Gotha 1891, 131-216.
- 41 PT 70.
- 42 UG 128f.

26 Vgl. M. Doering, Theologie und Kirchenrecht, 1977, S. 100-102.

27 Vgl. S. 104-105.

28 Vgl. S. 104-105.

29 Vgl. S. 104-105.

30 Vgl. S. 104-105.

31 Vgl. S. 104-105.

32 Vgl. S. 104-105.

33 Vgl. S. 104-105.

34 Vgl. S. 104-105.

35 Vgl. S. 104-105.

36 Vgl. S. 104-105.

37 Vgl. S. 104-105.

38 Vgl. S. 104-105.

39 Vgl. S. 104-105.

40 Vgl. S. 104-105.

41 Vgl. S. 104-105.

42 Vgl. S. 104-105.

43 Vgl. S. 104-105.

44 Vgl. S. 104-105.

45 Vgl. S. 104-105.

46 Vgl. S. 104-105.

47 Vgl. S. 104-105.

48 Vgl. S. 104-105.

49 Vgl. S. 104-105.

50 Vgl. S. 104-105.

51 Vgl. S. 104-105.

52 Vgl. S. 104-105.

53 Vgl. S. 104-105.

54 Vgl. S. 104-105.

55 Vgl. S. 104-105.

56 Vgl. S. 104-105.

57 Vgl. S. 104-105.

58 Vgl. S. 104-105.

59 Vgl. S. 104-105.

60 Vgl. S. 104-105.

61 Vgl. S. 104-105.

62 Vgl. S. 104-105.

63 Vgl. S. 104-105.

64 Vgl. S. 104-105.

65 Vgl. S. 104-105.

66 Vgl. S. 104-105.

67 Vgl. S. 104-105.

68 Vgl. S. 104-105.

69 Vgl. S. 104-105.

70 Vgl. S. 104-105.

71 Vgl. S. 104-105.

72 Vgl. S. 104-105.

73 Vgl. S. 104-105.

74 Vgl. S. 104-105.

75 Vgl. S. 104-105.

76 Vgl. S. 104-105.

77 Vgl. S. 104-105.

78 Vgl. S. 104-105.

79 Vgl. S. 104-105.

80 Vgl. S. 104-105.

81 Vgl. S. 104-105.

82 Vgl. S. 104-105.

83 Vgl. S. 104-105.

84 Vgl. S. 104-105.

85 Vgl. S. 104-105.

86 Vgl. S. 104-105.

87 Vgl. S. 104-105.

88 Vgl. S. 104-105.

89 Vgl. S. 104-105.

90 Vgl. S. 104-105.

91 Vgl. S. 104-105.

92 Vgl. S. 104-105.

93 Vgl. S. 104-105.

94 Vgl. S. 104-105.

95 Vgl. S. 104-105.

96 Vgl. S. 104-105.

97 Vgl. S. 104-105.

98 Vgl. S. 104-105.

99 Vgl. S. 104-105.

100 Vgl. S. 104-105.

Hermann van de Spijker

"... Und er sah diesen einen"

Das "principium individuationis" als pastoraltheologischer Beitrag zur Besinnung auf das "Amt in Vielfalt"

"Ogni colore si espande a si adagia  
negli altri colori  
per essere pi solo se lo guardi."<sup>1</sup>

Die Pastoraltheologie von H.G.J.R. Manders zeichnet sich aus durch die Bereitschaft, sich in "den menschlichen Betrieb" (wie man in der niederländischen Provinz Brabant sagt) zu begeben und von dort her Theologie zu betreiben, indem man mit "offenen Augen" um sich schaut.<sup>2</sup> Nur ein Theologe, der so "vor Ort" theologisiert, hilft den Menschen, Gott auf "all ihren Lebenswegen" zu begegnen.<sup>3</sup> Aus eben dieser Ehrfurcht vor allem Menschlichen ergab sich im Laufe der Jahrhunderte rein intuitiv wie philosophisch und wissenschaftlich empirisch als wesensnotwendig das "principium individuationis".<sup>4</sup>

Man braucht weiter keinen Beweis dafür, daß die Pastoraltheologie auf "den menschlichen Betrieb" als locus theologicus einen überaus großen Wert gelegt hat. Obwohl die theologische Topik nicht für alle theologischen Disziplinen dieselbe ist, so braucht doch jede Theologie - wenn sie nicht zur Ideologie entarten will - immer und überall das principium individuationis. Diese instinkte Überzeugung und die Erinnerung an Jo 5,6 führte denn auch den Autor dazu, das principium individuationis anhand dieses Textes zu verdeutlichen.

Im Text "Jesus sah diesen einen" wird das principium individuationis, noch vor seiner späteren Formulierung, authentisch und weniger dogmatisch, aber um so eindrucksvoller gebraucht. Der Text wirft Fragen und Antworten

auf, die - pastoraltheologisch betrachtet - die Besinnung auf "das Amt in Vielfalt" nur fördern können.

Jo 5,6 und das "principium individuationis" vor seiner späteren Formulierung

Obwohl wegen der Thematik hier nur die Verse 1 - 9 zitiert werden, wäre es doch wünschenswert, diese Verse im Rahmen des ganzen 5. Kapitels des Johannesevangeliums zu lesen und genauer zu betrachten.<sup>5</sup>

"(1) Hierauf war ein Fest der Juden. Und Jesus zog nach Jerusalem hinauf. (2) Nun befindet sich in Jerusalem am Schafteich eine Anlage, die auf Hebräisch Betzata heißt, mit fünf Säulenhallen. (3) In diesen lag immer eine große Zahl von Kranken: Blinden, Lahmen, an Auszehrung leidenden, die auf die Bewegung des Wassers warteten. (4) Es stieg aber ein Engel des Herrn von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Wallung. Wer nun zuerst hineinstieg nach der Wallung des Wassers, der wurde gesund, von welcher Krankheit er auch befallen war. (5) Dort befand sich aber ein Mann, der schon achtunddreißig Jahre an seiner Krankheit litt. (6) Als Jesus diesen einen daliegen sah und erfuhr, daß er schon lange krank sei, sagte er zu ihm: 'Willst du gesund werden?' (7) Der Kranke antwortete ihm: 'Herr, ich habe keinen Menschen, um mich, sobald das Wasser in Wallung gerät, in den Teich zu bringen, während ich aber hinkomme, steigt schon ein anderer vor mir hinab.' (8) Jesus sagte zu ihm: 'Steh auf, nimm dein Bett und geh umher.' (9) Und sofort wurde der Mann gesund. Und er nahm sein Bett und ging umher."

Jo 5,6 als biblisches Beispiel des principium individuationis

Nur die Textelemente, die für unsere Thematik wichtig sind, werden im folgenden weiter erklärt.

Jo 5,1 - Jesus zieht von Galiläa nach Jerusalem, also in eine Stadt, wo der Mensch in der anonymen Menge sich verlieren kann. Er will an einem Fest, das die Juden gemeinsam feiern, teilnehmen.<sup>6</sup>

Jo 5,2 - die örtliche Beschreibung wirkt freundlicher durch die Einzelheiten, sie zeigt Liebe fürs Detail.

Jo 5,3 - die Bezeichnung "lag immer" (ΚΑΤ'ΕΚΕΙΚΟ) deutet auf den Fatalismus des Volkes: Man hat sich an massenhaftes Elend gewöhnt und ist dadurch abgestumpft. Man kann ja doch nicht helfen. "Eine große Zahl" (ΠΛΗΘΟΣ) deutet auf Anhäufung und Menge im Gegensatz zum Individuum.

Außerdem bedeutet ΠΛΗΘΟΣ auch eine geschlossene Schar, eine Gruppe von Menschen mit denselben Merkmalen, die dadurch ein Kollektiv bilden.<sup>7</sup> In diesem Fall sind sie alle hilfsbedürftig und gebrechlich. Die genaue Spezifikation: "Blinde, Gelähmte, an Auszehrung Leidende" ist nur eine Typologie.<sup>8</sup>

Jo 5,3-4 - Obwohl diese Verse nicht authentisch sind, ist doch die völlig sachliche Mitteilung, daß der erste beste, der ins Wasser geht, geheilt wird, bemerkenswert.

Jo 5,5 - "Achtunddreißig Jahre". Was bedeutet diese Zeitbestimmung? Vielleicht deutet sie hin auf die Hoffnung, die dieser Gelähmte noch immer hat. Oder bezieht sie sich auf die aussichtslose Situation in den Säulenhallen?<sup>9</sup> Auf jeden Fall bekommt hier das Leiden ein menschliches Gesicht, ein individueller Mensch steht Modell für all die anderen. Derjenige, der achtunddreißig Jahre gebrechlich ist, vertritt seine vielen Schicksalsgenossen in ihrer gemeinsamen Hilflosigkeit.<sup>10</sup>

Jo 5,6 - Jesus sah diesen einen (ΤΟΥΤΟΝ) da liegen. Die Übersetzung von "ἴδων" durch "sah" ist wohl ziemlich ungenau, weil die Nuancen von "ὄσδω" nicht beachtet werden.<sup>11</sup> Es handelt sich nicht darum, daß etwas bemerkt wird, sondern es wird etwas entdeckt, was zum Erlebnis wird. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß Jesus diesen

Mann mit den Augen des Herzens sah.<sup>12</sup> Im Licht seines Mitgeföhls sah Jesus diesen Menschen in seiner ganzen Hilflosigkeit und Verlassenheit, aber auch mit den Erwartungen und Enttäuschungen. Wer diese Begegnung so betrachtet, entdeckt den Unglücklichen mit einem Mal als den Mittelpunkt der Geschichte.<sup>13</sup> Es ist, als ob Gott ihn mit seiner Gnade und Liebe umarmt.<sup>14</sup> Er ist nicht länger mehr einer von den vielen, für die Jerusalem die Endstation aller Hoffnungen ist. Christi liebender Blick sieht jeden Menschen, wie er ist und wie Gott ihn gewollt hat: einzigartig, unersetzlich, nicht mit einem Wort zu umschreiben und auch nicht in viele Worte zu fassen.<sup>15</sup> "Individuum ineffabile ..."<sup>16</sup>

Jesus schaut und sieht, wer dieser Mensch ist und wie er ist.<sup>17</sup> Er sieht ihn in seiner elenden Wirklichkeit. Und nun ist der günstige Augenblick (*καιρός*) da: Jesus sieht, was er für diesen Menschen tun kann.<sup>18</sup> Jeder hört seine Frage, voller Respekt vor diesem Ausgestoßenen: "Willst du?" Liebe ist immer eine schöpferische Kraft. Der Liebende sagt: "Ich will, daß du da bist. Ich will, daß aus dir mehr wird, daß du 'besser wirst'. Du sollst du selber sein, zu dir selbst kommen und auch in dieser Masse dich selbst wiederfinden. Willst du das?"

Jo 5,7 - die Antwort: "Ich habe keinen Menschen." Das bedeutet mehr als ein quälendes Bekenntnis. Nirgendwo ist der Mensch so allein wie unter Schicksalsgenossen, die nur an sich denken. Jeder ist sich selbst der Nächste und übersieht alle anderen. Aber in dieser Antwort zeigt sich auch der Wille, alles zu versuchen, wenn das Wasser in Wallung kommt. Die Hartnäckigkeit eines Menschen, der zu allem bereit ist, was ihm nur helfen kann.

Jo 5,8 - Aber dieser Versuch, es nochmals zu wagen, ist nicht mehr nötig. Gott übersieht keinen Menschen. Er hilft ihm und schenkt ihm das Heil.

Jo 5,9 - "Auf der Stelle" steht der Mann auf und geht herum. Später wird dieses Gehen das Startzeichen, weiter in den Fußspuren Christi zu gehen: "Sündige fortan nicht mehr."<sup>19</sup>

Pastoraltheologische Fragen anlässlich des principium individuationis in Johannes 5,6

Wie jede andere theologische Wissenschaft, so stellt auch die Pastoraltheologie beim 5. Kapitel des Johannesevangeliums ihre Fragen. In der Vergangenheit drohte der Pastoraltheologie die Gefahr, sich einseitig zu verhalten: entweder zu psychologisch oder zu soziologisch.<sup>20</sup> Pastoraltheologie ist aber die gläubige und zugleich wissenschaftliche Besinnung auf das Verhältnis von heilvollen und unheilvollen Dimensionen innerhalb der Kirche und der Welt und auf deren Zusammenspiel beim Weg der Menschen zu Gott. So will sie ihrerseits "beitragen zur Freude der Menschen"<sup>21</sup>. Und doch - trotz des Glücks des geheilten Menschen - auch die Frage nach dem Sinn dieser Heilung stellen und weiterfragen, was mit den anderen, mit jener großen Menge von Elenden in den Säulenhallen geschehen ist.

Beide Fragen kann man folgendermaßen zusammenfassen: Hat diese Heilung wirklich zur Freude der dort herumliegenden Kranken beigetragen? Bei der Beantwortung dieser Frage soll man jede Soziologisierung und Psychologisierung der Pastoraltheologie vermeiden.

Das Zeichen ( $\Theta\eta\mu\epsilon\lambda\omicron\nu$ ) in Jo 5 ist ein herzerwärmendes Beispiel des pastoralen Wirkens Jesu Christi.<sup>22</sup> Und das nicht nur - wie im Alten Testament - als Geschichte eines ganzen Volkes, sondern als Lebensgeschichte konkreter Menschen, denen Gott selber Vater ist.<sup>23</sup>

Bedeutet diese Interpretation nun doch eine Psychologisierung des pastoralen Handelns Christi? Läßt man dadurch nicht die "große Zahl" der Menschen als "Schafe ohne Hirten" in der Wüste zurück?<sup>24</sup> Wendet man sich so nicht von der Menge ab und verachtet sie?

Eine glaubwürdige Pastoral wird sich bemühen, die Vermassung der Menschen ("eine große Menge"), die kollektivistischen und typologischen Einteilungen ("Blinde, Gelähmte und an Auszehrung Leidende") und die Ersetzbarkeit der Menschen ("der erstbeste") zu überwinden. Wirkliche Pastoral richtet sich auf den konkreten Menschen, der immer einmalig ist. Pastoraltheologie, die in Kirche und Welt wirksam sein will, wird deshalb das Individuum zum Herzen und zur Mitte ihrer soziologischen und ekklesiologischen Darlegungen machen müssen. Die menschliche Gesellschaft wird um so menschlicher, das gesellschaftliche Leben um so intensiver, die Kirche um so reicher an Freude, je mehr die Individualität eines jeden Menschen geachtet wird.

Das heilbringende Geschehen am Teich von Betzata zeigt das sehr deutlich. Nachdem der Mann, der 38 Jahre gelähmt war, geheilt wurde, gibt es keine Außenstehenden, sondern nur noch Beteiligte: Gebrechliche, und doch gerettet. Gebrechlich durch ihr hoffnungsloses Leben am Rande des Teiches; gerettet durch eine unverwüstliche, christliche - von Jesus Christus geschenkte - Lebenserwartung.

In diesem Zusammenhang darf an das Bekenntnis des hl. Augustinus erinnert werden: "Ach, guter und allmächtiger Gott, der Du Dich so sehr um uns sorgst, als hättest Du nur für einen zu sorgen, und der Du zugleich für alle sorgst, als wäre es nur einer."<sup>25</sup> Die Nachbarn zur Rechten und Linken jenes Gelähmten konnten im Handeln Jesu sehen, wie Gott mit den Menschen umgeht. Sie konnten erfahren, daß "sein Erbarmen auf alles Fleisch geht"<sup>26</sup>. Die Zeichen im Johannesevangelium beschränken sich nicht auf das Individuum, Gott wirkt nicht hinter dem Rücken der Menschen! Alle Zeichen geschehen in der Öffentlichkeit. Sie beziehen sich zwar auf den einzelnen, aber die einzelnen bilden die Gemeinschaft.<sup>27</sup>

Je weniger die Menschen das Gesellschaftliche als Fundament ihres Zusammenlebens betrachten, um so liebevoller und auch sinnvoller wird ihr Leben. Nur insofern die Gesellschaft die Individualität respektiert - nicht als etwas Abstraktes, sondern als "concretum indefinibile" -, entwickelt sich diese Individualität. Gemeinschaften, in denen der konkrete Mensch nicht er selber sein darf, werden lebensuntauglich. Das Soziale ist dem Individuellen mitgegeben und lebt davon. Der Sinn des Zeichens, des Wunders in Jo 5, ist mit dem Zweck des ganzen Evangeliums in Einklang zu bringen: "Damit ihr glauben sollt."<sup>28</sup> Johannes ist davon überzeugt, daß die Zeichen den Umstehenden und auch den späteren Lesern den Glauben schenken können und sollen. Er war Augenzeuge von dem, was er beschreibt und selbst erlebt hat. Er hat diese Zeichen aufgeschrieben, damit daraus ein fester Glaube wachsen könne, auch bei denen, die nicht selber dabei waren. Im "Credo" bekennen wir die Gemeinschaft der Heiligen, Bekennt sich dieser Glaube nun zur Individualität all dieser "Heiligen"? Enthält dieser Glaube auch die Hoffnung, daß jeder sich zu seiner eigenen Individualität bekehrt? Lebt in diesem Glauben auch die Liebe, wodurch die Individualität zum Leben kommt?

An der gegenwärtigen Besinnung auf "das Amt in Vielfalt" wird dieser Glaube einen Prüfstein haben. Nutzen die heutigen Bekenner dieses Credo ihre Chancen, Individuen zum Erleben der Kirche zu führen? Nutzen sie die frohe Botschaft: "Jesus sah diesen einen" als Chance, das Amt von der Individualität aus in die Gemeinschaft einzugliedern? Kann die Individualität des Menschen in dieser Kirche zur Geltung kommen?

Pastoraltheologische Gedanken über "das Amt in Vielfalt" vor dem Hintergrund des principium individuationis in Johannes 5,6

Jesus hat die zwölf Männer, die als erste zur Kirche gehören sollten, persönlich dazu aufgefordert. In der Lebensgeschichte aller, die seitdem durch Inspiration des Geistes zur Gemeinschaft der Gläubigen eingeladen wurden, ist das Persönliche in dieser Einladung nicht klar nachzuweisen. Das Christentum hat aber - gerade als Religion der Menschwerdung Gottes - mehr "erleuchteten" Blick auf das Leben. Die verborgene Wahrheit ist doch wichtiger als die faßbare Wirklichkeit. Existentiell - also auch theologisch - ist die Lebensgeschichte des hl. Paulus, der durch ein ungeheures Geschehen vom Pferd geworfen und zur Einkehr gekommen ist, sehr verschieden von der Lebensgeschichte von ungezählten anderen, die durch Geburt in einer bestimmten Kultur zur Kirche kamen. Dennoch wird eine gläubige Selbstbesinnung jeden, der zur Kirche als Gemeinschaft geheiligter oder noch zu heiligender Menschen gehört, zu der Einsicht führen, daß Gott ihn persönlich kennt. Eben deshalb existiert jeder Mensch. Aus diesem Grund - nämlich seiner Unersetzbarkeit - läßt Gott den konkreten Menschen zur Gemeinschaft der Gläubigen ein. Die Kirche ist ja auch die Gemeinschaft der Menschen, die dem Auftrag Gottes gehorchen wollen: "Sündigt fortan nicht mehr!"<sup>29</sup> Diese Bekehrung bewirkt auch, daß der Christ an seiner Freude, in und mit Gott sein zu dürfen, die anderen teilhaben läßt.

#### Individualität als Charisma

Psalm 139 ist der Psalm, in dem Menschen betend ihre Individualität entdecken können: "Herr, der Du mich siehst, so wie ich bin, tiefer als ich mich selbst kenne, kennst Du mich."<sup>30</sup> Wo der Mensch ringend um die Gabe dieses

Glaubens lebt, wo er leidet an seinem mangelnden Glauben, dort kann der Mensch sich selber akzeptieren - wie er ist. Das gelingt aber nur dem, der mit dem Gebet seines Lebens die Worte desselben Psalms Wirklichkeit sein läßt: "Du bist mir überall nahe, Deine Augen wachen über mich."

Menschen können nicht an die Gemeinschaft der Heiligen glauben und diese Gemeinschaft erleben, wenn sie keine Ahnung haben, wer sie selber sind. Die eigene Individualität ist ein Talent mit einzigartigen, aber auch begrenzten Möglichkeiten. Gott hat jedem von uns dieses Charisma anvertraut. Nur mutige Menschen, die in der Nachfolge Christi die Demut dazu aufbringen können, sind imstande, das Charisma der eigenen Individualität zu akzeptieren und im Lebensspiel mit anderen einzusetzen.<sup>31</sup>

"Jeder soll leben mit den Gaben, wie Gott sie ihm geschenkt hat und unter den Bedingungen, unter denen Gottes Ruf ihn erreichte."<sup>32</sup> "Jeder hat von Gott seine eigene Gabe empfangen, einer diese, der andere jene."<sup>33</sup> So wie der einzelne nicht zu sich selbst findet, es sei denn in der Begegnung mit anderen, so wird auch die Individualität erst dann Charisma, wenn sie "dem Wohl aller" dient.<sup>34</sup> Das gilt für das individuelle Leben sowohl des Menschen wie des Christen, dem "die Offenbarung des Geistes geschenkt wird"<sup>35</sup>.

Weil jeder Mensch "einzigartig" ist, ist seine Individualität jedesmal eine andere, verschieden nach Wesen und Dimension, nach Erleben und Wirken. Das principium individuationis zeigt, daß die menschliche Individualität eine dynamische Wirklichkeit ist und in sich auf Gemeinschaft gerichtet ist. Dasselbe principium zeigt auch, daß es keine allgemeinen Maßstäbe gibt, die menschliche Individualität zu messen und zu vergleichen. Trotzdem spricht man von "gewöhnlichen" und "außergewöhnlichen" Menschen. Für den aber, der Auge und Herz hat für die Individualität eines Menschen, wird jeder Mensch außer-

gewöhnlich. Darum lehrt die Hl. Schrift, mehr oder weniger nachdrücklich, daß das Charismatische nicht mit dem sog. Gewöhnlichen oder Außergewöhnlichen der menschlichen Individualität gegeben ist, sondern mit der Individualität selber.<sup>36</sup> In dem Maße, wie die Individualität des Menschen ursprünglich ist, aber zugleich der Gemeinschaft dient, entspricht sie Gottes Absicht, findet sie zu sich selbst und wird charismatisch.<sup>37</sup> Jeder Mensch - wie primitiv er auch ist - ist fähig zur Liebe, wodurch er den anderen zu sich selber finden läßt.<sup>38</sup> Wenn man dem anderen seine Eigenheit und sein Anderssein zugesteht, erfährt dieser, daß er liebenswert und ein "gefragter" Mensch ist. Nur wenn der Mensch sich selber bestätigt fühlt, will er auch dienstbar sein. In der Aufmerksamkeit füreinander finden Menschen zu sich selbst und zueinander. In dem Augenblick, wo Menschen einander richtig sehen, gibt es keine Trennung mehr und kommt ihr Geist in Bewegung.<sup>39</sup> Sie erfahren aneinander Gottes Menschenfreundlichkeit, Gottes Liebe wird Mensch und menschlich konkret.

Die Versuchung, Vergleiche anzustellen, entspringt nicht dem Geist der Liebe, und außerdem ist es - pastoraltheologisch gesehen - unmöglich, in den Charismen eine Rangordnung aufzustellen. Die charismatische Dimension der Individualität als Charisma ist eng verbunden mit den immer wechselnden Nöten und Bedürfnissen der anderen, denen man im Leben und in der Gemeinschaft mit seiner Individualität dient und hilft. Jeder findet in der Gesellschaft ein großes Feld der Begegnung vor sich, das er in Liebe "bearbeiten" darf, kann und soll.<sup>40</sup>

Der Christ erfährt seine individuelle Existenz, die von Gott geschaffen, von Jesus Christus erlöst und vom Hl. Geist beseelt ist, als eine persönliche Aufforderung, anderen eine Perspektive anzubieten zu Gott und zu sich selber. Wenn er diese Aufforderung ablehnt, nimmt er dem

principium individuationis die mitmenschliche, auf die Gemeinschaft gerichtete Dimension. Er bleibt bei sich selber hängen. Er wird ein "incurvatus in se"<sup>41</sup>. Er bleibt gefangen im Teufelskreis der Sünde, wodurch das Eigene verloren geht und das Mitmenschliche verlernt wird.<sup>42</sup> Damit verschließt sich der Mensch dem Ausgangspunkt seiner konkreten Existenz und verpaßt die Chance, wirklich zu existieren, sich zu entfalten und sein Leben zu gestalten.

Die Pastoraltheologie weiß darum. Die Erfahrung sagt: In dem Maße, wie menschliche Individualität - wo auch immer und nicht nur um des Himmelreiches willen - als Charisma eingesetzt und bejaht wird, ist Kirche da und auch Gemeinschaft. Mit anderen Worten: "Ubi communitas charismatica, ibi Ecclesia Christi."<sup>43</sup> Dabei handelt es sich um gegenseitige Liebe, die tätig wird im gegenseitigen Dienen. Liebe und Dienstbereitschaft haben ihren Ursprung in diesem Charisma, der menschlichen und christlichen Individualität. Diese wiederum hat ihren Ursprung und ihre Ursprünglichkeit von Gott, dem Schenker alles Guten.<sup>44</sup>

In jedem Menschen lebt aber die Versuchung, bei sich selber stehenzubleiben. Dadurch verspielt er die Chancen, die das Zusammenleben mit anderen bietet. Er unterschätzt die Wichtigkeit seiner eigenen Existenz für andere, und dadurch bleibt seine eigene Individualität ein Torso. Im Zusammenleben und Zusammenspiel mit anderen, die so ganz anders sind als er selber, wird sich der Mensch erst bewußt, wie Gott tatsächlich der ganz Andere ist.<sup>45</sup> Durch seinen eingeborenen Sohn schenkt Gott als Vater den Menschen den Geist der Liebe, die nicht nur alle Xenophobie verbannt, sondern auch jene alltägliche Scheu vor der Individualität des Anderen.<sup>46</sup>

## Individualität als Amt

Je mehr der Mensch die Begegnung mit anderen konkreten Menschen sucht, um so mehr wird er für die anderen zur wirksamen Gottesbegegnung. In diesem Sinn ist das principium individuationis zugleich principium communitatis. Durch dieses von Gott geschaffene Band sind Individualität, Charisma und Amt in der Kirche miteinander verbunden.<sup>47</sup> Als Charisma will Individualität dienstbar sein und verlangt deshalb auch gegenseitiges Verstehen und Einvernehmen. Dabei ist es lebensnotwendig, darauf zu achten, daß das principium individuationis nicht zur Autarkie oder zur Hierarchie verführt, sondern zur Diakonie hinführt, wo jeder "der Behüter seines Bruders"<sup>48</sup> ist und sogar der "Mindere seines Bruders"<sup>49</sup>.

