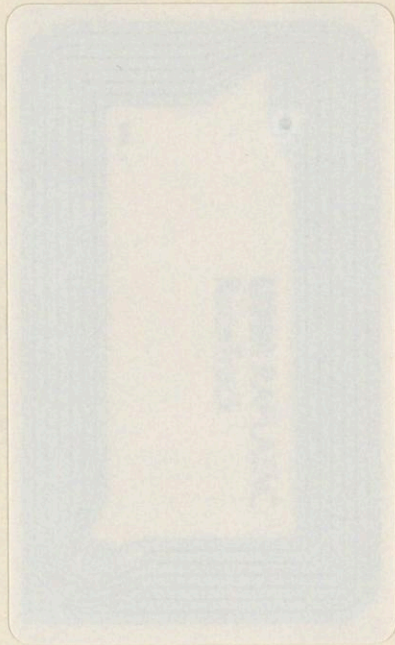


X



N11< 51089259 021

UB Tübingen

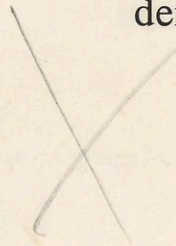
theol

1987. 1988 T
Shue TR

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie



Nichteheliche Lebensgemeinschaften

*149
wd4*

2A 5629 UB **1-2/1987**
28. SEP. 1987

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

Zeitschriften
für die PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN
an Dr. Norbert Mette - Liebigweg 11a -
400 Münster - Telefon 02501/4204

GESCHÄFTSSTELLE

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

Postcheckkonto Frankfurt 131 69 - 603
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

ISSN-Nr. 0555-9308

BS: Theol E 505



PASTORALTHEOLOGISCHE INFORMATIONEN (PthI)
7. Jg., H. 1/2, Sept. 1987, Folge 21

ISSN-Nr. 0555-9308

ZA 5629 - 7/8. 1985/

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Zu diesem Heft

3

A. "Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Situationen -
Analysen - Perspektiven."

(Symposion des 'Beirats der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen' mit der 'Kath. Akademie Rabanus Maurus' in Wiesbaden-Naurod 18.-20.06.1987)

Franz-Xaver Kaufmann, Der öffentliche Plausibilitätsverlust der Ehe: Umfang - Ursachen - Anfragen an die Theologie (mit Anhang) 4

Jean Pierre Wils, Nicht-eheliche Lebensformen - eine fundamentalethische Reflexion 18

Lorenz Wachinger, Informelle Lebensgemeinschaften. Erfahrungen aus der Partnerschafts- und Eheberatung 34

Andreas Heller/ Karl Heinz Ladenhauf/ Hermann van de Spijker, Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der kirchlichen Praxis - Momentaufnahmen, um eine offenere Beziehungskultur zu fördern 41

Andreas Heller, Ausgewählte Literatur zu den Nichtehelichen Lebensgemeinschaften - Anmerkungen zu einem fächerübergreifenden Literaturüberblick 46

Fundsache zum Umfeld des Themas:
Konrad Hilpert, Die Verlegenheiten der Sexualpädagogik 56

B. "Die Bedeutung Adolf Exelers für die Aufgaben von
Pastoraltheologie und Religionspädagogik"

(Dies academicus der Kath.-Theol. Fakultät Münster am 24.06.87 - hier nur Wiedergabe der pastoraltheol. Vorträge)

Norbert Mette, Förderung des Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens - eine pastoraltheologische Leitidee Adolf Exelers 57

Michael Sievernich, Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie. Adolf Exeler zu ehren 85

C. Weitere Artikel

- Karl Foitzik, Gemeindepädagogik - ein praxisbezogenes Studium auf wissenschaftlicher Grundlage 122
- Friedrich-Martin Geiß, Praxisnahe Ausbildung. Bedeutung der Praxis im Studium am Fachbereich Religionspädagogik (Diakonie und Kirchliche Dienste) an der Evangelischen Fachhochschule Hannover 141
- Isidor Baumgartner, Der Weg der Mystagogie. Gedanken zur seelsorglichen Begleitung. 149

D. Informationen

- Kolloquium von wissenschaftlichen Mitarbeitern an Lehrstühlen für Homiletik, 4.-8.3.87 in Tübingen/Württ. (Martin Ruster) 169
- Personelles, Tagungen, Vorgänge, Hinweise 171

Zu diesem Heft

Das Thema dieses Hefts ist bestimmt vom Symposium über "Nichteheliche Lebensgemeinschaften" (Teil A). In tagungschronologischer Folge bringt es die Referate des Bielefelder Soziologen Prof. Dr. F. X. Kaufmann, des Tübinger Ethikers Dr. J.-P. Wils und des Münchener Partnerschafts- und Eheberaters Dr. L. Wachinger. Manche illustrierende Daten, etwa aus den frei gehaltenen Ausführungen von F. X. Kaufmann, können leider nicht vermittelt werden. Einblicke in die Arbeitskreise des Symposiums (Betroffene, Kirchenleitungen, Berater, Zölibat) kann man dem Beitrag von A. Heller (Wien), K. H. Ladenhauf (Graz) und H. van de Spijker (Heerlen) entnehmen. Ein Bericht zum letzten AK konnte bis Redaktionsschluß leider nicht mehr eingearbeitet werden. Abschließend gibt A. Heller einen Literaturüberblick zum Thema.

Im Bewußtsein, daß diese vorgelegten Materialien fragmentarisch bleiben (müssen), hat sich der Beirat dennoch entschlossen, sie hiermit den Lesern der PthI zugänglich zu machen. Wünschenswert wären noch weitere fach- und disziplinüberschreitende Diskussionen gewesen. Bedauerlicherweise entfiel z.B. krankheitshalber ein Beitrag aus kirchenrechtlicher Perspektive.

Die 'Fundsache' trifft - wenn auch an anderem Gegenstand - Erfahrungen auch im Umkreis des Symposiums und seines Themas.

In Teil B finden sich die pastoraltheologischen Vorträge (von N. Mette, Paderborn, und M. Sievernich, Frankfurt-St.Georgen) eines Münsteraner 'Dies' zum Gedenken an den 1983 plötzlich verstorbenen Pastoraltheologen und Religionspädagogen A. Exeler.

Weitere Themen greifen die Artikel in Teil C auf: Mystagogie (I. Baumgartner, Passau) und Gemeindepädagogik (K. Foitzik, Neuendetelsau, u. H.-M. Geiß, Hannover). Das erste, mit K. Rahner assoziiert, wird wieder verstärkt aufgegriffen und scheint eine Renaissance zu erfahren. Das zweite ergänzt die Darstellung aus Heft 2/86 zur Ausbildung von Gemeindeferent(inn)en eines Kath. Fachhochschulstudiengangs um das Analoge an Evang. Fachhochschulen.

Heft 1/88 gilt der Tagung 'Evangelisierung in Europa' der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen im September 87 in Wien.

Hartmut Heidenreich

Franz-Xaver Kaufmann

Der öffentliche Plausibilitätsverlust der Ehe:
Umfang - Ursachen - Anfragen an die Theologie

(Thesen zur Einleitung des interdisziplinären Symposiums
"Nicht-eheliche Lebensgemeinschaften: Situationen - Analysen -
Perspektiven des Beirats der Konferenz deutschsprachiger
Pastoraltheologen und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus
in Wiesbaden-Naurod am 18.6.1987)

1. Symptome institutioneller Diskontinuitäten und massenhafter
individueller Krisen im familialen Bereich:

- Sinkende eheliche Geburtenhäufigkeit, bedingt durch ein Absinken der mittleren Kinderzahl pro Ehe und sinkende Heiratshäufigkeit;
- zunehmende relative Häufigkeit nicht-ehelicher Geburten;
- zunehmende Scheidungshäufigkeit;
- wachsende soziale Akzeptanz nicht-ehelicher Lebensgemeinschaft;
- öffentliche Debatte über 'alternative familiäre Lebensformen', Kritik der traditionellen 'Normalfamilie';
- Reformen des Ehe-, Familien- und Jugendrechts;
- für Katholiken: wachsende Distanz zur kirchlichen Ehelehre, die insbesondere im Bereich der Geburtenkontrolle ihre Plausibilität verloren hat. Gefahr, daß durch die evidenten Verständnislosigkeit mit Bezug auf die Geburtenkontrolle und die Behandlung wiederverheirateter Geschiedener auch andere Elemente der kirchlichen Lehre über die Familie (Schutz des ungeborenen Lebens, eheliche Treue, lebenslängliche Bindung usw.) an Plausibilität verlieren.

2. Familiensoziologische Grundlegung:

Die Familie als bio-soziale Lebensform ist das Resultat zweier zu unterscheidender Normkomplexe: Elternschaft als Regulierung der Deszendenz und Verantwortlichkeit für den Nachwuchs sowie Ehe als Regulierung geschlechtlicher

Partnerschaft. Entsprechende Regulierungen erscheinen als soziale Universalien, sind aber ihrem Inhalt nach kulturell und historisch variabel und stehen regelmäßig in einem Korrespondenzverhältnis zur Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen und Lebensbedingungen.

Die abendländische Familie ist im Kulturvergleich durch relativ schwache Verwandtschaftsbeziehungen und zunehmende Bedeutung der Konsensualehe unter christlichem Einfluß zu kennzeichnen. Im Zuge der neuzeitlichen Modernisierungsprozesse wurde die Familie nicht zerstört, sondern es entwickelten sich vielmehr neue Stabilitätsgrundlagen auf der Basis des bürgerlichen Familienideals. Gesellschaftstheoretisch ist die moderne Familie auf der institutionellen und der Gruppenebene als Prozeß struktureller Differenzierungsprozesse zu begreifen: Sie ist relativ autonom, aber umweltabhängig; sie stellt einen spezialisierten Lebenszusammenhang für Fortpflanzung, Kindererziehung, wechselseitige Hilfe, physische Regeneration und emotionale Stabilisierung dar; sie ist thematisch auf Alltäglichkeit, Affektivität, Solidarität und ganzheitliche Personwahrnehmung zentrierter Sozialverband, dessen 'Menschlichkeit' mit den zunehmend anonymer werdenden Sozialbeziehungen des öffentlichen Bereichs in auffälliger Weise kontrastiert. Sie ist eine sich selbst auflösende Gruppe geworden, in der die Paarbeziehung zur entscheidenden Stabilitätsgrundlage geworden ist ('Gattenfamilie').

Aufgrund der Gesamtentwicklung der Modernisierung handelt es sich bei der Familie um einen tendenziell verletzlichen und durch die fortgesetzten Wandlungen der familialen Umwelt überforderten Sozialzusammenhang. Da Familien sich nicht in gleichem Sinne organisieren können wie Wirtschaft, Kultur oder Politik, bedarf es heute besonderer Anstrengungen, um einen familialen Lebenszusammenhang auf Dauer zu stabilisieren. Die beobachtbaren 'Krisen'phänomene sind m.E. nicht primär Ausdruck eines 'Wertewandels', der 'Alternativen zur Familie' attraktiver erscheinen läßt, sondern derartige 'Alternativen' sind eher als Notphänomene, als

Reaktionen auf die (subjektive evtl. auch objektive) Überforderung durch die Aufgaben und Normen herkömmlichen Familienlebens aufzufassen. Demzufolge scheint nicht das Ideal der monogamen Dauerpartnerschaft in Verbindung mit der Übernahme von Elternverantwortung für gemeinsame leibliche Kinder in Frage gestellt, sondern das Problem liegt in der zunehmenden Schwierigkeit, dieses Leitbild zu realisieren.

3. Ursachen der jüngsten Schwierigkeiten:

- Die Auflösung homogener sozialer Milieus (z.B. Arbeitermilieu, katholisches Milieu) und die damit verbundenen Subjektivierungstendenzen der Identitätsbildung führen dazu, daß es immer schwieriger wird, 'passende' Partner zu finden.
- Die Beschleunigung des kulturellen und sozialen Wandels als Folge technischer Fortschritte und wirtschaftlicher Dynamik machen es immer wahrscheinlicher, daß Lebensläufe von Individuen durch Krisen und Brüche gekennzeichnet werden, so daß das Partnersystem im Zeitablauf immer größere Anpassungsleistungen erbringen muß.
- Die mit dem Begriff der Modernisierung grob zusammengefaßten Entwicklungen haben die weiblichen Lebenszusammenhänge vor allem in der Bundesrepublik mit Verspätung erreicht und verändern sie in den letzten zwei Jahrzehnten besonders nachhaltig im Sinne einer Erweiterung der Lebensoptionen im außerfamilialen Bereich. 'Familienleben' und 'Familienarbeit' sind daher mit höheren Opportunitätskosten verbunden.
- In diesem Zusammenhang hat die zunehmende Bildungs- und Erwerbsbeteiligung der Frauen, die leichte Zugänglichkeit sicherer Methoden der Geburtenkontrolle und nicht zuletzt eine sich ändernde öffentliche Einstellung zur Sexualität in ihrem Zusammentreffen einen nachhaltigen

Umbruch des weiblichen Erwartungshorizonts bewirkt, der sich in der neuen Frauenbewegung Ausdruck gibt. Eine Restabilisierung der familialen Verhältnisse scheint nur bei einer grundlegenden Veränderung der männlichen (!) Rolle möglich.

- Die ökonomische Benachteiligung der Familien, insbesondere solcher mit mehreren Kindern, ist im Laufe der letzten Jahrzehnte in der Bundesrepublik relativ immer stärker geworden. Hierzu trägt wesentlich bei, daß die Berufstätigkeit für junge Frauen zum Normalfall geworden ist und somit der Einkommensverlust infolge zunehmender Familientätigkeit und die Kinderkosten sich kumulieren.
- Die herkömmlichen Stützen der Motivation zur Elternschaft und zur Aufrechterhaltung auch schwieriger Partnerschaften (z.B. religiöse Verankerung, Verwandtschaft, öffentliche Meinung) haben einen erheblichen Plausibilitätsverlust erfahren. Dies dürfte seinerseits eine Konsequenz der zunehmenden Individualisierung und der damit einhergehenden Distanzierung von öffentlich vertretenen Verbindlichkeiten (unter die angesichts ihres gegenwärtigen Sozialcharakters auch die kirchlichen fallen) sein.

4. Nicht-eheliche Lebensgemeinschaften im Besonderen:

Hier sind zu unterscheiden:

- Voreheliche Lebensgemeinschaften; sie sind vermutlich besonders häufig und finden sich auch in unserem empirischen Material vorwiegend. Sie haben eine ähnliche Funktion wie das frühere Verlöbnis und resultieren in ihrem massenhaften Auftreten aus dem Zusammentreffen von im wesentlichen zwei Faktoren: der problemlosen Geburtenkontrolle und vergrößerter ökonomischer Unabhängigkeit der Jugendlichen, die ihnen frühzeitige selbständige Haushaltsgründungen ermöglicht.

- Nacheheliche Lebensgemeinschaften: Vor allem im Falle von Verwitwungen und Ehescheidungen wären mit einer Wieder-
verheiratung häufig versorgungsrechtliche Nachteile ver-
bunden, so daß man auf den Eheschluß verzichtet. Über
diesen Typus weiß man noch wenig. Zu vermuten ist hier
ein instrumenteller Umgang mit der Institution der Ehe,
ein strategischer Rechtsgebrauch, wie er sich allgemein
als Konsequenz einer nachlassenden moralischen Verbind-
lichkeit des Rechts ergibt.

- Ideologisch motivierte nicht-eheliche Lebensgemeinschaften.
Hier wird im Namen von Freiheit, Selbstverwirklichung
oder ähnlichen Werten eine dauerhafte Bindung grundsätz-
lich abgelehnt. Dieser 'programmatische Typus' findet in
der öffentlichen Meinung wesentlich höhere Beachtung
als seiner praktischen Verbreitung angemessen sein dürfte.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Zunahme
nichtehelicher Geburten heute ähnliche Verteilungsmuster
aufweist, wie wir sie bereits im 19. Jahrhundert beobach-
ten konnten. Es scheint also, als ob die Rigidität
bürgerlicher Familienmoral heute rückläufig sei, ohne daß
daraus auf einen 'totalen Wertezerfall' geschlossen
werden könnte.

Bemerkenswert stabil scheinen insbesondere die mit der
Elternrolle verbundenen Verantwortungen. Die Geburt von
Kindern wird gleichzeitig als Verpflichtung für deren
Erziehung aufgefaßt, und zwar in weit höherem Maße als
früher. Die Eliminierung unerwünschten Nachwuchses wird
ins Vorgeburtliche verlagert.

Auch am Ideal der lebenslangen Partnerschaft wird weit-
gehend festgehalten, aber das Verfehlen dieses Ideals
wird als realistische Möglichkeit mit einkuliert.
Insbesondere erscheint die Bindungsfähigkeit der jüngeren
Generation rückläufig zu sein, was sozialisationstheore-
tisch plausibel ist. Die sich damit abzeichnende größere

Instabilität familialer Lebenszusammenhänge dürfte allerdings im Durchschnitt nicht höher sein als diejenige vormoderner Familien, wo die hohe Sterblichkeit den wesentlichen Destabilisierungsfaktor ausmachte.

5. Anfragen an die katholische Theologie:

Die kirchliche Ehelehre scheint sich im Gefolge des Tridentinischen Konzils (das ja am Anfang der Disziplinierungsphase der Neuzeit steht!) mit Rigiditäten belastet zu haben, die der heutigen gesellschaftlichen Situation und den Lebenserfahrungen und sinnhaften Erlebnisverarbeitungsmöglichkeiten nicht gerecht werden. Es muß damit gerechnet werden, daß die kirchliche Ehe- und Familienlehre immer mehr als etwas Fremdbestimmtes, Hölzern-Moralisierendes erfahren wird und nicht in ihrem befreienden, die Menschenwürde gewährleistenden Sinngehalt. Die Werthaftigkeit auch moderner Partnerschafts- und Elternschaftsideale ist ja durchaus eine Frucht des christlichen Einwirkens auf die abendländische Entwicklung. Wir brauchen eine Ehelehre, die das Sakramentale der Ehe in den Vollzug des alltäglichen Zusammenlebens, in das Ertragen der menschlichen Schwächen des Anderen, in die Überwindung der möglichen Hoffnungslosigkeit und in die Möglichkeit gemeinsamen Wachsens und Reifens legt. Wir brauchen eine christliche Ehelehre, die Leitbilder und Wege aufzeigt, die aber diejenigen nicht verurteilt, welche Umwege einschlagen oder teilweise scheitern. Wir brauchen eine christliche Ehelehre, die die unbedingte Würde jedes Partners in der Ehe betont und jede Form der wechselseitigen Ausbeutung verurteilt. Wir brauchen eine christliche Ehelehre, die nicht dem Zeitgeist nachläuft, sondern durchaus in teilweisem Widerspruch zu ihm dennoch die seinen Rationalisierungen zugrunde liegenden Nöte und Notwendigkeiten aufgreift und integriert.

Literaturhinweise:

Volker Eid/Laszlo Vaskovics:

Wende der Familie - Zukunft der Familie, Mainz 1981

Alfons Auer/Franz-Xaver Kaufmann:

Art. Ehe und Familie. In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, 7.A., Bd.2 (1986), S. 86-118

Kurt Lüscher u.a. (Hg.):

Die "postmoderne Familie". Familiäre Strategien und Familienpolitik im Übergang. Universität Konstanz (Symposion), 2 Bde. (im Druck)

Anhang *)

Ziel unserer Überlegungen war es, zum Verständnis aktueller familialer Entwicklungstendenzen beizutragen. Dies geschah durch parallele Argumentation auf drei Ebenen:

1. der Ebene empirischer Erhebungen über Veränderungen familialer Lebensverhältnisse und Einstellungen, also mit Bezug auf die Familie als Gruppe;
2. der Ebene des Wandels von Ideen und familialen Leitbildern, unter Einschluß der Rechtsnormen, also mit Bezug auf die Familie als Institution;
3. der Ebene makrosoziologischer Interpretationen des Verhältnisses von Familie und Gesellschaft, also mit Bezug auf Familie als ausdifferenziertem gesellschaftlichen Funktionsbereich.

Die empirischen Beobachtungen lassen tiefgreifende Veränderungen in der Art und Weise vermuten, wie Familie gelebt wird. Sie haben Spekulationen genährt, denen zufolge wir es mit einer 'Krise der Familie' oder 'Deinstitutionalisierungstendenzen der Familie' zu tun haben. Eine 'Pluralisierung familialer Lebensformen' soll demzufolge an die Stelle der bisherigen 'Normalfamilie' oder 'privatisierten Kernfamilie' treten.

Diese im wesentlichen beschreibenden Diagnosen lassen sich system- und modernisierungstheoretisch interpretieren: Die Dynamik moderner Gesellschaftsentwicklung setzt alle auf Dauerhaftigkeit gerichteten institutionellen Legitimationen unter zumindest faktischen, wenn nicht auch normativen Druck. Die Vervielfältigung der Möglichkeiten, die aus der fortgesetzten Differenzierung und Komplexitätssteigerung von Gesellschaft resultiert, wird auf der Ebene der Individuen als Wahlfreiheit, aber auch als Entscheidungsnotwendigkeit erfahrbar. Die funktionale Differenzierung von Gesellschaft bringt für die Individuen das Erfordernis der Partizipation an verschiedenen, in ihren Regelungsfor-

men voneinander unabhängigen Funktionsbereichen. Hieraus resultiert eine Vervielfachung schlecht koordinierter Anforderungen und Verpflichtungen an die alltägliche Lebensführung, die nur durch flexible Selbststeuerung der Individuen miteinander in lebensdienlicher Weise vereinbar gemacht werden können. Übersicht 2 faßt die wesentlichen Zusammenhänge, auf die ^{im} Laufe unserer Argumentation hingewiesen wurde, noch einmal zusammen.

Übersicht 2: Gesellschaftliche Entwicklungen und Familie

Analyseebene	Gesellschaftliche Prozesse	Auswirkungen im familialen Bereich
strukturelle	funktionale Differenzierung	Institutionalisierung der Familie als kindzentriertes System
	zunehmende Interdependenz	Familialer Streß, Überlastung mit Verantwortlichkeit
kulturelle	Individualisierung	Emanzipationsschübe, Zurückhaltung gegenüber langfristigen Festlegungen
	Modernisierung	
gruppenbezogen-interaktive	Veränderung der Machtbalancen	Geschlechtsrollenkonflikte, Ambivalenz familialer Rollen
individuale	Vervielfachung schlecht koordinierter Anforderungen und Verpflichtungen	Prekäre Identitäten, Notwendigkeit flexibler Selbststeuerung

Die Forderung nach Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung, die Kritik an Institutionen, die einen Anspruch auf umfassende Normierung von Lebenszusammenhängen erheben, haben zentral mit dieser

neuartigen Lebenssituation zu tun, die für breite Bevölkerungskreise erst in der langen Phase der Wohlstandssteigerung nach dem Zweiten Weltkrieg erfahrbar wurde. Und die Akzeptanz der fortgesetzten gesellschaftlichen Dynamik trotz der damit verbundenen und immer offenkundiger werdenden Risiken ruht zentral auf der Verheißung von noch mehr Handlungsspielräumen, einer noch größeren Wahlfreiheit der Lebensperspektiven - konkret am Beispiel von Familie: Der Perfektionierung der Möglichkeit, keine unerwünschten Kinder zu bekommen und jeden Kinderwunsch auch im Falle biologischer Beeinträchtigungen zu realisieren. In dem Maße also, als 'jedermann' und 'jedefrau' im Zuge ökonomischer und wohlfahrtsstaatlicher Expansion Teilhabechancen an allen wichtigen gesellschaftlichen Funktionsbereichen eröffnet wurde, haben sich die männlichen und insbesondere weiblichen Lebensperspektiven erweitert und hinsichtlich ihrer Möglichkeiten so sehr vervielfältigt, daß die jeweiligen konkreten Lebensläufe immer weniger prognostizierbar, immer 'aleatorischer' werden.

Diese wachsende Aleatorik von Lebensläufen ergibt sich in erster Linie aus der Perspektive des beobachtenden Dritten, aus der Sicht der Beteiligten werden die faktischen Sequenzen und simultanen Kombinationen von Elementen unterschiedlicher 'Karrieren' als 'Identität' und 'Biographie' verarbeitet, d.h. in eine zumindest subjektiv plausible Ordnung gebracht. In dem Maße jedoch, als die sozialen Verbindlichkeiten bestimmter Karrierenverläufe sinken, wird den Individuen eine erhöhte Ordnungsleistung zugemutet, Identität wird prekärer, Kontingenzerfahrungen, die den Lebenssinn in Frage stellen, werden wahrscheinlicher.

Die Vervielfältigung der biographischen Möglichkeiten hat insbesondere den weiblichen Lebenszusammenhang in den letzten Jahrzehnten entscheidend verändert und schlägt sich in einer sinkenden Attraktivität langfristiger familialer Festlegungen wie der Eheschließung und der Übernahme von Elternverantwortung nieder.

Eine genauere Untersuchung der institutionellen Veränderungen ließ jedoch erkennen, daß die vermuteten Deinstitutionalisierungstendenzen lediglich den Normkomplex der Ehe, nicht jedoch denjenigen der Elternschaft betreffen. Noch genauer: Die zunehmende Differenzierung zwischen Ehe und Elternschaft - also wiederum die Forderung nach freier Kombinierbarkeit! - scheint das bezogen auf den früheren Zustand 'deinstitutionalisierende' Moment zu sein, denn eigentlich alternative Partnerschafts- oder gar Elternschaftsleitbilder blieben bisher auf (zumeist intellektuelle) Subkulturen beschränkt und haben sich auch dort noch nicht als dauerhafte Lebensarrangements bewährt. In breiten Schichten der Bevölkerung gilt ein 'glückliches Familienleben' herkömmlicher Art immer noch als besonders wichtiges Element des Lebensentwurfs. Wie ein Zeitvergleich von in engerem Sinne familialen Lebensformen, d.h. Haushalten mit Kindern, anhand von Mikrozensusdaten zeigte, sind zumindest in der Bundesrepublik die Häufigkeitsveränderungen keineswegs so gravierend, daß von einem nachhaltigen neuen Trend gesprochen werden könnte. Stiefelternverhältnisse und alleinerziehende Elternschaftsverhältnisse scheinen nach wie vor überwiegend als Familienformen zweiter Wahl, als Anpassungsleistungen von Individuen an die gestiegenen Schwierigkeiten zu fungieren, eine lebenslange oder zumindest für den Zeitraum der Kindererziehung bestehende Ehe zu führen. Kindsvernachlässigungen oder gar Kinderweggabe sind im Vergleich zu früheren Jahrhunderten so selten geworden, daß wir in der Dimension von Elternschaft sogar von einer zunehmenden Institutionalisierung im Laufe dieses Jahrhunderts sprechen können. Aktuellster Ausdruck dieser Institutionalisierungstendenz ist die Aufwertung der Vater-Kind-Beziehung als Korrelat der Veränderungen der Geschlechtsrollentypik.

Wir halten daher die Deinstitutionalisierungsthese für weniger angemessen als die Vorstellung, daß - bei partiellen Umbau der Geschlechtsrollentypik - die institutionellen Grundlagen des modernen Ehe- und Familienverständnisses im wesentlichen intakt sind, daß es

aber in Folge der skizzierten Überforderungstendenzen der Individuen immer schwieriger wird, den Perspektiven grundsätzlich akzeptierter Leitbilder zu entsprechen. Deshalb wird auch ihre strenge Verbindlichkeit in Frage gestellt, ohne daß doch überzeugende Alternativen propagiert werden. Dieser Vorgang sei als Idealisierung des Familienleitbilds bezeichnet.

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose erscheint die aus unseren empirischen Untersuchungen resultierende Typik weiblicher biographischer Entwürfe als durchaus plausibel: Vor die Wahl zwischen Familien- und Berufskarriere gestellt, entscheiden sich die einen für eine Berufskarriere unter Verzicht auf Kinder, andere entscheiden sich aus eher traditionellen oder auch pädagogischen und selbstverwirklichungsbezogenen Motiven für eine Priorität der Familienkarriere, während eine Zwischengruppe beides auf reduziertem Niveau zu realisieren versucht. Inwieweit solche Einstellungsmuster in die Wirklichkeit umgesetzt werden, hängt natürlich von vielfältigen Bedingungen im Bereich der Partnerschaft, der räumlichen und sozialen Umwelt, sowie der Chancenstrukturen ab, die mit familialen und beruflichen Karrieren verbunden sind.

Umweltbedingungen und Chancenstrukturen sind denn auch die Ansatzpunkte für mögliche politische Maßnahmen, die im Hinblick auf eine Stabilisierung der Motivation und Chance zur Elternschaft und zu dauerhaften Partnerschaftsverhältnissen getroffen werden können. Die Partnerschaftsbeziehungen selbst bleiben dabei nicht nur normativ, sondern auch faktisch außerhalb des staatlichen Einflusses, "der Staat hat nichts in den Schlafzimmern zu suchen". Das spricht jedoch nicht gegen staatliche Maßnahmen, die die strukturbedingten Nachteile einer 'Investition in Familie' zu beseitigen suchen. Aus der hier entwickelten Perspektive stellt sich die Aufgabe staatlicher Familienpolitik im wesentlichen dar als gesellschaftliche Anerkennung der Gleichwertigkeit von Familientätigkeit und Beruf-

stätigkeit, als Bemühen zur Gewährleistung gesellschaftlicher Nachwuchssicherung und Humankapitalbildung durch ökonomische Anerkennung und versorgungsrechtliche Stabilisierung der Familienkarriere als langfristige Lebensperspektive sowie durch Maßnahmen, die eine gleichzeitige oder sukzessive Verbindung von Familien- und Berufskarriere ermöglichen sollen. Es geht also insbesondere um Maßnahmen, die die familiäre Erziehungstätigkeit für Mann und Frau in ihren ökonomischen Konsequenzen einer Erwerbstätigkeit annähern, also einen Verzicht auf beiderseitige Vollzeiterwerbstätigkeit finanziell kompensieren, und zwar nicht nur hinsichtlich der aktuellen Familieneinkommen, sondern vor allem hinsichtlich der Anwartschaften auf persönlich zurechenbare Alterseinkommen. Die eigenständige soziale Sicherung der Frau wird unter Bedingungen, die die lebenslängliche Ehe nicht mehr als Normalfall voraussetzen können, zu einem zentralen gesellschaftspolitischen Postulat. Sie dürfte unter Bedingungen, wo Ehe und Familie im wesentlichen aus der 'Verknotung' individueller Biographien resultieren, am ehesten geeignet sein, die ehelichen Friktionen im Versorgungsbe- reich zu minimieren.

*) Zusammenfassung des Beitrags:
F.X. Kaufmann, Familie und Modernität, erscheint in:
Kurt Lüscher u.a. (Hg.), Die 'postmoderne' Familie.
Familiäre Strategien und Familienpolitik im Übergang,
2 Bde., Universitätsverlag Konstanz - entnommen mit
Genehmigung des Autors.

Zu den Befragungen vgl.:

KAUFMANN, F.X. u.a., Familienentwicklung - generatives Verhalten im sozialen Kontext. In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, 8 (1982), S. 523-545.

KAUFMANN, F.X. u.a., Familienentwicklung in Nordrhein-Westfalen. Sozialräumliche Kontexte, Modellierung und Mikrosimulation. Bielefeld: Institut für Bevölkerungsforschung und Sozialpolitik, 1984.

SIMM, R., Partnerschaftsdynamik und Familienentwicklung - die interne Dynamik von Partner- und Familiensystemen und ihre strukturellen Bedingungen und Folgen. Manuskript. Institut für Bevölkerungsforschung und Sozialpolitik. Bielefeld 1987.

STROHMEIER, K.P., Familienentwicklung in Nordrhein-Westfalen. Generatives Verhalten im sozialen und regionalen Kontext. Schriftenreihe des Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 47, Düsseldorf 1984.

Jean-Pierre Wils

Nicht-eheliche Lebensformen - eine fundamentalethische
Reflexion

"Denn die Ehe kommt nicht zu Fall, wie sie selbst beliebt, dieses Verhältnis darzustellen, weil die freie Liebe wie ein Irrlicht die Gegenwart ins Moor gelockt hat, indem sie ihr ein Ideal gezeigt hat, dem viele bequemer und leichter folgen konnten. Sie kommt zu Fall durch ihren eigenen furchtbaren Mangel an Idealismus, ihre eigene freiwillige Unterwerfung unter den Buchstaben, sodaß eine Ehe eine Ehe war und die schrecklichsten Dinge innerhalb ihrer vier Wände vor sich gehen konnten, ohne daß sie um ihres eigenen guten Namens willen eine Veranlassung fand, zu protestieren. Sie kommt nicht zu Fall, weil ihre Gesetze streng sind und Aufopferung fordern - das erschreckt keinen einzigen Menschen -, sondern sie kommt zu Fall, weil sie keinen Himmel kennt, der am Ende des Weges winkte, und weil sie keine Idee hat, weil die allgemeine Haltung ihr gegenüber jetzt ist: 'wozu soll das gut sein?'"¹⁾

Evidenzverlust als Verlust eines Leitbildes

Wer über die sogenannten "nicht-ehelichen" Lebensformen spricht, hat es immer mit der Ehe selber zu tun. Sie ist - im Begriff ersichtlich - deren Kontrastfolie und sorgt als Hintergrund für die Kontur der Alternative.

Die klassische Ehe scheint, wenn man ihre soziale und institutionelle Verbreitung betrachtet, faktisch als Lebensform eine ungebrochene Attraktivität auszustrahlen. Die Krise der Ehe, wie sich sich nur prima facie in den steigenden Scheidungszahlen ausdrückt, muß aus diesem soziologisch erhellbaren Grund²⁾ nicht als eine solche der Lebensform, sondern als eine Krise ihres Sinngehaltes betrachtet werden. Gerade das, was E. Bloch in dem Frühwerk 'Geist der Utopie' noch postulierte - verweisend auf den antizipierenden, gelungenes Leben als gesellschaftliches in der Zweierrelation vorwegbildenden Gehalt der Ehe -, mutet heute fast antiquiert an:

"Der wahre, der mit Ernst einmal beschrittene Liebesweg, ist überhaupt nicht mehr anekdotisch zu beschließen. Es sei denn durch das zu bestehende Abenteuer der Treue, das Ehe heißt."³⁾ Will man den Ehemülligen und Verheirateten heute diese Ernsthaftigkeit nicht absprechen - wozu es entgegen allen Beteuerungen keinen ersichtlichen Grund gibt -, impliziert diese Annahme, daß die Sinn-Krise der Ehe nicht personalisiert und moralisiert werden darf, will man ihre Ursache verstehen. Gründe, die aus dem komplexen Prozeß der Gesellschaftstransformation stammen, sind hier ebenso zu berücksichtigen, wie auch die damit kausal zusammenhängenden Evidenzbrüche jener Gehalte, die in der Ehe Gestalt gewinnen. Das Leitbild der Ehe, aus der Perspektive des Hoffnungsdenkers als "Wunschbild" zu bezeichnen, soweit es sich zumindest im Liebescode der Moderne⁴⁾ substantiviert, ließe sich folgendermaßen fassen: "Auch die Ehe hat ihre spezifische Utopie und einen Nimbus darin, der mit dem Morgen der Liebe nicht zusammenfällt, daher keineswegs mit ihm vergeht. Diese Utopie entspringt eben der Bewährung der Liebesimago, und immer ist ihre Poesie eine der Prosa, allerdings der hintergrundreichsten: des Hauses. Das Haus ist ein Symbol, und zwar bei aller Geschlossenheit ein offenes: es hat als Hintergrund die Zielhoffnung des Heimatsymbols, das sich durch die meisten Wunschträume durchhält und am Ende aller steht."⁵⁾ Die symbolische Ausdeutung der Ehe als "Entwicklungsraum", wie sie Bloch hier vornimmt, hat aber zur Voraussetzung, sofern sie eben eine symbolische ist, daß die Ehe eine auf gesellschaftlichen Kommunikationsformen und auf einer erkennbaren Zeichenrepräsentation beruhende Lebensweise ist, sodaß eine Verkürzung der Ehe auf eine intime und auf emotionale Nähe tendierende Symbiose die Transparenz ihrer Gehalte gleichsam verdunkelt. Soll sie doch gerade nicht zum Ersatz für gesellschaftliche Heimatlosigkeit werden und somit das Zusammenleben aufgrund hyperthropher Erwartungen psychosozial überfordern. Gerade diese beiden Kennzeichen aber, die symbolische, auf gesellschaftliche Interaktion bezogene Kommunikabilität von

Lebensformen und die daraus entstehende Entlastung von der dauernden Fixierung auf die gefühlsmäßige Bindung an den Partner, sind nicht länger selbstverständlich. Diese zunehmende Aushöhlung der makrostrukturellen, gesellschaftlichen Integration der Leitbilder der Ehe und ihre Umschichtung auf personale Nähe war jedoch virtuell bereits in der Emanzipation der Erlebniswelt aus der Welt der Institutionen, wie sie sich bereits spätestens seit der Romantik ankündigte, angelegt: die Personalisierung der Ehe - ihre Emanzipation aus einer vorwiegend den ökonomischen und statusbezogenen Erfordernissen angepaßten Lebensform - führte eine befreiende Intimisierung mit sich, die allerdings auf längere Sicht aus dem Impuls der emanzipativen Liberalisierung eine kommunikations- und wortlose Brutstätte der Gefühle droht werden zu lassen. "Das Versinken im unbegrenzten Moment ist jetzt die Bedingung dafür, daß man sich selbst im selbstreferentiellen Bezug der Liebe erlebt."⁶⁾

Gerade deshalb, weil die Ehe im Laufe dieser befreienden Personalisierung einer zunehmenden Entkodierung unterliegt, kann auch die einst ernsthafte Liebe quasi "anekdotisch" abgeschlossen werden.

Die ganze Vielfalt nicht-ehelicher Lebensformen, die der öffentlichen und institutionellen Sanktionierung (noch) entbehren, sind in diesen Kontext zu situieren, wobei ihre Motive unterschiedlich sind. Sie können das Ergebnis einer politphilosophischen Überlegung sein und sich dabei als sexuelle Vorhut einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsstrategie verstehen (Marcuse, Reich). Diese bereits der jüngeren Vergangenheit zuzurechnende Motivlage wurde durch eine Theorie der Entspezifizierung der Sexualität bzw. ihrer Differenzierung abgelöst, die argumentativ eher anthropologisch-ethisch orientiert ist und die Pluriformität menschlicher Lebensformen als kulturellen Reflex der Ablösung der Sexualität von der Zeugung begreift. Darüber hinaus hat schließlich der Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber dem Sinn der Institutionalisierung der Ehe überhaupt, stimuliert durch die Steigung der Ehescheidungsraten, zu der Neigung geführt,

Lebensformen generell auf personale Übereinkunft umzustellen. Letzteres dürfte gegenwärtig das (unausgesprochene) Motiv dafür sein, sich vorerst nicht zu verehelichen.

Auf der einen Seite also spiegeln die nicht-ehelichen Lebensformen häufig die sich im Bereich der Ehe selber vollziehende Prävalenz der Intimität wider und liegen insofern in deren Verlängerung, auf der anderen Seite werden aber auch die nicht-ehelichen Lebensformen zunehmend der juridischen Kodifizierung unterworfen⁷⁾. Hierdurch stellt sich die zurückgewiesene Institutionalisierung, diesmal zum Schutz der Partner bei dem Scheitern der Beziehung, virtuell wieder her. Trotz dieses Traditionsdrucks, der von der Ehe noch auf jene Lebensformen ausgeht, die sie abzulösen gesonnen sind, und trotz der quantitativen Minorität, die sie darstellen, bleiben die nicht-ehelichen Lebensformen eine ernste Anfrage.

Kulturhistorische Überlegungen

Die nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften sind eine Signatur der historisch gewordenen und soziologisch beschreibbaren Situation der Ehe. Sofern eine moraltheologische Reflexion keine bloß externen und binnenmoralischen Gesichtspunkte dabei anbieten soll, ist sie gezwungen, diese Situation präzise zu charakterisieren.

Kulturhistorisch betrachtet steht die Ehe in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Sozialgeschichte der Familie, widerspiegelt somit in hohem Maße die sozio-ökonomischen Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Lage.⁸⁾ Die ethischen Überlegungen sind hierauf bezogen, auch wenn sie die gesellschaftliche Kontextualität der Ehe nicht bloß reduplizieren.⁹⁾ Die Krise der Ehe ist somit nicht vordringlich und nicht primär aus der angeblich schwindenden Moralfähigkeit oder aus dem Bindungsunwillen ihrer Akteure abzuleiten - das Gegenteil könnte der Fall sein -, die Tradierungskrise ihrer Gehalte ist zu eruieren. Dieser Evidenzverlust ist Ursache und Folge zugleich von Gesellschaftstransformationen, die die tradierten Ehegüter (proles, fides und sacramentum)¹⁰⁾

frag-würdig werden ließen und zu einer inhaltlichen Schalheit des Liebesbegriffs führten. In seiner großen Untersuchung über "Die Kultur der Moderne" hat R. Münch unlängst die These aufgestellt, wonach die okzidentalen Gesellschaften eine "Interpenetration von Kultur und Welt" enthielten.¹¹⁾ Zwischen der Kultur dieser Gesellschaften, ihrer weltanschaulichen Sinnschicht also, und dem Ensemble der faktischen Produktions- und Lebensweisen, ihrer Welt also, wäre somit ein dynamisches Ungleichgewicht gegeben, das zu gegenseitigen und fortdauernden Korrekturen Anlaß gibt. Münch sieht diese Tendenz bereits im Christentum strukturell angelegt, insofern dieses eine hoch-ethische Religion ist, die in der Tradition der jüdischen Prophetie steht. Ethische Kritik nämlich setzt bereits logisch die Trennung der numinosen Wirklichkeitsdimension und ihrer legitimatorischen Aufgabe von der gedeuteten Welt voraus. Die ethnische Ungebundenheit des Christentums hat nun diese Ablösung noch eher stimuliert. Die Universalität des religiös-ethischen Standpunktes gerät damit in eine Spannung zu allen situierten Lebensformen, Individualismus ist deren wirkungsgeschichtliche Folge. Diese tendenzielle Gleichgewichtsstörung zwischen Soziabilität und Individualität¹²⁾ hat die abendländische Geschichtsdynamik stimuliert und wurde von dieser wiederum ihrerseits beschleunigt, führte aber den Zwang mit sich, in der Lücke der nunmehr säkularisierten Ausdeutung und Legitimation von Lebensformen die Reflexivität der moralischen Standards zu erhöhen. Die Legitimationsbedürftigkeit der Lebensformen steigerte sich dadurch. Die unausweichliche Dissoziation der Lebensformen von den in ihnen enthaltenen Lebensentwürfen ist die Folge davon. Die Konsistenzansprüche, die an die moralischen Normen gerichtet werden, überlagern die Institutionen selber. Diese Feststellung ließe den nur auf den ersten Blick paradoxen Schluß zu, daß die hohe Ehescheidungsrate unter Umständen gerade Ausdruck einer gestiegenen Moralität sein könnte, auch wenn damit noch nicht über die Richtigkeit dieser Moralität entschieden wäre. Jedenfalls ist die Entstehung von alternativen Lebensformen bereits in der Entwicklung des Okzidents angelegt und

keineswegs Ausdruck einer Moralkrise der Gegenwart.

Ehe und Modernität

Die Resistenzschwäche der Lebensformen angesichts konkurrierender Lebensweisen ist ein Kennzeichen der Moderne. Individualisierung, Mobilität, Veränderlichkeit, Fortschritt als (zielabstinentes) Programm, Innovation und Vorherrschaft der Gegenwart als Zeitmodus sind idealtypische Kategorien der Moderne, welche das in einer jeden Lebensform vorhandene Bedürfnis nach Kontinuität und Langsamkeit konterkarrieren. "Kein überzeitliches Prinzip garantiert mehr, daß die Sukzession der Gegenwarten einem einheitlichen Muster folgt."¹³⁾ Sobald also die religiös-moralischen Legitimationsleistungen im Zuge der Geschichts- und Gesellschaftsdynamik fraglich werden und institutionelle Verankerungen, aufgrund der Abkopplung der moralischen Imperative von den sozialen Synthesen, als Verhärtung gegen die Moral empfunden werden, wird die Lebensform dem Lebensentwurf entgegengestellt. Letzterer aber muß nun die Integrationsleistung sozial verankerter Legitimationsleistungen der Teleologie individuellen Glückens subsumieren. Der Schwund numinoser Legitimationsleistungen, die auf das totum individuellen und sozialen Seinkönnens angelegt sind, dynamisiert die Ausdifferenzierung der Lebensformen. Diese Feststellung darf aber nicht zu der ebenfalls in der Romantik präfigurierten Sehnsucht nach politischen, moralischen und religiösen Ganzheitlichkeitsvorstellungen verführen¹⁴⁾, die die Entwicklung umkehren könnten. Freiheitsgewinne und Sicherheitsverluste müssen vielmehr nüchtern abgewogen werden. Der Aussage von B. und P. Berger - "Nur unter der Annahme einer höheren Macht, außerhalb des Individuums, der Familie und der Gesellschaft als ganzes lokalisiert, könnte es eine erkennbare Einheit von Individuum, Familie und sozialen Interessen geben."¹⁵⁾ - ist ihre unangebrachte Emphase zu nehmen und als Beschreibung, nicht als Wertung aufzufassen.

Für die Ehe hat dies zur Folge, daß sie gleichsam ihren

definierten Ort im Rahmen von Strategien der Gattungsreproduktion und der Güterproduktion verliert. Die hiermit eng verbundene Lehre von den Ehezwecken steht nun ihrerseits vor der Aufgabe, ihre Gehalte zu präzisieren und den veränderten Bedingungen sozialen und religiösen Handelns anzugleichen. Die soziale Differenzierung siedelt sich nämlich in anthropologischen Differenzierungen an. Die Trennung des Erwerbslebens vom Familiendasein trug zur Ausbildung der "Geschlechtscharaktere" bei. Diese sind "eine Kombination von Biologie und Bestimmung aus der Natur abgeleitet und zugleich als Wesensmerkmal in das Innere des Menschen verlegt."¹⁶⁾ Während die anthropologischen Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts die Frau als Mischung von Physis und Psyche verstanden - vgl. die Hysterisierung der weiblichen Psyche¹⁷⁾ - wurde der Mann als Kulturwesen ausgelegt. Die enge Beziehung zwischen sozialen und anthropologischen Diskursen führt jedoch in der Moderne zu einer zunehmenden "Egalität" der Geschlechter. Die sozialen Markierungen werden zunehmend geschlechtsunspezifisch, die Ideologie geschlechtsspezifischer Wesensmerkmale wird zumindest sozial-ökonomisch ortlos. Die Abwesenheit markanter sozialer und anthropologischer Stigmata schwächt die Geschlechterdifferenz zugunsten der nunmehr aus dem Rahmen der Ehe gelösten sexuellen Differenz. Wiedererkennung ist dann nicht länger sozial und anthropologisch stabilisiert, sondern beruht dann auf emotionaler und erotischer Nähe.

Mangels sozialer und anthropologischer Differenzsetzungen, die allesamt dem Ideologieverdacht anheim gefallen sind, muß die Grenze von Einheit und Differenz, von Freiheit und Bindung durch Selbstreflexion definiert werden. Die Ehe "schließt die paradoxe Aufgabe, innerhalb einer Situation großer Nähe zu einer anderen Person die eigene Identität aufrechtzuerhalten, mit ein."¹⁸⁾

Diese Ausbalancierung ist aber aufgrund der Dominanz der Identitätsfrage nicht an eine spezifische Lebensform gebunden. Die Dominanz der Kategorie "Identität"¹⁹⁾, selber eine Folge

der Überzeugungsdefizite klassischer Teleologien geschichtsphilosophischer oder anthropologischer Provenienz, zwingt dann angesichts ihrer Verwiesenheit auf eine individuelle Lebensgeschichte zur Ausbildung unterschiedlicher Lebensformen, die dem jeweiligen Lebensentwurf Ausdruck verleihen.

Drei kulturphilosophische Thesen

In der Kultur der gegenwärtigen westlichen Länder kann man in idealtypischer Weise drei Tendenzen feststellen, welche die Existenz von ehe-ähnlichen oder nicht-ehelichen Lebensweisen als motiviert erscheinen lassen. Zunächst läßt sich eine deutliche Prioritätenverschiebung feststellen im Übergang von der Sinnfrage zu der Orientierung an Alternativen. Die Sinnfrage selber, die einen planmäßigen oder zumindest der rationalen Intendierbarkeit zugänglichen Zukunftsentwurf voraussetzt, rückt unter Sinnlosigkeitsverdacht. Diese Tatsache hängt in erster Instanz mit dem Zukunftsverlust im gegenwärtigen Lebensgefühl zusammen. Bereits Th.W. Adorno kam zu der Feststellung, daß die Moderne von starken Kontinuitätsbrüchen gekennzeichnet sei: "Offenbar zerfällt für die Menschen der Zusammenhang der Zeit."²⁰⁾ Angesichts der Komplexität von Lebensverhältnissen, die einerseits die technomorphe Herstellbarkeit von Lebensweisen nahe legen, andererseits aber die Frage nach der ethischen Tragfähigkeit der dadurch stimulierten Bedürfnisse dem Einzelnen überläßt, mutet die Verabschiedung der Frage nach der ethischen Legitimität von Lebensentwürfen und die Bevorzugung von wählbaren Alternativen, aus denen zu jeder Zeit ausgestiegen werden kann, als Lösung an. Die grundsätzlich zu bejahende Disponibilität von Lebensentwürfen verkehrt sich dann leicht in Eskapismus.²¹⁾

Die zweite Verschiebung findet im Übergang von der Erziehung zur Therapiekultur statt. Der zweifellose Fortschritt in diesem kulturellen Bruch liegt darin, daß Verhältnisse, die häufig als Gegenstand eines pädagogischen Eros aufgefaßt wurden, als fundamental defekt und deshalb als therapiebedürftig eingestuft werden können. Jedoch gibt es auch skeptische Stimmen.