Daraus darf gefolgert werden, daß dann ein Charisma zum Amt wird, wenn die Gemeinschaft - vox populi, vox dei - sich ausdrücklich für die konkrete Individualität eines Menschen ausspricht. Gerade diesen Menschen - Mann oder Frau - sieht die Gemeinschaft der Gläubigen als die "Fleisch gewordene" Antwort, als Gottes Entgegenkommen angesichts der menschlichen Nöte, Bedürfnisse, Möglichkeiten und Wünsche von vielen. Durch das von Gott geschenkte Charisma - und nicht zuerst durch innerkirchlichen Machtauftrag - kann die Gemeinschaft ihre Erwartungen und Bitten solchem Menschen vorlegen. Geht der Gefragte von seiner Individualität her darauf ein, so wird sein Charisma offiziell und öffentlich in die gläubige Gemeinschaft eingeordnet (Amt im engeren Sinn).<sup>50</sup> Über ordo, missio canonica, missio catechetica, missio homiletica, missio pastoralis, institutio oder irgendwelche andere soziokulturelle Formen oder Riten wird dann der konkrete Mensch Amtsträger.<sup>51</sup> Dadurch entsteht "das Amt in Vielfalt". Richtiger wäre es - und das nicht nur vor dem Hintergrund des principium individuationis - vom "Amt in Einzahl" zu sprechen.

In der Gemeinschaft der Gläubigen gibt es aber auch Personen, die nicht offiziell durch gegenseitige Verständigung und Verpflichtung sich selber und ihre Individualität zur Verfügung der Gemeinschaft stellen. Diese sind es, die mit Leib und Seele, oft unauffällig, in aller Stille und Bescheidenheit, sich für "den menschlichen Betrieb" einsetzen. Die Menschen, die auf solche Weise charismatisch die Lasten der anderen mittragen, sind die "Amtsträger honoris causa". Sie zeigen den Menschen, daß Gott wirklich die Liebe ist. Sie sind die Heiligen, die die Gnade, sich selbst hingeben zu können, durch diese Hingabe empfangen haben. Sie sind die Amtsträger, deren Dienen nicht zum "Dienst" verkrüppelt, wegen ihrer soziologisch und kirchenrechtlich geschrumpften Auffassungen vom Wesen und Wirken des Amtes und dessen Trägern.<sup>52</sup>

Gott aber hält schützend seine Hand über dem Menschen in seiner Individualität.

Die kirchliche Praxis der Handauflegung wird seit Jahrhunderten von vielen als das principium uniformitatis und conformitatis betrachtet.<sup>53</sup> Das liturgische Ritual der Handauflegung ist bezeichnend dafür. Der Weihende Bischof und der von ihm Geweihte schauen sich gegenseitig nicht einmal an. Je weniger der konkrete Mensch in seiner eigenen Individualität hervortritt, um so mehr wird er sich mit seiner Rolle, seiner Aufgabe, seinem Amt und seiner amtlichen Macht identifizieren.<sup>54</sup>

Wenn vieles darauf hinweist, daß das Amt heute in einer Krise steckt, und wenn zur gleichen Zeit in Leben und Lehre das Bedürfnis nach dem Charismatischen und das Verlangen nach menschlicher Individualität hervortritt, darf und muß man dann nicht die scharfe Trennung zwischen Klerus und Laien, zwischen kirchlicher Hierarchie und den wohl oder nicht geliebten "Mithristen", als zum Wesen der Kirche gehörend, in Frage stellen?<sup>55</sup> Das Zweite

Vatikanische Konzil hat zwar mehr als irgendein anderes Konzil über den charismatischen Charakter der Kirche geredet, kam aber trotzdem nicht zu einer wirksamen Anerkennung des principium individuationis.<sup>56</sup>

Die Trennung zwischen Klerus und Laien, zwischen Hierarchie und Volk Gottes, existiert auch weiter. In den Jahren nach dem Konzil ist das kirchliche Leben um so bedrohlicher, weil das charismatische Zusammenspiel von menschlicher Individualität und gegenseitiger Dienstbarkeit, durch ein Rollenspiel von Ständen und Privilegien, von Weihen und Traditionen, ersetzt wird nach dem Grundsatz: "vox Curae Romanae, vox Dei ex machina." Die Ablehnung vieler Menschen, das kirchliche Amt, im engeren Sinn, auf sich zu nehmen, kann man nicht nur als Unheilsgeschehen interpretieren.<sup>57</sup> Leben und Lebenshaltung dieser Menschen schließen ja Glauben und Dienstbarkeit nicht aus, denn sie versuchen ehrlich, von ihrer Individualität aus, in persönlicher Nachfolge Christi, ihren Nächsten zu helfen und zu dienen. Ihre Abneigung gegen das kirchliche Amt findet ihren Ursprung in der Angst - verständlich aus der Kirchengeschichte -, daß das Amt als "persona" der Individualität fungieren will. Eine alles uniformierende Auffassung des Amtes und eine weitgehende Konformität in der Amtsführung binden dem menschlichen Individuum eine Maske um.

Eine Gemeinschaft, in der die Menschen einander nicht mehr so sehen, wie sie wirklich sind, kann unmöglich die Gemeinschaft des Herrn sein, obwohl in concreto nicht immer genau nachzuweisen ist, inwiefern Heil und Unheil, menschliche Ursprünglichkeit und menschliche Einbildung ineinander verschlungen sind. Dennoch kann man die heutige Zurückhaltung dem kirchlichen Amt gegenüber nur erklären aus einer uralten menschlichen Sehnsucht: Ich will ich selber sein! Jeder will mitten unter Menschen leben mit dem Gesicht, das Gott ihm gegeben hat. So will

jeder auch seine Individualität erleben, als Charisma für sich und andere. Irenaeus von Lyon, der sein Amt dem Charisma seiner Individualität verdankt, umschrieb diese Sehnsucht als "Gloria Dei, vivens homo."<sup>58</sup>

Wenn die heutige Gemeinschaft der Gläubigen dieses Zeichen auch für unsere Zeit versteht, wird es immer Menschen geben, die auf charismatische und damit auch auf inchoativ amtliche Weise das principium individuationis an- und miteinander realisieren werden.<sup>59</sup>

Wer sich zum principium individuationis bekennt, bekennt sich auch zum principium communitatis. Ein Glaube ohne Werke ist hier nicht möglich. Der Glaube wäre unwahrhaft und unecht, wenn "die große Zahl" der Gläubigen auf das Herabsteigen eines "Engels" warten müßte.<sup>60</sup> Menschen brauchen Menschen, damit Menschlichkeit möglich wird und man Gottes Menschenfreundlichkeit erfahren und glauben kann.<sup>61</sup> Jeder Mensch darf - wie er ist - an der Freude anderer mitwirken.<sup>62</sup> Nur derjenige, der Freude am Mitmenschen hat, kann und wird damit anfangen. Er wird sich fragen, warum er nicht längst zusammen mit anderen die alten Worte beten soll: "Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti ..."<sup>63</sup> Und doch ist dies das Gebet, das uns lehren kann, aus der Verwunderung über den anderen ihn "mit den Augen des Herzens" zu betrachten. Ist man einmal einem solchen Menschen begegnet, dann kann man allen - Freunden, Fremden und "Feinden" - nur gut gesinnt sein.<sup>64</sup>

### Anmerkungen

- 1 G. Ungaretti, *l'Allegría*, Milano 1942, 10. Dieses kurze Gedicht vergleicht das Zusammenspiel der Menschen in der Gesellschaft mit dem Farbenspiel eines Teppichs.  
"Jede Farbe kommt zum Leben und fügt sich zu den anderen Farben, wodurch jede Farbe in ihrer eigenen Kraft noch strahlender wird, wenn man sie richtig betrachtet." (Eigene Übersetzung)  
"Adagiarsi" bedeutet sowohl "sich fügen" als auch "sich schmiegen".
- 2 "Der menschliche Betrieb" erinnert an die emblematische Sammlung von J. Luiken (Luyken): "Spiegel des menschlichen Betriebes" 1694. Keine feststehende Redensart im niederländischen oder brabantischen Sprachgebiet (P.D. van Gurp, Brief 14.4.1978). Das Wort "Betrieb" in seinen vielfachen Bedeutungen eignet sich sehr dazu, das Arbeitsgebiet des Pastoraltheologen zu umschreiben. (Vgl. Van Dale, *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, 's-Gravenhage 10/1976, I p. 239)
- 3 Psalm 139/3 *Jerusalemmer Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 815.
- 4 Vgl. H. Bergmann, *Auf dem Wege zur Persönlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine anthropologische Studie*, Limburg 1964.
- 5 Johannes 5, *Jerusalemmer Bibel*, 1503, III.
- 6 Vgl. Lk 2,46: "Erst nach drei Tagen fanden sie Ihn im Tempel."
- 7 Vgl. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1959, VI, 278f.
- 8 Typologien betonen nebensächliche Ähnlichkeiten und verdecken so den Kern der Individualität.
- 9 Vgl. Jo 5,7.
- 10 Das Kennzeichen der Repräsentation ist die Ersetzbarkeit, wodurch die Individualität ihre eigene Farbe verliert.
- 11 Vgl. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Stuttgart 1954, Bd. V, 340-368, bes. 362-365.
- 12 Vgl. A. de Saint-Exupéry, *Le petit prince*, Paris 1946, 81: "... les yeux sont aveugles. Il faut chercher avec le coeur." "Die Augen sind blind, man soll mit dem Herzen suchen."
- 13 Vgl. Psalm 18,20: "Er führte mich hinaus in die Weite, er brachte mir Rettung, weil er mich liebt."

- 14 "Dio m'ha in sua grazie rinchiuso." In einer Ansprache wurde dieser Satz Dante Alleghieri, *La divina commedia*, zugeschrieben, konnte aber als solcher hier (noch?) nicht nachgeprüft werden.
- 15 Die philosophische, theologische und empirische Anthropologie, sie alle ringen damit, die Wirklichkeit der konkreten und einzigartigen Individualität in Begriffe zu fassen. Vgl. H. Bergmann, a.a.O. 32-49; J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte*, Freiburg 1970. Diese Wirklichkeit übersteigt alle Begriffe. Nur die Liebe vermutet hier die Antwort und schenkt die Weite, wo die menschliche Individualität unantastbar wird.
- 16 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 415, bestreitet - ohne Grund übrigens - den gemeingültigen Charakter dieses Adagiums. Das Unaussprechliche der menschlichen Individualität bleibt auch dann bestehen, wenn man den Lebenslauf eines bestimmten Menschen vollkommen darstellen könnte. Nicht das Leben bildet das Individuum, sondern der individuelle Mensch belebt das Leben. Nirgendwo anders und also nirgendwo besser als im dynamischen Lebenslauf eines konkreten Menschen zeigt sich seine Individualität. Der Mensch ist aber mehr als seine Geschichte, mehr auch als sein menschliches Gesicht, das die konkrete Individualität sowohl enthüllt wie verhüllt.
- 17 Vgl. Richard von Sakt Victor, *De praeparatione animi ad contemplationem. Liber dictus Benjamin minor*. in: J.P. Migne, P.L., 196, k, 10: "Ubi amor, ibi oculus. Libenter aspicimus, quem multum diligimus." "Da, wo die Liebe ist, ist das Auge, und wir betrachten gerne, den wir sehr lieben." (Eigene Übersetzung) Vgl. auch Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum Libri tres*, in: J.P. Migne, P.G. 6, k, 1026.
- 18 Vgl. G. Kittel, a.a.O., Bd. V, 362-365.
- 19 Jo 5,14.
- 20 Die Diskussion über das Verhältnis von Psychologie und Soziologie in der Pastoraltheologie ist nur ein schwaches Echo der Diskussion in den Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen. Vgl. G. Eberlein, H.J. von Kondratowitz u.a., *Psychologie statt Soziologie? Zur Reduzierbarkeit sozialer Strukturen auf Verhalten*, Frankfurt 1977.
- 22 Vgl. E. Grässer, *Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. "Individualisierung des Heils"*, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, red. von G. Strecker, Tübingen 1975, 167-184. Vgl. auch P.V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg 1968, 107-109.

- 23 Vgl. Jo 5,10-47, wo nach der Heilung des Gelähmten Jesus Zeugnis ablegt von Gott, "seinem eigenen Vater" (Jo 10,13).
- 24 Jo 5,3; vgl. auch Jo 10,13.
- 25 Confessionum Libri tredecim, in: J.P. Migne, P.L. 32, k, 692: "O tu, bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures; et sic omnes tamquam singulos." (Eigene Übersetzung)
- 26 Sir 18,13.
- 27 Vgl. D. Geulen, Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisationstheorie, Frankfurt 1977, bes. 43-136, wo mehrere "Modelle vom sozialisierten Menschen" vorgestellt und besprochen werden. - Man kann höchstens verschiedene und weit auseinandergehende Hypothesen und Theorien aufzeigen, wie eine Gemeinschaft entstanden sei, entstehen könne oder müsse. Die vollständige Entfaltung des einzelnen ist aber die Voraussetzung und Garantie für die vollständige Entfaltung von allen in einer Gemeinschaft. - Vom gleichen Ausgangspunkt aus schrieben K. Marx und Fr. Engels ihr Manifest der kommunistischen Partei, in dem man das gleiche fast wörtlich wiederfindet. Vgl. K. Marx, Fr. Engels, Werke, Berlin 1974, IV, 482. Dieser Grundwert des Christentums und des Marxismus hat in der Diskussion und dem Dialog eine erneute Aktualität bekommen. Vgl. Christen für den Sozialismus, red. von D. Sölle, Kl. Schmidt, Stuttgart 1975; Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, red. von D. Sölle, Kl. Schmidt, Stuttgart 1972.
- 28 Jo 20,31.
- 29 Jo 5,14.
- 30 Jerusalemer Bibel, 815, Ps. 139,14-15.
- 31 Vgl. L. Gilen, Zur Psychologie der religiösen Persönlichkeit. Selbstwertstreben und Demut, Regensburg 1977.
- 32 1 Kor 7,17 (Eigene Übersetzung)
- 33 1 Kor 7,7 (Eigene Übersetzung); vgl. 1 Kor 7,20; 7,24.
- 34 1 Kor 12,7.
- 35 Ebd.
- 36 Vgl. G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969, 232-234, 101-129.
- 37 Vgl. ebd. 235-238.
- 38 Diese Überzeugung hat auch M. Boss, Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe, Bern 1966.

- 39 Dieser Gedanke könnte mehr sein als ein associatives Wortspiel anlässlich Jo 5,2; 5,4 und 5.7. Vgl. in dieser Beziehung Y. Spiegel, Psychoanalyse und analytische Psychologie. Instrumente der Exegese? in: Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, red. von Y. Spiegel, München 1971, 9-28.
- 40 Vgl. G. Hasenhüttl, a.a.O. 238-242, hier 239f: "In den Charismen wird dem Glaubenden geschenkt, dem Nächsten den 'Gott für dich' zu bezeugen. Dann beginnt der Mensch für den anderen zu sein."
- 41 Diese Formulierung stammt u.a. von M. Luther, der damit die Sündhaftigkeit des Menschen charakterisiert.
- 42 Hier kann wieder eine psychoanalytische Erklärung von Jo 5 einiges verdeutlichen. Die Hilfesuchenden starrten nur auf das Wasser. Vgl. Jo 5,3. Die anderen sahen sie nicht, nur sich selbst. Vgl. S. Sugerman, Sin and Madness. Studies in Narcissism, London 1976. - Andererseits - und dies spricht gegen die Auffassung von S. Sugerman - muß auch gesagt werden, daß es vielen Menschen an Narzißmus mangelt. Die griechische Geschichte von Narkissos, der sich in die eigene äußere Erscheinung verliebte - der Körper als Symbol der menschlichen Individualität -, enthält, von ihrer pathologischen Dimension abgesehen, eine große Lebenswahrheit: Der Mensch muß sich selbst gesehen haben, um sich für andere einsetzen zu können. Das Phänomen Narzißmus hat bei S. Freud und I.A. Caruso eine nuanciertere Bedeutung als bei S. Sugerman. Vgl. S. Freud, Zur Einführung des Narzismus (1914), in: S. Freud, Studienausgabe, Frankfurt 1975, Bd. III, 37-68; I.A. Caruso, Narzismus und Sozialisation. Entwicklungspsychologische Grundlagen gesellschaftlichen Verhaltens, Stuttgart 1976. Die Hilfsbedürftigen wurden am Rande des Wassers narzistisch im schlichten Sinne des Wortes. Weil man keine Geborgenheit erfuhr, zog man sich auf sich selber zurück = Narzißmus.
- 43 G. Hasenhüttl, a.a.O. 338.
- 44 Die besondere Bedeutung der Dienstbarkeit, die die menschliche Individualität zum Charisma erhebt, zeigt sich in Offb 2,19. Dort hat  $\delta\iota\tilde{\alpha} \kappa\omicron\upsilon\upsilon\delta\alpha$  (Dienstbarkeit) ihren Platz in der Triade  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta, \pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma, \epsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$  (Liebe, Glaube, Hoffnung), die sonst immer als geschlossene Einheit im Neuen Testament erscheint.
- 45 Die Menschwerdung Jesu Christi wie auch die Adoption des Menschen durch den Geist sind der Ausdruck der Liebe Gottes für den Fremden und für das Fremde. Die Ikone, die die dreifache Liebe Gottes darstellt, gemalt von A. Roeblew (verschiedene Schreibweisen) Anfang des 15. Jh., ist die Ikone der Philoxonie, der Liebe für den Fremden und der Gastfreundschaft. Diese

- Ikone, eine Darstellung des Geschehens in Gen 18, 1-16, hat eine tiefere Bedeutung als nur die Darstellung von Abrahams Gastfreundschaft. Sie ist das Bild des großzügigen Gottes, der dem Menschen seine Individualität gönnt, zusammen mit anderen.
- 46 Zur Erklärung der Xenophobie als Erscheinung: Furcht vor dem Fremden, Angst vor dem Anderen, eben weil er ein Anderer ist, vergleiche man: M. Duala-Mibedy, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg 1977.
- 47 Vgl. G. Hasenhüttl, a.a.O. 237f: "Wenn es (= das Amt) in einer Dauerfunktion für die Kirche besteht, die durch das Heilereignis ermächtigt ist, im Dienst an den Menschen zu wirken, sind Amt und Charisma identisch. Wenn im Amt ein Posten in der Kirche gesehen wird, der unabhängig vom Nutzen oder Schaden der Gemeinschaft besteht, unabhängig von der Ausübung des Dienstes, dann widerspricht dieser Begriff dem paulinischen Charismaverständnis. Wird im Amt die gnadenhafte Berufung zu einer Funktion in der Gemeinde gesehen, dann entspricht es dem Charisma. Wird das Amt wesentlich von der Beauftragung durch die Kirche bestimmt, sei es durch Wahl oder einen anderen Vorgang, dann ist dieses Amt auf keinen Fall mit dem Charisma gleichzusetzen. Die Autorität ist kein Unterscheidungsmerkmal. Beide beanspruchen sie für sich zu Recht. Ist das Amt als Dienst in der Gemeinde verstanden, ist es dem Charisma gleich; ist es als herrschaftliche Macht über die Kirche oder vor der Kirche aufgefaßt, widerspricht es ihrer charismatischen Grundstruktur. Wird das Amt als Hilfsdienst, ermächtigt durch die Kirche, begriffen, so ist es zwar mit der charismatischen Struktur nicht identisch, kann aber für die Kirche als Hilfsstruktur nützlich, vielleicht in mancher Stunde unumgänglich notwendig sein.
- 48 Gen 4,9-10.
- 49 Denkend an Texte wie Mt 20,25, Lk 22,26 und Jo 13,14 bittet Franz von Assisi seine Jünger, für jeden Menschen ein "minderer" Bruder zu sein. Vgl. Die Schriften des Franz von Assisi (niederl. Übersetzung, Haarlem 1976, 62).
- 50 "Eingeordnet" nicht zu verwechseln oder zu identifizieren mit "ordiniert". Die "ordo" ist nur eine Form, eine Möglichkeit zur Einordnung.
- 51 Vgl. die kritischen Notizen von F. Klostermann, Zur neuen "Ordnung der pastoralen Dienste" in der Bundesrepublik Deutschland, in: Pastoraltheologische Informationen 6 (1978) 22-59.

- 52 Die soziologische Reduzierung fing schon in den pastoralen Briefen des Neuen Testaments an. Vgl. G. Hasenhüttl, a.a.O. 245-263. Die kirchenrechtliche Reduzierung findet sich im CIC, c. 145; vgl. F. Klostermann, a.a.O. 27-37.
- 53 Die theologische - und mehr oder weniger auch die kirchliche - Besinnung darauf ist noch neu. Die Romanliteratur, die für den Pastoraltheologen die Bedeutung eines Seismographen hat, registrierte diese Erscheinung schon viel früher. 1936 schon schrieb G. Bernanos, *L journal d'un curé de campagne*. Aus der Ausgabe Paris 1955, 159, folgendes Zitat: "Je suis un vieux prêtre, je sais combien la formation du séminaire nivelle les caractères, et souvent, hélas! jusqu'à les confondre dans une commune médiocrité. Elle n'a rien pu contre vous. Et la raison de votre force est justement d'ignorer, ou de n'oser vous rendre compte, à quel point vous differer des autres."
- 54 Man denke hier an die Psychologie der "persona" von C.G. Jung. Vgl. H. Bergmann, a.a.O. 206-260, wo diese Psychologie kritisch besprochen wird.
- 55 Vgl. O. Semmelroth, Laien im pastoralen Dienst der Gemeinde, in: *Pastoraltheologische Informationen* 6 (1978) 60-75; J. Bömmel, Laien im kirchlichen Dienst, in: ebd. 76-92.
- 56 Vgl. Hasenhüttl, a.a.O. 327-353.
- 57 Unter Amt im engeren Sinn verstehen wir hier jede offiziell von der Gemeinschaft erbetene Dienstbarkeit, die auf das zum Charisma gewordene Angebot eingeht, eines konkreten Menschen, der sich selber den anderen zur Verfügung stellt.
- 58 "Die Herrlichkeit Gottes kommt erst ganz zur Geltung in einem echten und ehrlich lebenden Menschen." (Eigene Übersetzung) Irenaeus von Lyon, *Adversus Haereses Libri Quinque*, in: J.P. Migne, P.G., 7, k, 1037.
- 59 Nur eine Gemeinschaft von Menschen, die tatkräftig im Glauben, erfinderisch in der Liebe ist, kann sich erfreuen über die großen Erwartungen, die sie voneinander haben dürfen. Sie hat die Gegenwart des Geistes, um der menschlichen Individualität ihre richtige Zielstrebigkeit zu geben. So wird sie offiziell in die Gemeinschaft eingeordnet und schafft Offenheit für das Amt in Einzahl.
- 60 Vgl. Jo 5,4.
- 61 Vgl. Jo 5,7: "Ich habe keinen Menschen, der mich ins Wasser bringt, sobald das Wasser in Wallung gerät."

- 62 Vgl. 2 Kor 1,24.
- 63 Dieses Gebet stammt aus dem Sacramentarium Leonianum und hatte Jahrhunderte hindurch seinen Platz in der Eucharistiefeier bei der Darbringung des Weines. Vgl. J.A. Jungmann, Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien 1962, I, 80.
- 64 Vgl. Mt 26,50 - "Jesus sagte zu ihm (= Judas): Freund." Dieses Wort  $\xi\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$  (Freund: derjenige, der zum anderen gehört) findet man im Neuen Testament nur dreimal: Mt 20,13; 22,12; 26,50. Der Kontext, der in den drei Texten eine drohende (oder tatsächliche) Ablehnung beschreibt, betont die Güte des Sprechenden noch mehr. Vgl. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1950, Bd. II, 697-699.

Martina Blasberg-Kuhnke

### Gemeindeberatung. Ein Tagungsbericht

Das Symposium "Gemeindeberatung", zu dem der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen für den 21. und 22. Juni 1984 nach Würzburg eingeladen hatte, ist mit fast 40 Teilnehmern aus der Bundesrepublik, Österreich, der Schweiz und den Niederlanden auf breites Interesse gestoßen. Die Konzeption der Tagung zielte u.a. darauf, alle mit Gemeindeberatung Befassten ins Gespräch zu bringen. Daher waren sowohl Praktiker aus der Gemeindeberatung als auch die Vertreter der Seelsorgeämter, denen die Gemeindeberatung in der Regel angegliedert ist, besonders eingeladen worden. Während einige Gemeindeberater anwesend waren, waren nur wenige diözesane Seelsorgeämter vertreten; die weitaus größte Zahl der Teilnehmer kam aus dem universitären Bereich.

#### I. Gemeindeberatung - Eine erste Verständigung

Der erste Abend diente der Einleitung in das Tagungsthema sowie einer ersten Verständigung über Erwartungen und Interessen. Für den Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen nahm Prof. DDR. Paul Michael Zulehner, Wien, eine Einordnung der Gemeindeberatung in die vom Beirat seit einiger Zeit verfolgte Zielperspektive vor, zu einer "Theorie der gedeihlichen Veränderung" zu gelangen. Veränderungen von Kirche - so Zulehner - müssen der praktisch-theologischen Theoriebildung zugänglich sein. Interessierte noch vor Jahren eher die Konversion von einzelnen, so hat sich das Interesse zunehmend auf Veränderungen und Erneuerungsprozesse von sozialen Gruppen und damit auch und gerade von christlichen Gemeinden gerichtet. So bestimmte sich für Zulehner als ein Ziel des Symposiums, sich einer Theorie

der Veränderung von sozialen Einheiten anzunähern. Dabei kommt der Gemeindeberatung insofern eine besondere Bedeutung zu, als Veränderungsprozesse hier bewußt angezielt, in Gang gesetzt, begleitet und reflektiert werden können und sollen.

Bereits die sich anschließende Sammlung der von den Teilnehmern gewünschten Aspekte des Tagungsthemas wiesen deutlich darauf hin, daß es nicht nur um ein Kennenlernen des Konzepts der Gemeindeberatung als solcher gehen sollte. Vielmehr ergab sich darüber hinaus als Konsens (überraschend) deutlich, daß diese Sonderform von Beratung ohne den Zusammenhang der seit Jahren intensiv und breit geführten Gemeindediskussion nur unzureichend thematisiert werden kann. Kritische Fragen richteten sich dann auch weniger an das Konzept der Gemeindeberatung, als vielmehr an das Subjekt "Gemeinde", das durch Beratung Hilfestellung zu seiner Entwicklung erfahren soll. Beispielhaft für die brisanten Fragen in diesem Zusammenhang stehen die folgenden:

Muß es nicht neben der Beratung von Gemeinden die Beratung von Christen geben, die aus Gemeinden kommen, an denen es nichts zu beraten gibt? Müßte eine kritische Minderheit von Christen nicht darin beraten werden, wie sie neben den traditionellen Gemeinden Gemeinde bilden können?

Vorgängig zu der Frage, wie man Gemeinden bei ihrer Entwicklung begleiten könne, sei - so eine weitere Forderung - eine andere Frage zu stellen und ehrlich zu beantworten: "Kann ich nicht ganz gut ohne die landläufige Gemeinde auskommen?"

Zudem müsse man sich vergegenwärtigen, daß Beratung als Zugeständnis der freiheitlichen Gesellschaft und zugleich der Preis für diese Freiheit nicht einfach "neutral" sei, vielmehr sei auf das Verhältnis von Beratung und Politik zu achten.

Nimmt man schließlich das Ziel von Gemeindeberatung ernst, Gemeinden zu ihrer eigenen Identität zu verhelfen durch Bewußtmachung ihrer Geschichte und Demokratisierung ihrer Strukturen auf Zukunft hin<sup>1</sup>, so stellt sich von der Praxis der Beratung her die Frage, ob Gemeindeberatung, die bisher weithin Gemeinde-Leitungs-Beratung ist, diesem Anspruch gerecht werden kann. Bleibt nicht die Basis der Gemeinde überwiegend vom Prozeß der Veränderung ausgeschlossen, erfährt ihn nur insofern, als das Leitungsteam, der Pfarrer oder der Pfarrgemeinderat ... sich ändern?

Diese und weitere kritische Aspekte zum Tagungsthema, die am ersten Abend angerissen worden sind, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei allen Teilnehmern positiv-innovatorische Impulse von der Gemeindeberatung erwartet wurden, ja ihr möglicherweise sogar eine "Hebammenfunktion" für Veränderungen und Erneuerungsprozesse in volkskirchlichen Gemeinden zugewiesen werden sollte.

## II. Erfahrungen aus der Praxis der Gemeindeberatung

Der Freitagmorgen war der Auseinandersetzung mit der Gemeindeberatungspraxis vorbehalten. Den zahlreichen Anfragen an Gemeindeberatung vom Vorabend sollten die Erfahrungen der in der Beratungspraxis Tätigen strukturiert gegenübergestellt werden, so daß vorgängig zur Theoriebildung über Gemeindeberatung die Erfahrungen mit diesem Praxisfeld pastoralen Handelns reflektiert zur Sprache kommen konnten. Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hatte sich also bei der Konzeption des Symposions konsequent für ein induktives Vorgehen entschieden.

Bruno Ernspurger vom Institut für Fort- und Weiterbildung, Stuttgart, und Heinz-Willi Kehren vom Institut für Diakonat und pastorale Dienste im Bistum Münster

berichteten von ihren Erfahrungen mit Gemeindeberatung. In vier Schritten stellte B. Ernsperger Begründung und Entwicklung, Selbstverständnis, Themen, Methoden und Problemfelder der Gemeindeberatung vor, wobei die ersten beiden Schwerpunkte knapp abgehandelt wurden, waren doch Grundkenntnisse über die Entstehung der Gemeindeberatung in den USA<sup>2</sup>, ihre Rezeption zunächst in der Evangelischen Landeskirche Hessen und Nassau und seit einigen Jahren in verschiedenen katholischen Bistümern bei den Teilnehmern vorhanden. Auch über eine für die praktische Arbeit brauchbare Definition der Gemeindeberatung war leicht Verständigung zu erzielen: "Gemeindeberatung ist der Versuch, mit Hilfe eines oder mehrerer von außen Kommen- der der Gemeinde zu helfen, ihre Probleme und Aufgaben in ihrem gesellschaftlichen Umfeld möglichst klar zu erkennen und ihre eigenen Möglichkeiten zu entdecken."<sup>3</sup>

Aber wenn auch über die Grundvorstellungen und Ziele der Gemeindeberatung, die skizzenhaft umrissen wurden, Einverständnis herrschte, so zeigten sich die Probleme spätestens bei der eingehenderen Darstellung der Praxiserfahrungen. Ausgehend von den Grunddaten, daß Gemeindeberatung tendenziell auf Demokratisierung der Gemeinde und ihres Umfeldes zielt, ihre Adressaten nicht primär in einzelnen, sondern in gemeindlichen Subsystemen, häufig Gremien und Hauptamtlichen-Teams, sieht und in aller Regel in für die Betroffenen schwierigen Situationen oder Konflikten, die Leidensdruck verursachen, angefragt wird<sup>4</sup>, wurden die Praxisprobleme aufgegriffen, in denen Gemeindeberatung gewünscht wird. Vor allem drei Grundsituationen lassen Gemeindeberatung als ein integratives Konzept der Entwicklung und Veränderung von volksgemeindlichen Gemeinden<sup>5</sup> in den Blick rücken: Konfliktfälle, der Wunsch bzw. die Notwendigkeit zur Gemeindeentwicklung und schließlich die Entwicklung von innerpfarrlicher oder überpfarrlicher Kooperation.

In der Praxis zeigen sich im wesentlichen drei Grundtypen von Konflikten, die Ernspenger als Differenzierung des erstgenannten Problemfelds anführte: Konflikte zwischen Gruppierungen innerhalb der Gemeinde und differierende Einstellungen zu zentralen Fragen, wie in der jüngsten Vergangenheit besonders zur Friedensfrage, Konflikte bei personellen und strukturellen Veränderungen sowie bei persönlichkeitsbedingten Spannungen. Im letzten Fall handelt es sich - entsprechend dem Konzept der Gemeindeberatung, sich mit einzelnen nur insofern zu befassen, als sie eine Schlüsselfunktion wahrnehmen und ihr Verhalten für eine Gruppe bzw. für die Gemeinde als Ganze Auswirkungen hat - überwiegend um Pfarrer und Gemeindeführer, die Beziehungsprobleme mit bestimmten anderen, für die Gemeinde wichtigen Personen oder Personengruppen haben.<sup>6</sup>

Gerade bei der Konfliktberatung tauchen nach der Erfahrung der Berater einige Grundprobleme auf, die die Arbeit erschweren und behindern: So das bei den Beteiligten in der Regel vorherrschende Verständnis von Lernen als eines rein kognitiven Vorgangs, dem gegenüber die Gemeindeberater für einen erfolgreichen Beratungsprozeß verständlich machen müssen, daß alle Interaktionen zwei Ebenen haben, nämlich den Gegenstand oder die Aufgabe, mit der eine Gruppe befaßt ist und - gleichgewichtig - den Prozeß, der sich auf "Klima, Gefühlslage, Atmosphäre, Einfluß, Beteiligung, Einflußstile, Machtkämpfe, Konflikte, Wettbewerb, Kooperation etc."<sup>7</sup> bezieht. Spannungen, Unzufriedenheit und Uneffektivität der Arbeit einer Gemeindegruppe haben ihre Ursache häufig in Problemen, die den Prozeß betreffen; Veränderungen sind dementsprechend erst möglich, wenn die Beteiligten gelernt haben, über den Inhalt ihrer Arbeit hinaus, Gespür für Gruppenprozesse zu entwickeln.

Ein weiteres Symptom für die Vernachlässigung der Prozeßebene stellt die von den Praktikern genannten Neigung von Gemeindegruppen dar, statt über Erfahrungen zu kommunizieren, vermeintliche "Sachdiskussionen" zu führen, die vorhandene Konflikte nur als Meinungsverschiedenheiten deutlich werden lassen.

Dazu kommt die immer wieder neu gemachte Erfahrung der Hilflosigkeit auf seiten der Berater, wenn sie feststellen müssen, daß die Betroffenen eine Veränderung in Richtung auf Konfliktbearbeitung gar nicht wollen bzw. ein Beteiligter sich dem Veränderungsprozeß verweigert. Verstärkt wird diese Schwierigkeit in der praktischen Arbeit durch die vorherrschende Einstellung von Gemeindegliedern und -gruppen zu Konflikten überhaupt. Zwar gibt es in Gemeinden, wie in jedem anderen sozialen System, Konflikte; anders als in vergleichbaren Organisationen aber werden Konflikte im kirchlichen Raum vorwiegend negativ wahrgenommen. Sie irritieren das "Ideal einer harmonischen Brüderlichkeit"<sup>8</sup> und werden daher gern verdrängt, ihr offenes Austragen damit in der Folge verhindert.

Divergierende Meinungen gab es bei der Diskussion der Frage, was "Konfliktbearbeitung" innerhalb der Gemeindeberatung heiße, ob Konfliktlösung oder Konfliktmanagement angezielt werden. Die Berater gaben beide Strategien, die Begrenzung des Konflikts wie auch die Bearbeitung, die zur Lösung führt, als denkbare Ziele einer Beratung an. Die Zielformulierung orientiert sich an der Grundmaxime, die sich von der Praxis her als geboten erwiesen hat: "Zu verändern ist innerhalb eines Beratungsprozesses immer nur das im Moment Veränderbare."<sup>9</sup>

### III. Anfragen an die Praxis der Gemeindeberatung

Nicht nur auf die Konfliktberatung innerhalb der verschiedenen Grundsituationen von Gemeindeberatung bezogen, war eine Reihe von Anfragen, die am späten Freitag vormittag angeschnitten wurden und aus der Sicht der Gemeindeberater beantwortet werden sollten. Sie waren so zahlreich und teilweise so komplex, daß u. a. aus dieser Situation die Idee geboren wurde, für die erste Arbeitseinheit nach der Mittagspause Kleingruppen zu bilden, die sich mit zwei Fragen befassen sollten: "Wie hat sich mein Bild von Gemeindeberatung durch die Darstellung der Berater verändert? Was erwarte ich von daher an Reflexion über die impliziten theoretischen Annahmen der Gemeindeberatung?" Die Kleingruppenarbeit hatte somit die wichtige Funktion, die durch die Praxisberichte aufgeworfenen Aspekte zu sammeln, zu bündeln und so aufzubereiten, daß sie einer theoretischen Bearbeitung zugänglich wurden. Daß damit keine einfache Aufgabe gestellt war, zeigt ein Ausschnitt der Fragen, die an die Praxis der Gemeindeberatung gerichtet wurden:

Gemeindeberatung hat, anders als etwa Supervision, immer einen gewissen Grad an Öffentlichkeit. Kann das für einen Beratungsprozeß unabdingbare "Forum Internum", eine Atmosphäre des Vertrauens, die den Schutz des einzelnen garantiert, vor diesem Hintergrund als gewährleistet gelten?

Muß von den Möglichkeiten der Veränderung durch Gemeindeberatung nicht skeptisch gedacht werden, wenn realistisch mit Abwehrmechanismen einzelner, die - je nach ihrer Rolle in der Gemeinde - u.U. den gesamten Gemeindeprozeß lähmen können, gerechnet wird?

Die institutionelle Einbindung der Gemeindeberatung in die diözesanen Seelsorgeämter wirft (bisher nicht ausreichend reflektierte) Probleme auf. Läßt sich aus der

Erfahrung der Berater eine Vermittlung zwischen den fraglos vorhandenen Interessen des Anstellungsträgers "Seelsorgeamt" und den anfragenden Gemeinden tatsächlich problemlos bewerkstelligen? Schließlich sind Konflikte denkbar, in die die übergeordnete Behörde involviert ist.

Wird der Gemeindeberatung nicht gelegentlich eine Hilfsfunktion für ein reibungsloseres Funktionieren vorgegebener Strukturen, die ihrerseits nicht befragbar scheinen, zugemutet? So werden, nach dem Bericht aus der Arbeit des Bistums Münster, dort häufig Pfarrverbände beraten. Sind mit den Pfarrverbänden nicht Strukturen neu geschaffen worden, die, weil sie der Situation am Ort nicht immer entsprechen, erst durch Gemeindeberatung in Gang gesetzt werden müssen?

Wird mit der im Konzept der Gemeindeberatung enthaltenen Zielvorgabe "von der 'versorgten' zur 'inspirierten, lebendigen' Gemeinde"<sup>10</sup> nicht unreflektiert das Ideal der "aktiven Gemeinde"<sup>11</sup> postuliert, ohne daß dessen problematische Züge ausreichend in den Blick kämen?

Unter der Chiffre "Gemeindeberatung" firmieren offenbar höchst unterschiedliche Verständnisse von Aufgaben und Methoden der Gemeindeberatung. Wird den anfragenden Gemeinden das Selbstverständnis des/der Berater(s) zuvor deutlich gemacht? Und haben sie überhaupt eine Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Beraterteams?

Wird auf die Theoriebildung der Gemeindeberatung von der Praxis her ausreichend Wert gelegt? Dazu gehört auch die Frage nach den theologischen Implikationen von Gemeindeberatung. Gemeindeberatung ist kein Selbstzweck; vielmehr soll sie dazu beitragen, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode im Blick auf die Gemeinde konsequent umzusetzen.

Gibt es nicht eine Art Flucht in die Beratung oder in die Individualseelsorge, weg von politisch-sozial verstandenen pastoralem Handeln, die jetzt mit der Gemeinde-

beratung neuen Auftrieb erhält? Sollte statt dessen -  
- gerade in der universitären Ausbildung - nicht mehr  
Wert auf den Erwerb sozialer Kompetenz gelegt werden,  
die auch zu politischem Handeln befähigt?

#### IV. Theoretische Implikationen von Gemeindeberatung - Drei Statements

Mit den Erfahrungsberichten aus der Gemeindeberatungspraxis und den in den Kleingruppen aufbereiteten und vom Plenum weitergeführten Anfragen war den Statements zu den theoretischen Annahmen der Gemeindeberatung eine schwierige, aber auch reizvolle Aufgabe zugewachsen. Von verschiedenen theoretischen Ansätzen her sollten theologische und humanwissenschaftliche, besonders psychologische Implikationen aufgearbeitet werden. Wie sich zeigte, waren es gerade die kritisch herausgestellten Unverträglichkeiten der durch die Referenten vertretenen Grundverständnisse von Beratung, Organisationsentwicklung und Gemeinde, die den Problemhorizont, vor dem ihrer Auffassung nach Gemeindeberatung hinreichend thematisiert werden kann, erweiterten. Zugleich erlaubten die Statements, die vielen disparat anmutenden Einzelfragen und -aspekte in einen Theorierahmen einzuordnen.

##### 1. Gemeindeberatung als Organisationsentwicklung

Dr. Karl Berkel, Erding, stellte sein von der psychologischen Organisationsentwicklung<sup>12</sup> herkommendes Verständnis von Gemeindeberatung unter vier Aspekten dar, das in ein Grundmodell von Gemeindeberatung als Organisationsberatung mündete.

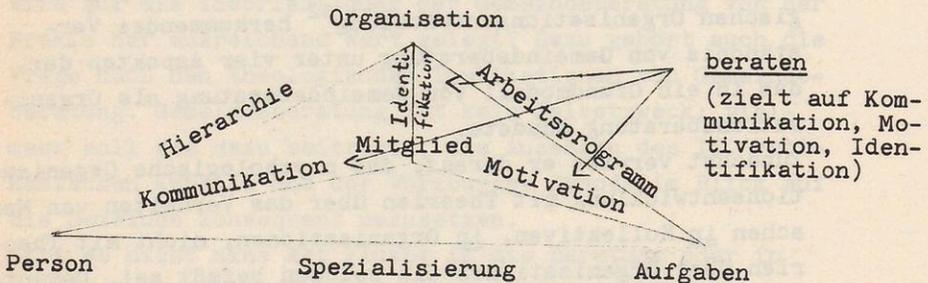
Zunächst verwies er darauf, daß psychologische Organisationsentwicklung mit Theorien über das Verhalten von Menschen in Kollektiven, in Organisationen, nicht mit Theorien über Organisationen als solchen befaßt sei. Dementsprechend gehe es bei der Gemeindeberatung nicht um Ge-

meinde "an sich", sondern um Teilaspekte und Subsysteme von Gemeinde.

Für Gemeindeberatung ist, genau wie für jede andere Form von Beratung, zu fragen: "Wann braucht jemand Beratung?" Wenn Leidensdruck als Auslöser für Beratungsbedürftigkeit angegeben werden kann, ist für Gemeindeberatung festzuhalten, daß sie Re-Aktion, nicht strategisches Inventar zu sein hat, was auch heißt, daß sie punktuell sein und bleiben muß. Die Hilflosigkeitserfahrung in vielen Gemeinden rührt aus Konzeptionen, die nicht durchsetzbar sind und die Beteiligten überfordern. Gemeinden müssen zu einer realistischen Einschätzung des ihnen Möglichen gelangen können.

Hierzulande gibt es einen (oft unreflektierten) Affekt gegen alles Institutionelle; im Bereich der Kirche ist er besonders spürbar. Eine andere Akzentuierung findet man in der holländischen Kirche. Sie anerkennt "Institution" als Essential von Kirche.

Gerade auch bei der Theoriebildung im Bereich der Gemeindeberatung könnte eine sinnvolle Kooperation und Interdisziplinarität zwischen Theologie und Humanwissenschaften ansetzen. Das folgende Modell zur Organisationsentwicklung eignet sich als Grundmodell von Gemeindeberatung, die sich als Organisationsentwicklung in der Kirche versteht:



An K. Berkels Verständnis von Gemeindeberatung richteten sich in einer anschließenden kurzen Diskussion, ausgehend vom theologischen Gemeindebegriff, kritische Anfragen: Die wesentliche Aufgabe christlicher Gemeinde, daß Menschen unterschiedlicher Herkunft, verschiedenen Alters und Geschlechts miteinander leben (lernen), ist etwas fundamental anderes als die Aufgabe einer betrieblichen Organisation etwa zur Effektivitätssteigerung. Gemeinde gewinnt ihre Plausibilität eben gerade nicht von Kriterien wie reibungslosem Funktionieren und Effektivität.

## 2. Gemeindeberatung im Prozeß der Gemeindebildung

Dr. Gert Schneider, Pfarrer in Warstein-Suttrop, diskutierte den Stellenwert von Gemeindeberatung im Blick auf den Prozeß der Gemeindebildung<sup>13</sup> unter den drei Aspekten "Pluralität", "Distanziertheit" und "Gemeindeleitung". Entgegen der Auffassung, daß Gemeinde eine vorgegebene Größe mit Aufgaben und Zielen sei, ist nach G. Schneider für Gemeindeberatung ernstzunehmen, daß Gemeinde nicht fest definiert ist, sondern von Menschen mit je verschiedenen Biographien und individuellen Bedürfnissen gebildet wird. Was "Gemeinde" ist, bestimmt sich in einem kommunikativen Aushandlungsprozeß. Gemeindeberatung, die auf Subsysteme und Gruppen zielt, muß kritisch im Auge behalten, daß auch und gerade der einzelne wichtig ist.

Am Beispiel der Friedensdiskussion in den Gemeinden wird deutlich, daß es in volksskirchlichen Gemeinden Dauer-minderheiten gibt. Gemeindeberatung hat von ihnen her die Aufgabe zu beraten, wie Christsein auch außerhalb oder im Umfeld von Gemeinden, etwa in Bürgerinitiativen, gelebt werden kann.

Beratung von Gemeindefleitern und Leitungsteams muß darauf abzielen, Ängste vor den unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen von Gemeindefmitgliedern und -gruppen

abzubauen und Aushandlungsprozesse, die der Pluralität in einer Gemeinde offen Rechnung tragen, zuzulassen.

In Ergänzung zur ersten These Schneiders wurde im anschließenden Gespräch hervorgehoben, daß nicht nur die Einzelbiographien, sondern auch die kollektive Geschichte einer Gemeinde<sup>14</sup> mit Gott Ressourcen für die Zukunft enthalte. Die Geschichte einer Gemeinde ernstzunehmen allerdings erfordert eine andere Art von "Geschichtsschreibung" in Gemeinden als die, die sich in vielen Pfarrchroniken spiegelt, in denen es überwiegend um Bauten, Gelder und Zahlen geht.

### 3. Identität der Gemeinde als Zielkategorie von Gemeindeberatung

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung stellte Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Pastoralsoziologe und -theologe, Münster, in vier Schritten theoretische Annahmen der Gemeindeberatung zur Diskussion, die seiner Auffassung nach für die Herausbildung einer praktisch-theologischen Theorie von Gemeindeberatung besondere Aufmerksamkeit verdienen.<sup>15</sup>

Zunächst befragte Steinkamp die beiden, der Gemeindeberatung zugrundeliegenden sozialwissenschaftlichen Paradigmen "Organisationsentwicklung" und "Beratung" bzw. "Supervision". Ohne die sattsam bekannte Kritik an der Organisationsentwicklung wiederholen zu müssen, bleibt als wesentliche Herausforderung die Frage, ob Gemeinden als Organisationen zureichend gefaßt sind. Wird diese Frage übersprungen, besteht die Gefahr, daß die skills, das "Handwerkszeug" der Gemeindeberatung, "erlernt" und in der Praxis zur Anwendung gebracht werden, ohne daß die damit zugleich übernommenen theoretischen Implikationen hinreichend reflektiert worden sind. Gemeinde

als Organisation zu verstehen, bedeutet bereits eine theoretische Vorgabe, die ihrerseits durchaus fragwürdig bleibt. Es ist kein Zufall, daß Gemeindeberatung hierzu-lande zu einer Zeit aufgegriffen worden ist, als - im Anschluß an Konzil und Synode - Reformbemühungen weg von der "verwalteten" hin zur "aktiven" Gemeinde einsetzten.

Das Beratungsparadigma, das an erfahrungsorientierten Lernprozessen Beteiligten dazu verhelfen will, Subjekte ihrer Ziele und Entscheidungen, ihres Handelns, zu werden, macht seinerseits Vorgaben an die Gemeindeberatung. Gemeindeberatung als Beratung will Lernprozesse des Sozialsystems "Gemeinde", zielt also auf kollektive Identität, auf Subjektwerdung von Gemeinde.

Dies so skizzierte Verständnis von Gemeindeberatung hat theologische Relevanz, wird Beratung doch auch als Suchbewegung nach den Bildern von Gemeinde, die in den Köpfen und Herzen der Menschen stecken, nach archetypischen Bedeutungen von Gemeinde, begriffen. Was meint jeder in einem Beratungsprozeß Beteiligte, wenn er "Gemeinde" sagt: Insel, Heimat, Brüderlichkeit, Sehnsucht nach Gleichgesinnten ...? Solche persönlichen "Definitionen" von Gemeinde gilt es im Prozeß der Beratung zu identifizieren, enthalten sie doch Motive und Ziele des Handelns der beteiligten Subjekte.

Dazu gehört allerdings eine Verständigung über die Zielperspektive von Gemeindeberatung. Sie hat Ziele und darf Ziele haben, in deren Aushandlung der Berater involviert ist - auch er hat seinen Archetyp von Gemeinde. Für H. Steinkamp eröffnet sich "Identität der Gemeinde" als Zielkategorie über Kommunikation des Evangeliums, ernst nehmen der Charismen der Gemeindemitglieder und geschichtlich-gesellschaftliche "Verortung" einer Gemeinde durch Wahrnehmen ihrer diakonischen Funktion.

Vom Verhältnis von Beratung und Politik her wurde abschließend auf ein Gefahrenmoment von Gemeindeberatung aufmerksam gemacht, den Trend zum Beratungsboom und zum Allzuständigkeitsanspruch von Beratung, der aus dem Blick verlieren läßt, daß es Formen "schlechter" Praxis gibt, die nur politisch zu verändern sind.

In der folgenden Diskussion wurden die Konsequenzen der Thesen Steinkamps für die Ausbildung im Theologiestudium thematisiert: Studenten seien durch ihr praktisch-theologisches Studium nicht genügend darauf vorbereitet, in ihrer späteren Arbeit wichtige Prozesse und Konflikte wahrzunehmen. Erfahrungsorientiertes Lernen im Studium könne dazu beitragen, in der späteren Praxis in Gemeindeprouessen - auch in Konflikten - Chancen zur Innovation zu erkennen.

Der Eindruck, der zum Schluß der Tagung geäußert wurde, das Konzept der Gemeindeberatung habe gezeigt, daß vom Paradigma Beratung wesentliche Impulse für die Pastoral ausgehen können, und der Wunsch, der Kontakt zwischen Gemeindeberatern und Pastoraltheologen möge aufrechterhalten bleiben, fassen treffend die Situation am Ende dieses wohl für alle Beteiligten wichtigen Symposiums zusammen. Daß zu dieser positiven Schlußbilanz auch die den Inhalten angemessene und entsprechende Atmosphäre des gegenseitigen Mitteilens von Erfahrungen und Zuhörens beigetragen hat, verdient eigens Erwähnung.