Die Diskursivierung des Sexes habe, so M. Foucault, aus dem Abendländer ein "Geständnistier" gemacht, das immer bereit ist, sein Inneres dem (oft fragwürdigen) therapeutischen Eingriff und Zugriff zu überlassen.²²⁾ Eine Therapiekultur neigt jedoch dazu, die Therapie selber als Legitimationsgrund ihres therapeutischen Eingriffs zu bezeichnen, wobei die Diskussion um die Vernünftigkeit der damit gesetzten Ziele zu kurz kommt. Dem Einzelnen wird dann die Freiheit überlassen "seines eigenen Unglückes Schmied sein zu können."²³⁾

Eine dritte Transformation läßt sich in der Akzentverschiebung von der Öffentlichkeitsdimension menschlichen Handelns zur Priviligierung der Intimität feststellen. Während die beiden Kategorien sich im Grunde gegenseitig kodieren und die Entflechtung beider im Zuge der Neuzeit zu politischen und individuellen Freiheitsräumen führte, droht nunmehr eine erneute Ineinsbildung. Während in vorkritischen Lebensverhältnissen die (politische) Öffentlichkeit sich durch Intimisierung der demokratischen Kontrolle entzog, scheint die Intimität in der Gegenwart sich selber zum öffentlichen Thema zu machen.

R. Sennet spricht in diesem Zusammenhang von der "Tyrannei der Intimität".²⁴⁾

In den drei Transformationen dominiert jene für die Moderne kennzeichnende Zeitdimension, die sich überholende Gegenwart. Die Therapiebereitschaft - um eine Transformation herauszugreifen - darf nicht bloß als eine modische und kurzlebige Laune der Gegenwart mißverstanden werden. Sie ist gerade eine Folgewirkung der Reibungsflächen, die zwischen dem Anspruch der Gesellschaft und dem Anspruch der Individualität auftreten. Ob man wie R.D. Laing die Psychopathologien, vor allem die Schizophrenie, als eine der Familienstruktur anzulastende Reaktion auf die divergierenden Anspruchsniveaus von Individualität und Gesellschaft versteht²⁵⁾ oder hier wie P. Berger von einer "kreativen Schizophrenie"²⁶⁾ sprechen möchte, Therapierbarkeit gehört zum unübersehbaren Vokabular von Ehe und nicht-ehelichen Beziehungen. Dies hat zur Konsequenz, daß Lebensformen, die als therapiebedürftig eingestuft

werden, mit ihrer grundsätzlichen Auflösbarkeit rechnen müssen.²⁷⁾ Eine Ethik, die diesen kulturell vermittelten "Systemzwang" nicht abstrakt negieren will und eine Ethik "pro tempore", d.h. eine solche, die die konkreten, defekten Lebensbedingungen ihrer Adressaten berücksichtigt, sein möchte, muß diese gegenseitige Voraussetzungshaftigkeit und Verschränktheit wahrnehmen. Therapierbarkeit soll die der Intimität durch die Abstraktion der gesellschaftlichen Prozesse zugefügten Schäden heilen. Therapie erhöht die Bereitschaft für Diskontinuität, für Alternativen also. Der Öffentlichkeitsscheue Raum der Intimität bevorzugt die alternative Wählbarkeit von Lebensweisen, diese setzt auf eine Freiheit, die notfalls die auferlegten Freiheitsbarrieren hinsichtlich neuer Lebensformen therapieren läßt. Diese kulturellen Schwerpunktverlagerungen angesichts jener drei Kategorien (Erziehung, Öffentlichkeit, Sinnhaftigkeit), welche der traditionellen Ehe semantisch eher zu entsprechen scheinen, sind in der ethischen Urteilsbildung als unbeliebige Faktoren zu berücksichtigen.

Unterscheidungen im Begriff und ethische Besinnung

Zu den nicht-ehelichen Lebensformen sind nicht nur jene zu zählen, die sich, wie die Semantik des Begriffs nahelegt, um die Ehe selber ranken. Unterscheidungen zwischen vorehelichen und nahehelichen Lebensformen, oder Distinktionen wie "traditionelle Ehe", "Bündnisehe", "Verschmelzungsehe" und "Partnerehe"²⁸⁾ sind zwar hilfreich und decken zweifelsohne die Mehrzahl der nicht-ehelichen Lebensformen ab, sie sind jedoch semantisch bereits auf die Ehe selber fixiert. Das ganze Spektrum von Lebensweisen, die auch nicht indirekt auf die Ehe hin angelegt sind, läßt sich dadurch nicht erfassen. Nimmt man aber eine weitere Optik ein, dann scheint der Beziehungsbegriff den Begriff der Ehe zu überlagern. Die zunehmende Äquivalenz von "Ehe" und "Beziehung" führt dazu, daß nach Kriterien gesucht werden muß, die sowohl ethische Verbindlichkeit zulassen als auch das Ideal der Ehe nicht a priori als Muster für die dann als deviant eingestuften

anderen Lebensformen anbieten. Diese Kriterien, sofern sie ethische Verbindlichkeit beanspruchen, können ihrerseits, trotz der Berücksichtigung der Faktizität der kulturellen Transformationen und ihrer Folgewirkungen für die Wahl von Lebensformen, letztere nicht bloß kritiklos im Sinne einer Normativität des Faktischen bestätigen.

Zunächst aber sei darauf hingewiesen, daß die Evidenzverluste im Eheverständnis nicht zuletzt dadurch entstanden sind, daß vor allem im Bereich des Katholizismus die Matrix der "Ordnung des Geschlechtlichen" eine weitere Perspektive und Sichtweise der Ehe häufig verhindert hat. Die Ordnung der Sexualität - ein Begriff augustinischer Prägung, der dazu neigt, kulturelle Kristallisationen in den Diskurs des "Natürlichen" zu übersetzen -, ist ein zu starres und ein zu einseitiges Kriterium, um die Vielschichtigkeit der Dimensionen menschlicher Beziehungen adäquat zu Gesicht zu bekommen. Die Tradition der katholischen Ehedoktrin tat sich schwer mit der positiven Bestimmung der Kategorie "Liebe". Erst unter dem Einfluß der höfischen Liebeslyrik fand der Begriff bei Hugo von St. Viktor Eingang in die Ehelehre.²⁸⁾

Bezeichnend ist, daß je stärker der Liebesbegriff Gegenstand moraltheologischer Besinnung wurde, um so ausgeprägter gleichzeitig der moderierte Blick auf Sexualität und auf die mögliche Auflösbarkeit der Ehe wurde. J. Salat, ein wichtiger Schüler von J.M. Sailer, wagte bereits im 19. Jahrhundert Gedanken, die als eher atypisch bewertet werden müssen. Salat stellt die Liebe über das Eheband und hinterfragte die Unauflösbarkeit der Ehe.²⁹⁾ Wir wollen diesen Hinweis nur dazu verwenden, um darauf hinzuweisen, daß durch die Betonung der Liebe, die Haltungen wie "Annahme", "Lebensförderlichkeit", "personale Treue"³⁰⁾, "Dauerhaftigkeit" und "Andersheit" enthält, die nicht-ehelichen Lebensformen in ein anderes Licht rücken. Auch wenn die klassische Ehe manches dieser Leitbilder positiv zu verkörpern wußte, muß sie sich aber gleichzeitig angesichts der Verletzungen und Schäden, die sie faktisch "innerhalb ihrer vier Wände" hervorrufft, hinsichtlich ihrer

eigenen Geschichte in die Verantwortung nehmen lassen und die ganze Beweislast nicht ausschließlich den entstandenen Alternativen zuschieben. Dies impliziert, daß nicht eine generalisierte Kodifikationsmoral an dieser Stelle vonnöten wäre als vielmehr die Ausrichtung an der 'inneren Moralität', die von Lebensformen zum Ausdruck kommt. Hierdurch mag sogar der sittliche Anspruch eher ansteigen als dies in den verallgemeinerbaren Moralsynthesen der Verbotsethiken der Fall ist.

"Moralität bedeutet eine bestimmte Strukturierung der Handlungsdispositionen, eine solche, durch die die Dispositionen unter den gegebenen konkreten Bedingungen in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gelangen. Es geht um die Erreichung der Förderlichkeitsgestalt aller Möglichkeiten, wobei das, was eine Möglichkeit genannt werden kann, nicht durch äußere Koordinaten bestimmbar ist, sondern aus der Erfahrung ihrer Entfaltungsbedingungen personal und sozial evident wird. Das läuft auf Gestaltwerdung hinaus. Gestalt besagt Stimmigkeit aller Verhaltensdispositionen ..."³¹⁾

Diese von H. Rombach in die Diskussion eingeführte Formel einer Ethik, die den Möglichkeitssinn für das lebbar Neue über die bloße Entsprechung zu einer allgemeinen ethischen Forderung stellt, setzt zu ihrer Bedingung voraus, daß die konkrete Situation der Subjekte einer moralischen Verbindlichkeit nicht bloß als Gegenstand, sondern als Ausgangspunkt ihrer Realisierung zu berücksichtigen ist. Das Kriterium der "Stimmigkeit", das hierbei Anwendung findet, impliziert also, daß die Stimulation der sittlichen Selbstreflexion als Evokation der "phrophetischen Intelligenz"³²⁾ der Moralsubjekte im Mittelpunkt steht. Angesichts der Ausdifferenzierung der Lebenswelten, die zunehmend als deren Inkongruenz empfunden wird, besagt die "Stimmigkeit" nichts anderes als den Versuch, die unterschiedlichen Anforderungen, die von den heterogenen Bereichen des Lebens an die Subjekte herangetragen werden, in Kongruenz zu bringen: auf dem Hintergrund der lebensweltlichen Komplexität und angesichts der Allgemeinheitsstruktur sittlicher Normen vollzieht das Subjekt eine Synthese, die situative Individualität und allgemeine sittliche Urteilsrationalität konkret

verbindet. Es entsteht ein "individuelles Allgemeines" - individuell, weil die Ausdifferenzierung der Lebensbereiche den Appell an eine moralische Instanz erschwert; - allgemein, weil die sittliche Urteilsrationalität der Tradition als Stimulation der Selbstreflexion Anwendung findet.

Dissens und Konsens, Widerspruch und Einwilligung sind dann unverzichtbare Kategorien konkreter Moralität: zwischen diesen Polen vollzieht sich die Reflexion über Freiheit und Bindung anhand von Modellen gelungenen und gescheiterten Lebens. Die bloße Widerrufbarkeit von Beziehungen, die sich oft als Ausweg aus den widerspruchsvollen Anforderungen an die Existenz in einer komplexen Gesellschaft anbietet, muß dann als Lösung selber widerrufen werden.

Wertorientierung, wie sie in einer solchen Situation häufig gefordert wird, darf dann nicht von der fraglosen Annahme ausgehen, bereits der Hinweis auf die Ehegüter und auf die "Liebe" wäre ausreichend. Gerade die Evidenzverluste, die im Laufe der Moderne entstanden sind, verdeutlichen, daß hier vielmehr die explorierende Vergegenwärtigung ihrer Gehalte vordringlich ist.³³⁾

Angesichts einer breiten moraltheologischen Besinnung auf die Ehe muß demnach die Forderung erhoben werden, die Wirklichkeit der nicht-ehelichen Lebensformen nicht bloß als Randphänomen zu behandeln.

Anschließend sollen noch einige Diskussionsvorschläge stichwortartig unterbreitet werden:

Für die moraltheologische Theorie und für die pastorale Praxis implizieren die vorangegangenen Überlegungen, daß zur Beurteilung menschlicher Lebensformen nicht sofort auf die Matrix der Sexualität Bezug genommen wird und deren Vielschichtigkeit dadurch unzulässig reduziert wird. Zu dieser falschen Reduktion gehört der Versuch, Lebensformen biblizistisch zu begründen: nicht die Kodifikation von Lebensweisen, sondern die Qualität menschlicher Beziehungen steht im Vordergrund der Verkündigung Jesu.³⁴⁾ Die Legitimationsbedürftigkeit von Lebensformen und Lebensentwürfen braucht die Kirche als Forum der Kommunikation

und nicht als deren Hüterin. Sie wird dringend benötigt als Plattform für die Verständigung über gelungenes und als Ort der Tröstung angesichts gescheiterten Lebens.

Anmerkungen:

- 1) T. Blixen, *Moderne Ehe*, Frankfurt 1987, 37.
- 2) Vgl. F.X. Kaufmann, *Familie und Modernität*, in: K. Lücher (Hg.): *Die 'postmoderne' Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik im Übergang*, Universitätsverlag Konstanz (noch nicht erschienen).
- 3) E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt 1977, 262.
- 4) N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1984.
- 5) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung Bd.I*, Frankfurt 1977, 379.
- 6) N. Luhmann, a.a.O. 177.
- 7) Cl. Schott, *Lebensgemeinschaft zwischen Ehe und Unzucht - ein historischer Überblick*, in: A. Eser (Hg.), *Die nichteheliche Lebensgemeinschaft (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 47)*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 13-32.
- 8) J.-P. Wils, *Neuere Literatur zur Geschichte der Ehe*, in: *Th.Q.* (167) 1987, 137-142.
- 9) "Die Sozialgeschichte der Familie verdeutlicht den Zusammenhang von sozio-ökonomischen Bedingungen und moralischen Bewertungen dieser Lebensform." Cl. Mühlfelder, *Ehe und Familie*, Opladen 1982, 13; Vgl. W. Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976.
- 10) Vor allem: A. Augustinus, *De bono coniugali (Das Gut der Ehe)*, Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, Würzburg 1949.
- 11) R. Münch, *Die Kultur der Moderne, Bd.I*, Frankfurt 1986, 23.
- 12) N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt 1987.
- 13) F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, in: J. Berger (Hg.), *Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen 1986, 283-307, 288; J. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer "Aktualität, die immer von neuem subjektiv gesetzte Vergangenheiten gebiert." J. Habermas, *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, in: ders., *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt 1981, 444-464. 447.
- 14) F. Novalis' "Die Christenheit oder Europa" (1799) gehört zu den in diesem Zusammenhang programmatischen Schriften. Siehe: *Werke*, (Hg.) G. Schulz, München 1981, 499-519.

- 15) B. und P.L. Berger, In Verteidigung der bürgerlichen Familie, Frankfurt 1984, 146.
- 16) K. Klausen, Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: H. Rosenbaum (Hg.), Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen, Frankfurt 1978, 161-194. 162.
- 17) M. Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd.I, Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977; Vgl. J. Donzlot, Die Ordnung der Familie, Frankfurt 1980.
- 18) R. und J. Blanck, Ehe und seelische Entwicklung, Stuttgart 1978, 16.
- 19) Siehe: O. Marquard und K. Stierle (Hg.), Identität. Reihe Poetik und Hermeneutik VIII. München 1979.
- 20) Th.W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen - Ohne Leitbild, Frankfurt 1977, 311.
- 21) Vgl. H. Giesecke, Das Ende der Erziehung. Neue Chancen für Familie und Schule, Stuttgart 1985.
- 22) Vgl. Anm. 17 (M. Foucault).
- 23) H. Lübbe, Zeit- Verhältnisse, Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz/Wien/Köln 1983, 83.
- 24) R. Sennet, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt 1983; Sennet spricht davon, daß die Dekodierung des Symbolcodes der Erotik zur unvermittelten Sexualität geführt habe. Das Anspruchsniveau der Intimität wächst dadurch. Vgl. E.M. Wallner und M. Pohler-Funke, Soziologie der Familie, Heidelberg 1977: Durch Öffentlichkeitsverlust entstehen "erhöhte Anforderungen, die in einer Ehe auf der Grundlage von emotionaler und erotischer Intimbindung an die Partner gestellt werden." (39).
- 25) R.D. Laing, Die Politik der Familie, Köln 1974; H. Stierlin, Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept, Frankfurt 1978; M. Brown, Die Familie als Bezugsrahmen für die Schizophrenieerforschung, in: Bateson, Jackson, Laing u.a., Schizophrenie und Familie, Frankfurt 1978, 181-220.
- 26) B. und P.L. Berger, a.a.O. 111.
- 27) A.C.R. Skynner, Die Familie - Schicksal und Chance. Handbuch der Familientherapie, Olten/Freiburg 1978; K.H. Mandel, Therapeutische Dialoge. Bausteine zur Ehe-, Sexual- und Familientherapie, München 1979.
- 28) M.O. Métral, Die Ehe. Analyse einer Institution, Frankfurt 1981.
- 29) Vgl. J. Renker, Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1977, 159-210.

30) Personale Treue ist nicht mit sexueller Treue identisch. Vgl. E. Ell, Dynamische Sexualmoral, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 202ff.

31) H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971, 257.

32) P. Ricoeur, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986, 22.

33) Vgl. J.P. Wils, Bedingungen des Wertewandels zwischen Kultur und jugendlicher Subkultur, in: Concilium (23) 1987, 246-254.

34) Vgl. W. Groß und G. Hunold, Die Ehe im Spiegel biblischer und kulturgeschichtlicher Überlieferung, in: Th.Q. (167) 1987, 82-95.

Lorenz Wachinger

Informelle Lebensgemeinschaften

Erfahrungen aus der Partnerschafts- und Eheberatung

1. In meiner Arbeit als Lebens-, Partnerschafts- und Eheberater (und zwar an einer kirchlichen Beratungsstelle) nehme ich, wie meine Kollegen, jedes Paar zur Beratung an, gleich ob verheiratet oder nicht, und verfare nach den Regeln psychologischer Beratung.

Es ist, als ob die Kirche sich einen normen- und moralfreien Bereich hielte, wo sie (über die Ehe- und Lebensberater) nichtfordernd, nicht be- und verurteilend auch mit informell Zusammenlebenden redet und wo sie nicht auf dem Sakrament Ehe insistiert; sie redet übrigens auch so mit Ehepaaren, die auseinandergehen wollen oder müssen. So erfreulich diese Sprachregelung ist, erhebt sich doch das Problem der zwei Ebenen, auf denen die Kirche redet und die sich zu widersprechen scheinen.

2. Für den Partnerschaftsberater besteht zunächst kein Unterschied darin, wie mit einem verheirateten und wie mit einem unverheirateten Paar umgegangen wird. Allerdings suchen Unverheiratete seltener beraterische Hilfe (aus den Altersgruppen bis zu 30 Jahren waren 1984 fast 20 % unserer Klienten; als "verlobt/fester Partner" sind nur 2,9 % angegeben, - es dürften in Wirklichkeit mehr sein¹!), - sei es, daß der Titel "Ehe"-Beratung abschreckt, sei es,

1) Statistische Angaben und weiterführende Literatur gibt H. Kramer, Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften?, in: Stimmen der Zeit 202 (1984) 579 - 590

daß sie bei ernsterem Streit sich schneller trennen, sei es, daß sie anders mit Streit umgehen, etwa nicht wagen, entschieden zu streiten, weil das die Beziehung gefährden könnte².

Ein Unterschied zwischen Verheirateten und Unverheirateten wird freilich leicht in der Einstellung des Beraters liegen: er vermutet, zu Recht oder nicht, bei einem unverheirateten Paar geringere Dauer der gemeinsamen Geschichte, also wohl auch geringeres Engagement in ihr; er schätzt vermutlich von vornherein eine informelle Beziehung als labiler ein und nimmt sie nicht so ernst. Selbstverständlich ist dieses Vorurteil genau zu kontrollieren.

3. Den Psychologen muß die Spannung interessieren, die im sozialen Umfeld eines unverheiratet zusammenlebenden Paares oft da sein und sich auch psychisch auswirken wird. Die Kirche als Arbeitgeber, auch z. B. die Caritas, auch die evangelische Kirche ihren Pfarrern und Angestellten gegenüber, fühlt sich zum Handeln provoziert und übt Druck aus. Eltern leiden oft wegen der Kinder Gewissensbisse, mögen wohl auch wegen der eigenen früheren Entbehungen neidisch sein. Wie wird dieser Druck in der Herkunftsfamilie ausgesteuert? Wieviel von der intergenerationellen Spannung, also auch Trotz und Provokationsbedürfnis der jungen Leute, wird heute so ausagiert? Wichtig ist auch der Gesichtspunkt, welcher Zustand der Elternfamilie die Kinder dazu bringt, sich im Zusammenziehen mit einem Partner die lebensnötige Geborgenheit zu sichern.

2) Vgl. C.A.Ridley, D.J.Peterman, A.W.Avery, Unverheiratet zusammenleben - besser für die spätere Ehe?, in: Familiendynamik 4 (1979) 59 - 71

4. Ein gewisser Prozentsatz der unverheiratet Zusammenlebenden wird unter Spannung stehen, die aus einem Normenkonflikt stammt: wie gelingt die Auseinandersetzung mit den internalisierten, von den Eltern übernommenen Normen? Auch wenn das Problem nicht offen thematisiert wird, kann es sich in maskierter Form anmelden; etwa in Meinungsverschiedenheiten über "Heiraten oder nicht?", in Differenzen über unterschiedliche Nähe- bzw. Distanzwünsche.

5. Das psychologisch wichtigste Stichwort ist die in einem bestimmten Alter erreichte Beziehungs- und Bindungsfähigkeit, die in Balance zur altersentsprechenden Autonomie stehen soll. Sie ist wohl zu unterscheiden von symbiotischem Beziehungsverhalten, von nicht aufgelösten und deshalb auf einen Partner übertragenen Bindungen an die Eltern; auch von der Angst vor dem Alleinsein; von dem Bedürfnis, sich durch einen Partner aufzuwerten (oder die Standards der jugendlichen Subkultur zu erfüllen); von dem Bedürfnis, versorgt zu werden; oder auch von dem Bedürfnis, sich von alten Normen "freizuschwimmen".

Die entscheidenden Fragen, von der Entwicklungspsychologie her, lauten also, jedenfalls angesichts der "cohabitation juvenile" (L. Roussel): Ist genügend sicheres Selbstwertgefühl entwickelt, so daß die Intimität, die Hingabe riskiert werden kann? Ist die Einfühlung in den Partner, die Empathie, gut genug gelernt, um die narzißtischen Tendenzen auszubalancieren? Ist das emotionale Ausdrucksvermögen einigermaßen mit dem rationalen ausgeglichen, so daß ein befriedigender zärtlicher und sexueller Austausch möglich ist?

Die Chance, das alles in einem informellen Zusammenleben zu lernen, ist gewiß da; aber nicht alle jungen Leute werden von ihr profitieren können³.

Man wird mit einer Zahl junger Menschen rechnen müssen, für die das Zusammenleben aus psychologischen Gründen verfrüht ist und ihre Entwicklung eher stört. Selbstverständlich betrifft das auch zahlreiche junge Ehen, wie die hohe Scheidungshäufigkeit in den ersten fünf Ehejahren belegt.

6. Wie ist das Problem der Trennung ("Scheidung") im Falle der informellen Lebensgemeinschaft modifiziert?

Junge Menschen lernen, mit Bindung und mit Trennung umzugehen; sie erproben die Trennung von der Herkunftsfamilie, sie versuchen die Bindung an einen Partner. Das vorsichtige Versuchsstadium früherer Epochen (Sich-verlieben, Sich-trennen) schlägt schnell um in das ernsthaftere Stadium des Zusammenwohnens mit mehr Verbindlichkeiten - vom sexuellen Leben als Paar bis zum gemeinsamen Haushalten.

Viele mögen davon überfordert sein, viele werden Stufen des Lernens durchlaufen, die Trennungen einschließen. Wie werden die Getrennten, genauer die Verlassenen ("passive" Trenner)⁴ in diesem Falle mit der Kränkung fertig werden? Werden sie die fällige Trauerarbeit leisten oder sich schnell in eine neue Beziehung stürzen?

3) Vgl. den unter Anm. 2 angegebenen Aufsatz

4) Vgl. Literatur zur Scheidungsproblematik, z. B. H.H.Siewert, Scheidung - Wege zur Bewältigung, München 1983

Es gibt für informelle Lebensgemeinschaften keine Riten des Auseinandergehens⁵, wie sie rudimentär die rechtliche Scheidung darstellt; die zeitlichen Regelungen, die Gespräche und die rechtlichen Sicherungen, also ein Grundbestand an Verarbeitungshilfen fällt aus. Die unklar bleibende Vermengung von freiem Liebesverhältnis und gesicherter, ins Rechtliche hineinreichender "Ehe", die A. Béjin problematisiert⁶, wird sich im Aufhören einer informellen Lebensgemeinschaft noch einmal zeigen, und zwar rechtlich und psychisch.

7. Es scheint früher, schon im römischen Recht, eine Vielfalt von Beziehungsformen zwischen Mann und Frau gegeben zu haben, die halb legal, jedenfalls geduldet waren. Erst das Tridentinum setzt rigoros die öffentliche Eheschließungsform allmählich durch, erzeugt damit viel Druck, der sich jetzt, in einer Zeit, wo die ökonomischen und sozialen Bedingungen günstig sind, befreit. (Auffällig ist übrigens der neue soziale Druck der Norm "Paar-Intimität" bei Hetero- wie bei Homosexuellen.)

Die "Krise der Ehe" ist also vielleicht auch das Auftauchen der alten Vielfalt von Beziehungsformen, die Lockerung der tridentinischen Disziplinierung. Dazu kommt der Bogen von Beziehungsformen, der innerhalb eines Familien- und Lebenszyklus durchlaufen werden muß, - neu wegen der unerhört gestiegenen durchschnittlichen Ehedauer.

- 5) Darauf und auf die widersprüchliche Definition der Beziehung in einer informellen Lebensgemeinschaft macht aufmerksam W. Dmoch, Ehe vor der Heirat, in: Partnerberatung 16 (1979) 190 - 195
- 6) A. Béjin, Ehen ohne Trauschein heute, in: Ariès/Béjin/Foucault u.a., Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt 1984. - Zu den rechtlichen Problemen vgl. E.M.von Münch, Zusammenleben ohne Trauschein (Becks Rechtsberater), München 1982

Auch die Ehe erscheint uns nicht mehr als uniformer Block; wir sehen sie mehr in ihrem zeitlichen Verlauf, in ihren Entwicklungsphasen; damit wird unser Blick für Lebensphasen vor und nach einer Ehe geschärft.