Anmerkungen

- 1 Auf Literatur wird jeweils an den Stellen hingewiesen, die eine intensivere Beschäftigung mit Aspekten der Gemeindeberatung erlauben. Vgl. hier E.R. Schmidt, Grundannahmen und Zielvorstellungen der Gemeindeberatung, in: Wege zum Menschen 29 (1977) 392-394.
- 2 Zur Einführung in das Konzept der Gemeindeberatung vgl. bes. I. Adam / E.R. Schmidt, Gemeindeberatung. Ein Arbeitsbuch, Gelnhausen-Freiburg-Stein 1977.
- 3 Ebd. 50.
- 4 Vgl. Schmidt, Grundannahmen, 392-397; dies., Gemeindeberatung als integratives Konzept von Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Wege zum Menschen 32 (1980) 468f; K.-B. Hasselmann, Gemeindeberatung - Gemeindeentwicklung, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 69 (1980) 271ff.
- 5 Vgl. Schmidt, Konzept, 467.
- 6 Vgl. ebd. 468.
- 7 Adam/Schmidt, Gemeindeberatung, 173.
- 8 Ebd. 149.
- 9 Schmidt, Grundannahmen, 396.
- 10 Vgl. ebd. 397.
- 11 Zu Begriff und Problematik der "aktiven Gemeinde" vgl. H. Steinkamp, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. Greinacher / N. Mette / W. Möhler (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München-Mainz 1979, 81-84.
- 12 Zur Einführung in den Zusammenhang von Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung vgl. E.R. Schmidt, Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche, in: R. Köster / H. Oelker (Hg.), Lernende Kirche, München 1975, 183-192 und W. Lück, Gemeindeberatung: Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Gruppendynamik 12 (1981) 44-48.
- 13 Zur Einordnung der Thesen in den Ansatz Schneiders vgl. Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche, München-Mainz 1982.
- 14 Vgl. Hasselmann, Gemeindeentwicklung, 277. 282; Adam/Schmidt, Gemeindeberatung, passim.
- 15 Das Statement liegt inzwischen in überarbeiteter und erweiterter Form vor. - Vgl. H. Steinkamp, Identität der Gemeinde? - Kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung, in: H.U. v. Brachel / N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg/Schweiz-Münster 1985, 198-213.

Hartmut Heidenreich

Gemeindeberatung - Organisationsentwicklung -  
(pastorale) Supervision. Ein Überblick über Konzepte,  
Literatur, Aus-/Fortbildung und Institutionen

Egal wie man die Streitfrage beantwortet, ob Gemeindeberatung "nur" Organisationsentwicklung (OE) in der Kirche sei, ob sie zumindest (gemeinde-) theologisch mehr sein müsse, ob gerade sie es sich nicht leisten könne, lediglich neues soziales Schmierfett zur Verhinderung von Reibungsverlusten bei den gleichen alten Zielen, also Anpassungsinstrument zu sein (wie eine Kritik an OE in der Wirtschaft sagt), ob sie das Heilmittel für Gemeinden in volksgemeinnützlichen Aporien sei oder diese nur verdeckter perpetuiere - vermutlich wird man sich darauf einigen können, daß wesentliche Elemente einer Praxistheorie und der Methoden der Gemeindeberatung (GB) aus der OE kommen. Die OE wiederum hat sich in kritischer Auseinandersetzung mit einer Unternehmens- und Organisationsberatung entwickelt, die sich entweder nur der Optimierung von Organisationsabläufen oder lediglich der Beratung von Managern verpflichtet sieht. Wo - und das gehört zum sogenannten reedukativen Anteil an OE und GB - auch Veränderungsprozesse der beteiligten Personen, z. B. hauptamtlicher Gemeindefunktionäre und Geistlicher, angestoßen werden, liegt die Grenze zur Supervision nahe. Ebenso kann eine Supervision pastoraler Mitarbeiter sich ihrer Grenzen bewußt werden und auf die Notwendigkeit einer Beratung des sozialen Systems Gemeinde stoßen.

Diese Zusammenhänge und fließenden Grenzen sind der Grund dafür, daß dieser Überblick auch auf Literatur außerhalb des engeren Feldes der Gemeindeberatung verweist. Vollständigkeit ist dabei weder möglich noch beabsichtigt. Diese Hinweise verstehen sich nicht als Sammelrezension, die die einzelnen Titel kritisch und breiter besprechen könnte. Es sind eher kurze Einführungen ins jeweilige Konzept und Lektürehinweise.

Ausgespart ist der ganze Bereich Gemeindemodelle und -theologie - zum einen aus Platzgründen, zum zweiten, weil dieser allgemein bekannter und zugänglicher sein dürfte als o.g. Bereiche.

### 1. Organisationsentwicklung (OE)

Insbesondere die erste Generation von Gemeindeberatern hierzulande verstand GB als OE im kirchlichen Bereich. In der Gemeindeberaterfortbildung wirken zumindest im evang. Bereich hin und wieder auch OE-Berater mit Erfahrungen in Wirtschaft und öffentlicher Verwaltung mit. Um GB und die Möglichkeit der Rezeption von Methoden und Konzepten der OE in der Kirche einschätzen zu können und ggf. zu nutzen, ist eine Beschäftigung mit OE sinnvoll und nötig.

Dies ist auch vonnöten, um weder von vornherein solche Ansätze als untheologisch oder unkirchlich abzulehnen, noch sie vorschnell durch theologische Etikettierung zu vereinnahmen (vgl. hierzu H. Steinkamps vier Paradigmen des Verhältnisses von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften in Mette/Steinkamp 1983, 166ff). Dazu ist es allerdings unumgänglich, sich zunächst einmal auf sozialwissenschaftliches Terrain und dessen Terminologie einzulassen.

OE ist ein Etikett für verschiedene Ansätze der Veränderung von Organisationen, die jedoch auf den gemeinsamen Annahmen basieren, daß zum einen bloßes Wissen zur Veränderung sozialen Verhaltens nicht genüge, daß zum anderen Verhaltensänderungen ihrer Mitglieder kein direktes Mittel zur Veränderung von Organisationen sind, schließlich auch, daß für Individuen und Kleingruppen adäquate und funktionale Verhaltensweisen nicht unbedingt hilfreich sein müssen für das Erreichen von Organisationszielen (vgl. Sievers 1977, 11f). "50 Definitionen der Organisationsentwicklung - und kein Ende", stöhnte K. Trebesch (vgl. 1982) schon im Titel seiner Auswertung von OE-Definitionen, um im Artikel selbst noch zu ergänzen, daß ein Großteil von ihnen überdies ungeeignet sei, einen Neugierigen etwas über OE erfahren zu lassen.

Das mag auch damit zusammenhängen, daß für die angewandte Betriebs- und Sozialwissenschaft OE ein neues attraktives Etikett wurde, das einem breiten Spektrum von Theorie- und Beratungsangeboten zur Steigerung ihrer Markt-Attraktivität aufgeklebt werden konnte.

Wagen wir es dennoch: OE soll hier vorläufig verstanden werden als ein Beratungsprozeß, den eine Organisation bzw. eines ihrer Subsysteme mit einem oder mehreren Beratern eingeht, um ihre Ziele besser zu erreichen, wobei eine Kultur des Wandels (der Innovation) geschaffen werden soll. Diese besteht darin, daß sozialwissenschaftliche Theorie und Technologie angewendet werden soll im Prozeß gemeinsamer Problemdefinition, Diagnose und Veränderung der Organisation durch alle Beteiligten und Betroffenen. Durch diesen Prozeß, so wird unterstellt, erwirbt die Organisation eine größere Problemlösungskapazität für die Zukunft. Letztlich geht es also um das Lernen sozialer Systeme selbst (vgl. Hornstein u.a. 1971, 343ff, French/Bell 1973, 31ff, Sievers 1977, 12ff, Bartölke 1980, 1469f).

Verständlich wird der Hintergrund von OE, wenn man kurz auf die Entwicklung der OE blickt: Man nimmt zwei Quellen der OE um die 50er Jahre an, einmal die Anwendung gruppendynamischer Laboratorien nach K. Lewin durch seine Schüler in der Industrie, zum zweiten die Survey-Feedback-Forschung, bei der die Ergebnisse von Mitarbeiterbefragungen Vorgesetzten und Mitarbeitern zur gemeinsamen Auswertung in intensive Gruppendiskussionen zurückgegeben wurden. Beide Quellen flossen auch organisatorisch zusammen im Institute for Social Research der University of Michigan. Der Aktionsforschungsansatz war in beiden enthalten und geht wie die anderen wichtigen Elemente, Gruppendynamik und soziale Feldforschung, auf Lewin zurück (vgl. zur Zwei-Quellen-Theorie French/Bell 1973, 37ff).

Europäische Autoren gehen neuerdings von drei Quellen aus, indem sie die Konzeption sozio-technischer Systeme einbeziehen, die Ende der vierziger Jahre am Londoner Tavistock-Institute of Human Relations entstand. Bei der Untersuchung von negativen Folgen neuer Fördertechnologien im Bergbau hat man die Bedeutung von intakten Sozialstrukturen für die Leistungsfähigkeit der Organisation einerseits und die Beeinflussung der Sozialstruktur durch die Technologie andererseits festgestellt. Daraus hat man Folgerungen in zwei Richtungen gezogen: daß zum einen soziales und technisches System aufeinander abgestimmt sein müssen; daß zum anderen in analytischer Perspektive die Aufbaustruktur einer Organisation in ihrer Interdependenz mit dem sozialen System in der Organisation gesehen werden muß und daß Organisationen als offene Systeme zu betrachten sind, also nur verstanden und sinnvoll verändert werden können, wenn man ihre Beziehungen zur Umwelt einbezieht (vgl. Sievers/Trebesch 1980,50).

Analogien könnten für die Situation von Gemeinden kritische Anfragen bedeuten. Doch kehren wir zunächst zu Lewin zurück.

Von Lewin her wird auch die Rolle des Beraters als Katalysator im Veränderungsprozeß deutlicher: eben nicht als Organisationsberater, der einen Tag anreist, einige Leute oder gar nur das Management befragt und einige Zeit später eine Auswertung der Befragung nebst einem Plan zur Veränderung der Organisation zuschickt, und die Auftraggeber können sehen, ob und wie sie die Vorschläge umsetzen können und wollen. Der Berater soll bei der OE den Prozeß von der Problemdefinition bis zur Erprobung von Lösungen begleiten.

Wenn es also darauf ankommt, die Ressourcen der Organisation und ihrer Mitglieder zu aktivieren, eine entsprechende Organisationskultur zu schaffen (für die jeweilige Organisation typische Tätigkeits- und Interaktionsmuster, Werte und Normen, Empfindungen und Einstellungen etc.), um die Bedürfnisse der Mitglieder und die Ziele der Organisation (in der Industrie etwa unter den Chiffren Humanisierung und Effizienz) besser erfüllen zu können, so wird deutlich, daß zum einen bloße theoretische oder organisatorisch-technische Kompetenzen für einen solchen Berater nicht genügen, ja daß kommunikative und situativ-kreative Kompetenzen viel wichtiger sind; zum zweiten, daß die Beziehung zwischen Berater und Klienten vertrauensvoll sein muß, daß der Berater nicht Kontrolleur, Ersatzvorgesetzter o. ä. sein darf. (Ein Problem, das auch Gemeindeberater kennen, wenn sie eine Stabsstelle im Ordinariat bzw. Generalvikariat haben und in eine Pfarrei kommen!).

Das erste verweist darauf, daß OE und GB nicht aus Büchern - egal ob Methodensammlung oder Theoriereader - gelernt werden kann und daß eine Ausbildung gerade auch die kommunikative und situationsdiagnostische Kompetenz des Beraters berücksichtigen muß; das zweite spricht das auch bei der Supervision bekannte Problem der Vor- und vor allem der Nachteile interner Berater an gegenüber externen. Manche empfehlen daher ein Insider-outsider-Gespann (vgl. z. B. Havelock 1973, 88 ff).

Als eine von vielen Varianten der OE hat sich der Planned-Change-Ansatz gebildet. Er geht von Lewins Vorstellung vom quasi-stationären Gleichgewicht und seinem Modell der Veränderung in drei Schritten aus: Auftauen des bisherigen Zustands (unfreezing), Veränderungsschub (change), Wiedereinfrieren bzw. Restabilisieren (refreezing/stabilisation of change). Change wird dabei teils synonym mit Innovation gesetzt oder in Übersetzungen so verwendet. Hier beschäftigt man sich mit Mechanismen der Veränderung, mit innovationsfördernden oder -hemmenden Bedingungen, mit dem Problem des Widerstands gegen Veränderungen bei Personen und Organisationen, mit der theoretischen Verwandtschaft der einzelnen Ansätze und Typologien von Strategien (vgl. Bennis/Benne/Chin (Hg.) 1969, Hornstein u. a. (Hg.) 1971, Havelock 1973). Viele Fallbeispiele und Methoden geben praktische Anregungen.

Insgesamt ist es bewundernswert, wie die meisten amerikanischen Autoren zugleich aus dem Nähkästchen ihrer reichen Erfahrung plaudern, praktische Tips und Verlaufsmodelle angeben und dabei noch Praxistheorien mitliefern können. Wo es um Organisationen geht und etwa eine differenziertere Systemtheorie nötig wäre, scheint sich dies aber auch ins Negative zu kehren. Dort scheinen einige Autoren in der gleichen Hemdsärmeligkeit, in der sie sehr effektiv praktische Probleme der OE anpacken, sich auch theoretische Bezugsrahmen zurechtzuzimmern, während freilich (die fast klischeehafte Pointierung sei gestattet!) deutsche definitorische und ideologiekritische Akribie oft nur dazu dient, den "Zölibat des Intellektuellen" (Whitehead) aufrecht- und die Praxis fernzuhalten.

Zwischen diesen beiden Welten die Brücke der OE zu schlagen, versucht z. B. Sievers (vgl. 1977 u. 1982), in seinem Fall konkret zwischen den Abstraktionshöhen Luhmannscher Systemtheorie auf der einen und den praxisinvolvierten Methoden angewandter Sozialwissenschaften auf der anderen Seite. (Zur Kritik an der OE vgl. Kahn 1974, Kubicek/Leuck/Wächter 1979, Doppler/Voigt 1981, Krämer 1981).

Diverse OE-Fortbildungen bietet das Gottlieb Duttweiler-Institut (Park "Im Grüene", CH - 8803 Rüschlikon/Zürich) an, z. T. in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis für Organisationsentwicklung e. V. Hamburg: z. B. ein fünftägiges Einführungsseminar anhand einer Fallstudie und eine einjährige berufsbegleitende Fortbildung mit einer zehntägigen Orientierungsphase, sechs ein- halbtägigen Praxisbegleitungstreffen und einem viertägigen Reflexions- und Zukunftsplanungsseminar (vgl. auch die Kurse der Akademie für Jugendfragen, S. 160).

Eng verwandt mit der OE ist die Institutionsberatung/ Organisationsberatung. Trotz terminologischer Bedenken werden hier beide Begriffe synonym verwendet, da sie so eingeführt sind. Institutionsberatung als Fortbildung in einer psychiatrischen Klinik schildert P. Fürstenau (vgl. 1970) und geht auch auf politische Dimensionen einer solchen Beratung ein und auf das Problem, daß ein Berater für Machtstrategien von oben oder unten eingesetzt werden kann. Seine Antwort: Nein zur machttechnischen Sicherung eines traditionellen Autoritätssystems; Machtkämpfe von unten können manchmal nötig sein, um Machtdelegation und Kooperation herbeizuführen (vgl. auch Glasl 1983).

F. Wellendorf (vgl. 1979) nimmt in Analogie zur psychoanalytisch-therapeutischen Übertragung als Leitfaden der Beratung die "institutionelle Übertragung", in der die Organisationsmitglieder mit dem Berater die Beziehungen zu wiederholen suchen, die sie auch sonst zur Bewältigung der Angelegenheiten ihres Organisationsalltags konstellieren. Die analytische Situation, in der sich der Klient und der Sozialanalytiker (Berater) befinden, ist die Projektionsfläche für die latente institutionelle Struktur. (Was würde also die Pfarrfamilie, die offene Gemeinde, die aktive Gemeinde, die missionarische Gemeinde, die Gemeinde als Ort befreiender Erfahrungen jeweils beim Berater affektiv und kognitiv auslösen - als "institutionelle Gegenübertragung?").

Die Klärung des Mandats für die Beratung, ihre Ziele sowie die Entmythologisierung der Organisation und die Orientierung am Alltag mit oft nur mühsamem Fortschritt sind wichtige Themen des Überblickartikels von D. Schramm (vgl. 1984).

## 2. Supervision

Supervision ist eine spezifische Form der Metakommunikation über berufliches Handeln und berufliche Probleme, die eine veränderte berufliche Praxis ermöglichen soll. Sie bezieht in einem Beratungsprozeß von einer gewissen Kontinuität und Dauer Aspekte der Person des Supervisanden, seiner Klientel, seiner Profession, seiner beruflichen Umwelt- und Handlungsbedingungen ein. Sie ist zu unterscheiden von und grenzt gleichzeitig an Therapie, Fachgespräch, Selbsterfahrungs-sitzung, handlungstrategische Fortbildung etc. Abgrenzendes Kriterium ist der Fokus berufliches Handeln. Um dies an der Grenze zur Therapie zu verdeutlichen: Die Supervision ist nicht der Ort, generell Kindheitsgeschichten zu verarbeiten; ist aber die Arbeitsbeziehung eines Pastoralreferenten zum Pfarrer durch die Aktualisierung von Vater-Geschichten gestört, so kann dieser Zusammen-

hang durchaus in die Supervision gehören.

Grundformen der Supervision sind die Einzelsupervision (Supervisor(in) - Supervisand(in)), die Gruppensupervision (Supervisor(in) - bis zu sechs Supervisand(inn)en), die Peer-Supervision (kollegiale wechselseitige Beratung supervisionserfahrener Teilnehmer ohne eigene(n) Supervisor(in) in entsprechend herausgehobener Rolle).

Die Team-Supervision mit Teilnehmern aus dem gleichen Arbeitsfeld bzw. der gleichen Organisation markiert am deutlichsten den Übergang zur Institutions- oder Organisationsberatung; hier sind die gemeinsamen organisationalen Rahmenbedingungen von besonderer Bedeutung (etwa bei einem Seelsorge-Team einer Pfarrei oder Klinik).

Will Supervision nicht bloße Psychohygiene für Pastoralarbeiter sein (wiewohl auch das zeitweise wichtig sein kann), will sie nicht in folgenloser Beliebigkeit oder in Überforderung des einzelnen die Problemwahrnehmung und die Veränderung der Verhältnisse dem einzelnen Supervisanden als allein sein Problem aufbürden, wird sie immer wieder an Grenzen zur Organisations- bzw. Gemeindeberatung stoßen. Dies wurde schon eingangs angedeutet. Erfahrungen mit Supervision können aber auch für in solchen Arbeitsformen ungewohnte Pastoralarbeiter die Dimension der Gemeindeberatung erschließen (vgl. hierzu das Themenheft "Praxisbegleitung und Seelsorge" LS 35 (1984) 5, hier spez. J. Virnich/R. Pschibul, Pastorale Praxisberatung als Hilfe zur Gemeindeentwicklung, ebda. 338 ff.).

Zwei Akzente bestimmen derzeit die Diskussion von Theorie und Praxis der Supervision (vgl. den Überblick bei Wittenberger 1984): der psychoanalytische (vgl. Gärtner 1977) und der institutionell-organisationaler (vgl. Akademie für Jugendfragen (Hg.) 1979). Beide gehen ein - aber nicht einfach in ihm auf - ins sozioanalytische Konzept im Anschluß an G. Lapassade, M. Pagès u. a. (vgl. Wellendorf 1979). Frühere lerntheoretische, kommunikationstheoretische, psychodramatische, gruppensdynamische, gesellschaftstheoretische u. a. Ansätze stehen derzeit mehr im Hintergrund. Die praktische und theoretische Verortung der Supervision verläuft derzeit zwischen (psychoanalytisch orientierter) Balintgruppe und OE. Insofern Balintgruppenleiter und OE-Berater (zumal letztere aus der Industrie) mit höherem Prestige und Honorar rechnen können, wird dabei zugleich das alte Professionalisierungsproblem sozialpädagogischer Helferberufe agiert, nämlich das der Orientierung "nach oben" unter gleichzeitigem Klagen über die eigene Allzuständigkeit bei diffuser theoretischer und method(olog)ischer Handlungsbasis, insgesamt also über die schwierigere Arbeit bei geringerem materiellem und immateriellem Lohn als jene.

Dies alles ist für den pastoralen Bereich noch nicht theoretisch in Angriff genommen, dürfte in der Praxis aber heute schon eine Rolle spielen; letzteres z. B. beim Zusammenwirken von Laien und Geistlichen, von pastoralen Mitarbeitern unterschiedlicher Vor- und Ausbildung sowie Anstellungsbedingungen und kann daher auch Ängste und Abwehr hervorrufen.

Spricht man von pastoraler Supervision, so ist damit zum einen das pastorale Berufsfeld angesprochen, zum anderen wird dies als Hinweis verstanden, daß es in der Reflexion der Berufstätigkeit von Pastoralarbeitern immer auch um deren theologische Identität und pastorale Kompetenz geht (vgl. z. B. H. Stenger im o. g. LS-Heft). (Wegen des hier gefragten Bezugs zur Gemeindearbeit sind im folgenden keine Titel zur Supervision in der Telefonseelsorge oder Klinischen Seelsorge(ausbildung) angegeben, wo sie schon länger etabliert ist (vgl. dazu laufend in: WzM)).

Auf Ausbildungsmöglichkeiten für Supervision (Praxisberatung) soll hier nur kurz verwiesen werden: eine ganze Reihe von Fortbildungsämtern an Fachhochschulen; bundeszentrale Fortbildungsstätten wie die Akademie für Jugendfragen in Münster, das Burckhardthaus in Gelnhausen, die Diakonische Akademie in Stuttgart; als erste nicht nur berufsbegleitende, sondern auch full-time-Ausbildung: der Studiengang Supervision am Fachbereich 04 der Gesamthochschule Kassel; Theologische Fortbildung Freising; das Theologisch-Pastorale Institut (TPI) für berufsbegleitende Bildung in Mainz.

Das Freisinger Konzept versteht sich allerdings noch nicht als Supervisionsausbildung. Das strebt man langfristig an. Das vorliegende Konzept einer "seelsorgerlichen Praxisbegleitung" ist eher als Weiterentwicklung einer Fortbildung für Praxisanleiter zu verstehen, also für Pastoralarbeiter, die vor allem Berufsanfänger in ihre Tätigkeit einführen, z. B. Kapläne, Pastoralreferenten

(vgl. auch Bodson/Pompey 1982). Dies liegt näher an manchen holländischen Konzeptionen, wo die Berufseinführung und die Integration von Theorie, Person und konkretem beruflichem Handeln dabei ein wesentlicher Aspekt ist (vgl. Haarsma 1974; Andriessen 1975). Insofern ist auch bei den Beiträgen im o. g. Themenheft der LS genauer hinzusehen, was jeweils mit Praxisbegleitung gemeint ist: Praxisanleitung, Praxisberatung als Synonym für Supervision oder eine andere Mischform. Man sollte hier klar differenzieren. So ist i. d. R. eine gleichzeitige Supervision durch den Praxisanleiter problematisch, da er meist der unmittelbare Kollege oder gar der direkte Vorgesetzte mit Beurteilungsfunktionen ist und gerade Probleme mit ihm nicht von ihm supervisiert werden können bzw. dies eine Selektion der Probleme durch den Supervisanden erzwingen würde. (Die Konzepte von Freising und TPI sind abgedruckt bei Zulehner 1983, 187 ff. In Kassel und Münster können auch Berichts- und Materialbände zu mehreren Supervisionskongressen bestellt werden. Adressen am Ende des Beitrags).

### 3. Gemeindeberatung

Nachdem schon soviel zur "Verwandtschaft" von Gemeindeberatung gesagt ist, scheint hierzu selbst gar nicht mehr viel zu sagen zu sein. Zunächst kann man feststellen, daß sich Gemeindeberatung (GB) in Praxis und Theorie zuerst im protestantischen Bereich etabliert hat und katholischerseits noch ein Nachhinken in Theorie und Praxis (jedenfalls quantitativ) zu konstatieren ist. Denkt man an Lewins Modell von Veränderung, so ist dies auch plausibel zu

machen: der Pfarrerwechsel im protestantischen Bereich, bei dem der Kirchenvorstand die Pfarrstelle ausschreibt und neu besetzt, impliziert eher als der hierarchiegeleitete Modus der Einsetzung eines Pfarrers in der Katholischen Kirche, daß sich die Gemeinde über ihre Ziele, Aufgaben, Geschichte und Identität verständigt und vergewissert, um den passenden Pfarrer zu finden. Dies ist dann schon die erste Stufe in Lewins dreiphasigem Modell, das Auftauen und Befragen des Status Quo.

Gemeindeberatung als Organisationsentwicklung in der Kirche - und dies ist das Verständnis der meisten Gemeindeberater im evangelischen Bereich einschließlich der ersten hierauf spezialisierten Institution, dem Amt für Gemeindeberatung in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) in Frankfurt - geht zunächst nicht grundsätzlich anders vor als die OE. Es geht bei der GB darum, mit den Methoden angewandter Sozialwissenschaften und mit Hilfe von in der Regel externen Beratern als Katalysatoren einen Prozeß in Gang zu setzen, in dessen Verlauf sich die Gemeinde ihrer Situation, Aufgaben und Möglichkeiten klarer bewußt wird, ihre Identität als Gemeinde findet, Konflikte und Kooperationsprobleme benennen und bearbeiten kann, am Verhältnis zwischen ihrem kollektiven Selbst- und Fremdbild, zwischen ihrer Theorie und Praxis konstruktiv arbeiten kann, um nach innen (ins "Gemeindeleben") und nach außen (ins soziale Umfeld) klarer und besser wirken zu können. Nicht eine einzelne Person oder eine kleine einflußreiche Gruppe, z. B. Pfarrer und Gemeinderatsvorstand,

ist Klient der Beratung, sondern es handelt sich um ein Klientensystem, die Gemeinde oder ein Subsystem. Konkreter Partner eines Gemeindeberaters kann z. B. der Pfarrgemeinderat sein, und je nach Sachlage werden weitere relevante und betroffene Gruppen und Personen einbezogen.

Gemeindeberatung muß nicht eigens als "pastorale Selbstvergewisserung" o. ä. aus dem kirchlichen Sprachgebrauch apostrophiert werden. Auch ohne daß explizit theologische Vokabeln fallen, werden Theologien verhandelt oder theologische Assoziationen zum Vorschein kommen, wenn eine Gemeinde ihre Identität (offene, missionarische, aktive Gemeinde, Pfarrfamilie o. ä.) klärt, unausgesprochene Ansprüche und Theorien zu benennen sucht (diakonische Ausrichtung, Zentrum Gottesdienstgemeinde, modern-volkkirchliche Orientierung o. ä.), auf die Tabuisierung von Konflikten stößt (wir sind alle Brüder ...). In den Umgangsformen, Normen, Werten, Idealen, Aktivitätsformen usw. (in der OE-Sprache: der Organisationskultur) einer Gemeinde hat sich in der Regel eine Theologie sedimentiert, die unabhängig von dem sein kann, was von der Kanzel verkündigt oder im Pfarrbrief gedruckt wird. Dies zu registrieren und anzusprechen ist meist nur ein Außenstehender in der Lage.

Hier scheint mir auch die Kritik von K.-B. Hasselmann (vgl. 1980) an der GB nicht zu greifen, die sich u. a. am externen Berater, der Bedeutung des Umfeldes der GB und der theologischen Dimension aufhängt. Er propagiert ein Konzept der Gemeindeentwicklung, das auf Prinzipien kollegialer Beratung und der Gemeinwesenarbeit beruht, die Verkündigung profilieren und Charismen in der Gemeinde wecken will.

Daß, genau wie die OE, auch die GB gerade zur Verhinderung von Veränderungen eingesetzt werden kann - "als 'Schmiermittel' bestehender Strukturen" oder als "Instrument der Hierarchie zur Stabilisierung der Basis" -, macht W. Lück (1981, 46) deutlich. Den Mißbrauch sollte man aber nicht dem Konzept selbst anlasten, gegen das dann ja in der Regel verstoßen wird. Die Kritik H. Steinkamps (vgl. 1985, 199), GB als OE in "aktiven Gemeinden" stelle die Frage nach dem Wozu der Aktivität nicht und beteilige die Subjekte nicht an der Definition der Ziele, trifft insofern nicht das Konzept generell, sondern diese Formen des Mißbrauchs oder herkömmliche Organisationsberatungskonzepte, von denen sich die meisten Ansätze von OE ja gerade abheben wollen, z. B. in den normativen Implikationen der Aktionsforschung, die gerade die Subjekte als solche ernst nimmt. Die Bedeutung der Identität der Gemeinde als Leitfaden für theologische, sozialwissenschaftliche und beratungspraktische Überlegungen ist zu unterstreichen, nicht obwohl, sondern weil Steinkamp hierzu zunächst erste Ansätze vorlegt und Desiderate benennt.

Fünf idealtypische Phasen sollen abschließend den Prozeß der GB verdeutlichen:

1. Eingangsphase: Benennen der Probleme und Ziele der Gemeinde für die GB, Vereinbarung/Kontrakt zwischen Berater und Klienten mit der Formulierung gegenseitiger Erwartungen, Verpflichtungen und Rollen (vgl. Themenheft 'Kontrakt': OE 3 (1984)4).
2. Datensammlung und Diagnose: Lokalisierung des Problems/Leidensdrucks/springenden Punkts; Daten

können aus Befragungen stammen, Rückmeldungen des Beraters sein, Feedbacks aus verschiedenen Gruppierungen der Gemeinde o. ä.; Diagnose der zu lösenden Aufgaben und des Veränderungspotentials.

3. Interventionen: z. B. Kooperationstrainings, Konzeptentwicklungsklausur, Konfliktbearbeitung, Problemlösungsstrategien, Handlungspläne entwickeln.
4. Institutionalisierung von Veränderung - im doppelten Sinn: einmal die angezielte Veränderung verankern und absichern, zum zweiten die Fähigkeit zur weiteren Veränderung selbst institutionalisieren ("Lernende Systeme!"), letztlich also Hilfe zur Selbsthilfe für künftige Veränderungsprozesse.
5. Vertragsauflösung: Auswertung der Beratung, der geplanten Schritte und der tatsächlich eingetretenen Veränderungen, der offenen Probleme und Schritte; formelle Beendigung der Beratungsbeziehung und des Kontrakts (vgl. Adam/Schmidt 1977, 91ff.).

Zur besseren Einordnung der folgenden Literaturangaben sei darauf hingewiesen, daß E. R. Schmidt und H. G. Berg verantwortlich für die Gemeindeberatung (-ausbildung) der EKHN sind und die meisten anderen Autoren aus dem evangelischen Bereich diesem Ansatz verbunden sind. K.-B. Hasselmann ist Leiter des Burckhardthauses, F. Sieben arbeitet am TPI Mainz.

Zur Gemeindetheologie und zu Gemeindemodellen in der Pastoraltheologie gibt es eine Fülle von Literatur, die auch geeignete Bezugsrahmen für die GB darstellt.

Dort wird die GB allerdings meist nur kurz erwähnt (hier nur zwei jüngere Beispiele aus dem ev. Bereich: Kugler 1983, 588; Bäumlner 1984, 95).

#### 4. Aus- und Fortbildungsmöglichkeiten in Gemeindeberatung und entsprechende Institutionen.

Als Pionierinstitution auf diesem Gebiet kann die "Gemeindeberatung in der EKHN" gelten. Sie bietet mehrjährige Ausbildungsgänge zum Gemeindeberater an; daneben auch mehrtägige Einzelfortbildungen zu verschiedenen Fragen der Gemeindearbeit vom "Zeitmanagement im Pfarramt" über "Traum und Symbol als vergessene Sprache Gottes" bis zur "Friedensbewegung als Streitfall für Gemeinden". Die Ausbildung zum Gemeindeberater umfaßt drei Elemente: Laboratorien, dokumentierte eigene Beratungspraxis, Supervision der Beratungspraxis. Näheres ist Informationsblättern zu entnehmen, die angefordert werden können (ebenso bei den folgenden Institutionen: Adressen s. u.).

Eine Weiterbildung im Bereich Gemeindeentwicklung/Gemeindeberatung schreibt das Burckhardthaus aus, die aus fünf Kursabschnitten à 5 Tagen besteht und gleichfalls Supervisionseinheiten enthält. Dies sind, soweit mir bekannt, die beiden einzigen zertifizierten Ausbildungsgänge. Aussagekräftig für die Verortung und den Standard der Ausbildung ist, daß die Akkreditierung als Gemeindeberater bei der EKHN die Aufnahme in die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), in die International Association of Applied Social Scientists (IAASS Europa; Region der Certified Consultants International (CCI)) und die Gesellschaft

für Organisationsentwicklung (GOE) ermöglicht.

Neben der Tatsache, daß man auch in der Ausbildung zu pastoraler Supervision (etwa am TPI) auf die Grenzen zur Gemeindeberatung hin stoßen wird, gibt es Fortbildungen in der Linie der Gemeindeberatung, etwa am TPI mit dem Kurs "Gemeindeaufbau und die Zusammenarbeit in der Gemeindeleitung" (drei fünftägige Kursphasen, ggf. anschließende regionale Supervisionsgruppen) und eine Fortführung der Freisinger Kurse in Richtung Gemeindeberatung in der Diözese Passau (Pastoralamt, Domplatz 3).

Querverbindungen legen sich auch nahe beim (beendeten) Kurs "Zusatzausbildung für Institutionsberater und Leiter von Organisationen" und der (geplanten) Supervisorenfortbildung "Zusatzausbildung zum Organisationsberater" an der Akademie für Jugendfragen; dabei trennt schon der letztere Titel klarer zwischen Leitungs- und Beratungsfunktionen und -interessen.

GB-Praxis gibt es in verschiedenen Landeskirchen der EKD, z. B. in Hessen-Nassau, Rheinland, Nordelbien, Berlin, Westfalen. Es besteht eine "Arbeitsgemeinschaft der Gemeindeberater/-innen im Bundesgebiet (EKD)", die Fortbildungen selbst organisiert und in Diskussion steht mit OE-Beratern aus Verwaltung und Industrie. Einen institutionellen Ansprechpartner auf katholischer Seite gibt es (noch?) nicht. (Kontakt zur AG über: Gemeindeberatung in der EKHN, H. G. Berg).

Im katholischen Bereich laufen GB-Projekte bzw. gibt es GB-analoge Ansätze m. W. in den Diözesen Rotten-

burg-Stuttgart (vgl. Themenheft LS 35 (1984) 5),  
München-Freising, Münster und Passau; sie liefen  
bei einigen Studentengemeinden als Projekt der Ar-  
beitsgemeinschaft kath. Hochschul- und Studenten-  
gemeinden (AGG).

Adressen der erwähnten Institutionen:

Akademie für Jugendfragen  
Hoppengarten 20  
4400 Münster

Burckhardthaus  
Herzbachweg 2  
6460 Gelnhausen 1

Diakonische Akademie  
Stafflenbergstr. 76  
7000 Stuttgart

Gemeindeberatung in der Evangelischen Kirche  
in Hessen und Nassau (EKHN)  
Johanna-Melber-Weg 23  
6000 Frankfurt 70

Theologische Fortbildung  
Domberg 27  
8050 Freising

Studiengang Supervision am FB 04 Sozialwesen  
Gesamthochschule  
Heinrich-Plett-Str. 40  
3200 Kassel

Theologisch-pastorales Institut für berufs-  
begleitende Bildung der Diözesen Freiburg,  
Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart,  
Trier (TPI)  
Dagobertstr. 1 a  
6500 Mainz

## 5. Literaturverzeichnis

### 5.1 Organisationsentwicklung

- ALBACH, Horst 1980, Organisationsänderung, in: GROCHLA (Hg.) 1980, 1446-1460
- BACHMANN, Claus Henning (Hg.) 1981, Kritik der Gruppendynamik. Grenzen und Möglichkeiten sozial. Lernens, Frankfurt
- BARTÖLKE, Klaus 1980, Organisationsentwicklung, in: GROCHLA (Hg.) 1980, 1468-1481
- BENNIS, Warren G./BENNE, Kenneth D./CHIN, Robert (Hg.) 1969, Änderung des Sozialverhaltens (The Planning of Change), Stuttgart 1975
- DOPPLER, Klaus/VOIGT, Bert 1981, Gruppendynamik und der institutionelle Faktor. Dynamisierung und Stabilisierung von Verhaltens- und Systemstrukturen durch gruppendynamische Praxis, in: BACHMANN (Hg.) 1981, 340-362
- FRENCH, Wendell L./BELL, Cecil H. Jr. 1973, Organisationsentwicklung. Sozialwissenschaftliche Strategien zur Organisationsveränderung, Bern/Stuttgart <sup>2</sup>1980
- FÜRSTENAU, Peter 1970. Institutionsberatung. Ein neuer Zweig angewandter Sozialwissenschaft, in: ders., Zur Theorie psychoanalytischer Praxis, Psychoanalytisch-sozialwissenschaftliche Studien, Stuttgart 1979, 201-216 (zuerst in: Gruppendynamik 1 (1970) 219-233)
- GEBERT, Dieter/GAWLICK, Rainer/HERZIG, Hans-Ulrich 1974, Organisationsentwicklung. Probleme des geplanten organisatorischen Wandels, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- GLASL, Friedrich 1983, Wie geht Organisationsentwicklung mit Macht in Organisationen um?, in: OE 2 (1983) 2, 41-71
- GROCHLA, Erwin (Hg.) 1980, Handwörterbuch der Organisation (HWO) (Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre, Bd. 2), Stuttgart (= 2. völl. neu gestalt. Aufl.)
- HAVELOCK, Ronald G. 1973, Schulinnovation - ein Leitfaden (The Change Agent's Guide to Innovation), Bern/Stuttgart 1976
- HORNSTEIN, Harvey A./BUNKER, Barbara Benedict/BURKE, Warner W./GINDES, Marion/LEWICKI, Roy J. 1971, Organization Development: Cultural Change as a Strategy of Social Intervention, in: dies. (Hg.), Social Intervention. A Behavioral Science Approach, New York/London 1971, 343-360

- KAHN, Robert L. 1974, Organisationsentwicklung: Einige Probleme und Vorschläge, in: SIEVERS (Hg.) 1977, 281-298
- KRÄMER, Klaus 1981, Kritische Aspekte der Organisationsentwicklung, in: BACHMANN (Hg.) 1981, 312-339
- KUBICEK, Herbert/LEUCK, Hans-Georg/WÄCHTER, Hartmut 1979, Organisationsentwicklung: entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig, in: Gruppendynamik 10 (1979), 297-318
- ROSENSTIEL, Lutz von/MOLT, Walter/RÜTTINGER, Bruno 1983, Organisationspsychologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz (= 5. völl. neu bearb. Aufl.)
- SCHAILKE, Christoph Th. 1975, Innovationsstrategien, in: CHARLTON, Michael u. a. 1975, Innovation im Schulalltag. Arbeitsbuch für Lehrende und Lernende, Reinbek 1976, 232-256
- SCHRAMM, Dieter 1984, Organisationsberatung, in: EYFERTH u. a. (Hg.), Handbuch zur Sozialarbeit/ Sozialpädagogik, Darmstadt/Neuwied 1984, 718-733
- SIEVERS, Burkhard 1977, Organisationsentwicklung als Problem, in: DERS. (Hg.), Organisationsentwicklung als Problem, Stuttgart 1977, 10-31
- DERS., 1982, Organisationsentwicklung als Lernprozeß personaler und sozialer Systeme, oder: Wie läßt sich Organisationsentwicklung denken? in: OE 1 (1982) 1, 2-16
- DERS./TREBESCH, Karsten 1980, Bessere Arbeit durch OE: Offenheit und Effizienz. Konzepte und Methoden des geplanten sozialen Wandels, in: Psychologie heute 7 (1980) 6, 49-56
- TREBESCH, Karsten 1982, 50 Definitionen der Organisationsentwicklung - und kein Ende, in: OE 1 (1982) 2, 37-62
- WELLENLORF, Franz 1979, Sozioanalyse und Beratung pädagogischer Institutionen. Theoretische und methodologische Probleme, in: GEISSLER, Karlheinz A. (Hg.), Gruppendynamik für Lehrer. Was Lehrer verändern können, Reinbek 1979, 67-82 (vgl. auch in: BOLTE, Karl Martin (Hg.), Materialien aus der soziologischen Forschung. Verhandlungen des 18. Deutschen Soziologentages, München 1978)

Themenschwerpunkt Organisationsentwicklung:  
Psychologie heute 7 (1980) 6  
(m. Beitr. v. Lauterburg/Sievers/Trebesch,  
auch in: Psychologie heute - Redaktion (Hg.),  
Lebens-Wandel. Die Veränderung des Alltags,  
Weinheim/Basel 1981, 215-229)

Themenheft:  
"Organisationsentwicklung?"  
Gruppendynamik 12 (1981) 4

Spezielle Zeitschrift:  
Organisationsentwicklung (OE). Zeitschrift  
der Gesellschaft für Organisationsentwicklung  
e. V. (GOE, Ludwig-Thoma-Str. 19 a, 8022 Grün-  
wald) 1982 ff.

## 5.2 Supervision

AKADEMIE FÜR JUGENDFRAGEN MÜNSTER (Hg.) 1979,  
Supervision im Spannungsfeld zwischen Person  
und Institution, Freiburg

ANDRIESEN, Hermann 1975, Pastorale Supervision.  
Praxisberatung in der Kirche, München/Mainz 1978

BODSON, Marcel/POMPEY, Heinrich 1982, Praxisbegleitung  
bei der Berufseinführung, in: LS 33 (1982) 342-352

EYFERTH, Hanns/OTTO Hans-Uwe/THIERSCH, Hans (Hg.) 1984,  
Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Darmstadt/  
Neuwied

GÄRTNER, Adrian 1977, Supervision. Systematische Re-  
flexion der Berufspraxis oder Psychohygiene für So-  
zialarbeiter, in: BARABAS, Friedrich u. a. (Hg.),  
Jahrbuch der Sozialarbeit 1978. Analysen, Berichte,  
Materialien, Reinbek 1977, 217-246

HAARSMA, Frans 1974, Supervision: ein Modell von  
Reflexion kirchlicher Praxis, in: KLOSTERMANN,  
Ferdinand/ZERFASS, Rolf (Hg.), Praktische Theo-  
logie heute, München/Mainz 1974, 609-623

HUPPERTZ, Norbert 1975, Supervision. Analyse eines  
problematischen Kapitels der Sozialarbeit, Darm-  
stadt/Neuwied

SIEGERS, Frans M. J. (Hg.) 1972, Praxisberatung in der Diskussion. Formen, Ziele, Einsatzfelder, Freiburg 1975

STRÖMBACH, Renate/FRICKE, Peter/ KOCH, Hans-Bernd 1975, Supervision. Protokoll eines Lernprozesses, Gelnhausen/Berlin-Freiburg-Nürnberg/München

WITTENBERGER, Gerhard 1984, Supervision, in: EYFERTH u. a. (Hg.) 1984, 1179-1193

Themenheft zur

Supervision in pastoraler Praxis:

Wege zum Menschen (WzM) 29 (1977) 7

(darin Beitr. u. a. v. Koch, Ringshausen-Krüger, Scharfenberg, Strömbach)

Themenheft

"Praxisbegleitung und Seelsorge":

Lebendige Seelsorge (LS) 35 (1984) 5

(mit Beitr. v. Andriessen, Eberhardinger, Ernsperger, Sayer, Stenger, Zulehner u. a.)

Spezielles Periodikum:

Supervision. Materialien für berufsbezogene Beratung in sozialen, pädagogischen und therapeutischen Arbeitsfeldern (Hg.: Akademie für Jugendfragen Münster) 1982 ff.

### 5.3 Gemeindeberatung

ADAM, Ingrid/SCHMIDT, Eva Renate 1977, Gemeindeberatung: Ein Arbeitsbuch zur Methodik, Begründung und Beschreibung der Entwicklung von Gemeinden, Gelnhausen/Berlin-Freiburg-Stein

DIES. 1978, Umgang mit Zeit. Analysen, Übungen und Arbeitsmaterial zum Verständnis und zur Bewältigung von Problemen mit Arbeitszeit und Überlastung. Gemeindeberatung Ergänzungsheft I, Gelnhausen/Berlin-Freiburg-Stein

BÄUMLER, Christof 1984, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung über Bedingungen und Möglichkeiten, München

DEHNEN, Manfred/RICHTER-JUNGHÖLTER, Gisela 1980, Gemeindeplanung als sozialer Prozeß. Hinweise für eine situations- und bedürfnisorientierte Gemeindearbeit, Gelnhausen/Berlin/Stein-Zürich/Köln

- HASSELMANN, Karl-Behrnd 1980, Gemeindeberatung - Gemeindeentwicklung, in: Pastoraltheologie (WPKG) 69 (1980) 266-285
- KUGLER, Georg 1983, Gemeindesituation und Gemeindekonzepte, in: BLOTH, Peter C. u. a. (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie Bd. 3: Praxisfeld: Gemeinden (Red.: K. F. Daiber/T. Stählin), Gütersloh 1983, 581-594
- LÜCK, Wolfgang 1981, Gemeindeberatung: Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Gruppendynamik 12 (1981) 44-48
- METTE, Norbert/STEINKAMP, Hermann 1983, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf
- SCHMIDT, Eva Renate 1974, Laboratorien für Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Gruppendynamik 5 (1974) 316-320
- DIES. 1975, Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche, in: KÖSTER, Reinhard/OELKER, Hans (Hg.), Lernende Kirche. Ein Leitfaden zur Neuorientierung kirchlicher Ausbildung, München 1975, 183-192
- DIES. 1980, Gemeindeberatung als integratives Konzept von Organisationsentwicklung in der Kirche, in: WzM 32 (1980) 465-473
- DIES./BERG, Hans Georg 1983, Aufhören und Anfangen. Wechselfälle im Alltag einer Gemeinde, Gelnhausen/Berlin
- SIEBEN, Franz 1982, Pastorales Lernen durch Gemeindeberatung. Überlegungen zu einem praktischen Konzept, in: BRUNERS, Wilhelm/SCHMITZ, Josef (Hg.), Das Lernen des Seelsorgers. Identität-Zielsetzung-Handeln im pastoralen Dienst, Mainz 1982, 89-99
- STEINKAMP, Hermann 1985, Identität der Gemeinde? Kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung, in: BRACHEL, Hans-Ulrich v./METTE, Norbert (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 198-213 (in Kürze auch in: Diakonia)

ZULEHNER, Paul M. 1983, Priestermangel praktisch.  
Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde,  
München 1983

Themenheft

"Gemeindeberatung": Wege zum Menschen 29 (1977) 10  
(m. Beitr. v. Adam, Glänzer, Schmidt)

Peter Diepold

Entwicklungshilfe in kirchlicher Verantwortung

Bericht über ein deutsch-amerikanisches Kontaktseminar

Auf Anregung der Oberkirchenräte Dr. Knuth und Krause vom Lutherischen Kirchenamt fand unter dem Titel "Kirche und Wirtschaft" an der Universität Göttingen im WS 1982/83 und im SS 1983 ein Seminar zur entwicklungspolitischen Verantwortung der Kirchen statt. Das Seminar wurde von Prof. Dr. Karl-Fritz Daiber von der Theologischen Fakultät und von Prof. Dr. Peter Diepold vom Fachbereich Wirtschaftswissenschaften geleitet.

Anlaß für die Initiierung des Seminars war die Idee, mit einer an der Lutherischen Hochschule für Theologie in Chicago arbeitenden Gruppe in Kontakt zu kommen bzw. Erfahrungen auszutauschen. Die Vorstellung war, daß Praktiker der Entwicklungspolitik, die in Entscheidungszwängen stehen, mit Theoretikern, die gleichsam von außen her die Situation betrachten, über kirchliche Entwicklungspolitik und ihre ethisch-theologische Begründung ins Gespräch kommen. Die "internationale" Anlage des Seminarprojekts sollte dazu beitragen, die entwicklungspolitische Verständigung zwischen den Kirchen beider Länder wenigstens an einem Punkt versuchsweise zu verstärken. Besonders Oberkirchenrat Christian Krause hat von seinen vielfältigen Erfahrungen her auf die Notwendigkeit dieses Ansatzes verwiesen.

Im Wintersemester beschäftigte sich das Seminar schwerpunktmäßig mit Problemen der Weltwirtschaftspolitik, insbesondere mit Theorien wirtschaftlicher Entwicklung und des Welthandels, mit Stellungnahmen des Ökumenischen Rates zu wirtschaftspolitischen Fragestellungen, insbesondere zu Problemen der Weltwirtschaftsordnung, mit Problemen der theologischen Wirtschaftsethik und ihrer Implikationen für kirchliches Handeln und - fallorientiert - mit der Situation in Südafrika.

Die fallbezogene Arbeit wurde im Sommersemester intensiviert. Am Beispiel Tansanias wurden - zum Teil unter Mitwirkung von Experten - die weltwirtschaftliche Einbindung Tansanias und Einzelprobleme seiner Wirtschaftsstruktur und seiner wirtschaftlichen Entwicklung im Zusammenhang mit den Besonderheiten afrikanischer Kultur, der Rolle christlicher Mission im 19. und 20. Jahrhundert und den Möglichkeiten der einheimischen Kirchen diskutiert. Als Ergebnis der Referate und Diskussionen entstand eine Reihe von Papieren, die der Lutherischen Schule in Chicago zur Vorbereitung auf eine gemeinsame Tagung im WS 1983/84 zugeschickt wurden:

Günther Krüger: "Considerations to the Development of Tanzania"

Djürko Ulferts: "Economic Structures in Tanzania"

Thea Bogena: "Kirche in Tansania"

Christiana Brott: "Religious Trends in Tanzania"

#### Gemeinsames deutsch-amerikanisches Seminar

Vom 13. bis 16. November 1983 fand an der Lutheran School of Theology at Chicago ein gemeinsames Seminar statt, auf dem aufgrund der bisher erarbeiteten Grundlage gemeinsam Konsequenzen gezogen und gegebenenfalls Empfehlungen für die beiden Kirchen formuliert werden sollten.

Von deutscher Seite nahmen sieben Göttinger Theologiestudenten und die beiden Professoren Daiber und Diepold teil. Die Lutheran School of Theology at Chicago war vertreten mit fünf Hochschullehrern und 16 Studenten, davon zehn afrikanische Theologen, sowie vier Experten. Die Leitung hatte James A. Scherer, Professor für Weltmission und Kirchengeschichte an der LSTC.

Entgegen den Erwartungen der deutschen Seite stellte sich schnell heraus, daß von einer gemeinsamen Grundlage noch nicht gesprochen werden konnte. Das zeigte sich schon

äußerlich daran, daß die Veranstaltung, als "seminar" geplant, von den amerikanischen Gastgebern eher als "consultation" verstanden wurde und damit vorrangig die Funktion hatte, der amerikanischen Gruppe, die sich offenbar erst zu diesem Zeitpunkt als solche konstituierte, durch die deutschen Gäste und eingeladenen Experten einen gewissen Informationsstand zu sichern. Zum Leidwesen der diskutierfreudigen Deutschen nahm diese Informationsphase einen verhältnismäßig breiten Raum ein, so daß gemeinsame Ergebnisse und Empfehlungen eigentlich erst am letzten Nachmittag dieser Konferenz formuliert werden konnten.