Die viel besprochene Personalisierung der Ehe ist natürlich auch eine Individualisierung⁷. Die gesellschaftliche Institution der Beratung und Psychotherapie, auch der Paar- oder Familientherapie übernimmt soziale Kontrolle, aber auch Stützfunktionen, die in der heutigen Gesellschaft sonst nicht gegeben sind. Viel Sorge verlagert sich von den Sozialbeziehungen weg auf die Verantwortung für die eigene Biographie und Karriere.

8. Die normierte Einheitsehe ist eine dogmatische und rechtliche Fiktion, die früher aus sozialgeschichtlichen Gründen leichter durchzusetzen war; sie bedeutete auch eine Entdifferenzierung der gelebten Wirklichkeit, die wir ja nur in der (nochmals vereinfachenden) Rückschau haben. Beziehen wir das Zusammenleben von Mann und Frau (oder auch zweier Frauen oder zweier Männer) auf das grundlegende Paradigma einer Biographie in ihrer Entwicklung vom Kind über den Erwachsenen zum alten Menschen, so ist gewiß nach den Formen zu suchen, wie soziale Kontakte und Kommunikation zustande kommen und so gehalten werden können, daß genügend Stabilität und Solidarität herauskommen.

7) Zu diesem Stichwort einer Theorie der Modernisierung vgl. E. Beck-Gernsheim, Bis daß der Tod euch scheidet? Wandlungen von Liebe und Ehe in der modernen Gesellschaft, in: Archiv für Wissenschaft u. Praxis der sozialen Arbeit, Heft 2-4, 1986, 144-173. - Soziologische Anmerkungen und eine kritische Durchsicht der (ev.-)kirchlichen Reaktionen auf den Wertewandel auch bei W. Schrödter, Paarbeziehungen, Ehe und Familie - Entwicklung und Antworten, in: Wege zum Menschen 33 (1981) 472 - 482

Vor allem aber ist auf die Perspektive des Wandels im Lebenslauf zu achten; sein Ziel ist utopisch (im Sinne E. Blochs), nicht wißbar und nicht planbar. Die Ehe wie die nicht-ehelichen Beziehungen sind als Zeitgestalten, also relativ vorübergehend, zu sehen, wozu die Ehe- und Familienkritik im Neuen Testament gut paßt. Das Entwicklungsdenken der Psychologie - um nur die Tiefenpsychologie C.G. Jungs zu nennen, die ins Zentrum die Individuation stellt - hat eine Entsprechung in dem Wachstumsdenken, das z. B. in Eph 4,13 repräsentiert ist. Das Zerbrechen von Beziehungen, auch schwere Umformungen innerhalb einer Ehe, gehören in diese Entwicklungsgeschichte hinein, sind oft ein wichtiges herausforderndes Element darin. Der Sakramentsbegriff der Ehe kann leicht in dieser Perspektive gedeutet werden.

9. Nicht zu vergessen ist der andere Typ nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften, die nicht unter die Entwicklungspsychologie, jedenfalls nicht so leicht, zu subsumieren sind, weil es sich nicht um "jugendliches Zusammenwohnen" handelt: Erwachsene, die vom Kirchenrecht gehindert werden zu heiraten, wie Priester und ihre Partnerinnen oder Menschen nach einer Scheidung. Man darf auch daran denken, daß es Menschen gibt, die sich nicht binden können oder mögen, für die also eine Ehe oder auch eine nicht-eheliche Dauerbindung keine mögliche Lebensform ist.

Andreas Heller

Karl Heinz Ladenhauf

Herman van de Spijker

*Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der kirchlichen Praxis
- Momentaufnahmen, um eine offenere Beziehungskultur zu fördern*

1. Nichteheliche Beziehungen - ein Definitionsversuch

Wichtig für den Umgang mit Betroffenen ist die ideologiefreie und differenziert-kritische Wahrnehmung der jeweiligen Situation. Welche Formen der nichtehelichen Lebensgemeinschaften gibt es auch über den Lebensrahmen junger Leute hinaus: Beziehungen älterer Menschen, Lebensgemeinschaften in Pfarrhäusern, afrikanische Stufenehe, Problematik alleinerziehender Frauen, Geschiedene und Fortsetzungsbeziehungen.

Offensichtlich existiert eine Pluriformität von Beziehungen. Der Begriff "nichteheliche Beziehung" wird hier eingegrenzt auf die verschiedenen gegengeschlechtlichen Beziehungsformen, die zwischen Mann und Frau möglich sind. Gleichgeschlechtliche Beziehungen werden demnach nicht berücksichtigt. Es kann davon ausgegangen werden, daß Beziehungen in ständiger Variabilität und Intensität sowohl personal-kommunikative als auch erotisch-sexuelle und auch soziale Komponenten umfassen. Das Wort Beziehung deutet darauf hin, daß diese Lebensform (noch) keine staatliche oder kirchliche Institutionalisierung erfahren hat.

2. Personale Qualitäten und theologische Beurteilungskriterien

Es gibt nichteheliche Beziehungen, die prinzipiell oder praktisch Eigenschaften der Ehe, wie sie nach canon 1056

(CIC 1983) von der Ehe gefordert werden (=essentiales matrimonii proprietates), aufweisen: die Einheit (=unitas) und die Unauflöslichkeit (=indissolubilitas). Allerdings kann man auch davon ausgehen, daß in nichtehelichen Beziehungen prinzipiell oder praktisch entweder die Einheit oder die Unauflöslichkeit oder beide dieser Eigenschaften nicht akzeptiert werden bzw. nur einen relativen Wert haben. Daneben treten andere wertgeschätzte Eigenschaften, die "Vielheit", die Intensität, die Authentizität, die Reziprozität. Einheit und Unauflöslichkeit verlieren somit ihre exklusive Stellung und ihren absoluten Wert. Das menschliche Glück hängt in nichtehelichen und ehelichen Beziehungen davon ab, ob Mann und Frau miteinander zu einer "Stimmigkeit" kommen. Menschen kommen miteinander zur Stimmigkeit auch ohne die von Kirche und Staat geforderten Übereinstimmungen mit Gesetzen und Normvorgaben. Entsprechend sollte eine breite Sensibilisierung einsetzen, um die verschiedenen Stimmigkeiten wahrzunehmen. Dafür gibt es im Kirchenalltag zahlreiche Möglichkeiten. So sei zum Beispiel darauf aufmerksam gemacht, in den Fürbitten nicht nur für die Verheirateten zu beten. Auch Männer und Frauen in nichtehelichen Beziehungsformen bedürfen des fürbittenden Gebetes und haben ein Recht auf die Fürbitte in der Glaubensgemeinschaft. Die verschiedenen Stimmigkeiten, die es gibt, stellen damit auch Fragen an die Bedeutsamkeit und Ergänzungs- bzw. Nuancierungsbedürftigkeit der Eigenschaften "Einheit" und "Unauflöslichkeit", mit denen man eheliche Beziehungen charakterisiert und nichteheliche Beziehungen kritisiert. Solche differenzierte Kriterien der personalen Beziehungsqualität fordern die Moralthologie, Kanonistik und Pastoraltheologie ebenso heraus wie die pastorale Praxis, das christliche Leben in der Gemeinde. Indem man sich dieser Herausforderung stellt, wird Kirche zu einem Ort für Kommunikationen, an dem die vielfältigen Beziehungsformen zur Kenntnis genommen und als Ausgangspunkt für den kritischen Dialog gesehen werden.

3. Ansatzpunkte für das Gespräch mit Kirchenleitungen

Im Kirchenalltag begegnet das Phänomen der nichtehelichen Beziehungen beständig: im kirchlichen Dienst, bei Anstellungsverfahren von kirchlichen Mitarbeiter/innen, Religionslehrer/innen, in Pfarrhäusern, bei ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen, etc. Erwünscht ist, eine "Pastoral mit Gesicht" zu betreiben. Dann besteht nicht so leicht die Gefahr in Zahlen, in quantitativen Statistiken über die Köpfe hinweg, sondern mit konkreten Menschen und ihren gewachsenen Lebensgeschichten reden und verkündigen zu lernen. Die Begegnung und das Gespräch mit den Betroffenen verändert die Wahrnehmung und die Urteilsfähigkeit. Eigene Betroffenheit wird ausgelöst. Solche Gesprächsbegegnungen sind auf allen Ebenen der Kirche zu inszenieren, in der Ausbildung (Laientheolog/inn/en, Priesteramtskandidaten) ebenso wie im Dialog mit der Kirchenleitung. Dabei kann die herrschende reduktionistische Wahrnehmung möglicherweise aufgebrochen werden. Denn vielfach wird die Beziehungspluriformität gerade in amtskirchlichen Dokumenten verengt gesehen: individualisierend (nicht als Ausdruck und Reaktion von tiefgreifendem gesellschaftlichen Ausdifferenzierungs- und Wandlungsprozessen), moralisierend (als ein Problem von Sexualität und damit der Moraltheologie und der kanonistischen Kasuistik und nicht im Kontext von Evangelisierung). Dieser erwünschte offene Diskurs könnte auch tabuisierte Fragenbereiche miteinbeziehen: Wie kann Ehelosigkeit ohne Beziehungslosigkeit gelebt werden? Wie sieht eine Kultur des ehelosen Lebens aus? Wie konkretisiert sich die "Kunst, zärtlich zu sein" (D. Mieth)?

Für den Dialog müßten Kriterien einer intersubjektiven Kommunikation Geltung haben. Diese Kommunikation basiert darauf, daß der Kommunikationspartner akzeptiert wird, da sein Leben und Suchen theologisch als Botschaft Gottes verstanden wird. Demnach haben nicht nur die

Kirchenleitungen Botschaften an die Nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Auch unverheiratete Paare bilden eine Botschaft Gottes an die Kirche, die es zu entschlüsseln gilt. Auf einem solchen Hintergrund wird die Frage wichtig: Was bedeutet Evangelisierung angesichts von nichtehelichen Lebensgemeinschaften? Wie können die Betroffenen als Subjekte ihres Lebens und Glaubens ernstgenommen werden?

4. Beratungsstellen

Kirchliche (Ehe- und Familien-) Beratungsstellen sollten sich in größerem Maße um ein pastoraltheologisches und -psychologisches Selbstverständnis bemühen, d.h. ihre Arbeit, ihre institutionelle Gestalt, ihren kirchlichen und gesellschaftlichen Ort (theologisch) differenzierter reflektieren. Eine solche Aufgabe berührt die Kompetenz der Mitarbeiter/innen.

Beratungsstellen stehen auch in der Verantwortung, die aus ihren Erfahrungen gewonnenen Einsichten in die individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Menschen, der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu vermitteln. Sie sollen durch diese Vermittlung gesellschaftlicher Realität einen Beitrag zur Kompetenzerweiterung aller pastoralen Dienste erbringen. Dies ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil in der pastoralen Praxis vielfach ein Defizit festzustellen ist, Leben, wie es stattfindet, wahrzunehmen.

Beratungsstellen sollten einen Teil ihrer Arbeitszeit auch dafür verwenden, Einfluß auf die politische Arbeit in Kirche und Gesellschaft zu nehmen. Dies setzt voraus, daß sie sich selbst der politischen Dimensioniertheit ihrer Tätigkeit bewußt sind. Die Arbeit der Beratungsstellen sollte nicht nur auf die Betreuung von Einzelkunden beschränkt sein. Die Beratungskompetenz an der Basis soll gefördert und Menschen in den Gemeinden sollen ermutigt werden, ihre Kompetenzen zur gegenseitigen Hilfe ins Spiel

zu bringen. Die Existenz von Beratungseinrichtungen darf nicht zu einer Verdünnung der Kompetenzen an der Basis führen (Expertokratie), weil damit ein wesentliches Moment der Identität einer christlichen Gemeinde reduziert werden würde.

Von den Beratungsstellen sollten stärkere Impulse ausgehen, um Beziehungserfahrungen untereinander auszutauschen. Damit wird ein wichtiger Beitrag geleistet, um eine Beziehungs- und Kommunikationskultur zu fördern. Eine solche offenere Beziehungskultur bildet eine wichtige Voraussetzung, um Menschen, Paare, Ehen und Familien zu verstehen. Auf eine Formel gebracht: Wer Kommunikations- und Beziehungskultur fördert, fördert eine lebendige Gemeindegkultur.

Beratungsstellen können ihren wichtigen Auftrag nur erfüllen, wenn ihnen von den Kirchenleitungen mit Interesse, Offenheit, Toleranz und der notwendigen Unterstützung begegnet wird.

Andreas Heller

Ausgewählte Literatur zu den Nichtehelichen Lebensgemeinschaften

- Anmerkungen zu einem fächerübergreifenden Literaturüberblick

In den letzten Jahren sind verstärkt Sammelüberblicke zu Fragen von Partnerschaft, Ehe (Hilpert), Ehe in der Geschichte (J.P. Wils) und Familie (K. Silgoner) erschienen, auf die in diesem Zusammenhang nicht eingegangen wird. Die nachfolgende Literaturliste möchte mehr oder weniger umfassend die relativ verstreuten Beiträge zum Thema "nichteheliche Lebensgemeinschaften" (gegengeschlechtliche Zweierbeziehung) zusammen- und fächerübergreifend und auf einige systematisiert aufmerksam machen.

1. Kirchenamtliche Texte

(a) katholische Kirche

Das Thema ist behandelt in *Familiaris Consortio*. In verschiedenen Hirtenbriefen deutscher Bischöfe spielen die Nichtehelichen Lebensgemeinschaften eine punktuelle oder aber dauerhafte Rolle. Als richtungsweisend darf der Hirtenbrief von K. Lehmann angesehen werden. Eine differenziertere Analyse bringt auch der Generalvikar R. Schlund, obwohl beide Beiträge im traditionellen reduktionistischen Sinne eng bleiben. Sie verkürzen ein komplexes Phänomen, die Folge polykausaler Wandlungsvorgänge auf Sexualität und bleiben mehr oder weniger im Apellativen haften. Die weitreichendste kirchenamtliche Aussage ist auf der Diözsesanynode in Rottenburg-Stuttgart entstanden. Vielleicht bildet sie eine Art Wahrnehmungswechsel, weil erstmals Nichteheliche Lebensgemeinschaften nicht unter der Perspektive der Moral, sondern des Glaubens und der Gerechtigkeit gesehen

werden. Angenommen wurde auf Antrag von Paul M. Zulehner folgender Text:

"Die sogenannten "nichtehelichen Lebensgemeinschaften" sind aller Voraussicht nach in der nächsten Zeit eine Lebensform, welche auch junge Christen - gegen unsere Tradition - wählen werden. Einer alten pastoralen Weisheit folgend, ist es richtig, aus der vorfindbaren Lage, ohne sie gutzuheißen, das Bestmögliche zu machen. Folgende seelsorgliche Bemühungen sind dieser Situation ebenso wie unserem kirchlichen Auftrag angemessen:

1. Lassen wir im Gespräch nicht nach, die Frage zu stellen, ob nicht ein Partner auf Kosten des anderen lebt: Was umso leichter möglich ist, je mehr der bergende Schutz der Öffentlichkeit fehlt. (Unsere Kirche kann sich dabei auf die alte Tradition des Konzils von Trient stützen, sich für die Schwächeren stark zu machen: die auch damals zumeist die Frauen waren.)
 2. Halten wir unbeugsam in Erinnerung, daß eine Trennung (auch ohne Trauung) schweres menschliches Leid verursachen und - wiederum beim sozial schwächeren Teil - eine anhaltende Verletzung der Selbstachtung mit sich bringen kann: Was den schuldig macht, der solches Lebensleid verursacht bzw. zuläßt.
 3. Bemühen wir uns nach Kräften, daß zumal unsere Getauften in ihren ungewöhnlichen Lebensorten die Bibel lesen und sich der Bergpredigtforderung Jesu stellen, die frei Treue aus dem Glauben für möglich hält. Daran können wir die Hoffnung knüpfen, daß die Kraft des Evangeliums die gläubig gewordenen Partner (in nichtehelichen Lebensgemeinschaften) vor die Frage führt: "Was steht unserer Trauung noch im Weg?" (Vgl Apg 10, 36)."
- Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Erste Vollversammlung vom 7.-10.10.1985: Anträge, in: Materialdienst 23/3, Rottenburg 1985, 49.

(b) protestantische Kirche

Die protestantischen Kirchen tun sich in gewisser Weise leichter, mit der Beziehungspluriformität in der Gesellschaft umzugehen. Ein

Beleg dafür bildet das Dokument der EKD. Weitreichend und umstritten ist der Bericht aus der reformierten Kirche der Schweiz (R. Campiche), der sich in wohlthuender Vorurteilslosigkeit mit der Beziehung Mann-Frau befasst "unabhängig davon, ob eine Ehe eingegangen wurde oder nicht und zu welchem Familientypus sie schliesslich führt." (40)

2. Sozial- und rechtsgeschichtliche Perspektiven

Für die praktisch-theologische Reflexion und Entwicklung einer Ehe- und Familienpastoral besteht ein chronisches Defizit an sozialhistorischer Sichtweise. Man könnte lernen, daß die als überzeitlich und übernatürlich legitimierten Ehe- und Familienformen historisch bedingt und damit relativ sind. Neben den bei J.P. Wils angegebenen Titeln sind für die Thematik Sexualität, voreheliches Beziehungsverhalten in der Geschichte einschlägig: A. Béjin, M. Mitterauer, R. Sieder, H. Rosenbaum, G. Schmidt, D. Schwab.

3. Empirische und soziologische Beiträge

Der Datenknappheit von Theologen ist durch einige empirische Untersuchungen in den letzten Jahren abgeholfen worden. Die Studie "Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland" informiert detailliert. Vergleichsuntersuchungen zwischen verheirateten und unverheirateten Paaren entstehen (C. Kabath-Taddei). Für Österreich liegt nur eine empirische Untersuchung vor (A. Haslinger), für die Schweiz gibt es meines Wissens noch kein Datenmaterial. Einen Überblick über die internationalen Vergleichszahlen mit einer Erklärungshypothese aus feministischer Sicht vermitteln S. Meyer und E. Schulz (Lit.). Der Literaturbericht zum Thema von H. Tyrell (Lit.) gehört zu den analytisch wertvollen, ebenso F.X. Kaufmanns und R. Süßmuths Beiträge.

4. Psychologie und Beratung

Relativ dünn gesät bleiben die Beobachtungen und Reflexionen aus der beraterischen Praxis: I. Roessler- W. Huth, A. Heigl-Evers
B. Nitschke, M.L. Moeller, W. Dmoch

5. Gegenwartsliteratur und Karikatur

Es dürfte hilfreich sein, die Spiegelung von Beziehungserfahrungen in verdichteter Weise aufzunehmen, wie sie in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ihren Niederschlag findet. Einen ersten systematisierten Eindruck bietet F. Raddatz. Auch D. Mieth bezieht diese Dimension der Wirklichkeitserfahrung und -reflexion beständig in seine ethischen Überlegungen ein. In letzter Zeit viel gespielt ist das Stück von F. Rame und D. Fo, Offene Zweierbeziehung. Eine unterhaltsame Begleitung ist der Karikaturband: Beziehungskisten bzw. das Bändchen von H. Kavet.

6. Juristische Beiträge

In den juristischen Fakultäten entstehen verstärkt Dissertationen und Monographien zu versorgungs-, miet, unterhalts-, u.a. rechtlichen Aspekten. Popularisierte Ausgaben der Rechtslage haben offensichtlich Konjunktur: E.M.v. Münch, T. Ihara - R. Werner, M. Scheele, S. de Witt - J.F. Huffmann. Für die österreichische Rechtslage liegt eine Studienarbeit der sozialwissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft vor.

7. Moraltheologie und systematische Theologie

Ein ganzes Spektrum an Positionen von einer eher neokonservativen Seite (C. Meves, G. Naujokat) bis hin zu den Plädoyers für neue Formen der Beziehungen (H. Frisch, E. Zolligkofer). Sehr differenziert argumentiert H. Kramer, sicherlich ein Beitrag, welcher auf dem Boden der herkömmlichen (H.J. Müller)

Moraltheologie die konstruktivste Fortführung darstellt (s.a. H. Ringeling, E.J. Cooper).

8. Praktische Theologie

Die von H. Steinkamp entwickelte Typologie der Umgangsformen mit "freien Lebensgemeinschaften": "die Abwehr-Einstellung, die pastorale Doppel-Strategie, die akzeptierende Einstellung" verdiente ekklesiologisch weitergeführt und in ein identitätsstiftendes Sozialisationskonzept kirchlichen Handelns eingebunden zu werden. P.M. Zulehner (1982) entfaltet eine Kriteriologie, aus der heraus die Handlungsfähigkeit in der pastoralen Praxis verantwortlich erweitert werden kann. Dieses Ziel verfolgen auch theologisch-mystagogische Sprechversuche in eigenen Arbeiten (A. Heller, 1983, 1987).

9. Biblische Theologie

Die Auslegung des Hohen Liedes in pastoraler Absicht stellt eine biblische Form der Textauslegung dar, um nichtinstitutionalisierte Beziehungsformen in ihrer menschlichen und theologischen Qualität einschätzen zu lernen: H. Gollwitzer, H. Haag, K. Elliger

10. Literatur zu den "Nichtehelichen Lebensgemeinschaften"

A. Béjin, Ehen ohne Trauschein heute, in: P. Ariès, u.a., Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt 1984, 197-208.

Beziehungskisten (Elefanten Press), Berlin 1986.

F. Böckle - J. Köhne, Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend, Mainz 1968.

A. Bruck, Uneheliche Sexualbeziehungen von Frauen. Ein kulturvergleichender Überblick, in: G. Völger - K.v. Welck, Geliebt - verkauft - getauscht - geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd.2, Rautenstrauch-Joest-Museum Köln 1985. 798-805.

A. Bühler, *Zusammenleben mit und ohne Trauschein*, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 10 (7.5.1981) 152-153.

R. Campiche, u.a., *Freiheit und Verantwortung in Partnerschaft Ehe und Familie. Ethische Überlegungen zur Paarbeziehung im sozialen Wandel*. (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK 34, Bern 1984.

L. Clements, *Ehe und eheähnliche Situationen*, in: *Wege zum Menschen* 22 (1970) 456-463.

E. J. Cooper, *Partnerbeziehungen und Ehe im Licht des Glaubens - moraltheologische Überlegungen zur Frage nichtehelicher Lebensgemeinschaften*; unv. Mskr.

W. Dmoch, *Ehe vor der Heirat*, in: *Partnerberatung* 16 (1979) 190-195.

EKD (Hg.), *Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften. Positionen und Überlegungen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland*, in: *EKD Texte* 12 (1985).

H. Frisch, *Ehe? Eine Pastorin plädiert für neue Formen der Partnerschaft*, Frankfurt 1983.

Gemeinsam leben ohne Trauschein; hgg. v. Bundesminister der Justiz (Postfach 200650 - 53 Bonn 2) und vom Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bonn 1986. (Postfach 20 0490 - 53 Bonn 2)

H. Gollwitzer, *Das hohe Lied der Liebe* (Kaiser Traktate 29), München 5 1983.

W. Graf, "Ehe" ohne Trauschein? Die sogenannten Probeehen, in: *Ders., Glaubensprobleme neu gesehen*, Graz - Wien - Köln 1979, 30-44.

H. Haag, *Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel* (Theologische Meditationen, Bd. 54), Zürich - Einsiedeln Köln 1980.

Ders. - K. Elliger, "Stört nicht die Liebe". Die Diskriminierung der Sexualität - ein Verrat an der Bibel, Olten - Freiburg 1986.

A. Haslinger, *Ehe ohne Trauschein*, in: *Demographische Informationen* 2/1981, 13-35.

H. Hattenhauer, *Konkubinat* 1981. Eine Bestandsaufnahme, in: *Die Neue Ordnung* 35 (1981) 278-296.

A. Heigl-Evers - B. Nitschke, *Partnerschaft und seelische Entwicklung*, in: *Loccumer Protokolle* 3/1980, 44-78.

A. Heller, "Ehen Ohne Trauschein" - Beziehungen ohne Gott? In: Theologisch-praktische Quartalschrift 131 (1983) 46-55.

Ders., Ehwirklichkeit und Eheutopie. Optionen einer prozessorientierten Ehepastoral, in: Volk Gottes 7/1987, 92-101.

Ders. - P.M. Zulehner, Ehepastoral heute auf dem Weg ins Morgen. Plädoyer für eine Pastoral mit den Betroffenen, in: Die christliche Frau 2/1986 17-19. 25-26.

K. Hilpert, Partnerschaftliche Beziehungen. Liebe, Ehe, Familie in theologischer Literatur 1980-85: Bilanz und Perspektive. Folge I u. II, in: Katechetische Blätter 110 (1985) 806-816. u. 970-978.

L. Hohn, Die Bibel zu Ehe, Heirat und Konkubinat, in: Kirche und Volk. 1/1984, 3-5.

T. Ihara - R. Warner, Ehe ohne Trauschein. Ein Rechtsratgeber (rororosachbuch 7469), Reinbek b. Hamburg 1982.

K. Janssen, Anfahrtswege? Zur Diskussion über "dokumentenfreie" Lebensgemeinschaften, in: Christ in der Gegenwart 36 (23.9.1984) 315-316.

C. Kabath-Taddei - J. Röhl - E. H. Witte, Unterschiede zwischen verheirateten und unverheirateten Paaren, in: Gruppendynamik 17 (1986) 83-94.