Im einzelnen wurden folgende Beiträge gegeben und diskutiert (Nennung in der zeitlichen Abfolge):

Peter Diepold, Professor für Wirtschaftspädagogik, Göttingen: "Economics and Theology. Some Reflections"

stud.theol. Katharina von Kellenbach, Göttingen/Philadelphia: "Liberation Theology for Oppressors"

Karl-Fritz Daiber, Professor für Praktische Theologie, Göttingen: "Development Aid in the Responsibility of Churches - Some Theological Reflections"

Mabel Smythe, Professor für Afrikanische Studien, Northwestern University und ehemaliger Botschaft der USA in Kamerun: "Causes of Poverty in Africa's Development Nations"

David L. Vikner, a.a.O., Professor an der LSTC: "The New International Economic Order from the Standpoint for a Christian Mission Agency"

Daniel Olson, New York, Afrika-Sekretär der Lutheran Church in America, Abt. Weltmission und Ökonomie: "The History of Financial Relationships of the Lutheran Church of America with the Evangelical Lutheran Church of Tanzania"

Podiumsdiskussion afrikanischer Studenten des LSTC zum Thema "Ökonomische Realitäten in Afrika heute"

Eine Reihe von Kurzreferaten im Rahmen einer regulären Sitzung des Seminars "Church and Mission in Contemporary Africa" von Prof. Scherer zu den Themen "Historical Background of Tanzania from German Colonialism to Independence, and the Emergence of the ELCT" (Rev. Donald C. Flatt, emer. Prof. für Missionsgeschichte, LSTC) und "African Socialism in Tanzania: Ujamaa in Theory and Practice, with Critical Perspectives" (Gruppenarbeit studentischer Seminarteilnehmer), "The Process of Tanzanian Industrial Development in the Light of Self Reliance Policy" (Michael Kuchinsky).

### Ergebnisse

Das Seminar in Chicago hat bisher drei Folgewirkungen gehabt. Aufgrund der Abschlußdiskussion wurden von einem kleinen Kreis deutscher und afrikanischer Teilnehmer "Recommendations for African, European and American Churches" formuliert. Diese Empfehlungen waren ihrerseits Anstoß zu einer längeren Auswertungsarbeit dreier deutscher Studenten. Beides wiederum war Ausgangspunkt einer abschließenden Diskussion der deutschen Teilnehmer im Mai 1984 in Hannover. Als Konsens der deutschen Gruppe wurden folgende Thesen formuliert:

"Die nachstehenden Überlegungen sind das Ergebnis der in der Seminararbeit erwachsenen Auffassung von der Dringlichkeit entwicklungspolitischen Handelns der Kirchen. Mit unseren Empfehlungen fordern wir Sie daher zu einem verstärkten Handeln auf im Sinne einer eindeutigen Parteinahme für die Notleidenden dieser Welt (Röm 12,2) und im Bewußtsein eines unbedingten Aufeinander-Angewiesenseins im Bemühen um eine gerechte Weltgemeinschaft.

- Parteinahme setzt nach unserer Untersuchung der vergangenen Praxis kirchlichen Dienstes für die Entwicklung Geduld und Fähigkeit voraus, den notleidenden Menschen aus seiner Betroffenheit heraus anzuhören und zu verstehen;

- sie bedeutet, immer und immer wieder ihnen überall dort Gehör zu verschaffen, wo und solange diese Voraussetzung nicht erfüllt ist, und beinhaltet demzufolge
- ein bewußtseinsbildendes und -erweiterndes Handeln in der Öffentlichkeit,
- ein die eigenen Standpunkte und die eigene Position überprüfendes Handeln und
- ein gegenüber Staat und Gesellschaft kritisches Handeln.
- Unbedingtes Aufeinander-Angewiesen-Sein nötigt zur gemeinsamen Verantwortung für die Weltgemeinschaft, zumal die gegenwärtige Interdependenz der Weltregionen Folge der vergangenen Entwicklung ist, d.h. einer seit der Kolonialisierung bis zum heutigen Tage stattfindenden und auf häufig einseitige Abhängigkeit zielenden "Entwicklung". Überschuldung und Zahlungsunfähigkeit seitens der abhängigen Länder der "Dritten Welt" kennzeichnen exemplarisch die Instabilität des Weltmarktes und darin die gewachsene gegenseitige Abhängigkeit. Dieser Zustand fordert Strategien, die davon ausgehen, daß eine Lösung der Konflikte sowohl in ökonomischer und sozialer als auch kultureller Hinsicht nur noch in Form partnerschaftlicher Zusammenarbeit und im Interesse aller möglich ist. Lösungsstrategien, die allein von nationalen Interessen, von transnationalen Bündnissen oder transnationalen Wirtschaftsinteressen bestimmt sind, führen zu einer weiteren Destabilisierung eines ohnehin krisenanfälligen Weltgefüges.
- "Entwicklung" ist nicht nur eine wirtschaftliche Aufgabe, sondern hat kulturelle, politische, soziale und menschliche Dimensionen. Entwicklung muß auf dem Hintergrund von "Self-Reliance" verstanden werden. Was Self-Reliance in unterschiedlichen, konkreten Situationen bedeutet, kann nur von den Adressaten selbst definiert werden. Entwicklungsdienst hat diesen komplexen

Zusammenhang zu berücksichtigen. Dabei sollten soziale Unterschiede innerhalb der Entwicklungsländer keinesfalls verstärkt werden.

Die Kirchen sollten dazu beitragen,

- die Probleme der "Dritten Welt" zu verdeutlichen,
- deren unmittelbare Zusammenhänge mit nationalstaatlich-protektionistischen und/oder monopolistischen Wirtschaftsinteressen aufzuzeigen,
- deren Zusammenhänge mit einem weder national noch ökonomisch noch ökologisch zu rechtfertigendem Rüstungsaufwand zu erhellen
- und die als Folge dieser Zusammenhänge eingetretene und das Schicksal unseres Staates mitbestimmende Abhängigkeit in seiner ökonomischen wie auch moralischen Dimension in das Bewußtsein zu heben.
- Die Kommunikation auf internationaler Ebene sollte gefördert, der Kontakt mit Menschen anderer Kulturkreise, die sich zu Besuch, zum Zweck der Arbeit oder des Studiums oder als Asylanten in der Bundesrepublik aufhalten, von den Gemeinden gesucht und vertieft werden. Über die Vermittlung konkreter Informationen über die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme wird persönliches Engagement angesprochen und vielleicht auch erreicht.
- Trotz stagnierender bzw. schrumpfender Haushalte sollten die Evangelischen Landeskirchen mindestens 2 % ihres Steueraufkommens dem kirchlichen Entwicklungsdienst zur Verfügung stellen.

Über ihre Mitglieder und als Institution sollten die Kirchen Einfluß auf öffentliche Meinung, Bundesregierung und Parlament mit dem Ziel nehmen:

- Haushaltsmittel noch über die "vereinbarte", aber nie realisierte Höhe von 0,7 % des Bruttosozialprodukts hinaus für Entwicklungsprojekte zur Verfügung zu stellen (vgl. die Kundgebung zur öffentlichen Entwicklungshilfe der 6. Synode der EKD, Berlin-Spandau, 1979. Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 forderte 2 %);
- Projekte verstärkt zu fördern, die am Bedarf der Adressaten orientiert sind, deren Ziel- und Zweckbestimmung garantiert wird, und die nicht regionale und soziale Unterschiede stabilisieren oder verschärfen;
- allen protektionistischen Bestrebungen mit Nachdruck entgegenzutreten und sich insbesondere im Bereich der EG für eine Öffnung der Grenzen für Produkte der "Dritten Welt" einzusetzen. Die wirtschaftlichen und sozialen Lasten aus entsprechenden Maßnahmen sind den Betroffenen als gerechtfertigt einsichtig zu machen. Für die Verteilung der Lasten gilt entsprechend der Grundsatz der Gleichheit;
- ihr finanzielles Engagement in internationalen Organisationen (z.B. Weltbank, Internationaler Währungsfond) deutlich zu erhöhen, um Umschuldungsaktionen zu erleichtern;
- ihren politischen Einfluß in diesen Organisationen dahingehend geltend zu machen, daß deren gegenwärtige politische Praxis einerseits auf ihre moralische Integrität und völkerrechtliche Legitimität sowie andererseits auf ihre Angemessenheit gegenüber den jeweils vorfindlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen hin überprüft wird,
- daß nicht nur ökonomische Kriterien die Vergabe von Anleihen bestimmen.

Im Rahmen unserer Fallstudien sind wir auf die unmittelbaren Zusammenhänge von Apartheid in Südafrika oder wirtschaftlichem Verfall in Tanzania einerseits und von

transnationalen Bündnisinteressen (NATO) oder transnationalen Wirtschaftsinteressen (Kaffee, Baumwolle) andererseits aufmerksam geworden. Von dieser Kenntnisaufnahme sind folgende Forderungen motiviert:

- Es möge jede legitime und uns zur Verfügung stehende Möglichkeit genutzt werden, monopolistische Praktiken transnationaler Unternehmen und mit ihnen die Menschenwürde verachtenden Auswirkungen aufzuzeigen, sie zu kontrollieren und ihren Einfluß zu reduzieren.
- Es mögen alle Anstrengungen unternommen werden, den gegenseitigen Rüstungswettlauf zu stoppen, die Rüstungsaufgaben zu verringern, die Regierungen beider Machtblöcke zu drängen, ihre starren Positionen aufzugeben, die unterbrochenen Abrüstungsverhandlungen wiederaufzunehmen, sog. "vertrauensbildende Maßnahmen" einzuleiten und vor allem die Völkerrechte zu achten, anstatt sie zugunsten strategischer Überlegungen zu mißachten.

Die beiden letzten Forderungen sind in diesem allgemeinen und appellativen Charakter wiederholt formuliert worden. Deren Wiederholung zeigt aber nach wie vor die Dringlichkeit, auf deren Hintergrund sie erhoben werden.

Die Gruppe der deutschen Seminarteilnehmer bereitet zur Zeit eine Veröffentlichung der Arbeitspapiere vor. Sie hofft, auf diese Weise Anstöße zu weiteren ähnlichen internationalen und interdisziplinären Veranstaltungen zu geben.

Hubert Windisch

Seelsorge und Sexualität. Ein Seminarbericht

I. Angebot und Nachfrage

Im WS 1983/84 bot Prof. Dr. Konrad Baumgartner von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg das pastoraltheologische Seminar "Seelsorge und Sexualität" an. Ausgeschrieben war das zweistündige Seminar mit folgendem Hinweis:

"Während im pastoralen Handeln früher oft zu schnell und zu sehr das Thema Sexualität im Mittelpunkt stand und rezeptartige Antworten gegeben und Forderungen erhoben wurden, scheint heute eher das Gegenteil der Fall zu sein: Tabuisierung und Vermeidung, Ängstlichkeit und Ratlosigkeit. Zwischen beiden Extremen möchte dieses Seminar einen Weg gehen: Durch sachgemäße Information und ihre situativ-konkrete Umsetzung in verschiedene pastorale Handlungsfelder sollen die Teilnehmer zu einem kompetenten und verantwortlichen Verhalten geführt werden."

40 Studentinnen und Studenten haben sich auf diese Ausschreibung hin als Teilnehmer gemeldet. Zwei Leiter versuchten, sich gemeinsam mit den Interessenten der angebotenen vielfältigen Problematik von "Seelsorge und Sexualität" zu nähern. Unter den 40 Teilnehmern befanden sich 10 Studentinnen und 30 Studenten, von denen 18 Priesteramtskandidaten waren.

II. Intention und Antwort

Seelsorge ist die Sorge um den ganzen Menschen. Das sollte sich gerade auf dem Gebiet der Sexualität zeigen. Denn die Sexualität betrifft den ganzen Menschen, nicht Teile an oder Funktionen von ihm. Menschliche Sexualität ist leib-seelische Sexualität. Denn der Mensch hat nicht eine Seele, er ist Seele; und er ist Seele, indem er Leib und Körper ist.

Freilich ist der Mensch seine Leib-Seele-Einheit immer in einer ganz bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Situation. Die Praxis der Kirche ist daher nicht ort- oder zeitlos zu verstehen, sondern findet in Raum und Zeit, und d.h. unter bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen statt. Bei aller analytischen Unterscheidung von Praxis und Situation kann sogar die kirchliche Praxis selbst als ein Teil der Situation, also von Geschichte und Gesellschaft, verstanden werden. Denn die jeweilige Situation definiert die Praxis unausweichlich dialektisch mit: Einerseits soll die Situation, d.h. die geschichtliche Lebenslage der Menschen in einer Gesellschaft, durch die christliche Praxis gestaltet werden; umgekehrt formt die Situation ihrerseits die Erkenntnis und Ausformulierung der jeweiligen Praxisziele mit. Die Situation wird so zu einem bedeutsamen theologischen Ort christlicher Praxis und damit auch Praktischer Theologie. Sie gilt als Zeitzeichen, durch das Gott die Praxis der Seinen fordert. Insofern aber die Situation als "Stunde" zum Ort wird, an dem Gott seine Absicht für die Kirche zu erkennen gibt, und diese Stunde im Kontext des Lebens Jesu "kairos" genannt wird, kann die situative Aufgabe Praktischer Theologie auch "Kairologie" genannt werden.<sup>1</sup>

Die kairologische Intention soll demnach Situationsgerechtigkeit schaffen.<sup>2</sup> Dabei geht es nicht um billige Anpassung an die jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und -einstellungen, wohl aber um einen dialektischen Austausch mit ihnen. Es geht, wie Johannes XXIII. dies dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Motto mitgegeben hatte, um "Aggiornamento", um Verheutigung.<sup>3</sup> Praktische Theologie wird daher in einen unvermeidbaren Dialog mit Human- und Sozialwissenschaften eintreten müssen. Wenn nämlich christliche Praxis immer in Geschichte und Gesellschaft stattfindet, dann bedarf

die wissenschaftliche Theorie dieser Praxis einer ge-  
diegenen Kenntnis von Gesellschaft und Geschichte. Die  
vielfältigen Ergebnisse der Human- und Sozialwissen-  
schaften sind daher unentbehrliches "Material" für Prak-  
tische Theologie. Doch können die Ergebnisse nicht unbe-  
dacht übernommen werden. Ganz abgesehen von der ge-  
schichtlichen Vorläufigkeit bestimmter Denkergebnisse  
erlauben das die vielen Schulen und Denkrichtungen inner-  
halb der Human- und Sozialwissenschaften nicht. Das  
heißt, zu einer sog. "ersten Reflexion" der vorfindbaren  
gesellschaftlich-geschichtlichen Situation durch die  
Human- und Sozialwissenschaften muß in der Praktischen  
Theologie eine "zweite Reflexion" hinzukommen, die nun-  
mehr ausdrücklich theologisch ist. Das, was als mensch-  
liche Geschichte und deren gesellschaftliche Situation  
erscheint, gilt es als Heils- bzw. Unheilsgeschichte zu  
deuten. Das macht dann die gesellschaftlich-geschicht-  
liche Situation zum Kairos, in dem die Kirche zum Han-  
deln aufgerufen ist.<sup>4</sup>

Diese Deutung wird kritisch geschehen, näherhin in Ver-  
bindung mit Schrift und Tradition. Die erwähnte Kairolo-  
gie ist daher nicht ohne Kriteriologie denkbar, während  
andererseits eine Kriteriologie ohne Kairologie nicht  
leben kann.<sup>5</sup> Denn Ziele und (normative) Zielvorstellungen  
bestehen nicht im luftleeren bzw. geschichtslosen Raum,  
sondern erfahren ihre Formulierung gerade in der Leben-  
digkeit der jeweiligen Situation. Es gibt demnach nicht  
nur die Norm und daneben eine situative Geschichte, son-  
dern ebenso eine Geschichte der Norm selber. Die pasto-  
rale Fruchtbarmachung kybernetischer Grunderkenntnisse  
darf also nicht allein in Kurskorrekturen bestehen.

Der christliche Verkündigungsauftrag kann vielmehr nur  
in der Beziehung zwischen pastoraler Situation und er-  
fordertem pastoralem Handlungsstil ausgeführt werden.

Diese Beziehung wiederum kann nur wechselseitig sein: Denn der Handlungsstil wird von der Situation mitbestimmt, wie umgekehrt der Sinn pastoralen Handelns die Mitgestaltung der gesellschaftlich-geschichtlichen Situation bleiben wird. Nun sind aber Geschichte und Gesellschaft keine statischen Größen, sondern sich wandelnde Größen. "Thema kairologischer Arbeit ist daher nicht nur 'die Gesellschaft', sondern der Wandel der Gesellschaft, damit der Wandel in der pastoralen Situation ..., und schließlich verbunden damit der Wandel im pastoralen Handlungsstil."<sup>6</sup>

Bedenkt man diese kairologisch-kriteriologische Intention heutiger Fundamentalpastoral, dann ist die Last einer praktisch-hermeneutischen Antwort durch das Seminar "Seelsorge und Sexualität" nur unschwer zu erahnen. Denn gerade an der Seminarproblematik zeigt sich überdeutlich, daß die faktische Seelsorge mit der Spannung zwischen Ist- und Sollstand (bzw. -wert) auszukommen hat. Im bewährten Dreierschritt "Sehen - Urteilen - Handeln" versuchten die Teilnehmer diese Spannung grundsätzlich auszuhalten. Die vernünftig-gläubige Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit war dabei genauso gefordert wie das kritisch-fruchtbare Zueinanderbringen von Wirklichkeit und Verkündigung. Wenn sich aber richtiges pastorales Handeln auf richtige Wahrnehmung (und darauf aufbauend auf richtiges Urteilen) stützt, dann wollte gerade dieses Seminar dazu anregen, die heutige Problematik menschlicher Sexualität wahrnehmen zu lernen, um Grundlagen für situationsgerechte Antworten kirchlicher Seelsorge bieten zu können.

Da kirchliche Wirklichkeitswahrnehmung und -erfahrung bezüglich menschlicher Sexualität in amtlichen Lehrschreiben vorliegt, war zunächst eine eingehende Orientierung an lehramtlichen Äußerungen zur Gestaltung menschlicher Sexualität unumgänglich. Dabei ließ die Lektüre und Be-

sprechung lehramtlicher Aussagen<sup>7</sup> den grundsätzlichen Mangel kairologischer Krieteriologie erkennen. So führte die lebhaftete Auseinandersetzung mit lehramtlichen Äußerungen nicht zur vorschnellen Übernahme lehramtlicher Meinung, sondern hatte eine ganz persönliche Orientierung der einzelnen Teilnehmer an der kirchlichen Sexuallehre zur Folge. In diesem Zusammenhang zeigte sich auch, daß sich Praktische Theologie als kritisch-empirische Theologie verstehen muß.<sup>8</sup> Die Teilnehmer waren daher von Anfang an "unterwegs zu einer empirischen Theologie"<sup>9</sup>. Praktische Theologie ist ja nicht zuallererst eine beschauliche Wissenschaft, sondern zielt auf eine "scho-nende Optimierung der vorfindbaren Praxis"<sup>10</sup> und damit auf Veränderung und Erneuerung. Daraus erwächst der Praktischen Theologie folglich die Aufgabe, eine "Theorie der gedeihlichen Veränderung"<sup>11</sup> zu entwerfen. Das aber geschieht sowohl in der Gesellschaft als auch innerhalb der Kirche. Praktische Theologie ist deshalb kritisches Ferment in der Kirche für die Geschichte der Gesellschaft.

Für einige Teilnehmer sicher ungewohnt, geschah damit gleichzeitig eine Einführung in das heutige Selbstverständnis Praktischer Theologie.

Als grundsätzlicher Antwortstil auf die Problematik "Seelsorge und Sexualität" kristallisierte sich die Methode des Dialogs heraus. Gläubiger Dialog mit der Situation und partnerschaftlicher Dialog untereinander sollten Arbeitsstil für den Verlauf des Seminars bleiben.

### III. Einzelne Schritte

Nach der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit lehramtlichen Texten zur angegebenen Problematik und einem zusammenfassenden Grundsatzreferat durch den Mitarbeiter von Prof. K. Baumgartner<sup>12</sup> wurde die Thematik des Seminars schwerpunktmäßig in Kleingruppen von fünf bis sieben Teilnehmern erarbeitet.

Als einzelne Themenbereiche wurden gewählt:

- Sexualität und Verkündigung (in der Predigt)
- Sexualität und Beichte (zwei Gruppen)
- Sexualität und kirchliche Jugendarbeit
- Sexualität und Ehepastoral (zwei Gruppen)
- Sexualität und Geistigbehinderte
- Sexualität und moderner Strafvollzug

Die Antworten auf die einzelnen Fragestellungen wurden in den Gruppen gesucht, die Gruppenergebnisse in den Seminarsitzungen auf unterschiedlichste Weise vorgestellt. Trotz großer Zeitanforderungen entwickelten die einzelnen Gruppen dabei eine erstaunliche Kreativität. Gut abgestimmte theoretische Einheiten, die sich als Kurzreferate ergänzten, regten das Plenum ebenso zur Diskussion an wie gemeinsam vorgestellte (und vorgespilte) Entwürfe zu einem Elternabend oder einem Wochenendseminar. Zeitaufwendige Umfragen wurden durchgeführt. So konnten die Teilnehmer lernen, statistisches Material auszuwerten und zu deuten. Priester wurden (unter strenger Wahrung des Beichtgeheimnisses) auf ihre Beichterfahrung bezüglich des 6. Gebotes hin befragt. Predigtbeispiele der Vergangenheit wurden anschaulich mit heutigen Erfahrungen kontrastiert. Das (lehramtliche) Wissen um den Sollstand wurde oft erschütternd bereichert durch die tatsächlichen Gegebenheiten. In den Themenbereich "Sexualität und Ehepastoral" war eine Gastvorlesung über "Ehe ohne Trauschein" eingebaut.<sup>13</sup> Die Gruppe, die sich dem Problem Geistigbehinderter und ihrer Sexualität gestellt hatte, gestaltete einen Faschingsabend mit Behinderten, während der Autor des Themas "Sexualität und moderner Strafvollzug" selbst in der Gefangenenhilfe tätig ist. Der Themenbereich "Sexualität und kirchliche Jugendarbeit" wurde als kritisches Forum mit vielen Arbeitsblättern angeboten. Erfahrungen der Eheberatungsstelle rundeten den Bereich "Sexualität und Ehepastoral" ab.

Zweiergespräche über Fallbeispiele und kleinere Meditationseinheiten lockerten manchmal die Plenumsdiskussion auf. Darüber hinaus war allen die Teilnahme an einer Tagung der Katholischen Akademie Bayerns in Regensburg zum Thema "Frausein - Mannsein" (vom 3. - 4.12.1983) angeboten worden. Die Ergebnisse der Gruppen liegen in einzeln oder gemeinsam erarbeiteten schriftlichen Abfassungen vor.

#### IV. Ergebnis-Proben

##### 1. Sexualität und Verkündigung (Sexualität in der Predigt)

Die Grundschwierigkeit für den Prediger scheint schon immer darin bestanden zu haben, daß Sexualität ein Thema ist, bei dem man zu viel und zu wenig reden kann.<sup>14</sup> Früher hat man eher zu viel und zu negativ davon gesprochen. Die Analyse der Predigt "Von der Begierlichkeit der Augen und des Fleisches" aus dem Jahre 1846 von Pfarrer A. Westenmayer und ein Blick in damalige Predigthandbücher zeigen, daß die menschliche Sexualität aufgrund einer negativen Überbewertung des 6. Gebotes nur als Gefahr erscheint, der durch Mahnung und Drohung zu begegnen ist. Die körperliche Abtötung, als Keuschheit gepriesen, gilt als letztes Ziel.

"Mahnung und Drohung werden somit zu einzig möglichen homiletisch-pastoralen Mitteln. Das Problem 'Sexualität und Geschlechtlichkeit' fällt in den Predigtanweisungen dieser Zeit unter die Rubrik 'Keuschheit' im Sinne der Enthaltensamkeit und Abtötung. Für einen frommen Christen kann der Umgang mit seiner Geschlechtlichkeit nur dahingehend geschehen, daß er eine möglichst gute Einübung in diese Keuschheit erreicht und von da aus zu den übrigen sittlichen Forderungen gelangt ... 'Ihr (der Keuschheit) Abgang stürzt den Menschen in Gottes Ungnade, zieht ein böses Gewissen, zeitliches und ewiges Elend nach sich.

Wem die Keuchheit fehlt, dem würden auch alle Arbeiten, Leiden und guten Werke nichts nützen.' ... Eine positive Bewertung und eine pädagogische Aufbereitung der christlichen Sicht von Geschlechtlichkeit erfolgte in der Predigt von damals nicht."<sup>15</sup>

Heutzutage wird dagegen zu wenig in den Predigten zur menschlichen Sexualität gesagt. Die kritische Durchsicht ausgewählter Predigtzeitschriftsjahrgänge erlaubt es, D. Mieth rechtzugeben, wenn er in seinem Aufsatz "Als Mann und Frau schuf er sie. Moraltheologische Überlegungen zur Predigt über eine menschenwürdige Sexualität" feststellt, daß das Thema homiletisch eher umgangen wird.<sup>16</sup> Dabei wäre es die Aufgabe des Seelsorgers, befreiend über den Menschen als Mann und Frau, über die persönlichen Beziehungen und über geschlechtliches Verhalten zu reden. "Christliche Moralverkündigung" ist nach D. Mieth zur Hilfe da. Dies bedeutet, daß sie in erster Linie nicht zu urteilen und zu verurteilen, sondern Hilfestellung zu geben hat. Mieth meint hiermit, daß in der Verkündigung nicht wie in lehramtlichen Dokumenten die Normen, d.h. Gebote und Verbote, im Mittelpunkt zu stehen haben. Wenn es den Predigern gelingt, Normen als Hilfen darzustellen, die uns vor einer Dauerreflexion bewahren und so unser Bewußtsein schützen, ist es möglich, einen Schritt weiterzugehen und zu der oben geforderten befreienden Sprache von Sexualität zu kommen. Dies ist nur möglich, wenn der Prediger die vorhandenen Probleme kennt, sich auf die Grundwerte zurückbesinnt, biblische Grundlage und kirchliche Tradition verstehen und vermitteln kann und alle Überlegungen auf 'den entscheidenden Punkt zu führen vermag: das theologische Ethos der Ehe'.<sup>17</sup>

## 2. Sexualität und Beichte

In diesem und in den nachfolgenden Themenbereichen wurde die Diastase zwischen Ist- und Sollstand kirchlicher Sexualmoral und -pastoral noch deutlicher. Aus dieser Diastase resultiert eine große Verunsicherung der Priester, die sich zwischen der Verkündigung kirchlicher Moralvorstellungen und den Erfordernissen konkreter Pastoral selbstverantwortlich bewegen müssen. Hatte sich diese Unsicherheit bereits im letzten Themenbereich angedeutet, so erfährt sie jetzt eine Zuspitzung und wird vor allem im Themenbereich "Sexualität und Ehepastoral" als offener Konflikt zur Geltung kommen.