D. Katte, Ohne Trauschein?, München 1982.

F.X. Kaufmann, Ehe und Familie, in: Staatslexikon, Bd 2; hgg. v. d. Görres-Gesellschaft, Freiburg - Basel - Wien 7 96-118.

L. Kaufmann, Nur Episoden, in: Orientierung 43 (1979) 227-228.

H. I. Kavet, In Sünde leben (Knauer Tb2145), München 1985.

E. Keller, Ehe ohne Trauschein, in: Die Neue Ordnung 35 (1981) 146-151.

J. Köhne, "Ehe ohne Trauschein" - eine Alternative?, In: Diakonia 11 (1980) 255-260.

H. Kramer, Wie moralisch sind dokumentenfreie Lebensgemeinschaften? In: Stimmen der Zeit 110 (1985) 579-660.

K. Lehmann, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe. Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz, in: Herder Korrespondenz 38 (1984) 171-175.

K.J. Lersch, "Ehe ohne Trauschein" eine Herausforderung für die christliche Ehe, in: Trierer Theologische Zeitschrift 95 (1986) 182-191.

I. Meng, *Kirchliche Ehevorbereitungskurse angesichts des Phänomens der nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften. Schriftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe I, Münster 1986, Mskr.*

C. Meves, *Sexuelle Freiheit und neue Moral. Wir wollen warten - ein Paar macht nicht mit. Zwei Beiträge zu einem aktuellen Thema, Vellmar-Kassel ² 1984.*

S. Meyer - E. Schulze, *Nichteheliche Lebensgemeinschaften - Alternativen zur Ehe? Eine internationale Datenübersicht, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 35 (1983) 735-754.*

D. Mieth, *Die Kunst, zärtlich zu sein. Wege zur Sensibilität, Freiburg ² 1983.*

M. Mitterauer, *Ledige Mütter. Zur Geschichte unehelicher Geburten in Europa, München 1983.*

M. Mitterauer, *Sozialgeschichte der Jugend (es NF 278), Frankfurt 1986.*

M.L. Moeller, *Die Liebe ist ein Kind der Freiheit, Reinbek 1986.*

H.J. Müller, "Ehe ohne Trauschein". *Zu einem Problem heutiger Seelsorge, in: Theologie der Gegenwart 26 (1983) 252-262.*

Ders., "Ehe ohne Trauschein". *Zu einem Problem heutiger Seelsorger, in: Theologie der Gegenwart 27 (1984) 25-33.*

Ders., *Freie Liebe nach biblischem Vorbild?, In: Pastoralblatt 37 (1985) 162-172.*

W. Müller-Freienfels, *Tendenzen zur Verrechtlichung nichtehelicher Lebensgemeinschaften, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 24 (1980) 55-73.*

E. M. v. Münch, *Zusammenleben ohne Trauschein (Beck Rechtsberater 5224), München 1982.*

G. Naujokat, *Liebesbeziehungen vor der Ehe. Eine geistliche Orientierung, Vellmar-Kassel o.J.*

P. Neysters, *Nichteheliche Lebensgemeinschaft - eine pastorale Aufgabe, in: Pastoralblatt 36 (1984) 232-239.*

Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland = Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Bd. 170, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1985.

F. Rame - D. Fo, Offene Zweierbeziehung, u.a. (Rotbuch 301), Berlin ²1985.

C. Rambacher, Nichteheliche "Ehen". Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim, in: herderkorrespondenz 36 (1982) 38-41.

H. Ringeling, Freie Lebensgemeinschaften in der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 24 (1980) 143-148.

Ders., Die nicht-eheliche Lebensgemeinschaft in der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: Loccum Protokolle 3/1980, 145-157.

Ders., in: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, in: Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg ²1979, 160-176.

I. Roessler - W. Huth, Fragen zu Beziehungen bei unverheirateten Paaren, in: Loccum Protokolle 3/1980, 79-92.

H. Rotter, Ehe ohne Ring, Linz 1980.

M. Scheele, "Wilde Ehe" oder Trauschein. Im Vergleich: freie Partnerschaft und Ehe (Goldmann juristische Ratgeber 10877), München ²1982.

R. Schlund, Nicht-eheliche Lebensgemeinschaften - ein pastorales Problem, in: Pastorales Forum für die Seelsorger im Erzbistum München-Freising 21 (1984) 11-31.

D. Schwab, Eheschließungsrecht und nichteheliche Lebensgemeinschaft - Eine rechtsgeschichtliche Skizze, in: FamRZ 28 (1981) 1151-1156.

R. Sieder, Ehe, Fortpflanzung und Sexualität, in: M. Mitterauer - R. Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1977, 144-168.

K. Silgoner, Ausgewählte Literatur zum Thema Familie, in: V. Eid - L. Vaskovics (Hg.), Wandel der Familie - Zukunft der Familie, Mainz 1982, 285-300.

Sozialwissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, Nichteheliche Lebensgemeinschaften - ihre Stellung in der österreichischen Rechtsordnung (1010 Wien, Johannesgasse 4/1/2/1)

H. Steinkamp, "Freie Lebensgemeinschaften" als Aufgabe kirchlicher Praxis und Gegenstand praktischer Theologie, in: *Loccumer Protokolle* 3/1980, 158-178.

R. Strunk, *Ehe ohne Heirat? Kein Vertrauen auf die Trauung*, in: *Evangelische Kommentare* 14 (1981) 450-453.

R. Süßmuth, *Wandlungen im Bindungsverhalten (I) u. (II). Liebe und Treue im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften*, in: *Herderkorrespondenz* 35 (1981) 195-199 u. 246-252.

Dies., *Nichteheliche Lebensgemeinschaften*, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*; hgg. v. U. Ruh - D. Seeber - R. Walter, Freiburg 1986, 307-310.

H. Wallhof, *Ehe ohne Trauschein*, Limburg 1979.

H. Weber, *Partnerbeziehungen ohne Normen? Zum Verhältnis der Jugend zu Ehe und Sexualität*, in: H. Heigert (Hg.), *Jugend ohne Normen? Eine Generation auf der Suche*, Düsseldorf 1978, 57-71.

P.-L. Weihnacht, *Nichteheliche Lebensgemeinschaften - eine Herausforderung auch für die Moraltheologen?*, in: *Die Neue Ordnung* 36 (1982) 147-148.

J.-P. Wils, *Neuere Literatur zur Geschichte der Ehe*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 167 (1987). 137-143.

M. Wingen, *Der soziologische Tatbestand der nichtehelichen Lebensgemeinschaften*, in: *FamRZ* 28 (1981) 331-338.

Ders., *Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Formen - Motive - Folgen*, Zürich - Osnabrück 1984.

S. de Witt - J.-F. Huffmann, *"Wilde Ehen". Ein Rechtsratgeber für das Zusammenleben ohne Trauschein*, Freiburg 1984.

W. Zauner, *Ehen ohne Heirat*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 129 (1981) 43-50.

E. Zolligkofer, *Ehe ohne Trauschein. Für alle, die im Zweifel sind*, Stuttgart 1977.

P.M. Zulehner, *Ehe ohne Trauschein einmal anders. Ein futuristisches Essay*, in: *Pastoralblatt* 33 (1982) 74-82.

Ders., *Für eine christliche Ökologie der Beziehungen*, in: *Pastoralblatt* 36 (1984) 2-11.

Die Verlegenheiten der theologischen Sexualpädagogik

Notizen anlässlich des neuen Buchs von Wolfgang Bartholomäus*

Konrad Hilpert

Vom Trilemma der Belastungen und der Ambivalenz des Schweigens

Wer sich heute als Theologe der Sexualpädagogik zuwendet, gerät unvermeidlich in ein prekäres Feld. Auf der einen Seite sieht er sich der gesellschaftlichen Toleranz von Praktiken gegenüber, die er wegen ihrer narzißtischen, banalisierenden und verdinglichenden Tendenzen nicht unkritisch stehen lassen kann. Auf der anderen Seite sieht er sein Sprechen erschwert und sich in seiner theologischen Existenz haftbar gemacht für eine Tradition, die nicht immer, aber doch auf große Strecken, gegenüber dem Geschlechtlichen einen grundsätzlichen Verdacht hegte; über das Ausmaß und die Gründe dieses Sachverhalts kann man unterschiedlicher Meinung sein, daß er eine belastende Hinterlassenschaft darstellt, ist auch von kirchenamtlicher Seite oft genug eingestanden worden. Beim Versuch, diesem Dilemma redlich standzuhalten, sieht er sich nun unversehens einer dritten Herausforderung ausgesetzt, den konkreten Erwartungen und Festlegungen von kirchlicher Seite nämlich; sie sind – und das trifft auch für die letzten Jahre wieder zu – zahlreicher und detaillierter als für jeden anderen Lebensbereich, wengleich es in den Inhalten gegenüber früher durchaus bedeutsame Unterschiede gibt.

So mag sich, wer sich des Themas Sexualpädagogik, am Gelingen des Erziehungsprozesses interessiert, wissenschaftlich redlich und zugleich kirchlich loyal annimmt, vorkommen als einer, der, gemessen an den gesellschaftlichen Standards, sonderbar strenge Überzeugungen hat, zugleich als einer, der haftbar gemacht wird für eine fragwürdige Tradition und schließlich auch noch unter Umständen als jemand, der im innerkirchlichen Raum mit Empfindlichkeiten rechnen muß. Er muß einiges an Zuversichtlichkeit, an Spiritualität und psychischer Robustheit aufbieten, um sich in diesem Belastungs-Trilemma nicht einfach auf eine Seite zu schlagen unter Aggression gegen die restlichen zwei oder aber das Anliegen selbst durch Schweigen aus dem Verständigungsprozeß zurückzuziehen.

Es ist deshalb nur zu verständlich, daß das Thema Sexualpädagogik in theologischen und religionspädagogischen Zeitschriften, auf dem seriösen Buchmarkt, in katholischen Akademien und Bildungshäusern bis auf wenige Ausnahmen zu den bestgemiedenen gehört, und dies ja, wie alle, die Verantwortlichen eingeschlossen, wissen, keineswegs deshalb, weil dafür kein Bedarf bestünde. Derartiges Schweigen über eine Sache kann provisorisch sein; dann entlastet es, stellt wieder Distanz her zu einem überdrüssig gewordenen Thema; oder es schafft einen geschützten Raum, um nach ausweglosem Dissens weiterzusehen und -zudenken. Wenn allerdings Karenz zur Dauereinrichtung wird, steht Glaubwürdigkeit auf dem Spiel. Wessen Glaubwürdigkeit? Sicherlich auch die der professionell damit Befassten. Und selbstverständlich die der zu verhandelnden Sache: Wie soll Sexualethik relevant orientieren können, wenn ihre Sinnbezüge, Werthaltungen und Maßstäbe im Entwicklungsprozeß nicht mehr zur Sprache gebracht und erschlossen werden? Negativ tangiert wird jedoch – auf Dauer – auch die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Sprechens im Bereich der Moral insgesamt. Wenn in der Öffentlichkeit der Eindruck entstünde, über ein so wichtiges, jeden Menschen betreffendes Thema könne nicht mehr offen gesprochen werden, dann ist der Verdacht nicht fern, es gehe nicht um Überzeugungen, die besser bewährt, solider begründet und aufs Ganze besehen humaner seien als die entgegenstehenden, sondern um rechthaberisches Insistieren auf Tradition, um Anspruch von Macht oder gar um Ressentiment. Haben sich derartige Verdachte erst einmal an einem Punkt festgesetzt, so tendieren sie leicht dazu, verallgemeinert zu werden. Die Folgen sind häufig die selbstverständliche Selbstdispensierung von allem, was Kirche und auch Theologie zur sittlichen Orientierung sagen, oder gar die verständnislose Indifferenz gegenüber Kirche und Glaube insgesamt.

* Wolfgang Bartholomäus, *Glut der Begierde – Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität*, Kösel-Verlag, München 1987

Aus: *KatBl* 112 (1987) 536–549, hier 536f.

Norbert Mette

Förderung des Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens -
eine pastoraltheologische Leitidee Adolf Exelers

1. Pastoraltheologie als Theologie der Gemeinde

1.1 Die Bedeutung der Frage nach der Gemeinde

Als Adolf Exeler sich seit seiner Berufung auf den Münsteraner Lehrstuhl im Jahre 1969 neben der Religionspädagogik und Katechetik auch um das gesamte Gebiet der Pastoraltheologie zu kümmern hatte, geschah das zu einem Zeitpunkt, an dem die Frage nach der Gemeinde zu dem beherrschenden Thema innerhalb dieser Disziplin geworden war. Zur Erinnerung: Angestoßen wurde die Diskussion durch das 1965 erschienene Buch von Ferdinand Klostermann "Prinzip Gemeinde" mit dem programmatischen Untertitel "Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens". Epochemachend wurde dann das in der Reihe "Pastorale" 1970 erschienene, von Henry Fischer, Norbert Greinacher und Ferdinand Klostermann gemeinsam verfaßte Bändchen "Die Gemeinde". Die Vorbereitungen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland liefen an, in deren Dokumenten sich die Gemeindeform wie ein "roter Faden" durchzieht. Karl Rahner plädierte in seiner 1972 veröffentlichten Streitschrift "Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe" entschieden dafür, auf die "Gemeinde" als die Sozialform einer Kirche der Zukunft zu setzen; was er darunter verstand, charakterisierte er mit den Stichworten "offen", "ökumenisch", "von der Basis her", "demokratisiert" und "gesellschaftskritisch". Dies und anderes war schließlich Anlaß zu einer kontrovers geführten Debatte über Vorteile und Nachteile einer "Gemeindekirche" gegenüber einer "Volkskirche" bzw. umgekehrt.

Es lag also nahe, daß Adolf Exeler in seinen pastoraltheologischen Vorlesungen und Seminaren schwerpunktmäßig sich mit dem Thema "Gemeinde" befaßte. Zum ersten Mal hatte er für das WS 1973/74 eine entsprechende Vorlesung angekündigt. Was er sich dabei thematisch vorgenommen hatte, ließ sich in einem Semester nicht bewältigen. Das Thema "Gemeinde" wurde zu einem Projekt, das sich über mehrere Semester hin erstreckte: SS 1975, WS 1977/78, SS 1978. Die dabei entstandenen Skripten umfassen insgesamt 652 Seiten. Und doch waren manche der in dem Plan zur Vorlesung ins Auge gefaßten Gliederungspunkte darin noch gar nicht abgehandelt. Ab WS 1978/79 begann Adolf Exeler mit einer Überarbeitung seiner pastoraltheologischen Vorlesung über die Gemeinde - mit dem Ziel einer Veröffentlichung, die dann allerdings nicht mehr zustande kam.

Im folgenden möchte ich versuchen, die Gemeindeftheologie Adolf Exelers, wie er sie in seinen Vorlesungen entwickelt hat, in ihren Grundzügen nochmals in Erinnerung zu rufen. Weil sie weitgehend unpubliziert geblieben ist, erlaube ich mir, stellenweise längere Passagen zu zitieren, um möglichst authentisch die Anliegen Adolf Exelers zu Wort kommen zu lassen. Als ich mich in den letzten Wochen erneut damit befaßte, war ich überrascht, wie aktuell diese immer noch sind. Ich hoffe, Ihnen ein wenig davon vermitteln zu können - und zwar in einer Situation, in der die Stimmen sich mehren, die dem Thema "Gemeinde" ekklesiologische Verkürzungen und Einseitigkeiten vorhalten.

Daß unter dem Begriff "Gemeinde" nicht die gesamte Pastoraltheologie abgehandelt werden kann, dessen war sich Adolf Exeler bewußt; und darauf hat er immer wieder hingewiesen. Die Problematik der kirchlichen Großstrukturen sowie der Gemeindeleitung läßt sich ebensowenig unter das Thema "Gemeinde" subsumieren wie etwa die Arbeit der Verbände, die Bildungsarbeit, die Fülle der diakonischen Aufgaben etc. (vgl. 2, 238, II 1-3). Und dennoch erblickte

Adolf Exeler in der Frage nach der Wirksamkeit der Gemeinde unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen einen entscheidenden Testfall für die Wirksamkeit der Kirche überhaupt. "Viele Entscheidungen, die von kirchlichen Gremien oder Amtsträgern auf Welt- oder Nationalebene oder auf Diözesanebene gefällt werden, hören erst dann auf, bloßes Papier zu sein, wenn und in dem Maße, wie sie 'vor Ort' in der konkreten Gemeinde aufgegriffen und realisiert werden." (3) Und er ging noch weiter: Er wies der Gemeinde nicht nur eine - wenngleich aktive - Rezipientenrolle zu, sondern er würdigte sie als eigenständigen locus theologicus, wie er es programmatisch als "Theologie des Volkes" formuliert hat. Und er wies energisch auf die sich einstellenden verhängnisvollen Folgen hin, wenn die Gemeinden als Orte genuiner christlicher Praxis und theologischer Urteilsbildung von seiten der Kirchenleitung und Theologie nicht ernstgenommen werden.

Von welchem Begriff von Gemeinde Adolf Exeler sich in seinen pastoraltheologischen Überlegungen leiten ließ, hat er in einem Abschnitt seiner Vorlesung wie folgt ausgeführt: "Unter 'Gemeinde' wird nicht nur die Pfarrei als amtlich abgegrenzter Bezirk verstanden, sondern jede dauernde Gemeinschaft von Christen, die die Voraussetzungen zu den Grundakten kirchlichen Lebens mitbringt und diese Grundakte auch regelmäßig vollzieht: Kerygma, Liturgie und Diakonie. Diese drei Grundakte aber werden wiederum in der Perspektive des Dienstes gesehen: Es geht um den Dienst an den Menschen, die sich im Wirkungsbereich dieser Gemeinde befinden. Besondere Bedeutung gewinnen inzwischen die Gemeinden 'nach Menschenmaß' . . . : die sogenannten Basisgemeinden." (238) In den Worten "Dienst an den Menschen" und "Gemeinden nach Menschenmaß" klingt das treibende Motiv des gesamten theologischen - und auch kirchenpolitischen - Wirkens von Adolf Exeler an: aus der befreienden Kraft des Evangeliums zur Förderung des einzelnen Menschen sowie der Menschheit

insgesamt beizutragen. Wo damit begonnen wird, da bildet sich nach Adolf Exeler Gemeinde. Von daher nimmt es nicht wunder, daß ausgehend von seinen pastoraltheologischen Überlegungen "Gemeinde" mit der Zeit zu einem zentralen Topos auch in den übrigen Arbeitsfeldern von Adolf Exeler wurde: Gemeindebildung und Christwerden bildeten für ihn zwei Aspekte eines zusammengehörenden Prozesses.

1.2 Adressaten einer "Pastoraltheologie der Gemeinde"

Es fällt auf, daß Adolf Exeler sich immer wieder fragte, wen er mit seinen Überlegungen überhaupt erreiche und ob er damit etwas bewirke. Vor Augen hatte er in seinen pastoraltheologischen Beiträgen insbesondere die zukünftigen oder bereits tätigen hauptberuflichen Seelsorger, womit für ihn allerdings kein Rückfall in die Epoche der klerikerzentrierten Pastoraltheologie verbunden war. Realistisch sah er nur, daß es entscheidend darauf ankommt, die hauptberuflichen Seelsorger dafür zu gewinnen und sie zu befähigen, an der Gemeinde-Erneuerung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils mitzuwirken. Von daher suchte er dauernd - über die Universität hinaus - Gespräche mit den Seelsorgern. Er versuchte, sich in ihre Situation hineinzusetzen, ihre Sorgen zu teilen und sie in ihren Bemühungen zu ermutigen. Vor allem ging es ihm darum, die Reserven, die er bei vielen "Praktikern" jeglicher "Theorie" gegenüber antraf, abzubauen. Seine eigenen theologischen Beiträge maß er ständig an dem Kriterium, ob sie sich auch wirklich für die in der Seelsorge Tätigen als hilfreich erwiesen - dies allerdings keineswegs bloß in einem vordergründigen pragmatischen Sinne.

1.3 Der pastoraltheologisch angemessene Zugang zur Wirklichkeit der Gemeinde

In einem Aufsatz von Eberhard Winkler (Die neue ländliche Diaspora als Frage an die Praktische Theologie, in: ThIZ 112, 1987, 161-170) stieß ich kürzlich auf folgenden Satz: "Ehe wir fragen dürfen nach dem, was in einer Gemeinde sein soll, müssen wir sehr nüchtern, sehr geduldig, sehr sorgfältig nach dem forschen, was in der Gemeinde da ist." (169; er stammt von Erich Hertzsch) Damit ist exakt der methodische Ansatz der Gemeindeftheologie von Adolf Exeler umrissen. Nüchtern von dem auszugehen, was in den landläufigen Gemeinden da ist und wer da ist - darum ging es ihm; am grünen Tisch Programme und Leitbilder zu entwerfen, die theologischen Ansprüchen zwar genügen mögen, aber keine praktikablen Schritte auf lebendige Gemeinden hin angeben - damit konnte er sich überhaupt nicht anfreunden.

Dieses Ernstnehmen dessen, was da ist und wer da ist, hatte für Adolf Exeler zutiefst theologische Gründe. Das hat er plastisch einmal in einem Referat ausgeführt, das er auf einem Studientag der Pfarrgemeinderäte des Stadtdekanats Köln gehalten hat (Situation und Aufgabe der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates heute, in: Pastoralblatt 34, 1982, 329-338): "Wie läßt sich die Situation der kirchlichen Gemeinden unseres Landes beschreiben? Durch Auflisten harter Fakten? Durch Angabe von Problemfeldern, durch Hochrechnungen der statistischen Angaben auf Zukunft hin? Alles dies gehört gewiß dazu; aber bei einer sachgemäßen Situationsbestimmung von christlicher Gemeinde hat der Glaube ein gewichtiges Wort mitzureden. Was ich unter angemessener Situationsschilderung verstehe, möchte ich an der Situation der Gemeinde von Korinth verdeutlichen, wie sie sich im ersten Korintherbrief spiegelt. Wir haben es hier mit einer schwierigen Gemeinde zu tun, wahrscheinlich schwieriger, als die meisten Gemeinden der Stadt Köln." (329) A. Exeler

zählt auf: Zank, Streit, Spaltungen; Blutschande, sexuelle Freizügigkeit, Eheprobleme; gegenseitige Anklagen vor dem Kadi; Unordnung bei den Eucharistiefiern - also: "Ein vernichtendes Urteil über eine christliche Gemeinde!" Aber, so fährt Exeler fort, "genau derselben Gemeinde schreibt Paulus zu Anfang seines Briefes: 'Ich danke Gott jederzeit euretwegen für die Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus geschenkt wurde, daß ihr in allem reich geworden seid in ihm, an aller Rede und aller Erkenntnis. Denn das Zeugnis über Christus wurde bei euch gefestigt, so daß euch keine Gnadengabe fehlt ...' (1,4-7) - Eine enorme Diskrepanz zwischen diesen beiden Aussagen.

Man könnte natürlich meinen, dies sei eine captatio benevolentiae, ein Anfangslob, das den Adressaten geneigter machen soll, die nachfolgende harte Kritik anzunehmen. Aber das ist es nicht; denn wie sich in der zweiten Hälfte des Briefes zeigt, traut Paulus der von ihm hart kritisierten Gemeinde zu, daß sich in ihr Gnadengaben in reichem Maß entfalten (Kap. 12), vor allem aber, daß in ihr die gegenseitige tatkräftige Liebe voll zu Geltung kommt (Kap. 13)."

(329) Exeler führt dies noch weiter aus und faßt dann zusammen: "Ein spannungsreicher Text. Die harten Fakten werden nicht verschwiegen; aber zugleich gibt Paulus zu erkennen, daß ihnen nicht das letzte Wort gilt. Hinter den harten Fakten wird eine Schicht der Wirklichkeit sichtbar, die nur im Glauben erfaßt werden kann. Mitten in der Armseligkeit dieser Gemeinde erfaßt Paulus das Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes, die sich trotz der Mängel der Menschen durchsetzt.

Diese Art der Situationsbeschreibung von Gemeinde, wie sie uns im ersten Korintherbrief begegnet, ist, so meine ich, für alle Zeiten ein Modell, auch dann, wenn es darum geht, die Situation der Gemeinden heute zu beschreiben. Beide Seiten gehören zusammen: die unübersehbare Armseligkeit und der Glaube daran, daß der Geist Jesu Christi trotzdem in dieser Gemeinde wirksam ist." (330)

Dieser unerschütterliche Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes in den Gemeinden, so wie sie nun einmal sind, leitete Exelers Pastoraltheologie. Er befähigte ihn, die Situation der gegenwärtigen Gemeinden ungeschminkt wahrzunehmen, offen Mißstände beim Namen zu nennen und anzuprangern. Und zugleich vertraute Exeler darauf, daß in eben diesen Gemeinden eine Erneuerungskraft vorhanden ist, daß vor allem unter den einfachen Leuten Begabungen vorhanden sind, die entdeckt und zur Entfaltung gebracht werden müssen. Er setzte unbeirrbar auf dieses Reformpotential, das in den Gemeinden selbst steckt, das von ihnen ausgehen kann, und er war ungehalten, wenn jemand die Meinung vertrat, die Pastoraltheologie solle lieber auf Alternativformen zu den bestehenden Gemeinden setzen, weil diese regenerations- und transformationsunfähig geworden seien. Adolf Exeler beherrschte in seiner Pastoraltheologie, was Eberhard Winkler geschrieben hat: "Nur wer die ihm von Gott zugeteilten Menschen liebt und für sie dankt, kann sinnvoll nach der neuen Gemeinde Ausschau halten." (ebd. 169) Diese Einstellung wollte er seinen Hörern und Lesern weitergeben.

1.4 Gemeinde im Übergang

Allzu globale pastoraltheologische Leitorientierungen wie etwa das Programm der "Gemeindekirche" waren Adolf Exeler suspekt - nicht so sehr darum, weil er mit ihren theologischen Vorstellungen nicht übereinstimmte, als vielmehr, weil sie zu wenig die Bedingungen ihrer Umsetzbarkeit reflektierten. "Wenn man sich vor Augen führt", so hat er einmal gesagt, "was allein in unserem Jahrhundert nacheinander als die entscheidende Lösung des Problems propagiert wurde und welche neuen Modelle von Gemeinde man dabei angepriesen hat, kann deutlich werden, wie groß die Gefahr ist, im Hinblick auf überspannte, unrealistische Zielvorstellungen Energien zu vergeuden." (12) Umgekehrt beließ es Exeler

jedoch auch nicht nur bei einer einfachen "Flickschusterei" des Bestehenden. Denn davon war Exeler überzeugt: Die Gemeinde mit ihrer überkommenen Form von pastoralem Handeln steckt in der Sackgasse. Sie basiert auf einem Versorgungsdanken, das zwar tief internalisiert ist - und zwar von allen Beteiligten, das sich praktisch aber immer weniger umsetzen läßt, zumindest soweit traditionell die Priester dafür zuständig waren: "Eines nach dem anderen fällt weg: Hausbesuche, Jugendarbeit, Religionsunterricht usw. Immer mehr reduziert sich die Versorgung auf die kultischen Funktionen: Sonntagsgottesdienst und Kasualien. Lange Zeit fällt diese auszehrende Reduktion der Versorgung kaum auf, weil ja genau das, was am meisten in die Augen fällt, noch einigermaßen 'erledigt' wird. Außerdem ist unsere Kirche ziemlich erfindungsreich in der Entwicklung von Hilfsmaßnahmen: Gemeindereferenten, Pastoralreferenten usw. werden als Helfer herangezogen, ohne daß von einer Änderung der Konzeption die Rede sein kann. Je kürzer und rissiger die Decke wird, um so mehr wird geflickt. Die Pastoral entwickelt sich mehr und mehr in Richtung auf kirchliche Notdienste." (Von der versorgten zur engagierten Gemeinde, in: LS 31, 1980, 342-355, 344)

Doch nicht nur von der Praxis her wird das traditionelle Versorgungsprinzip fragwürdig; es entspringt darüber hinaus einer problematischen Vorstellung der Kirche, entsprechend der nur die Amtsträger als Träger ihres Wirkens gelten, als sei die Beziehung der "einfachen" Gläubigen zu Christus von ihrer Vermittlung abhängig. Demgegenüber konnotiert der Begriff "Gemeinde" das neutestamentliche Modell von Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen, die alle geistbegabt sind und je spezifische Beiträge zur Auferbauung des Ganzen zu leisten vermögen.

Von der Rückbesinnung darauf ist nach Exeler angesichts der gegenwärtigen Sackgassen-Situation die einzig zukunfts-trächtige Lösung zu gewinnen: "Die Gemeinde selbst lernt

sich als Subjekt ihres Wirkens verstehen." (ebd. 347) Den in ähnlicher Weise von der Gemeinsamen Synode formulierten Impulsen - "von der versorgten zur sorgenden Gemeinde" bzw. "von der Kirche für das Volk zur Kirche des Volkes" - zur praktischen Wirksamkeit zu verhelfen, dazu hat Adolf Exeler immer neu Impulse und Anregungen zu geben versucht. Der Ausarbeitung einer entsprechenden Sozialdidaktik einer Gemeinde- und Kirchenreform galten seine Bemühungen, wobei diese zu einem guten Teil von bewährten praktischen Erfahrungen gespeist wurde.

Doch statt das auszuführen, sei in den folgenden Abschnitten ausführlicher das Verständnis Exelers von der "Gemeinde als Subjekt ihres Wirkens" umrissen.

2. Leitidee: Förderung des Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens

Im achten Kapitel der Gemeinde-Vorlesung findet sich folgender Abschnitt: "Die christliche Gemeinde kann ihrem Auftrag nur gerecht werden, indem sie sich auf ihre jeweilige konkrete Umwelt einläßt: auf dasjenige Dorf und das Stadtviertel, in dem diese Gemeinde 'Zeichen der Gnade und der Wahrheit Gottes in der Welt' sein soll. Eine Gemeinde ist nicht für das Bistum da oder für die Weltkirche, sondern zu allererst für die konkreten Menschen vor Ort; und sie muß sich die Frage gefallen lassen, wie sie diesen Menschen zu einem erfüllten Leben hilft. Wenn sie sich nicht mehr an den Problemen und Bedürfnissen, Fragen und Leiden und an den Interessen der konkreten Menschen in ihrem Einzugsbereich orientieren wollte, würde sie ihren Auftrag verraten; es gibt kein gültiges Gedächtnis des Leidens Christi, das die konkreten Leiden der Menschen aus dem Gedächtnis verlieren dürfte. Die eigene Identität der Gemeinde hängt also ab von der Solidarität, die sie in der Nachfolge Jesu für die Menschen, die Städte und Dörfer aufbringt, zu denen sie

gehört und die zu ihr gehören. Sie ist Gemeinde in dem Maße, wie sie sich auf diese Spannung (sc. zwischen Erwählung und Sendung) einläßt." (123f; in Klammern ist der Vermerk "Zerfaß" angefügt)

Aus diesem Text geht hervor, wie sehr Exeler darüber besorgt war, daß die Gemeinden sich als Selbstzweck begreifen und nur auf ihr eigenes Funktionieren bedacht sind. Die Erinnerung an folgende theologischen Kriterien der Gemeindepastoral sollte dazu beitragen, den allenthalben antreffbaren "Gemeinde-Narzißmus" zu überwinden.

2.1 Orientierung an Jesus Christus

Den einzigen verlässlichen Maßstab für ihr Wirken vermag eine christliche Gemeinde in ihrer Orientierung an Jesus Christus zu finden. "Die Glaubwürdigkeit der Gemeinde hängt an dieser Orientierung. In dem Maße, wie der Zusammenhang zwischen dem, was Kirche und Gemeinde tut, und dem, was als Intention Jesu sichtbar geworden ist, verdunkelt oder verzerrt wird, verlieren Kirche und Gemeinde nicht nur ihre Existenzberechtigung; sie werden zu Gegenzeugen und behindern eher den Zugang zu Gott, als daß sie ihn anregen." (Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, 351)

Diese Feststellung mag zu selbstverständlich klingen, als daß sie eigens ausgesprochen werden müßte. Gleichwohl war sie für Exeler wichtig, weil er im Anschluß daran unterschiedliche Orientierungen an Jesus Christus in ihren Folgen für die Gemeindepastoral deutlich machen konnte.

Lange Zeit, so meinte er beobachten zu können, habe die Orientierung am erhöhten Herrn das Selbstverständnis der Gemeinden bestimmt. Dabei sei Jesus Christus dermaßen in die himmlischen Regionen entfernt worden, daß sein irdisches Wirken - seine vorbehaltlose Diakonie für die Menschen - aus dem Blickfeld geraten sei. Die Folge davon sei, daß als we-

sentliche Aufgabe der Gemeinde dann der Kult angesehen werde sowie die Bildung einer schönen, störungsfreien Gemeinschaft derjenigen, die sich davon ansprechen lassen (vgl. 127).

Eine auch praktisch folgenreiche Korrektur dieser Einseitigkeit ist nach Exeler von einer Aszendenzchristologie her zu gewinnen, in der Jesus vor allem "als der Knecht Gottes, der Prophet, der Anführer des Glaubens und als der ganz für Gott und darum auch ganz für die Menschen aufgeschlossene Mensch" (128) gesehen wird. Für das Selbstverständnis der Gemeinde ergibt sich von daher, daß auch das Wirken des irdischen Jesus als Orientierungsbasis an Bedeutung gewinnt. Gemeinde versteht sich dann stärker "als Gemeinschaft von Menschen, die sich auf den Weg gemacht haben, um den Weg Jesu nachzugehen, nach seinem Existenzentwurf zu leben, ihm als Anführer des Glaubens zu folgen (Hebr 12,2). Dies bedeutet zugleich: sein Anliegen sich zu eigen zu machen und in seine Sendung einzutreten: offen zu sein und offen zu machen für Gott und die Menschen ... So stellt sich Gemeinde als Zusammenschluß derjenigen dar, die die Botschaft von der jetzt schon hereindrängenden Gottesherrschaft glaubwürdig zu leben und weiterzusagen bemüht sind." (133) Dabei gilt für die Gemeinde, was für die ersten Jünger Jesu gegolten hat: Orientierung an Jesus heißt immer auch Bekehrung und Umkehr.

Ein weiteres Moment ist mit dieser Orientierung an Jesus Christus verbunden: Wie bereits in den neutestamentlichen Schriften erkennbar, wird sie keineswegs von allen Gemeinden in derselben Weise realisiert. Entsprechend ist zu erwarten, daß sie auch heute eine Vielfalt von Realisierungsformen inspiriert.

2.2 Ganzheitliches Interesse am Menschen

Im Anschluß an Äußerungen Alfred Delps zum "Schicksal der Kirchen" (1944) hat Adolf Exeler formuliert: "Jede Gemeinde muß daraufhin befragt werden, inwiefern sie die Menschen in ihrem Menschsein vor Gott fördert." (II, 34) Dieses biblisch begründete Kriterium gewinnt für ihn angesichts der verschiedenen Formen der Bedrohung oder Zerstörung des Menschseins in der Gegenwart besondere Aktualität. "In der erlebten Ohnmacht einer verwalteten Welt, im Ausgeliefertsein an die Mächtigen und in den sogenannten Sachzwängen unserer Wirtschaft und Gesellschaft, und das alles bei der Kenntnis des weltweiten Elends, das Menschen Menschen antun oder das zumindest nicht überwunden wird, würde eine Institution Aufsehen erregen und Hoffnung wecken, die überzeugend und vorbehaltlos für den Menschen da ist, vor allem natürlich für die 'Armen und Bedrängten', die sonst keine Lobby haben." (269)

Um so bedrängender wurde darum für Exeler die Frage nach dem tatsächlichen Beitrag der Gemeinden in dieser Hinsicht, den sie nur zu leisten vermögen, wenn "die einzelnen in der Gemeinde nicht nur in ihrer spezifischen Rolle als Christen oder gar nur als Gottesdienstbesucher gesehen werden, sondern als ganze Menschen mit all ihren Problemen, Fragen und Freuden" (Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, 351f), und wenn auch in der Verkündigung stärker das zur Sprache kommt, was die Menschen an existentiellen und gesellschaftlichen Fragen wirklich bewegt. Auf den Einwand, damit verliere sich die Gemeinde im "Horizontalismus" und vergesse, daß alle ihre Wirksamkeit auf die Verherrlichung Gottes hingeordnet sei, antwortete er: "Die höchste Verherrlichung Gottes ist, auch schon nach Aussagen von Kirchenvätern, der von unangemessenen Verengungen befreite Mensch, der zu sich selbst und zu den ihm erfüllenden Relationen ermutigt wurde. Die mangelnde Glaubwürdigkeit vieler Gemeinden liegt

gerade darin begründet, daß solche Förderung der Menschen nicht zustande kommt, und dann kann auch nicht von einer authentischen Verherrlichung Gottes die Rede sein. Denn diese geschieht nur dort, wo der Mensch als Ebenbild Gottes gefördert wird, in seiner Freiheit, Geborgenheit und Zuversicht. Darum kann man sagen: Die Wiedergewinnung der Glaubwürdigkeit der Kirche im ganzen und der einzelnen Gemeinde wird wesentlich davon abhängen, ob deutlich wird, daß es den Menschen gut tut, in der Gemeinde mitzumachen. Daß dies weithin nicht so ist, darüber brauchen wir nicht zu diskutieren. Die Kirche hat, besonders im Bereich der Lebensgestaltung, sehr viel Kredit verspielt. Man traut ihr nicht zu, daß sie es mit dem Menschen in dieser Hinsicht gut meint. Hier muß lange gearbeitet werden, bis wieder Kredit da ist. Erst wenn überzeugend klar wird, daß Kirche und Gemeinde den Menschen in einer umfassenden Weise fördern wollen, kann die Kirche von neuem Anwalt der Menschlichkeit sein." (II, 38; mit Verweis auf einen Beitrag von N. Greinacher) Aussagen in neueren kirchenamtlichen Dokumenten gaben Exeler die Zuversicht, daß in der Kirche inzwischen ein entsprechender Umdenkungsprozeß eingesetzt hat.

2.3 Kommunikation als durchlaufende Perspektive

"Kirche Jesu Christi ist dazu da, Kontakte zu stiften, Kontakte der einzelnen Menschen mit Gott und Kontakte der Menschen untereinander. So fängt Kirche an, eine neue Menschheit zu sammeln. So entsteht Koinonia, Gemeinsamkeit." (180) Die Koinonia, die Communio und als ihre Ausdrucksform die Kommunikation waren für Exeler als Grundfunktion der Kirche und Gemeinde so zentral, daß er sie nicht einfach parallel neben die anderen Grundfunktionen Kerygma, Liturgie und Diakonie gestellt wissen wollte, sondern sie bildete für ihn eine Perspektive, die alles Wirken der Kirche und der Gemeinde durchzieht. Die übrigen Grundfunktionen

sind in ihrer Wirksamkeit entscheidend davon abhängig, ob Koinonia zustande kommt. In der Koinonia findet die Gemeinde als geistliches Geschehen, als geistgewirktes Zusammenspiel unterschiedlich begabter Einzelner ihren überzeugenden Ausdruck.

Was daraus für den Umgang etwa von Gemeindeleitern und Gemeindemitgliedern untereinander folgert, hat Adolf Exeler in einem Vortrag vor Seelsorgern in Berlin wie folgt verdeutlicht: "Wo die Geistesgaben ernstgenommen werden, wissen sich beide angewiesen auf die Kraft des Geistes, auf die je neue Kraft der Vergebung und die je neue Kraft der Belebung; beides gehört zusammen. Im Verhältnis zu den Leitern der Kirche wird dann entsprechend weniger die Unterordnung als vielmehr die Partnerschaft betont. Die Leiter verstehen sich dann nicht als die Herren des Glaubens, sondern als Diener der Freude (2 Kor 1,23). Sie sehen die ihnen Anvertrauten nicht mehr nur als Empfänger, sondern zugleich als Schenkende und vom Heiligen Geist Begabte. Dementsprechend ist es für die hauptamtlichen Seelsorger wichtig, sich systematisch darin zu üben, daß sie Gott für die Menschen, mit denen sie zu tun haben, danken, daß sie lernen, Gott ihretwegen zu preisen, sie zu bewundern, von ihnen erzählen zu können usw. ... Wo sich diese Denkweise durchsetzt, da wird Gemeinde als spirituelles Geschehen ernstgenommen, da lebt der Seelsorger in dem Bewußtsein: Gott ist der zuerst Wirkende, und die Hauptamtlichen sind nur mitwirkende Diener seines Wirkens. Dies gibt der Arbeit - bei allem Mühseligen - zugleich doch eine innere Freudigkeit, bei aller Alltäglichkeit einen Hauch von Festlichkeit." (Von der versorgten zur mitverantwortlichen Gemeinde, unveröffentl. Manuskript, 13f. Dies Zitat läßt übrigens auch den spirituellen Grundzug, von dem Exelers Theologietreiben getragen war, erkennen.)

Koinonia ernstzunehmen bedeutet, in der Gemeinde und über sie hinaus - in Kirche und Gesellschaft - vielfältige Formen

der Kommunikation untereinander, die Bildung lebendiger Beziehungen, Kreise und Gruppen anzuregen. "Auch eine Gemeinde mit mehreren tausend Mitgliedern", so bemerkt Exeler, "kann durchzogen sein von einem ganzen Netz menschlicher Beziehungen, in dem die einzelnen ihren Ort, ihre Geborgenheit und ihre Impulse zum Leben und Handeln finden können." (II 38f)

Bringt man diese theologischen Kriterien und Perspektiven einer christlichen Gemeindepraxis in Zusammenhang mit der geläufigen kirchlichen Realität, wird man sich erst des Ausmaßes gewahr, wie sehr diese - von Ausnahmen abgesehen - hinter dem zurückbleibt, wozu die Kirchen und Gemeinden gesandt sind, befangen in volkskirchlichen Erstarrungen und Versorgungsträgheiten. Wie die Gemeinden aus ihrer Selbstgenügsamkeit herausgeführt und geöffnet werden könnten, war für Exeler eine Frage, mit der er sich in seiner Vorlesung am ausführlichsten und intensivsten beschäftigt hat, und zwar unter dem Stichwort

3. "Offene Gemeinde" als pastorale Aufgabe

Exelers Überzeugung war: Die Gemeinden müssen Räume der Offenheit - und das heißt auch: der Umkehrbereitschaft - werden, weil nur so in ihnen "unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft die Lebenskraft des Evangeliums und der christlich-kirchlichen Glaubenstradition gesucht, erprobt und entfaltet werden kann" (G. Bitter, Adolf Exeler (1926-1983), in: KatBl 112, 1987, 359-364, 361). Dabei ist das Schlagwort "offene Gemeinde" zunächst einmal mehrdeutig und innerhalb der neueren Kirchenreform-Diskussion von verschiedenen Gruppen in Anspruch genommen worden. In Auseinandersetzung damit hat Adolf Exeler eine - wie er es genannt hat - "Liste von Kriterien für eine gültige Offenheit der Gemeinden" (274) aufgestellt, die sehr deutlich seine theologische und kirchenpolitische Position zum Ausdruck bringt:

- "1. Erneuerungsbewegungen brauchen den Zusammenhang mit der kirchlichen Hierarchie.
2. Sie brauchen eindeutige und positive Ziele, die im Glaubensbewußtsein verankert und spirituell verarbeitet sind.
3. Ziel ist nicht Totalidentifikation mit der empirischen Kirche, wohl aber mit Jesus Christus.
4. Identifikation mit Jesus Christus hat eine vielfältige Auswirkung:
 - a) sie drängt auf Offenheit, die sich der Not der Welt aussetzt;
 - b) sie gibt in dieser Offenheit den nötigen Halt und bewahrt vor Verschwommenheit und Selbstauflösung;
 - c) sie ermöglicht auch kritischen Menschen eine zumutbare Identifikation mit der konkreten Kirche;
 - d) sie bewirkt, daß Christen und Gemeinden Gesicht ('Identität') erhalten;
 - e) sie drängt auf Solidarität mit den Menschen, mit ihren Interessen und Bedürfnissen.
5. Solidarität mit den Menschen bedeutet auch
 - a) Offenheit für die Wahrheit der anderen, Kontakt-, Dialog- und Lernbereitschaft;
 - b) Mut zur Gesellschaftskritik, auch wenn dies Nachteile erbringt;
 - c) Parteilichkeit, auch wo dies übelgenommen wird.
6. Weltweite Solidarität ist Voraussetzung christlicher Identität sowohl bei einzelnen Christen als auch bei den Gemeinden." (274f)

Die Offenheit der Gemeinde vollzieht sich nach Adolf Exeler in drei grundlegenden Dimensionen, die aufeinander verwiesen sind, nämlich als missionarische, soziale und ökumenische Offenheit. Sich-Aufschließen für die soziale Dimension des Glaubens geht einher mit der Rückgewinnung der missionarischen Dimension. Die Zuwendung zu den Interessen der

Menschen läßt die konfessionellen Trennungen in den Hintergrund treten. Offenheit hin zu einer "universalen Solidarität" läßt den Zusammenhang von Evangelisation und Befreiung neu erkennen (vgl. 455f).

3.1 Missionarische Offenheit

Adolf Exeler hat eine zweifache, allerdings miteinander verschränkte missionarische Offenheit der Gemeinden unterschieden: zum einen die Verbundenheit der hiesigen Gemeinden mit missionarischen Gemeinden in anderen Teilen der Welt; zum anderen die missionarische Wirksamkeit der hiesigen Gemeinden. In beiderlei Hinsicht ist nach Exeler momentan eine Krise zu verzeichnen, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß das traditionelle Missionsverständnis theologisch fragwürdig geworden ist.

Angestoßen durch die Neubesinnung des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die problematischen Verengungen im herkömmlichen Missionsdenken bewußt geworden: Es war ekklesiozentrisch (macht alle Völker zu Jüngern), sakramentalistisch (taufet sie) und doktrinalistisch (lehret sie alles halten) akzentuiert. Ein zureichender Missionsbegriff läßt sich nach Exeler nur gewinnen, wenn man ihn von der "missio Dei" ausgehend entfaltet - ein Gedanke, der, nachdem ihn Adolf Exeler entdeckt hatte, ihn in unterschiedlichsten Zusammenhängen immer wieder beschäftigt hat. Er hat ihn mir gegenüber einmal als eine für ihn revolutionäre Idee bezeichnet. Mission heißt dann nämlich, daß wir Menschen uns angesprochen und einbezogen wissen dürfen von der Selbstmitteilung Gottes. Sie ist - wie es in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus ein für allemal offenbar geworden ist - eine Bewegung des Sich-Weiter-Schenkens, der Einladung zum Mitleben der göttlichen Liebe, durch die die Menschen zur Entfaltung ihrer selbst zu gelangen vermögen. Exeler schreibt: "Die missio Dei ist vor allem eine Aktion der Menschenfreundlich-

keit Gottes. Sie will die Kräfte der Menschen freisetzen, so daß sie imstande sind, die geknechtete und verdorbene Schöpfung in Bewegung zu bringen in Richtung auf eine neue Schöpfung hin, die dem Menschen gemäßer ist, in Richtung auf das Reich Gottes hin. Gott will die Menschen aus der Enge herausführen, aus Verhältnissen, mit denen sie sich wo-möglich abgefunden haben, die aber nicht in Ordnung sind, und ihnen neue Möglichkeiten des gemeinsamen Existierens in der Perspektive des Reiches Gottes eröffnen." (412)

Jesus, der sich von der missio Dei gesandt wußte, hat diese vor allem in zwei Formen konkretisiert: im selbstlosen Dien-ten sowie in der Realisierung von Freundschaft (vgl. 413-421). Entsprechend besteht die missio der Gemeinde wesent-lich darin, unter heutigen Bedingungen "auf erfinderische Weise die Liebe Gottes für andere anziehend werden zu las-sen" (421); und das realisiert sie in den Akten des Dienens, des Anerkennens, der Realisierung der Freundschaft Jesu, des Verzichts auf Herablassung sowie der Vertrautheit mit Gott (vgl. 421-429).

So wie eine Gemeinde ihrer eigenen missio erst in dem Maße gewahr wird, wie sie sich anstecken und beschenken läßt von der missio Dei und der missio Jesu, wird sie zugleich offen und empfänglich dafür, daß sich auch außerhalb ihrer missio Dei ereignet - und zwar sowohl im Nah- als auch im Fernbe-reich. Konkreten Ausdruck findet das etwa dort, wo Gemein-den die herkömmliche Komm-Struktur aufgeben, also nicht länger erwarten, daß sie den Mittelpunkt bilden, zu dem alle anderen hinpilgern müssen, und statt dessen zu den Menschen hingehen; oder wo Gemeinden ihr bisheriges paten-schaftliches Verhältnis zu den Gemeinden in den sog. "Mis-sionsländern" in eine partnerschaftliche Beziehung umwan-deln und dabei darauf stoßen, wieviel sie ihrerseits von den Gemeinden in der Dritten Welt zu lernen vermögen (vgl. dazu A. Exeler, Wie können wir uns von Gemeinden der Drit-ten Welt beschenken lassen? in: Dienender Glaube 59, 1983,

139-159; vgl. ausführlicher hierzu den Beitrag von Michael Sievernich). Aber auch für die Binnenstruktur der Gemeinde zeitigt ihre missionarische Offenheit Konsequenzen, nämlich in der Überwindung der klerikerzentrierten Pastoral und in der Relativierung der institutionellen Momente. Es gilt zu begreifen, daß die Ämter und Strukturen der Gemeinde "im Dienst jener Bewegung" stehen, "an der, von Christus und seinem Geist ausgehend, alle Gläubigen aktiven Anteil haben sollen" (405).

3.2 Soziale Offenheit

Das Postulat der sozialen Offenheit der Gemeinde richtet sich gegen die bis heute fortwirkende Tradition einer heils-individualistisch ausgerichteten Pastoral, die in dem Motto "Rette Deine Seele" ihren bezeichnenden Ausdruck gefunden hat. Daß die soziale Akzentuierung eine konstitutive Dimension des christlichen Glaubens darstellt, daß also das dia-konische, humanitäre und gesellschaftskritische Engagement der christlichen Gemeinde aus der Mitte ihres Credo entspringt, war wiederum eine Entdeckung, die Adolf Exeler gemacht hat, als er schon Professor war, nämlich bei seiner ersten Begegnung mit der Kirche in Lateinamerika und der dortigen Theologie der Befreiung im Jahre 1968, und die seitdem - wie er selbst immer wieder gesagt hat - seine gesamte Theologie umgekrenpelt hat. Ihm ging auf, wie sehr der in den hiesigen Gemeinden verkündigte und gelebte Glaube individualisiert, spiritualisiert und verjenseitigt ist; und er war seitdem bemüht, den ganzen Glauben auf seine soziale Dimension hin ganz neu "durchzubuchstabieren" (vgl. A. Exeler, Dem Glauben neue Bahnen brechen, Freiburg 1982, 69-144).