Die immense Arbeit, die auf dem Gebiet "Sexualität und Beichte" von zwei Gruppen geleistet wurde, sei durch die "Thesen zur Situation" und einige Ausschnitte aus den Ergebnissen einer von den Studenten selbst durchgeführten Fragebogenaktion veranschaulicht. Die "Thesen zur Situation" entstammen der Befragung von 18 kompetenten Beichtpriestern:

"- Unsicherheit (mangelndes Vertrauen zum Beichtvater, mangelnder Mut zum Offensein) und Unwissenheit ('Ist das jetzt eine Sünde?') führen dazu, daß das 6. Gebot im Beichtstuhl selten zur Sprache kommt.

- Deshalb machen viele von der Möglichkeit Gebrauch, sich in einem anonymen Rahmen (z.B. der Telefonseelsorge) Klarheit zu verschaffen.

- Das Gespräch über die eigenen sexuellen Probleme fällt schwerer als das Sprechen über sexuelle Beziehungen zu anderen Menschen (parallel zum allgemeinen Trend, soziale Verfehlungen wichtiger zu erachten als individuelle Fehler).

- Es herrscht im großen und ganzen eine punktuelle, 'beichtspiegelhafte' Sehweise von Sünde vor."

Die Fragebogenaktion, die innerhalb einer theologischen Vorlesung, nach einem Gottesdienst der Kath. Hochschulgemeinde und bei den Teilnehmern des Seminars selbst durchgeführt wurde, deckt nur die Gruppe der katholischen Theologiestudenten ab, d.h. also eine ganz spezielle Gruppe, die sich vom Alter her nur zwischen 19 und 24 Jahren bewegt und fast ausschließlich aus Unverheirateten besteht. Die Ergebnisse müssen auf diesem einschränkenden Hintergrund gelesen werden.

Die Auswertung stützt sich auf die Antwort von 115 Theologiestudenten (63,5 % männlichen und 36,5 % weiblichen Geschlechts). Der Fragebogen, eingeteilt in 15 Fragen zum Thema "Sexualität und Beichte", wurde zuerst gruppendifferenziert ausgewertet, und zwar jeweils nach Geschlecht, und dann erst in eine Gesamtschau auf der Basis aller Gruppen gebracht. Aus dem Gesamtergebnis bietet sich folgende Auswahllektüre an: "Ein Drittel der Theologiestudenten lehnt die kirchliche Sexualmoral ab. Das heißt aber nicht, daß dieses Drittel einen sexuellen Liberalismus vertritt. Denn schon die Hälfte dieses Drittels berücksichtigt das 6. Gebot in der Beichtpraxis, freilich nach anderen Maßstäben als denen der Kirche. Wenn also nur die Hälfte die kirchliche Sexualmoral zum Maßstab für ihre Gewissenserforschung nimmt, so fühlen sich dennoch Dreiviertel einer persönlichen allgemein-christlich orientierten Sexualethik verbunden.

Durch eine Gruppenanalyse läßt sich zeigen, daß auch bei Theologiestudenten eine noch undifferenzierte Begrifflichkeit von kirchlicher Sexualmoral anzutreffen ist, hinter der sich ein einseitiger Kirchenbegriff verbirgt (etwa: Kirche = Amtsinhaber; kirchliche Sexualmoral = Pillenverbot). Eine kirchliche Jugendarbeit müßte hier positive Aufklärungsarbeit leisten."

"Die Studenten bevorzugen die freie Formulierung in ihrem Bekenntnis."

"Fast Dreiviertel der Befragten wünscht ein näheres Eingehen des Priesters auf das sexuelle Schuldbekentnis."

"Ein ganzes Viertel (24,3 %) gibt an, noch nie seitens des Priesters Hilfe bei sexuellen Problemen erfahren zu haben."

"Ein Viertel aller Befragten hält Geschlechtsverkehr bei Verlobten für eine Sünde; mehr als die Hälfte (59,1 %) verneint dagegen. 15,6 % wissen sich nicht zu entscheiden."

"Der Geschlechtsverkehr ohne festere Beziehung wird weitaus mehr als Sünde betrachtet (76,5 %). Nur 14 % mißt auch diesem Geschlechtsverkehr keine sündhafte Haltung bei."

"Der Ehebruch gilt unumstößlich als Sünde (93 %). Es gibt bei den Antworten auf diese Frage (Nr. 12) keine geschlechts- bzw. gruppenspezifischen Unterschiede. Hier bestehen die größten Übereinstimmungen mit der kirchlichen Sexualmoral."

"37,3 % erachten Selbstbefriedigung als Sünde, 44,7 % dagegen nicht. Fast ein Fünftel enthält sich, was im Vergleich zu den übrigen Fragen als sehr hoch erscheint."

"Künstliche Empfängnisverhütung wird lediglich von einem Viertel als Sünde angesehen, wogegen über die Hälfte (59,1 %) nicht so denkt. Die kirchliche Sexualmoral spielt bei dieser Frage (Nr. 14) eine geringe Rolle, selbst bei Studenten, die sich ansonsten sehr nach ihr ausrichten."

"Es wird eines langen Prozesses bedürfen, der der Beichte auch bezüglich des 6. Gebotes einen positiven Erfahrungswert im Bewußtsein der Gläubigen eröffnet."

### 3. Sexualität und kirchliche Jugendarbeit

Die Zusammenfassung der Gruppenarbeit zum Problem "Sexualverhalten Jugendlicher und kirchliche Sexualmoral" liest sich folgendermaßen<sup>18</sup>:

"Die überwiegende Mehrheit der in kirchlichen Jugendverbänden organisierten Jugendlichen erreicht einen hohen Grad an kirchenbezogener Realität. Diese Mehrheit

- identifiziert sich grundsätzlich mit der Kirche,
- engagiert sich in der Kirche und
- bekennt sich zu ihrem Christsein,
- interpretiert und gestaltet dieses Christsein aber nach ihren eigenen Überzeugungen.

Dabei kommt es zu erheblichen Abweichungen von kirchlichen Normen, vor allem im Bereich der Sexualität ...

Dies zeigt sich in folgenden Punkten deutlich:

Die kirchlichen Sexualnormen sind bei den Jugendlichen kaum genau bekannt: 44 % der Jugendlichen haben kein oder nur unzureichendes Wissen über die sie betreffenden kirchlichen Sexualnormen. Über der Hälfte der Jugendlichen scheinen positiv zur Sexualität stehende Aussagen (z.B. der Synodenpapiere) nicht als offizielle Äußerungen der Kirche denkbar. Die kirchlichen Sexualnormen werden von ca. 70 % der Jugendlichen nicht als hilfreich bei ihrer Orientierungssuche im Sexualverhalten erfahren. Doch äußern ca. 50 % ein Bedürfnis nach solchen Orientierungshilfen.

Die kirchlichen Sexualnormen werden von den Jugendlichen nicht als verpflichtend betrachtet:

- Jugendliche in kirchlichen Jugendverbänden empfinden die kirchlichen Lehransichten zur Sexualität zu 52 % als ernste Gebote, aber mit Vorrang der eigenen Gewissensentscheidung, während für die anderen 48 % diese Aussagen nur wenig bis gar keine Bedeutung haben.
- Die Ehe ohne Trauschein wird von 72 % toleriert.
- 32 % der heiratswilligen Jugendlichen streben zuvor die Probe-Ehe an.

- Petting und Geschlechtsverkehr (88 % bzw. 73 %) werden von der überwiegenden Mehrheit vor der Ehe für gut gehalten.
- Petting (68 %) und Geschlechtsverkehr (48 %) werden vielfach vor der Ehe praktiziert und somit die kirchliche 'Stufenleiter der Zärtlichkeit' nicht akzeptiert. Die Empfängnisverhütung wird ohne Berücksichtigung des kirchlichen Lehramtes vollzogen (95 % sprachen sich dafür aus).

Das voreheliche Verhalten der 'organisierten' Jugendlichen ist auf Ehe hin orientiert:

- Für 93 % bleibt die Ehe Zielpunkt der Partnerbeziehung.
- Hauptsächlich maßgebend für die Aufnahme von Geschlechtsverkehr ist personale Liebe ('wirkliche Liebe') in einem intensiv erfahrenen Verhältnis (schon länger andauernd, keine momentane Liebelei) und in Übereinstimmung mit dem Partner (also keine einseitige Lustbefriedigung).
- Über 90 % orientieren sich in der Treuevorstellung für eine feste Freundschaft vor der Ehe am Leitbild der monogamen Ehe.
- Ca. 80 % halten die Institution Ehe für grundsätzlich notwendig (und unterscheiden sich damit deutlich vom Durchschnitt ihrer nicht-organisierten Altersgenossen! ca. 30 %).

Die Funktion der Sexualität wird von 83 % im Beziehungsaspekt gesehen und nur von 3 % im Lustaspekt (von 14 % in der Fortpflanzung).

Von der überwiegenden Mehrheit der Jugendlichen werden die Begriffe 'Liebe, Treue, Geborgenheit, Verantwortung, Glück, Bindung und Zärtlichkeit' in einen sehr dichten Zusammenhang, 'Begegnung, Lust, Spaß, Entspannung und Rücksicht' in einen zumindest engen Zusammenhang zur Sexualität gebracht.

Dagegen werden 'Druck, Leistung und Sünde' eindeutig nur selten mit dem Wort 'Sexualität' assoziiert, während 'Verzicht, Begierde, Bestätigung und Abhängigkeit' eher ambivalent gesehen werden."<sup>19</sup>

#### 4. Sexualität und Ehepastoral

Die Kirche hat sich in ihrer heutigen geschichtlichen Situation zu bewähren - der einzelne Gläubige ebenso wie die Kirche als Institution. "Nun sind aber die Schwierigkeiten kirchlicher Verkündigung auf sexuellem Gebiet unübersehbar. Mit Fug und Recht kann von einem Autoritätsverlust des kirchlichen Lehramtes bezüglich sexueller Weisung und Führung - nicht nur in der Ehe - gesprochen werden. Die Kirche lebt zur Zeit gerade innerkirchlich - der Seelsorger vor Ort wird dies bestätigen können - in der widersprüchlichen Spannung von Anspruch und Ablehnung. So kann man nicht bestreiten, daß die Kirche auch in sexuellen Fragen etwas zu sagen hat und doch die Mehrheit der Gläubigen (bis in das Beichtverhalten hinein) die Gestaltung der Sexualität als ihre ganz private Angelegenheit beansprucht."<sup>20</sup>

Der hohe Wert der "Ehe als Ort der Begegnung mit Gott" (so der Titel des Referates) kann nur mehr schwerlich vermittelt werden, weil sich vor allem in der ehelichen Sexualgestaltung Wirklichkeit und kirchliche Lehre kaum noch treffen.<sup>21</sup> Der Autor des Referates dokumentiert das Bedürfnis, die Sexualität und insbesondere die (eheliche) sexuelle Gemeinschaft vom Glauben her leben und verstehen zu können, mit einem Text von R.M. Rilke, den er bei H. Rotter entdeckt hat<sup>22</sup>:

"Nun gibt es, scheint mir, ein völlig Unermeßliches, an dem mit Maßstäben, Messungen und Einrichtungen sich zu vergreifen die Menschen nicht müde werden. Und hier in jener Liebe, die sie in einem unerträglichen Ineinander von Verachtung, Begierlichkeit und Neugier die 'sinnliche' nennen, hier sind wohl die schlimmsten Wirkungen

jener Herabsetzung zu suchen, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen. Hier ist alles Entstellung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selbst wieder in ihm die Mitte unserer Entzückung besitzen ... Warum ... ich frage Sie, wenn man uns helfen will, uns so oft Hilflösen, warum läßt man uns im Stich, dort an der Wurzel alles Erlebens? Wer uns dort beistünde, der könnte getrost sein, daß wir nichts weiter von ihm verlangten. Was setzt man uns nicht ein in unser Heimlichstes? Was müssen wir's umschleichen, und geraten schließlich hinein wie Einbrecher und Diebe in unser eigenes schönes Geschlecht, in dem wir irren und uns stoßen und straukeln, um als Ertappte wieder hinauszustürzen in das Zwielicht der Christlichkeit ... Warum hat man uns das Geschlecht heimatlos gemacht, statt das Fest unserer Zuständigkeit dorthin zu verlegen? ... Und warum gehören wir nicht zu Gott von dieser Stelle aus?"

Auch in der Ehevorbereitung und in der Ehebegleitung durch die Seelsorger und Seelsorgerinnen kommt es ganz darauf an, die Gläubigen prophetisch zu führen und nicht normativ zu überfordern oder gar zu erschlagen.<sup>23</sup>

##### 5. Sexualität und Geistigbehinderte

"Die traditionelle Sexualmoral geht einher mit der Ontologisierung der Behinderung: 'Behinderung wird angesehen als ein Fixum, als eine substantielle Eigenschaft des behinderten Menschen ... Die Sexualität Behinderter lag jenseits des Vorstellbaren und Denkbaren ... Den Behinderten selbst wurde einzureden versucht, daß sie asexuelle Wesen seien ... So wird der Mehrzahl der Behinderten die Fähigkeit abgesprochen, ein normales, körperliches und seelisch erfülltes Geschlechtsleben zu erleben.'"<sup>24</sup>

"Demgegenüber führte die allgemeine Liberalisierung innerhalb der gesellschaftlichen Bewertung von Sexualität und der Sexualerziehung in Ansätzen dazu, auch die Behinderten als sexuelle Wesen anzuerkennen und ihnen das Recht auf ein sexuelles Leben zuzugestehen. Trotz fortschrittlicher Elemente enthält diese Richtung aber auch negative Bestandteile, die sich besonders für den Bereich der Sexualpädagogik bei Behinderten als nachteilig

erweisen: Das neue Leitbild der sexuellen Leistungsfähigkeit und des sexuellen Konsums kann sich bei Behinderten auf zweierlei Weise auswirken:

- Entweder ziehen sich die Behinderten auf sich selber zurück, trauen sich nichts zu, versinken in schwerwiegende Gefühle der Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit
- oder man zwingt sich dazu, der Umwelt zu beweisen, daß man ebenso 'gut' ist wie die Nichtbehinderten. Man versucht, die sexuellen Leistungen überzuerfüllen. Man bemüht sich, Sexualität als Mittel zur Kompensation der Behinderung einzusetzen. (Dies gilt besonders für Körperbehinderte und Sinnesgeschädigte.)<sup>25</sup>

"Barbara Rohr verweist in ihrem Artikel auf Ansätze in der Sexualpädagogik, die den Behinderten das Recht auf Sexualität zugestehen und ein ihnen entsprechendes Sexualverhalten ermöglichen. Sie gilt es zu unterstützen und weiterzuentwickeln. Im einzelnen nennt sie:

- die Erstellung von Lehrplänen zur Sexualerziehung für Sonderschulen, um der Durchsetzung fortschrittlicher Ansätze eine institutionelle Grundlage zu geben,
- eine intensive und umfassende sexualpädagogische Ausbildung des sonderpädagogischen Personals, der Lehrer, der Erzieher und auch der Eltern,
- die Planung und Einrichtung von Wohnstätten für behinderte Paare,
- Hilfestellung unterschiedlicher Art, um Behinderten ein ihnen entsprechendes Sexualverhalten zu ermöglichen,
- Öffentlichkeitsarbeit, um das falsche Bewußtsein und die Vorurteile der Nichtbehinderten über die Sexualität Behinderter zu verändern.

Zudem ist eine gute Information in Zusammenarbeit mit dem Elternhaus ... unerläßlich."<sup>26</sup>

Als einzelne Aspekte des Problemfeldes "Sexualität und Geistigbehinderte" wurden Autoerotik (Masturbation) und Homoerotik (Homosexualität), Fragen, die Koedukation, Freundschaft und Ehe betreffen, die Anwendung von Verhütungsmitteln und das Problem der Sterilisation behandelt. Schwerpunktmäßig stellte die Gruppe ihre gewonnenen Einsichten in einem Thesenpapier vor:

"- Grundmotiv sexuellen Verhaltens ist das Verlangen nach Zärtlichkeit. Viele Geistigbehinderte haben ihre Grenze in der verbalen Kommunikation. Sie kompensieren diese Grenze häufig durch körperlichen Kontakt.

- Sexualerziehung soll keine Erziehung zur Verhinderung von sexuellen Handlungen sein und nicht in Verboten bestehen. Sie soll in die Gesamterziehung eingebettet und positiv formuliert werden.

- Eine positive Einstellung des Erziehers zu Masturbation und Homosexualität ist entscheidend für einen fürsorglichen Umgang mit der Problematik. Gegenüber der Selbstbefriedigung ist Homosexualität ein Fortschritt im Sinne einer höheren Sozialisation.

- Auch Geistigbehinderte können das Bedürfnis nach einer partnerschaftlichen Beziehung haben."

## 6. Sexualität und moderner Strafvollzug

"Da auch Strafgefangene Menschen mit Gefühlen sind, macht natürlich auch die Sexualität nicht vor den Gefängnismauern halt. Es handelt sich hierbei um ein recht dunkles Kapitel im bundesdeutschen Strafvollzug. Jahrelange - für den Betroffenen in bezug auf eine spätere Wiedereingliederung in die Gesellschaft - wichtige Beziehungen werden dabei nicht selten auf unzulässige Belastungsproben gestellt oder gar zerstört. Es besteht die Gefahr, daß dem Gefangenen Angst vor dem anderen Geschlecht bzw. dauerhafte psychische Schäden zugefügt werden.

Mit dem Gefangenen geht während der Haft eine Art Entpersönlichungsprozeß vonstatten, der als ein Verlust von Zärtlichkeit bezeichnet werden kann:

'... Gewöhnt man sich an die neue Situation, oder verliert man vollends die Fähigkeit, jemandem seine Gefühle, Ängste und den verbliebenen Rest an Zärtlichkeit mitzuteilen?'

'... Ich fühle mich so hilflos und bin ganz schön deprimiert; bitte verzeih', daß ich es Dir schreibe, aber mir geht es heute wirklich nicht besonders. Wenn Du jetzt nur für kurze Zeit hier sein könntest, dann glaub ich, wär' wieder alles in Ordnung mit mir. Es ist ganz schön grausam, Menschen so auseinanderzureißen, die sich gegenseitig brauchen ... Du, ich hab' Dich sehr lieb. Am meisten fehlt mir Deine Zärtlichkeit. Bitte sei nicht traurig.'  
(aus Gefangenenbriefen)

Vor dem Thema 'Sexualität' hat bislang die Liberalisierung im Strafvollzug haltgemacht. Das Ziel einer Justizstrafe heißt zwar angeblich Resozialisierung, doch vielfach wird genau das Gegenteil erreicht. Viele Jugendliche waren z.B. wegen Vermögensdelikten eingesperrt, wurden aber - nicht zuletzt durch die Praxis in den Strafvollzugsanstalten - später zu sexuellen Straftätern.

Die Justiz begeht den Fehler, daß sie Sexualität nur als Verbrechen kennt und nicht als menschlichen Trieb, daß die Inhaftierten also in erster Linie Gefangene und danach erst Menschen sind.

Es mangelt am gelösten Umfeld für Sexualität; also wird sie aktualisiert.

Sonderbarerweise sind auch heute noch weite Kreise der Auffassung, man könne durch den Entzug der Freiheit das geschlechtliche Triebleben einfach abschalten oder doch wenigstens umfunktionieren in Sühnebereitschaft und Besserungswillen.

'... Da sind wir schon beim wunden Punkt im Strafvollzug. Da mußt du womöglich auf Jahre hinaus deine Freiheiten entbehren, du mußt dein Geschlechtsleben aufgeben, oder besser gesagt, du sollst es, denn der Sexualtrieb läßt sich nicht wie eine Maschine je nach Gebrauch an- oder abschalten ...'

Selbstverständlich findet das Sexualleben der gefangenen Menschen auch weiterhin statt; es regrediert oder sucht sich in vielfältiger Form zu kompensieren."<sup>27</sup>

Als provozierenden Schlußsatz kann man in der Zusammenfassung des Referates lesen: "Jemand wird nach fünf Jahren Haft entlassen und vergewaltigt eine Frau."

#### V. Summe und Ausblick

Ein derart intensives Seminar muß immer fragmentarisch bleiben. Allein die vielfältigen Ansätze und das eingebrachte Engagement erlaubten keinen Abschluß. Aus Zeitmangel wurde deshalb hauptsächlich eine kritische erste Reflexion der gegenwärtigen Problematik von "Seelsorge und Sexualität" geleistet, während die gläubige Umsetzung durch die zweite, theologische Reflexion hindurch in pastorales Handeln hinein oftmals nur angedeutet blieb. Doch gerade in dieser Offenheit zeigte das Seminar am Ende einen Anfang. Denn trotz des erwähnten Mangels, der von den Teilnehmern auch so empfunden und geäußert wurde, d.h. also, auch wenn die Fragen und Probleme der angegebenen Themenbereiche meist nur eine Antwort in ihrem moral-pastoral-theologischen Iststand erfuhren und der Umschlag in den gewünschten (und vielleicht auch möglichen) Sollstand pastoralen Wirkens weitgehend ausgeblendet war, konnte dennoch gerade in der Unfertigkeit Symbolhaftes aufleuchten: sakramentale Sexualität!

Ist nicht gerade unter diesem Stichwort "sakramentale Sexualität" ein neues christliches und kirchliches Lebensgefühl für Ehe und Ehelosigkeit entwickelbar?<sup>28</sup> Das Seminar fand demnach keinen Abschluß im eigentlichen Sinn. Es wirkt weiter - in den Teilnehmern selbst. Wenn nämlich menschliche Sexualität als göttlich-schöpferisches Symbol für Mann- und Frausein gedeutet werden möchte, dann hat ihnen dieses Seminar auf jeden Fall die Augen dafür geöffnet, daß durch alle Schwierigkeiten, Nöte und Verfehlungen hindurch Sexualität als ein "Vorschein von Heimat"<sup>29</sup> aufleuchten kann, zu der hin wir alle unterwegs sind.

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. P.M. Zulehner, Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral, in: O. Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 16f.
- 2 Vgl. ebd. 23.
- 3 Vgl. ebd.
- 4 Vgl. ebd. 24; vgl. auch H. Steinkamp, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft, in: Diakonia 14 (1983) 378-387.
- 5 Vgl. P.M. Zulehner, a.a.O. 16.
- 6 Ebd. 25.
- 7 U.a. wurde die Lektüre von "Humanae vitae", "Familiaris consortio", des Hirtenbriefes der Deutschen Bischöfe vom März 1973 zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit, des Synodenpapiers "Christlich gelebte Ehe und Familie", der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik vom Dezember 1975 verlangt. Vgl. dazu Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit. Katholische Stellungnahmen zur Sexualethik und Sexualpädagogik (Veröffentlichung des Bischöflichen Seelsorgeamtes Hildesheim), Hildesheim 1976.
- 8 Vgl. J.A. van der Ven, Unterwegs zu einer empirischen Theologie, in: O. Fuchs, a.a.O. 118.
- 9 Vgl. ebd. 102-128.
- 10 Vgl. P.M. Zulehner, a.a.O. 17.

- 11 Vgl. ebd.
- 12 Dieses Referat ist gekürzt erschienen als: H. Windisch, Freiheit und Sexualität. Pastoraltheologische Anmerkungen, in: Stimmen der Zeit 202 (1984) 343-352.
- 13 Vgl. H.J. Müller, Ehe ohne Trauschein. Zu einem Problem heutiger Seelsorge, in: Theologie der Gegenwart 26 (1983) 252-261; 27 (1984) 25-33.
- 14 Vgl. D. Mieth, Als Mann und Frau schuf er sie. Moraltheologische Überlegungen zur Predigt über eine menschenwürdige Sexualität, in: G. Schuepp (Hg.), Handbuch zur Predigt, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 229.
- 15 Zitat aus dem Gruppenreferat.
- 16 Vgl. D. Mieth, a.a.O. 229.
- 17 Zitat aus dem Gruppenreferat.
- 18 Die Ergebnisse wurden gewonnen bei einer Umfrage unter Mitgliedern verschiedener BDKJ-Verbände der Diözese Würzburg 1979. Durchschnittliches Alter der Befragten: 16/17 Jahre. Zusammensetzung nach Geschlecht: 55 % männlich, 45 % weiblich. Eine Überprüfung an 43 Jugendlichen im Alter zwischen 14 und 19 Jahren im Dezember 1983 und Januar 1984 aus der Diözese Regensburg ergab keine wesentlichen Abweichungen.
- 19 Zitiert nach dem Gruppenarbeitspapier.
- 20 H. Windisch, a.a.O. 344.
- 21 Vgl. dazu H. Kramer, Ehe war und wird anders, Düsseldorf 1982; D. Mieth, Ehe als Entwurf, Mainz 1984.
- 22 Vgl. H. Rotter, Fragen der Sexualität, Innsbruck-Wien-München 1979, 22.
- 23 Vgl. H. Windisch, Prophetische Moral, in: Stimmen der Zeit 200 (1982) 473-482; ders., Hilfen zum Traugespräch, in: Prediger u. Katechet 123 (1984) 616-626.
- 24 Zitat aus dem Gruppenreferat.
- 25 Zitat aus dem Gruppenreferat.
- 26 Zitat aus dem Gruppenreferat. Vgl. B. Rohr, Sexualerziehung bei Behinderten, in: Sexualpädagogik. Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualerziehung 8 (1980) 12.
- 27 Zitat aus dem Referat; vgl. O. Wenzel, Notrufe, Regensburg 1981, 40 und 43.
- 28 Vgl. A. Rotzetter, Selbstverwirklichung des Christen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 184-231; P.M. Zulehner, Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg-Basel-Wien 1983, 49-95.
- 29 H. Windisch, Freiheit und Sexualität, 352.

Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der praktischen  
Theologie des deutschsprachigen Raums (Heft 2/1984)  
Bemerkungen und Nachträge

---

Das letzte Heft der Pastoraltheologischen Informationen, in dem die Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der praktischen Theologie des deutschsprachigen Raumes dokumentiert war, hat viel positive Resonanz gefunden. Allerdings hat es auch Rückfragen gegeben. Bemängelt wurde z.B., daß im katholischen Bereich eine Gleichsetzung von praktischer Theologie mit Pastoraltheologie vorgenommen worden sei und die Religionspädagogik und Liturgiewissenschaft ausgeblendet geblieben seien (vgl. den Brief von Dr. Nagel am Schluß). So sehr diesem Einwand Recht zu geben ist, so bleibt doch zu fragen, ob die Antworten auf die Umfrage, so wie sie im Heft dokumentiert ist, nicht treffend die faktische Situation im Lehr- und Forschungsbetrieb widerspiegeln. Hier wären also zuallererst Verbesserungen vorzunehmen!

Manche Kolleginnen und Kollegen bitten um Korrekturen, Nachträge und Ergänzungen. Dafür sei in diesem und den folgenden Heften gern Platz zur Verfügung gestellt.

Die Philosophisch-theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern weist auf die Möglichkeit eines Aufbaustudiums in Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Jugendpastoral hin. Die entsprechende Ordnung kann dort angefordert werden (Don Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern).

Norbert Mette

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

- 1.1 Katholisch-Theologische Fakultät  
Seminar für Religionspädagogik und Homiletik
- 1.2 Am Hof 1, D-5300 Bonn, Tel. 0228 - 737428
- 1.3 Prof. Dr. Gottfried Bitter Cssp, Religionspädagogik/  
Katechetik  
Prof. Dr. Peter Düsterfeld, Pastoraltheologie/  
Homiletik (bis 1.9.1984)  
Prof. DDr. Walter Fürst, Pastoraltheologie/Homi-  
letik (ab 1.4.1985)
- 1.4 Dr. Rudolf Englert, Wiss. Mitarbeiter  
Oberschulrat Ulrich Günzel, Lehrbeauftragter für  
Didaktik des Religionsunterrichtes (bis 1.3.1985)  
Pfarrer Hermann-Josef Frisch, Lehrbeauftragter für  
Didaktik des Religionsunterrichts (ab 1.3.1985)  
Dipl.psych. Andreas Wittrahm, Wiss. Hilfskraft
- 1.5 Gisela Noll, Sekretärin

2. Lehrveranstaltungen

2.1 SS 1982

Rel.-Pädagogik als erziehungswissenschaftliche Frage-  
stellung (Bitter)

Theorie und Praxis des Gemeindeaufbaus II (Düsterfeld)

WS 1982/83

Religionspädagogik als soziologische Fragestellung  
(Bitter)

Didaktik der Verkündigung (Düsterfeld)

SS 1983

Zielperspektiven der Religionspädagogik (Bitter)

Missionarische Pastoral in unserer Gesellschaft (Düsterfeld)

WS 1983/84

Erlösung und Befreiung - exemplarisch thematisiert (Bitter)

Ausgewählte Kapitel der speziellen Pastoral (Düsterfeld)

SS 1984

Religionspädagogik zwischen Theologie und Sozialwissenschaften (Bitter)

Gemeindetheologie I (Düsterfeld)

WS 1984/85

Religionspädagogik als theologische Fragestellung (Bitter)

SS 1985

Religionspädagogik als päd. Fragestellung (Bitter)

Gemeindepastoral (Fürst)

2.2 SS 1982

Gemeindekatechese - Ziele und Formen (HS, Bitter)

Entwicklung rel. Vorstellungen bei Kindern und Jugendlichen (PS, Englert)

Einführung in die Predigtpraxis (HS, Düsterfeld)

Sakramentenpastoral (HS, Düsterfeld)

Berger, Der Zwang zur Häresie (Lesekreis, Bitter)

Doktorandenkolloquium (Bitter)

WS 1982/83

Modelle theologischer Erwachsenenbildung (HS, Bitter/Englert)

Verschiedene Konzepte des RU und ihre Sichtweise des Verhältnisses von Erfahrung und Glaube (PS, Bitter/Englert)

Einführung in die Predigtpraxis (HS, Düsterfeld)

Gemeindemodelle (HS, Düsterfeld)

G. Schneider, Grundbedürfnisse (Lesekreis, Bitter/Düsterfeld)

Doktorandenkolloquium (Bitter)

SS 1983

Der Kurzfilm in der theologischen Erwachsenenbildung (HS, Bitter/Englert)

Identität und religiöses Lernen (PS, Englert)

Einführung in die Predigtpraxis (HS, Düsterfeld)

Fernstehendenpastoral (HS, Düsterfeld)

Kirchengeschichte im RU (HS, Günzel)  
Halbfas, Das dritte Auge (Lesekreis, Bitter)  
Theoriebildung in der praktischen Theologie (Koll., Bitter)

WS 1983/84

Dritte-Welt-Thematik im RU der S II (HS, Bitter/Englert)  
Einführung in didakt. Probleme des RU (PS, Bitter/Englert)  
Zur Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft  
(HS, Düsterfeld)  
Theologie und Literatur im Gespräch (Dokt.Koll., Bitter)  
Doktorandenkolloquium (Düsterfeld)  
Pastoraltheologisches Oberseminar (Düsterfeld)  
Kolloquium zur Vorlesung (Düsterfeld)  
Ausgewählte Themen aus der Kirchengeschichte (HS, Günzel)  
Ziehe/Stubenrauch, Plädoyer für ein neues Lernen  
(Lesekreis, Bitter)

SS 1984

Leben besprechen - Glauben besprechen (HS, Bitter/Englert)  
Einführung in die neuere Religionspädagogik  
(PS, Bitter/Englert)  
Pastoral in der Stadt (HS, Düsterfeld)  
Schleiermacher als Thema praktischer Theologie  
(OS, Bitter/Schröer)  
Methodendiskussion in der praktischen Theologie  
(Dok.-Koll., Bitter)  
Doktorandenkolloquium (Düsterfeld)  
Pastoraltheol. Oberseminar für Diplomanden (Düsterfeld)  
Kolloquium zur Vorlesung (Düsterfeld)  
Umgang mit Texten in RU und Katechese (HS. Günzel)  
Adolf Exeler - ein bibliographisches Portrait  
(Lesekreis, Bitter)  
Zeugnisse kirchlicher Jugendarbeit im Dritten Reich  
(Lesekreis, Bitter/Börger)

WS 1984/85

RU in berufsbildenden Schulen (HS, Bitter)  
Arbeitsformen der prakt. Theologie (PS, Bitter/Englert)  
Differenzierung pastoraler Berufe (HS, Düsterfeld)  
Zur Frage einer neuen Synode (HS, Düsterfeld)  
Theorie und Praxis der Gemeinde (HS, Düsterfeld)  
Pastoraltheologisches Oberseminar (Düsterfeld)  
Kolloquium zur Vorlesung (Bitter)  
Theologie und Literatur II (Dokt.-Koll., Bitter)  
Das Religionsbuch als didakt.-method. Mittel (HS, Günzel)  
Postman, Das Verschwinden der Kindheit (Lesekreis, Bitter)

SS 1985

Ziele religiöser Erziehung (PS, Bitter/Englert)  
Gemeindevorstellungen im Gespräch zwischen biblischer  
und praktischer Theologie (HS, Bitter/Merklein)  
Praktische Theologie und Sozialwissenschaften II  
(Dokt.-Koll., Bitter)  
Sakramentendidaktik im RU, dargest. an der Firmung  
(HS, Frisch)  
Glaube und Identität (HS, Fürst)  
Kolloquium zur Vorlesung (Fürst)  
Theologie und Literatur (Lesekreis, Bitter/Englert)

3. Wissenschaftliche Arbeiten

3.1 Staats- und Diplomarbeiten

Prof. G. Bitter

- Von der Campingseelsorge zur Camperseelsorge - Campingseelsorge im Erzbistum Köln und Versuch eines neuen Weges
- Ziele und Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Der Würzburger Synodenbeschuß zur kirchlichen Jugendarbeit und seine praktischen Auswirkungen
- Neuere Überlegungen zur Liturgiekatechese
- Bedingungen und Möglichkeiten einer Seelsorge mit alkoholkranken Menschen
- Der Pluralismus als Herausforderung an die Lebens- und Glaubenspraxis der Christen

- Zur Ontogenese religiösen Bewußtseins. Entwicklung kognitiver Stufen des religiösen Urteils als Element einer religiösen Sozialisationstheorie im Hinblick auf die Praxis der Christen
- Selbstsein und Beziehung - Eine theoretische Aufbereitung des Grundprinzips gelingenden Lebens in vergleichender Anlehnung an Karl Jaspers und Carl R. Rogers unter Berücksichtigung der Lebenspraxis im Alter
- Das Sakramentenverständnis bei Leonardo Boff in seiner Bedeutung für die Bußerziehung
- Spiel und Jugendbildung - Berichte und Anfragen aus der kirchlichen Jugendarbeit
- Erfahrung und Glaube im Enchiridion des Erasmus von Rotterdam
- Exodus - biblische Schwerpunkte - religionspädagogische Perspektiven
- Junge Erwachsene in der Gemeinde. Bestandsaufnahme und Ansatzpunkte der gemeindlichen Arbeit mit einer vernachlässigten Zielgruppe
- Zeichen und Symbole. Stellenwert nicht-verbaler Kommunikationsformen im Gottesdienst
- Geschichte ist Gegenwart - Wissenssoziologische und theologische Gedanken zu einer Theorie der Kirchengeschichte für den RU
- Das Menschenbild bei Roger Garaudy als Herausforderung an die Praktische Theologie
- Überlegungen zur Eucharistiekatechese. Anfragen und Vorschläge
- Familie, Familiengruppe und Gemeinde - eine gemeindekatechetische Anfrage
- Sozialstationen. Die Neuordnung der ambulanten gesundheits- und sozialpflegerischen Dienste als Chance und Herausforderung für den sozial-karitativen Dienst in der christlichen Gemeinde
- Die Gruppe als Lernort des Lebens und Glaubens. Ein kritisches Gespräch zwischen Hermann Steinkamp und Helmut Peukert und seine Bedeutung für die Entwicklung einer Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit
- Lernformen kirchlicher Jugendbildungsarbeit. Die Realisierung der 'reflektierten Gruppe' durch die Themenzentrierte Interaktion nach Ruth Cohn
- Das Gespräch mit Kindern über den Tod. Ein Versuch der Annäherung an die Welt des Kindes
- Tradition der Befreiung. Konzept einer problemformulierenden, erfahrungsorientierten Erwachsenenbildung zwischen gegenwärtiger und biblischer Erfahrungsreflexion

- Paolo Freire und seine Bedeutung für die Religionspädagogik - dargestellt an der Konzeption der 'reflektierten Gruppe'
- Soziale Randgruppen - Eine Herausforderung für den christlichen Glauben
- Sozialwissenschaftliche und theologische Aspekte der Gemeindebildung
- Vertrauen auf gelingendes Leben - Ps 23 im RU
- Zur Bedeutung der Firmkatechese für die Glaubensentwicklung von katechetischen Mitarbeitern
- Dem Leben aufhelfen. Aspekte und Untersuchungen zur gegenwärtigen Lage und Zielsetzung kirchlicher Jugendarbeit
- Zum Mythos- und Religionsbegriff in Hubertus Halbfas' 'Fundamentalkatechetik'
- Telefonseelsorge. Versuch einer Standortbestimmung
- Leiden - Mitleiden Gottes, Solidarität des Mitmenschen
- Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von Gemeinde - dargestellt am Beispiel des Wirkens der Bischöfe Bekkers und Bluyssen von s'Hertogenbosch
- Religiöse Erziehung im Grundschulalter - dargestellt an neuerer französischer Literatur
- Zur Theorie und Praxis der Firmkatechese heute. Religionspädagogische Überlegungen
- "Beten ist wie eine Schleife binden, die immer wieder aufgeht"
- Die Bedeutung der Identifizierung für die psychische Entwicklung des Menschen - Ansatzpunkt für ein Gespräch zwischen Psychologie und Theologie
- Liturgiekatechese als Symbolerziehung - Zum katechetischen Umgang mit Symbolen im Rahmen der Hinführung zur Liturgie
- Der 'Lehrer im Glauben' - Zur religionspädagogischen Konzeption von Georg Hermes
- Die Bewegung der Zuneigung - Das seelsorgerliche Gespräch im Krankenhaus als Heildienst der Kirche
- Die Rolle des Religionslehrers - Eine religionspädagogische Problemskizze
- Todesvorstellungen in der modernen Gesellschaft als theologische Herausforderung
- Hineingeboren in eine christliche Tradition? Zu den Voraussetzungen einer Religionspädagogik des frühen Kindesalters

- Josef Andreas Jungmann und dessen Einflüsse auf die heutige Religionspädagogik
- Kirchliche Jugendarbeit. Eine kritische Darstellung der Entwicklung von Ansätzen zu einer Theorie kirchlicher Jugendarbeit im Lichte von pädagogischer Theorie der Jugendarbeit und Gemeindeftheologie
- Das Reden vom Tod in gegenwärtigen Katechismen. Überlegungen zur Praxis des RU
- Selbstwerden in Beziehung - Darstellung der Kommunikationstheorie der Palo-Alto-Gruppe und ihrer theologischen bzw. pastoraltheologischen Relevanz
- Das Identitätskonzept E.H. Eriksons und Möglichkeiten seiner Rezeption im Hinblick auf die Ehepastoral
- Friedensarbeit in kirchlicher Jugendarbeit - Möglichkeiten ihrer Förderung
- Person - Rolle - Aufgabe des Religionslehrers
- Zur Bedeutung von Bilderbüchern innerhalb der Sozialisation des Kindes
- Das Bildungskonzept der KJG im Erzbistum Köln. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der kirchlichen Jugendarbeit
- Möglichkeiten und Grenzen einer zeitgemäßen Pastoral im Jugendstrafvollzug unter religionspädagogischer Perspektive
- Die 3. Welt im RU. Das Theologumenon vom 'anonymen Christen' als Herausforderung an die religionspädagogische Praxis
- 'Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar' - Ingeborg Bachmann im Gespräch mit der Theologie - in religionspädagogischer Absicht
- Trauersituationen im Werk der Marie Luise Kaschnitz und die Dringlichkeit einer Trauerpastoral

### 3.2 Dissertation - Prof. Bitter

- Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie

## 4. Laufende Dissertationen und Habilitationsprojekte

### 4.1 Dissertationen - Prof. Bitter

- Kirche und Gemeinde als Thema des RU (SI/SII-Bereich)
- Die Hermeneutik Schleiermachers im Gespräch mit den gegenwärtigen Theorien zur Praktischen Theologie
- Bernhard Overberg und der Bibelunterricht des 19. Jh.
- Franz von Sales und die Anfänge einer "subjektiven Theologie"

- Sympathie. Das Leben mit psychisch Kranken als praktisch-theologische Herausforderung
- Überlegungen zur subjektorientierten, selbstorganisierten theologischen Erwachsenenbildung
- Amt und Charisma in neuen Gemeindemodellen
- Zum derzeitigen Stand der Theorie-Praxis-Diskussion für den RU an berufsbildenden Schulen
- Zur religiösen Sozialisation und Erziehung in Internaten
- Überlegungen zu Ziel und Inhalt der Religionspädagogik nach Adolf Exeler
- Frömmigkeits- und Theologiegeschichte als Thema des RU im S II-Bereich
- Die italienische und deutsche Religionspädagogik im Gespräch (seit dem Vat. II)
- Metanoia als Grundkategorie der Glaubenspraxis und Glaubensvermittlung
- Das neue Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Eschatologie in religionspädagogischer Absicht
- Überlegungen zu einem integrativen Konzept der Glaubensvermittlung zwischen Familie und Gemeinde und Schule
- Gruppen als Lernort des Glaubens. Religionspädagogische Überlegungen zu einer an Identitätsfindung orientierten christlich-kirchlichen Praxis mit jungen Erwachsenen
- Zur liturgischen und katechetischen Bedeutung des Kirchenliedes
- F.X. Dieringer als praktischer Theologe

#### 4.2 Habilitationsprojekte - Prof. Bitter

- Zur homiletischen und katechetischen Wirkung der christozentrischen Theologie im Spätwerk des Nikolaus von Kues
- Zur Lern- und Lehrbarkeit des christlichen Glaubens als Grundproblem der Religionspädagogik

#### 5. Weitere Forschungsschwerpunkte

- Theologie und Literatur
- Das Zueinander von theologischer Erwachsenenbildung und kirchlicher Jugendarbeit
- Der Kindergarten als Lernort von Religion und Glauben
- J.M. Sailer und seine Bedeutung für die religionspädagogische Entwicklung im 19. Jahrhundert

Korrekturen und Ergänzungen zu S. 424f

Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam

- 1.1 Fachbereich Praktische Theologie
- 1.2 Keizersgracht 105 - Postbus 19481  
NL-1000 GL Amsterdam
- 1.5 Drs. J. van Lierop  
J. Plantinga, Supervisor  
Drs. W. Putman, stagebegeleider

2. Lehrveranstaltungen

2.2 \_Seminare

Methoden der Praktischen Theologie (van Hooijdonk)  
1983-1984: Ch. Caldwell, Pastoral theological hermeneutics;  
1984-1985: Theologie und Handeln, hg. von Ottmar Fuchs  
Inhalte der Praktischen Theologie (Braun):  
Evangelisation in der Dritten Welt  
Pastorale Organisation- und Kommunikationslehre  
(de Haan-Scholten)  
Ein Prozeß der Vitalisierung der Ortskirche (van Hooijdonk)  
Grundbedürfnisse und Gemeindebildung (van Hooijdonk)  
Wort im Bild (Besemer)

3. Wissenschaftliche Arbeiten

3.1 Examensarbeiten

- Van retraite naar training
- Van kijken naar zien en zien (Een bijdrage aan de reflectie op de mogelijkheden van ervaringskatechese)
- Kerkelijke jadervorming als ontwikkeling van de eenvoudige relatie pastores-gelovigen naar een veelvoud van relaties enkelen-allen)
- De leeuwenhoek is van de wijk (De strijd van een bewonersorganisatie in een oude stadswijk om een wijkvoorziening)
- Pastorale begeleiding van alcoholisten
- Motivatiweerstanden in de schoolkatechese onderzocht bij het voortgezet onderwijs
- Alles bleef zoals het was (Over de onmogelijkheid van structuurloze verandering binnen de kerk)

- Gebedsgenezing, bijbels fundament en huidige praktijk
- Pastoraal werk in een recreatiecentrum
- Medezeggenschap; over belangenstrijd in ondernemingsraden
- Geloof, hoop en liefde; niemand is God (Pastoraal theologische analyse van een geruchtmakend televisieprogramma)
- Samenwerking arts-pastor, is daar uitzicht op?
- In de kerk ingebouwd; vormingswerk breekijzer naar de samenleving
- Pastoraal opbouwwerk in nieuwbouwwijken
- Rechtspraak en gerechtigheid; reflecties naar aanleiding van een stage in het justitiepastaat
- Het fenomeen communiediensten, een praktisch theologische studie
- Leven met sterven en dood
- Suicide: Ben ik mijn zusters hoeder? Vingeroefening in de praktisch theologische methode van de case-study

#### 4.1 Dissertationen

- Praktisch theologisch onderzoek als hulp ter verbetering van de praktijk van de schoolkatechese
  - Kadervorming van vrijwilligers in de kerk
  - Toetsing van de effectiviteit van een Amerikaanse begeleidingsmethode voor kerkelijke gemeenteopbouw in een Nederlandse kontekst
5. "Massamedia en Levensbeschouwing", een multidisciplinair onderzoeksprogramma

- - - - -

Korrekturen und Ergänzungen zu S. 426f

1. Hogeschool voor Theologie en Pastoraat, Heerlen

- 1.1 Fachbereich Pastoraltheologie  
1.2 Oliemolenstraat 60, NL-6416 CB Heerlen  
Tel. 045 - 718520  
1.3 Prof. Dr. A.J.M. Blijlevens cssr, Liturgiewissenschaft  
Prof. Dr. E.A.O.M. Henau c.p., Homiletik und Kybernetik  
Prof. Drs. G.W.J. van Rossum ssc, Missiologie  
Prof. Dr. H.L.M. Spee ssc, Diakonie  
Prof. Dr. G.P. Stevens pr., Kanonistik  
1.4 Drs. A.Th.M. de Jong, Katechetik  
Drs. S.G.J. Moonen sma, Theologie der Religionen  
Drs. A.F.M.P. Reijnen cssr, Theologie und Supervision  
Drs. R.J.M. van Schrojenstein Lantman, Katechetik  
Dr. A.M.J.M. Herman van de Spijker ofm.Cap., Poimenik  
Dr. C.J. Waaijman o.carm, Spiritualität

2. Lehrveranstaltungen

2.1 Vorlesungen

Allgemeine Einführung in die Pastoraltheologie  
Einführungen in die bzw. ausgewählte Abschnitte aus der  
Liturgiewissenschaft; Kybernetik; Missiologie; Diakonie;  
Kanonistik; Katechetik; Poimenik; Theologie der Religio-  
nen; Spiritualität und Mystik

2.2 Seminare

Friedensfragen

Kommunikation und Evangelium

Pastoral Counseling der sog. hoffnungslosen Fälle

Geschichte des pastoralen Handelns in Holland

Interdisziplinarität in der Pastoraltheologie

Pastoral und Brennpunkte der menschlichen Gemeinschaft

Programmieren in der Katechese

'Micro-teaching' und 'Interaction-analysis'

### 3.1 Staatsexamens- und Diplomarbeiten

- 'In Spiritu et corpore'
- Gezonden tot dienst aan de kerk
- 'Zingt voor de Heer een nieuw gezang'
- De verhouding tussen spiritualiteit en biografie; gevolgen voor spiritualiteit en pastoraat
- Volksreligiositeit; haar betekenis voor de betrokkenen
- Woord en water
- Leeftocht. De bedevaart als element van een pastorale strategie
- Het christelijk gemengde huwelijk anno 1984
- Huwelijksvoorbereiding in de RK Kerk
- Het zal ze een zorg zijn
- Gerechtigheid bij het CDA; bijbels of burgerlijk?
- Randgroep-jongeren - pastoraat, opdracht en uitnodiging
- Maatschappelijke en charitatieve diakonie in de christelijke gemeente
- 'De treurende troosten'
- Arbeiders en hun geloof
- Kennis en ervaring. Een pastoraaltheologisch onderzoek naar het behandelen van de bijbel in de volwassenen-katechese. Lessen over Job
- Wandelen in het licht van de Heer
- De onbekende God
- Technologie: Blinde vlek binnen de katechese?
- Leerlingen en kerk; een kwestie van kennis en ervaring
- 'En hij sprak: een man had twee zonen'; een poimenisch onderzoek naar het rollenspel in Lukas 15,11-32
- Als jongerenpastor op zoek naar identiteit
- Individuatie
- Diagnose in het pastoraat
- Doet goed voorbeeld goed volgen?

4.1 Dissertationen

- Kirchliche Ehe und Ehevorbereitung
- Pastoraltheologische Forschung der Bedingungen einer kirchlichen Vitalisierung im modernen großstädtischen Bereich

5. Forschungsschwerpunkt

Erneuerung des pastoralen Handelns an der kirchlichen Basis durch missionarischen Dialog mit unterschiedlichen Gruppen in der sogenannten differenzierten Gesellschaft

- - - - -

2/1985

Leserbrief zu Heft 2/1984

Liturgisches Institut, Jesuitenstr. 13c, D-5500 Trier

Sehr geehrter Herr Dr. Mette,  
eben habe ich mit Interesse Heft 2/1984 der Pastoral-  
theologischen Informationen durchgeblättert; es steckt,  
wie Sie in den Vorbemerkungen feststellen, nicht nur  
voller Informationen, sondern enthält viele Anregungen,  
für die man nur dankbar sein kann.

Was mir beim Durchblättern aufgefallen ist: Außer dort,  
wo aufgrund ganz bestimmter Voraussetzungen eine Querver-  
bindung besteht - wie etwa in Freiburg -, fehlt das Fach  
Liturgiewissenschaft. Ohne jetzt lange über das Selbst-  
verständnis von Pastoraltheologen und Liturgiewissen-  
schaftlern in eine lange Diskussion treten zu wollen -  
ein Ausgangspunkt dafür könnte der Beitrag von Klemens  
Richter im Liturgischen Jahrbuch 32 (1982) 46-63 sein -,  
möchte ich ganz schlicht fragen, warum diese Verbindung  
angesichts der Überschrift des Heftes nicht wenigstens  
eine Erwähnung findet. Spielt doch die Liturgiewissen-  
schaft in den Studiengängen im Rahmen der praktischen  
Theologie eine nicht unerhebliche Rolle, und gibt es  
doch - wie oft weiß ich nicht, aber als Beispiel sei  
Innsbruck genannt - die Konstruktion: Institut für Pasto-  
raltheologie: Abteilung Liturgiewissenschaft.

Wahrscheinlich wäre es heute für beide Disziplinen,  
Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft, von Nutzen,  
wenn ihre inneren Beziehungen auch zu einem engeren äuße-  
ren Zusammenleben führen würden. In diesem Sinne bitte  
ich Sie, mein Schreiben zu verstehen.

Mit allen guten Wünschen und mit Dank für manche gute An-  
regung, die ich den Pastoraltheologischen Informationen  
verdankt habe, grüße ich Sie freundlich

Ihr

Eduard Nagel