Das hat Folgen bis hin zum Verständnis von Gemeinde: Sie ist ja nicht bloß ein Zusammenschluß oder Verein von religiös Gleichgesinnten, die aus ihrer Frömmigkeitspraxis her-

aus sich auch zu einer Reihe von humanitären Hilfeleistungen veranlaßt sehen. Sie verdankt sich vielmehr dem, und in ihr soll Fortsetzung finden, was in Jesu Praxis und Verkündigung angesagt und in seiner Auferweckung ratifiziert worden ist: die vorbehaltlose Zuwendung Gottes zu den Menschen, insbesondere der Armen und Bedrängten, das Platzgreifen seiner Herrschaft unter ihnen, die sich als lebensstiftend erweist. Daraus ergibt sich folgerichtig das Programm, die Tagesordnung derer, die sich zur Nachfolge dieses Jesus haben einladen lassen, nämlich die in ihm erfahrene unbedingte Annahme und Bejahung miteinander zu teilen. Die neue Beziehung zu Gott, wie sie Jesus gelebt hat und wie sie durch ihn für uns ermöglicht worden ist, wird sichtbar und greifbar in einem neuen Typ befreiender und Kommunikation erschließender Beziehungen der Menschen untereinander, und zwar so, daß alle Trennungen und Diskriminierungen aufgrund von Rasse, Klasse, Geschlecht (vgl. Gal 3,28) etc. aufgehoben werden. In der Gemeinde soll diese Umkehr der geläufigen Sozialbeziehungen den Ort ihrer sozialen Verbindlichkeit finden können.

Das bedeutet aber, daß die Gemeinde sich unweigerlich mit der sozialen Realität, in der sie sich vorfindet, auseinandersetzen muß. Es reicht nach Exeler nicht aus, daß sie in Einzelfällen Not lindert oder Trost spendet, so unerlässlich dieses auch ist, sondern sie muß auch um die Aufdeckung der Zusammenhänge von Not, Elend und Leid bestrebt sein, sie muß die Ursachen und Verursacher beim Namen nennen, sie muß jene durchaus einseitige Parteilichkeit auf seiten der Armen und Marginalisierten riskieren, wie Jesus sie gelebt hat. "Zu den unaufgeblichen Aufgaben von Kirche und Gemeinde gehört es", so schreibt Adolf Exeler, "die aus der Sünde entsprungenen Ungerechtigkeiten aufzuzeigen, anzuklagen und sich in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens für eine gerechtere menschliche Gesellschaft einzusetzen. Kirche und Gemeinde haben die Aufgabe, 'leidenschaftlich gegen alles

Protest zu erheben, was die gottgewollte Einheit der Menschen sündhaft bedroht und die Menschen entzweit' (Zulehner 156). Die Kirche kann sich mit dem erreichten Zustand der Welt nie zufrieden geben. Sie kann darum nie nur 'konservativ' sein, sondern muß immer eintreten für eine grundsätzliche Offenheit auf Zukunft hin, für Bekehrung, Erneuerung und Veränderung der menschlichen Gesellschaft in Richtung auf Vermenschlichung." (148, mit Verweis auf Zulehner)

Diese humanisierende Wirkung der Gemeinden beginnt im Kleinen, etwa dort, wo Menschen mit ihren Begabungen entdeckt und gefördert werden, wo Einsamkeit abgebaut und Kontakte gestiftet werden, wo Schuldiger werden eingestanden und Vergebung empfangen werden kann. Auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen erwächst die Kraft, sich auch den "großen Problemen" der Gegenwart zu stellen, ohne von vornherein zu resignieren. Sicher kann eine Gemeinde nicht alles heil machen, was in ihrer näheren und ferneren Umgebung beschädigt oder zerstört wird. Aber - so würde Exeler fragen - ist es unrealistisch zu wünschen, "daß jede Gemeinde zumindest eine soziale Arbeit in ihrem eigenen geographischen Raum und eine zeichenhafte Aktion, die über diesen Raum hinausgeht (wie die Verbindung mit einer Gemeinde in der Dritten Welt, die amnesty-Arbeit oder die internationale Friedensarbeit von Pax Christi usw.) kontinuierlich durchhält"? (P. Eicher, Die Zeit der Basisgemeinde, in: H. Frankemölle, Hg., Kirche von unten - Alternative Gemeinden, München-Mainz 1981, 78-99, 97) Solches offen-solidarische Handeln könnte manche Gemeinde aus ihrer provinzialistischen Enge, wo sich alles nur um den eigenen Kirchturm dreht, befreien und zu jenen Glaubenden finden lassen, die an dieser Enge verzweifeln, wie z.B. den vielen jungen Menschen, die in den Gemeinden keine Heimat mehr zu finden vermögen, weil sie mit ihrer Sensibilität für Probleme der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung dort auf keine Resonanz stoßen.

3.3 Ökumenische Offenheit

Angesichts der Tendenzen, wieder stärker auf die jeweiligen konfessionellen Identitäten bedacht zu sein und demgegenüber das Verbindende zwischen den christlichen Kirchen hintanzustellen, ist die ökumenische Offenheit der Gemeinden für Adolf Exeler zu einem wichtigen Anliegen geworden. Wenn er dazu aufforderte, daß die Gemeinden vor Ort über die konfessionellen Grenzen hinweg soviel gemeinsam tun sollten, wie möglich - und er verwies auf die stattliche Zahl von kirchlichen Dokumenten, die ausdrücklich dazu auffordern -, dann hatte er nicht bloß "eine pragmatische Kooperation unter Verzicht auf die Wahrheitsfrage" (606) im Blick, sondern dann erblickte er darin eine Herausforderung zur Umkehr, nämlich zur gemeinsamen Annäherung an Jesus Christus, zur gemeinsamen Bekehrung zum Evangelium. Ökumenische Offenheit als Testfall für die Umkehrbereitschaft der Gemeinden also!

An praktischen Möglichkeiten ökumenischer Arbeit in der Gemeinde zählte Exeler u.a. auf: sich gegenseitig Kennenlernen in Gesprächskreisen und Projekten; entsprechende Weiterbildung der hauptamtlichen Seelsorger; gemeinsame Gottesdienste; Predigeraustausch; Bau von ökumenischen Gemeindezentren; Zusammenarbeit von Diakonie und Caritas.

Angesichts der verstärkten Präsenz von Angehörigen nicht-christlicher Religionen in unserer Gesellschaft sah Exeler auf die Gemeinden die zusätzliche Herausforderung zukommen, sich auch den Anliegen einer "großen Ökumene" zu öffnen. Als Defizit sehe ich es in diesem Zusammenhang an, daß Exeler die für die christliche Identität konstitutive Frage des Dialogs zwischen Christen und Juden, der Zusammenarbeit zwischen Gemeinde und Synagoge nicht thematisiert hat.

Lassen Sie mich diese Ausführungen zur "offenen Gemeinde" mit einem Zitat aus den Vorlesungsskripten von Adolf Exeler abschließen: "... Offenheit der Gemeinde kann helfen, Vor-

urteile gegenüber Kirche und Gemeinde abzubauen; sie kann helfen, daß das Klima in einem Wohnviertel, vor allem das Klima zwischen der Kerngemeinde und den anderen, verbessert wird. Mit großartigem neuem Zulauf ist vorläufig nicht zu rechnen. Wir müssen sogar damit rechnen, daß die Gemeinden auf absehbare Zeit auch noch weiterhin zusammenschrumpfen, daß sie noch mehr als bisher Minoritäten in unserer Gesellschaft werden. Das schließt aber nicht aus, daß dieselben Gemeinden sich inzwischen bemühen um eine Mentalitätsänderung, die darauf zielt, im besprochenen Sinne offen (im Originaltext steht hier "missionarisch") orientiert zu sein. Das ist keine Zahlenfrage, sondern eine Stilfrage." (388f)

4. "Brennpunkte" heutiger Gemeindepastoral

In einem letzten Abschnitt soll die Aktualität der Pastoraltheologie Adolf Exelers anhand seiner Einstellung und Vorstellungen zu bis heute drängenden Problemen der Gemeindepastoral aufgezeigt werden.

4.1 Territorialpfarrei - Basisgemeinde

Exeler hat bereits sehr früh, seit seiner ersten Lateinamerikareise, die Bedeutung von den neu sich bildenden Basisgemeinden in den Kirchen vor allem der Dritten Welt erkannt; und er hat mit großem Interesse die weitere Entwicklung einer von der Basis her aufbrechenden und sich erneuernden Kirche verfolgt (vgl. auch die unter seine Begleitung entstandenen Dissertationen von Robert Delaney und Juan Caldentey). Das kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß er hier mehr als in der landläufigen Realität der Pfarreien bei uns sein Grundanliegen verwirklicht sehen konnte: Förderung der Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens.

Dennoch äußerte er sich zurückhaltend, wenn man ihn darauf ansprach, ob man nicht auch bei uns auf die Bildung von Basisgemeinden hinarbeiten müsse. Diese Zurückhaltung hatte mehrere Gründe: Zum einen sah er die Gefahr, daß das Stichwort "Basisgemeinde" bei uns gewissermaßen als Projektion einer idealen Kirche angesichts von Enttäuschungen und Frustrationen über das hiesige Gemeindeleben erhalten muß. Zum anderen wies er auf die unterschiedlichen soziokulturellen und kirchlichen Voraussetzungen hin. Und weiterhin vermochten ihn auch nicht die Zusammenschlüsse von Christen bei uns, die für sich die Bezeichnung "Basisgemeinden" reklamierten, zu überzeugen, zum einen, weil sie sich zu einseitig aus einer Gegenposition zur Großkirche heraus verstehen, was nach Exeler kein Fundament auf Dauer abgeben kann, und zum anderen, weil die einfachen Leute in ihnen nicht vorkommen und sich auch in ihnen nicht heimisch fühlen dürften.

Bei allen - zum Teil auch von ihm geteilten - Einwänden, die gegen das überkommene Parochialprinzip der Seelsorge vorgebracht werden können, warnte Exeler davor, es leichtfertig abzuschaffen. Die Territorialpfarrei leistet nach seinem Dafürhalten, was andere - darum nicht überflüssige! - Seelsorgeformen nicht zu leisten vermögen, vor allem

- eine relativ leichte Zugänglichkeit der Kirche,
- Dienst an der Verständigung der sozialen Schichten,
- Ermöglichung von Anonymität, wo sie gewünscht wird (vgl. 39f, mit Verweisen auf einen Beitrag von W. Kasper).

Sein Plädoyer für die Territorialpfarrei knüpfte Exeler jedoch an zwei Bedingungen:

1. Sie darf zahlenmäßig nicht zu groß und damit unüberschaubar werden. "Kirchliche Gemeinde verträgt es nicht, wenn sie zu groß ist. Als ideale Größe kann etwa die Zahl 3.000 betrachtet werden." (183) Denn nur dann bleibt die spezifische Chance der Kirchengemeinden erhalten, menschliche Kon-

takte zu stiften und zu vertiefen. Exeler betonte: "Durch die Betonung und Pflege der Kommunikation übt die Gemeinde zugleich eine gesellschaftlich wichtige Korrekturfunktion aus: sie korrigiert anonym gewordene Großenheiten, die sich bürgerfremd und bürgerfern und seelenlos verhalten." (ebd.)

2. Die Territorialpfarrei muß darauf bestrebt sein, daß sie von einem Netzwerk von Initiativen, Bewegungen und Gruppen durchzogen wird, einem Netzwerk, das nicht unbedingt mit den Grenzen der Territorialpfarrei sich decken muß. Exeler sprach in diesem Zusammenhang auch von der Notwendigkeit der strukturellen Öffnung der Gemeinde.

4.2 Kirchlich distanzierte Christen

Zu einem Zeitpunkt bereits, als in Theologie und Kirchenleitung die Problematik am liebsten noch verschwiegen, wenn nicht gar verdrängt wurde, stellte Adolf Exeler offen die Frage: "Wie kann eine Pastoral für eine Kirche aussehen, die zu über 70 % aus 'Nichtpraktizierenden' besteht?" (72) Scharf wandte er sich gegen eine weithin antreffbare pharisäische Mentalität, die sich hinter Bezeichnungen wie "Taufscheinchristen", "Weihnachtskatholiken" oder "Karteileichen" verbirgt. Er forderte, daß, bevor in der Kirche und in den Gemeinden Strategien entwickelt würden, wie die sog. "Fernstehenden" zurückgenommen werden könnten, sie ihrerseits die wachsende Distanz vieler ihrer Mitglieder zum Anlaß nehmen müsse, sich zu prüfen, inwiefern sie selbst dazu beigetragen hätten. Exeler verwies z.B. auf das theologisch fragwürdige Ideal einer Totalidentifikation mit der Kirche, das häufig als Maßstab eines vollgültigen Christseins angelegt werde. Er machte darauf aufmerksam, wie sehr das Christsein durch die Kirche verengt worden sei, indem z.B. christliche Praxis vornehmlich an der kultischen Beteiligung und der Übereinstimmung mit Katechismussätzen gemessen werde.

Er forderte dazu auf, die Möglichkeit bzw. die Realität von Christlichkeit außerhalb der Kirche ernstzunehmen und dafür offen zu sein. Gegenüber Vorstellungen, die Kirche müsse ihr Angebot entsprechend einer tatsächlich bestehenden oder auch nur vermuteten Nachfrage erweitern, insistierte er auf der Priorität der personalen Präsenz, weil sie entscheidend sei für die Überzeugungs- und Anziehungskraft des christlichen Glaubens.

4.3 Gemeinde und Amt

Die Situation des sog. "Priestermangels" hat Adolf Exeler stark beschäftigt. Auf der einen Seite litt er daran, wie sehr den immer weniger - und auch immer älter - werdenden Priestern immer mehr Aufgaben übertragen werden, so daß Seelsorge zu einer - wie er es nannte - "männermordenden" Angelegenheit zu werden droht - ein Faktum, das nicht gerade zur Glaubwürdigkeit der Pastoral beiträgt. Auf der anderen Seite fragte er sich, ob der Priestermangel nicht auch providentiell gewertet werden müsse, insofern er wesentlich dazu helfen könne, die Charismen aller Gläubigen ernstzunehmen.

Sehr kritisch setzte sich Adolf Exeler jedenfalls mit der Weise auseinander, wie die deutschen Bischöfe die sich stellenden Probleme zu lösen versuchten, insofern sie darauf hinausläuft, daß das Zölibatsprinzip dem Gemeindeprinzip übergeordnet wird. Offen deckte er die ideologischen und taktischen Klimmzüge, die dafür herhalten müssen, auf. Einfach und klar sind demgegenüber die Gesichtspunkte, die nach seinem Dafürhalten für eine zukunftssträchtige Pastoral-konzeption maßgebend sein sollten:

- "1. Jede Gemeinde hat das Recht auf regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier (alles andere ist ein Notstand, der bald behoben werden muß.

2. Jede Gemeinde hat das Recht auf ihren Priester als Bezugsperson und Gemeindeführer. Dies muß freilich nicht unbedingt ein zölibatärer oder ein akademisch gebildeter Priester sein. Gerade die Wiederentdeckung der theologischen Größe Gemeinde läßt das Personalproblem um so profiliert erscheinen.
3. Die Kirche muß Lösungen entwickeln, die in der ganzen Kirche auch finanziell verkraftbar sind, die also nicht nur für reiche Kirchen in Frage kommen. Dies ist eine Frage der gesamtkirchlichen Solidarität.
4. Als hauptamtliches Personal im Dienst der Gemeinde kommen nicht nur Priester in Frage, sondern auch Laien, Männer und Frauen.
5. Es kommt nicht darauf an, möglichst viele hauptamtliche Kräfte für die Gemeinden zu gewinnen, sondern zu einem gesunden Zahlenverhältnis zwischen haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeitern zu kommen. Nur so viele hauptamtliche Mitarbeiter, wie nötig sind, damit eine Gemeinde ihre Begabungen entfalten und einsetzen kann.
Daraus folgt:
6. Wenn der Übergang von der versorgten zur engagierten Gemeinde zustande kommen soll, ist besonderer Wert auf die Führungsfähigkeit des hauptamtlichen Personals zu legen. Vor allem in der zweiten Etappe der Ausbildung ist die Fähigkeit zur Führung einer Gemeinde mit Sorgfalt zu betonen." (II 155f)

5. Ausblick

Vergegenwärtigt man sich abschließend die Gemeindeftheologie Adolf Exelers, so kommt man kaum um die Feststellung umhin, daß ihre Einlösung in die kirchliche Wirklichkeit weitgehend noch aussteht. Darin liegt ihre Aktualität.

Natürlich sind auch Anfragen an sie zu stellen, z.B.: Stand bei aller Betonung des Prinzips, daß die Gemeinde Subjekt ihres Wirkens sein bzw. werden müsse, nicht doch dann der Seelsorger - Priester oder Laie - zu stark im Vordergrund seiner Überlegungen? Ist die für viele Pfarreien bei uns doch wohl charakteristische Liaison mit dem status quo in Gesellschaft und Kirche wirklich nur eine Mentalitätsfrage, die durch geduldige Bewußtseinsveränderung überwunden werden kann? Bleibt bei aller Emphase, mit der der Gesellschaftsbezug gemeindlichen Handelns reklamiert wird, die konkrete Analyse der Gesellschaft nicht unterbelichtet? Immerhin, daß solche und ähnliche Fragen gestellt werden können, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Exeler der Gemeindeftheologie überhaupt erst jene Fassung gegeben hat, wie sie hier zusammenfassend vorzustellen versucht worden ist.

Den Gemeinden wenigstens ein Stück ihre Zukunft gewiesen zu haben, war das Bemühen und der Wunsch Adolf Exelers. In diesem Sinne sei mit einem Zitat von ihm abgeschlossen: "Die christliche Gemeinde der Zukunft wird zwar immer auch so etwas sein müssen wie eine Zufluchtsstätte für die Suchenden und die Verlorenen. Aber dies darf nicht in dem Sinne mißverstanden werden, daß sie zum Naturschutzpark eines unangefochtenen Seelenfriedens wird. Mehr noch als eine Zufluchtsstätte muß sie ein Herd der vom Geist erfüllten Unruhe und der Veränderung sein, ein Ort, an dem Probleme erkannt und in gemeinsamer Bemühung angegangen werden."

(Von der versorgten zur kritischen Gemeinde, in: M. Enkrich/A. Exeler, Hg., Kirche - Kader - Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde, Mainz 1971, 132-144, 143f)

Michael Sievernich S.J.

AUF DEM WEG ZU EINER INTERKULTURELLEN THEOLOGIE

Adolf Exeler zu ehren

Wer sich auf den mühsamen Weg zu einer interkulturell vergleichenden Theologie macht, wird dem Werk Adolf Exelers begegnen. Ihn am "dies academicus" 1987 mit einer Vorlesung zu ehren, betrachte ich nicht nur als Pflicht dem Hochschullehrer gegenüber, der einstmals das akademische "Fortbewegen" (Promovieren) hilf- und kenntnisreich begleitet hat; vielmehr bewegt mich auch dankbare Hinneigung zu einem überzeugenden Menschen, glaubwürdigen Christen und väterlichen Mitbruder.

Er hat keine akademische Schule im landläufigen Sinn begründet, niemanden auf seine Denkwelten oder Sprachspiele verpflichtet. Seine Schule war die der Freiheit; bis heute danken es ihm seine Schüler, von denen er auch lernte, wie z. B. von der philippinischen Schwester Irene Dabalus, die ihm die soziale Dimension des Glaubens nahebrachte.

Ihm kam es darauf an, dem "Glauben neue Bahnen zu brechen" und so in kritischer Loyalität der Katholizität der Kirche zu dienen und den Menschen zu einem gelingenden Leben zu helfen.

Zu seinen akademischen Leistungen zählt nicht zuletzt seine Anregungskraft für die weitgefächerten Bereiche der Religionspädagogik und der Pastoraltheologie, deren Grenzen er immer wieder zu den anderen Wissenschaften und theologischen Disziplinen öffnete.¹ Von einer dieser Öffnungsbewegungen soll hier die Rede sein: von seiner Idee einer "vergleichenden Theologie", die auf eine interkulturelle Theologie hin fortgeschrieben werden soll. Denn ihn zu ehren, heißt seine Einsichten weiterzuführen, nicht bei ihnen stehenzubleiben.

Sein letzter Kommentar zu diesem Thema war - wie es sich für einen Pastoraltheologen gehört - ein praktischer: seine Weltreise zu den Kirchen Südamerikas und Südostasiens 1982, kurz vor seinem zu frühen Tod.

1. EXELERS KONZEPT EINER "VERGLEICHENDEN THEOLOGIE"

Ihren ersten literarischen Niederschlag findet die Idee einer vergleichenden Theologie in der Einführung, die Exeler für eine ökumenisch vergleichende Studie zu den ehrenamtlichen Laiendiensten in Afrika verfaßte. Hier plädierte er - von der vergleichenden Erziehungswissenschaft angeregt - für eine "vergleichende praktische Theologie" als jenes Forschungsfeld, "das die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen - verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder - miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht".²

Ging es dabei (1976) noch um einen Vergleich der Pastoral, bei dem aber schon die ökumenische und interkulturelle Ausrichtung ins Auge springt, so geht es bei dem 1978 losgelassenen "Testballon" des Vorschlags einer "vergleichenden Theologie" um mehr: um die provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns, ob nicht an die Stelle der bisherigen Missionswissenschaft eine neue Disziplin, die Vergleichende Theologie, treten könne und müsse.³ Diese Anfrage an die in der Krise befindliche Missionswissenschaft, von dieser wohlwollend, wenn auch nicht in allem zustimmend aufgenommen,⁴ hat er wenig später auf dem Wiener Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen (1980) fortgeführt zu einer "Vergleichenden Pastoraltheologie".⁵ Abgesehen von den damit auch angesprochenen wissenschaftstheoretischen Fragen einer inneren Umstrukturierung der Pastoraltheologie sowie einer Neuordnung der theologischen Disziplinen, worum geht es Exeler in seinem Konzept, was hat ihn dazu bewegt und wie ist es fortzuschreiben?

1. *Defizite in Kirche und Theologie der Ersten Welt.*

Es sind zwei komplementäre Ausgangspunkte, die Exeler zu einem komparativen Vorgehen drängen. Der eine dieser auch biographisch verankerten Ausgangspunkte ist mehr negativ bestimmt und bezieht sich auf die *Defizite der mitteleuropäischen Kir-*

che und Theologie, die Exeler sehr deutlich gespürt und so freimütig zur Sprache gebracht hat, daß ihm bisweilen bischöfliches Wohlwollen entzogen wurde. Zu diesen Defiziten, die bei einer "demütigen Selbstbesinnung der nordatlantischen Universitätstheologie" zu Tage treten, zählte er kirchlich etwa "ein sakralistisch verengtes Konzept von Pastoral", das zwar prinzipiell den Zusammenhang der ekklesialen Grundfunktionen von Verkündigung, Liturgie und Diakonie behauptet, faktisch jedoch die Diakonie abtrennt und als zweitrangig betrachtet; zur Messung der Kirchlichkeit eines "praktizierenden Katholiken" wird sie jedenfalls nicht herangezogen. Daher meinte Exeler, "daß die unverkennbare Misere unserer Kirche genau darin beruhen könnte, daß sie diakonische Dimension der anderen beiden Grundfunktionen weithin verraten hat. Dadurch aber wird die Kirche reduziert zu einer Institution der bürgerlichen Mittelschichten, die Erbauung und Seelentrost und allesfalls noch moralische Weisungen für den privaten Lebensbereich suchen".⁷ Dieses Defizit rühre daher, daß die bundesrepublikanische Kirche nicht jenen Lernprozeß mitvollzogen habe, der sich seit dem Konzil in der Gesamtkirche abzeichne, nämlich die "Wiederentdeckung der sozialen Dimension aller Glaubensaussagen".⁸ Das hänge weithin damit zusammen, daß Kirche und Theologie in jene nordatlantischen Wirtschaftsstrukturen verstrickt sei, die man ausbeuterisch nennen müsse. Die Frage, wie eine reiche Kirche (und Theologie) solidarisch sein könne, ohne sich paternalistisch zu gebärden, hat Exeler immer, auch selbstkritisch, bewegt.

Über dieses soziale Defizit hinaus benennt er - wiederum auch selbstkritisch - die Deformierungen der Universitätstheologie, die er in ihrer "hoffnungslosen Verkopfung" und damit zusammenhängend in ihrer Unfähigkeit sieht, die soziale, religiöse und pastorale Praxis als Quelle der Theologie ernstlich in Betracht zu ziehen. Wegen dieser typischen Mängel muß sich die akademische Theologie relativieren, indem sie im Konzert chri-

stlicher Theologien ihren "Vorherrschaftsanspruch" ebenso aufgibt wie ihren "Eurozentrismus".

2. Aufbrüche in Kirche und Theologie der Dritten Welt.

Den kirchlichen Defiziten und theologischen Deformierungen in der Ersten Welt entsprechen jedoch nach Exelers Auffassung Aufbrüche in der Dritten Welt; sie machen den zweiten, positiv bestimmten Ausgangspunkt seines Konzepts einer vergleichenden Theologie aus.

Zu dem vom II. Vatikanum angeregten Prozeß der Verselbständigung der Ortskirchen gehört auch die allmähliche Entfaltung einer eigenständigen Theologie, die den jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext in ihre Reflexion einbezieht und damit *bewußt* das vollzieht, was bislang eher unbewußt geschehen war. Ein typisches Beispiel dafür ist sicherlich die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die sich auf die theologischen und pastoralen Neuorientierungen des Konzils beruft, in dessen Licht sie die Situation des von wirtschaftlicher Not und politischer Unruhe geprägten Kontinents betrachtet. Der Einbezug des sozio-kulturellen Kontextes in die theologische Reflexion führte zu einer "Theologie in lateinamerikanischer Perspektive", der es zum einen um eine geschichtliche Wirksamkeit in den betreffenden Ländern geht, zum anderen aber auch darum, "einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten".⁹

Exeler kommt es darauf an, genau diesen Beitrag als authentischen Beitrag wahrzunehmen und für die Kirche der Ersten Welt zu rezipieren. Dabei rechnet er damit, daß diese neuen kontextuellen Theologien in engem Kontakt mit der religiösen, sozialen und pastoralen Praxis entwickelt werden und nichtakademischen Typs sein können. Daraus folgt freilich eine Relativierung der westlichen Theologie, insofern diese ihren Anspruch auf Vorherrschaft aufgeben und sich als eine Stimme im theologischen Konzert begreifen muß. Dementsprechend sind die ein-

heimischen Theologien nicht partikuläre Anwendungen der universalen (westlichen) Theologie, sondern eigenständiger authentischer Ausdruck der Glaubensreflexion. Diese Wahrnehmung und Anerkennung allein macht schon den ersten Schritt zur Überwindung des Eurozentrismus aus.¹⁰ J. B. Metz bezeichnet diesen entscheidenden Vorgang in der Nachmoderne als "Weg von einer kulturell mehr oder weniger monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche".¹¹

Das theologische Gespräch zwischen den verschiedenen Kulturräumen, wie auch das wechselseitige Lernen gehören unabdingbar zur Katholizität einer solchen Theologie. Als wesentliches Merkmal der neu sich entfaltenden Theologien im Kontext der Dritten Welt sieht Exeler die Zusammenschau von Spiritualität und sozialem Engagement und weist in diesem Zusammenhang eindringlich darauf hin, "daß die soziale Dimension des christlichen Glaubens in allen Theologien der südlichen Halbkugel eine grundlegende Rolle spielt".¹² Die in der Dritten Welt entwickelte Theologie, vorab die Befreiungstheologie, entdeckt und akzentuiert mithin in Exelers Augen jene soziale Dimension, die in der europäischen Tradition unzureichend ausgebildet ist.

3. Ziel der vergleichenden Theologie

Um nun die theologischen Aufbrüche in der Dritten Welt für die Gesamtkirche fruchtbar zu machen und die theologischen Defizite in der Ersten Welt abzubauen, plädiert Exeler für eine "vergleichende (Pastoral)Theologie", in der "die theologischen Reichtümer und 'Charismen' der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar gemacht werden könnte"¹³. Dabei will Exeler die Katholizität dadurch fördern, daß er an die Stelle eines "zentralistischen katholischen Denkens", das sich vom Blick auf die Zentrale in Rom definiert, ein "ökumenisches katholisches

Denken" treten lassen will, das sich von den Querverbindungen der einzelnen Kulturkreise her bestimmt.¹⁴

Um der Verschiedenheit der Theologien gerecht zu werden, die beim Vergleich zutage tritt, greift Exeler auf eine Typologie zurück, die er aus dem historischen Längsschnitt entwickelt. In dieser Perspektive sieht er eine pastorale *Episkopaltheologie* (im 4. und 5. Jahrhundert); eine rationale *Universitätstheologie* (Hochmittelalter); eine spirituale *Mönchstheologie* (13. und 14. Jahrhundert).

Diese Typen projiziert er synchronisch in die Gegenwart, d.h. er sieht sie als gleichzeitig miteinander existierende Typen von Theologie. Näherhin sieht er bei den aus ihrer pastoralen Erfahrung sprechenden Bischöfen der Dritten Welt eine Art Episkopaltheologie, während er im indischen Raum etwa eine Art Mönchstheologie sich entwickeln sieht; im nordatlantischen Raum dagegen bleibt die Universitätstheologie vorherrschend. Nun kommt es nicht darauf an, die genannten Typen gegeneinander auszuspielen oder falsche Alternativen aufzubauen. Exeler verfällt weder in den Fehler, die akademische Theologie als unüberholbar beste oder schlechteste aller möglichen zu stilisieren, noch idealisiert er die kontextuellen Theologien oder billigt deren bisweilen vorgebrachte Gesprächsverweigerung. Er plädiert vielmehr unermüdlich für einen nicht bevormundenden Dialog zwischen den Kulturräumen, die sich nicht in vermeintlicher Autarkie verschließen dürfen; denn wenn die katholische Kirche eine Welt-Kirche ist, kann auch ihre kulturell plurale Theologie nurmehr im Welthorizont gelingen.

Mit Blick auf die Befreiungstheologien und ihre Entdeckung der sozialen Dimension hat Exeler es anfanghaft unternommen, zentrale Aussagen des Glaubens neu "durchzubuchstabieren", um deren in der westlichen Theologie weithin verlorengegangene soziale Dimension wiederzugewinnen. Um "dem Glauben neue Bahnen zu brechen" (so der programmatische Titel eines seiner letzten Bücher) betrachtet er zentrale theologische Themen,

wie Gott, Mensch, Kreuz, Auferstehung, Kirche, Maria, unter dieser Perspektive. Daß ihm dabei die kirchliche Entwicklung auf dem von ihm besonders geschätzten Kontinent Lateinamerika¹⁵ vor Augen stand, erhellt vor allem das dort neu akzentuierte Eucharistieverständnis ("Leib Christi" unter der Gestalt des Brotes und der Armen).¹⁶

Insgesamt hat Adolf Exeler ebenso zur Bestimmung des Ortes einer interkulturell vergleichenden Theologie beigetragen wie zu ihrer exemplarischen Durchführung. "Rückhaltlose Anerkennung verdient Exelers Absicht, die eurozentrische Gefangenschaft der Theologie überhaupt zu überwinden, Paternalismus durch Partnerschaft abzulösen und dem interkulturellen theologischen Dialog, der ja längst im Gang ist, auch den wissenschaftstheoretischen Ort zu geben, der dieser Praxis gerecht wird."¹⁷ Wie unter Berücksichtigung dieser Vorgaben der Weg zu einer interkulturellen Theologie aus?

2. WEGMARKEN ZUM INTERKULTURELLEN THEOLOGISCHEN DIALOG

Drei wichtige Wegmarken bestimmen die Ausbildung einer bislang kaum in Umrissen wahrnehmbaren interkulturellen Theologie: Die konziliare Eröffnung des weiten Feldes, der Rang des partikulären geschichtlichen Augenblicks und die theologische Integration der pluralen Ausdrucks- und Reflexionsgestalten des Glaubens im jeweiligen Kontext.

1. Konziliarer Optativ

Ein entscheidendes Moment für einen interkulturellen Dialog in Kirche und Theologie war zweifellos die Öffnungsbewegungen des II. Vatikanischen Konzils, die zu den Weichenstellungen für die künftige Fahrt zwischen den Kulturen werden sollten. Diese Fahrt zu unternehmen, ist deshalb nicht mehr ins Belieben des Lehramts oder der Theologie gestellt, weil sich die Kirche mit dem II. Vatikanum erstmals in ihrer Geschichte als Weltkirche

vollzog und damit notwendig die Kulturen einbezog, in denen sie sich verwurzelt hatte.

Initiiert und vorbereitet von Johannes XXIII., der mit seiner Friedenszyklika "Pacem in terris" (1963) das Gespräch mit allen Menschen guten Willens eröffnete, legte das Konzil die Fundamente sowohl für die innerkirchliche Pluriformität als auch für den Dialog nach außen.

Ad intra. Als Konsequenz dessen, daß das Volk Gottes in allen Völkern existiert und sich durch seine Weltweite auszeichnet, "fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind" (LG 13) Daß die einzelnen Lokalkirchen in ihrem liturgischen, spirituellen und theologischen Erbe eine Pluralität entwickeln, ist kein Hindernis, sondern gerade Ausdruck der Katholizität der "einträchtigen Vielfalt der Ortskirchen" (LG 23). Zu dieser ekklesialen Vielfalt kommt im missionarischen Prozeß die Aufgabe, "in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung anzuspornen" (Missionsdekret *Ad gentes* 22), um jenseits von Partikularität und Synkretismus das christliche Leben dem Geist und Eigenwert jeder Kultur anzupassen.

Ad extra. Die Öffnung nach außen meint nicht nur interkonfessionell den Dialog mit den "getrennten Brüdern" (Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*), sondern auch interkulturell mit den verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) sowie interreligionisch mit den nichtchristlichen Religionen (Erklärung *Nostra aetate*), deren Anerkennung durch die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) abgesichert wurde.

Das in der Öffnung angestrebte neue Verhältnis zu den Kulturen und Religionen¹⁹ beschränkt sich nicht auf die negative Bestimmung, daß die Kirche "an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist" (GS 42); darüber hinaus bekräftigt das Konzil, daß die Kirche es aufgrund der

Universalität ihrer Sendung vermag, "mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wieder verschiedenen Kulturen" (GS 58). Diesem noch lange nicht abgeschlossenen Prozeß einer Einheit mit den verschiedenen Formen der Kultur (*communione cum diversis culturae formis inire*) versucht eine interkulturelle Theologie zu dienen.

Aufgrund der oft unauflösbaren Einheit von Kultur und Religion, gerade im asiatischen Raum, war es nur folgerichtig, die Öffnung zu den Kulturen hin auch ausdrücklich auf die Religionen auszudehnen und darauf zu dringen, daß die Christen durch Dialog und Kooperation "jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (*Nostra aetate* 2).

Diese Öffnungsbewegungen des Konzils *ad intra* und *ad extra* sind nicht so sehr an Missionsstatistiken interessiert, sondern an einer "qualitativen Katholizität" (Y. Congar), welche der Kirche durch den Austausch mit Kulturen und Religionen zuwächst. Einer solchen Katholizität, wie sie auch Exeler vorschwebte, den Weg zu bahnen, kann als eines der Ziele interkultureller Theologie gelten. Der konziliare Optativ war dafür die Initialzündung, die ihre Fortsetzung fand im Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute; hier gilt in Fortschreibung der konziliaren Erkenntnisse, daß es die universale Kirche ist, "die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedenen Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt" (*Evangelii nuntiandi* Nr. 62). Es geht mithin nicht nur um die Legitimität, sondern auch um die Reichtümer der eingewurzelten Teilkirchen und, so muß man fortfahren, um die Reichtümer der eingewurzelten Theologien.

2. Historischer Imperativ

Zur Öffnungsbewegung und zum Dialogprogramm des Konzils kam als epochaler Impuls die spirituelle und sozialwissenschaftlich vermittelte Wahrnehmung der notvollen Situation in vielen Ländern der Dritten Welt (vorab Lateinamerika), die zu einer Ausbildung kontextueller Theologien in diesen Regionen führte. Mit ihrem Einlassen auf die Situation haben diese Theologien vollzogen, was der Münchener Philosoph Max Müller als "historischen Imperativ" bezeichnet hat. Denn was theologisch - in Analogie zur Inkarnation - als Notwendigkeit der "Inkulturation"²⁰ bezeichnet wird, umschreibt der im Rahmen einer philosophischen Anthropologie stehende "historische Imperativ" für die Geschichte.

Gegenüber dem im Kontext der abendländischen Geistmetaphysik formulierten "kategorischen Imperativ" eines Immanuel Kant, der aufs Allgemeine zielt ("handle so, daß die Maxime deines Handelns die Maxime alles Handelns, jederzeit und an jedem Ort sein kann"), zielt der "historische Imperativ" aufs Besondere, auf die konkrete geschichtliche Aufgabe: "tue das, was kein anderer tun kann und was Du in der Gemeinschaft als gerade Deine jetzige alleinige Aufgabe übernehmen kannst".²¹ Ziel dieses im Rahmen einer Freiheitsphilosophie entwickelten Imperativs ist "nicht die Überwindung der Geschichte, sondern der Hineingang in sie", ist nicht Überwindung aller Andersheit, distanzierteres Begreifen oder "Befreiung vom Fremden", sondern "Inständigkeit", Hineingabe in die Begegnung mit Neuem, Gestaltung der Welt und "Bewährung am anderen". Kurz: es geht um einen Grundzug geschichtlicher Freiheit, um die "Inkarnation" als geschichtlichen Augenblick von absolutem Wert, der nicht nur Durchgang oder Hinweis ist.²²

Wendet man den so verstandenen "historischen Imperativ" auf die Kirche an, dann braucht sie nicht zu sein, was alle sein können, soll aber wohl das sein, was nur sie selbst sein kann. Theologisch erhellt er also unzweifelhaft das Vorgehen

der lateinamerikanischen Kirche, ihrer Programmschriften von Medellín (1986) und von Puebla (1979) und ihrer typischen Theologie. Denn dieser geht es nicht darum, eine möglichst zeitenthobene, ewig richtige Theologie zu entwerfen, die völlig unberührt von der Geschichte wäre, in der sie artikuliert wurde. Eine "unbedingt" gültige theologische Reflexion ist eher ein Ideal europäischer Theologie, wie etwa die Aussage J. Höffners zeigt, der gerade in der *überzeitlichkeit* der thomanischen Theologie ihre Qualität erblickt:

"Die wesentlichen Aussagen der Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquin haben nichts mit den damals gebräuchlichen Mühlen oder mit den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen, mit Hörigkeit, Leibeigenschaft und Feudalsystem zu tun."²³

Hier läßt sich der neue theologische Ansatz der Befreiungstheologie genau studieren: denn von einer solchen "kategorischen Theologie" wenden sie sich ab zugunsten einer "historischen Theologie", für die das theologische Ideal genau darin besteht, die konkreten geschichtlichen Verhältnisse "kontextuell" in die theologische Reflexion einzubeziehen, ohne damit im mindesten dem vulgärmarxistischen Schema von Basis und Überbau zu folgen. Es geht der Befreiungstheologie nicht um distanzierendes Begreifen von ewig Richtigem, sondern um die Inständigkeit in der Welt der Armen und, um deren gerechtere Gestaltung, kurz: um die "Inkarnation" als geschichtlichen Augenblick von absolutem Wert: um die "Begegnung mit dem Herrn in den Armen".²⁴

3. Theologischer Integrativ

Der konziliare Optativ und der historische Imperativ gehen, wenn sie zum Zuge kommen, nicht spurlos an der Theologie vorüber. Erwächst dem Ideal der zeitenthobenen *theologia perennis* im Ideal der *Theologie im Kontext* wenn schon nicht eine Ablösung, so doch wenigstens eine starke Konkurrenz, dann tauchen spezifische neue Fragestellungen auf. Die theologische Sensi-

Aktueller Nachtrag d. Red.:

Heftschwerpunkt in: WzM 39 (1987) 6

Gesine Hefft, Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft und der Segen der Kirche (ebd. 310-326)

Oswald Bayer, Zeit zur Antwort - Ehe als freie Lebensform, Elternschaft und Beruf (ebd. 326-338)

Essayistisch: Andreas Kaplan, Bis daß der Tod... Aus den Archiven des jüngsten Gerichts, in: Kursbuch 87, 117-143 (1987)

Tagung: 'Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei... Die Verbindlichkeit sozialer Beziehungen in Partnerschaft, Ehe und Familie' (15.-18.10.87 Ev. Akademie Loccum - später dok. in: Loccumer Protokolle)

bilisierung für die sozio-kulturellen Kontexte, vor allem wenn sie von sozialer Not, politischer Unterdrückung und kultureller Marginalisierung geprägt sind, führen zu einer Pluralität von Theologien, die nicht ohne weiteres symphonisch konvergieren.

Theologische Pluralität. Neben der methodischen Vielfalt und dem Wandel hermeneutischer Voraussetzungen ist es vor allem das Moment der Kontextualität,²⁵ das notwendig zu einer Pluriformität der Theologie führt, die einerseits die Vorläufigkeit allen theologischen Bemühens widerspiegelt und andererseits Vitalität und Reichtum gläubiger Reflexion. Es besteht weitgehend Konsens darüber,

"daß es in der Christenheit und auch in der katholischen Kirche grundsätzlich einen legitimen 'Pluralismus der Theologien' gibt und geben darf, die je nach den nicht mehr adäquat durchreflektierbaren kulturellen und epochalen (aber oft uhrzeitlich gleichzeitigen) Situationen, die sie widerspiegeln, verschieden sind und nicht mehr in eine Theologie ganz integriert werden können".²⁶

Daher liegt auf der Hand, daß diese pluralen Theologien in einem Dialog untereinander stehen müssen, wenn sie denn zur qualitativen Katholizität der Kirche beitragen wollen. Aus diesem Grund bedarf es, wenn nicht als eigener Disziplin, so doch als integrales Moment aller theologischen Fächer, einer interkulturellen Theologie, die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch. Dieselbe Notwendigkeit ergibt sich aus der:

Kontextualität. Obgleich das Stichwort "Kontextualität" noch nicht sehr lange zum theologischen Vokabular gehört, hat es erstaunlich schnell semantische Karriere gemacht und ist nicht mehr wegzudenken.²⁷ Eine im (sozialen, politischen, kulturellen) Kontext betriebene Theologie zieht vier Faktoren in Betracht: (1) die Botschaft des Evangeliums, (2) die Tradition

des Christentums, (3) die jeweilige Kultur eines Landes und (4) den sozialen Wandel in dieser Kultur.²⁹ Je nach Betonung eines dieser Momente ergibt sich eine Typologie von kontextuellen Theologien: Eine vom Evangelium zum Kontext sich bewegende Theologie (der klassische Fall) versucht die christliche Botschaft jeweils neu zu "übersetzen", hebt also auf die christliche Identität innerhalb einer Kultur ab. Eine mehr die Kultur betonendes Modell versucht den dort verborgenen Christus zu suchen und ist um die kulturelle Identität des Christen besorgt. Ein mehr am sozialen Wandel orientierte Praxismodell (wie z.B. die Befreiungstheologien) ist an Gottes Handeln in der Geschichte interessiert und an der Orthopraxis des Christen. Ein synthetisches Modell versucht alle relevanten Elemente - Evangelium, Tradition, Kultur, sozialer Wandel - gleichermaßen ernstzunehmen und als Methode den Dialog zu pflegen. Nach diesem Modell, das auf die angezielte interkulturelle Theologie zusteuert, geht es um den "Prozeß einer immer neuen 'kulturellen Einfügung' der transkulturellen Glaubenssubstanz des Evangeliums, die ihrerseits nie außerhalb einer partikulären kulturellen Form gefunden und rezipiert werden kann".²⁹ Dabei entspricht der nötigen Inkulturation des Evangeliums³⁰ auf der einen Seite die Notwendigkeit der "Evangelisierung der Kulturen" auf der anderen Seite (*Evangelium nuntiandi* Nr. 20).³¹ Diese neue Tradierungsgestalt des Christentums, die sich durch die Kontextualisierung herausbildet, drängt zu einer interkulturellen Theologie.

3. AKTUELLE EXEMPEL INTERKULTURELLEN AUSTAUSCHS

Die Fruchtbarkeit interkulturellen Austauschs in Kirche und Theologie kann verdeutlicht werden an zwei zentralen Themen aus der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie, die hier exemplarisch als bekanntester Typ kontextueller Theologie des den sozialen Wandel betonenden Praxismodells herangezogen

wird: Es sind die "vorrangige Option für die Armen" und die Rede von der "sozialen Sünde".

1. Vorrangige Option für die Armen.

Diese Option kann inzwischen nicht mehr als Sonderlehre ins theologische Abseits verwiesen werden, weil sie sowohl im konziliaren Erneuerungsprozeß als auch in der Praxis des gläubigen Volkes wurzelt und lehramtlich rezipiert worden ist. Es war Johannes XXIII., der die Forderung nach einer "Kirche der Armen"³² erhob, die vom II. Vatikanischen Konzil nicht nur ad intra aufgegriffen wurde (LG 8), sondern auch ad extra, als Wahrnehmung der Gegenwart Christi in den Armen (GS 88) und als Kennzeichen ihres missionarischen Vorgehens auf dem von Christus vorgelebten "Weg der Armut" (Ad gentes 5).³³ Auch die Kirchliche Sozialverkündigung, die sich der global gewordenen sozialen Frage des 20. Jahrhunderts zuwandte, mißt dem Verhältnis der Kirche zu den Armen als Prüfstein der Treue zu Christus maßgebliche Bedeutung zu (*Populorum progressio* [1967] Nr. 4 und 9; *Laborem exercens* [1981] Nr. 8). Durch diese kirchlichen Vorgaben,³⁴ aber auch durch das Klima politischer Gärung wurde das Bewußtsein der lateinamerikanischen Theologen für die soziale Lage in ihren Ländern geschärft. Die spirituelle Grunderfahrung eines verarmten und zugleich gläubigen Volkes öffnete ihnen die Augen des Glaubens. Sie entdeckten den einen Gekreuzigten in den vielen durch die Lebensumstände "Gekreuzigten". In den Armen des Kontinents erkannten sie den Weltenrichter, der sich mit dem Geringsten seiner Brüder identifiziert hat (Mt 25, 31-46). Diese kontextuelle Christusbegegnung in den Armen macht das spirituelle Herzstück der Befreiungstheologie aus,³⁵ die als professionelle (wissenschaftliche) Reflexion eingebunden bleibt in die populare (volksweisheitliche) und pastorale (hirtenamtliche) Glaubens- und Hoffnungsrechenschaft.³⁶

Von hierher ergeben sich die Aufgaben einer befreienden Praxis im Raum des Sozialen, Kulturellen und Politischen sowie einer damit verbundenen befreienden Evangelisierung und Pastoral, aber auch die theologische Aufgabe, das Christentum aus dieser Perspektive neu zu durchdenken.

All diese praktischen und theologischen Bemühungen haben ihren Niederschlag gefunden in der *vorrangigen Option für die Armen*, die kein bloß theologisches Postulat ist, sondern zum "status confessionis"³⁷ der Kirche in dieser Situation gehört und daher zur programmatischen Selbstverpflichtung der Kirche Lateinamerikas wurde, die in die episkopalen Beschlüsse von Medellín (1968) und Puebla (1979) einging.³⁸ Dort (in Puebla) bestätigten die Bischöfe "die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung" (Nr. 1134). Den theologischen Rang dieses "Einbruchs des Armen" (*irrupción del pobre*), der nicht nur lokalkirchlich gilt, beschreibt Gustavo Gutiérrez folgendermaßen:

"Mit den Augen des Glaubens betrachtet verstehen wir, daß der Einbruch des Armen in die Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas letztlich ein Einbruch Gottes in unser Leben ist. Dieser Einbruch ist der Ausgangspunkt und auch die Achse der neuen Spiritualität. Er weist uns daher den Weg zum Gott Jesu Christi."³⁹

Diese Wegweisung mußte gesamtkirchlich ernstgenommen werden, denn es geht um die zentrale Frage nach Gott in einer epochalen Situation. "Fehlen die Armen in der Kirche, dann hat sie auch ihren Herrn und dann hat die Theologie ihren evangelischen Inhalt verloren."⁴⁰ Die Wegweisung ist ernstgenommen worden und hat sich in der Rezeption der Option für die Armen in lehramtlichen Dokumenten der Weltkirche niedergeschlagen; bei aller Kritik an der Befreiungstheologie lassen die beiden römischen Instruktionen *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientiae* (1986) deren Option nicht nur unangetastet,

sondern bestätigen sie auch als biblisch und kirchlich begründete Entscheidung.⁴¹

Auch ein *Brief Papst Johannes Pauls II.* an die brasilianische Bischofskonferenz (1986) unterstreicht deren Aufgabe, bei der Entwicklung einer korrekten und notwendigen, homogen mit der Theologie und loyal mit Lehre der Kirche verbundenen Theologie darauf zu achten, daß sie "unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird".⁴²

Auch die 20 Jahre nach dem Ende des Konzils abgehaltene *Sondersynode der Bischöfe* in Rom (1985) plädiert in ihrem Schlußdokument für die Option für die Armen, weil in der Geist des Evangeliums leuchte und die Heilssendung der Kirche ganzheitlich gesehen werden müsse.⁴³

Auf der Ebene nationaler Bischofskonferenzen haben die katholischen Bischöfe der USA in ihrem *Hirtenbrief "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"*⁴⁴ der Option für die Armen einen zentralen Platz eingeräumt: Angesichts des "sozialen und moralischen Skandals" der Armut in einem so reichen Land (Nr. 16) sehen sie sich der Aufforderung gegenüber, "eine grundlegende 'Option für die Armen' zu treffen, für die Stimmlosen zu sprechen, die Wehrlosen zu verteidigen, politische Maßnahmen und soziale Einrichtungen danach zu bewerten, wie sie sich auf die Armen auswirken" (Pastoralbotschaft Nr. 16). Diese besondere ethische Verpflichtung den Armen gegenüber beschränken sie nicht auf die Armen im eigenen Land (Nr. 170-215), sondern weiten sie aus auf die Dritte Welt (Nr. 252), nicht ohne sie sogar als notwendige Perspektive der US-amerikanischen Außenpolitik zu fordern (Nr. 260).

Kurz: Die "vorrangige Option für die Armen" ist ein gutes Beispiel für den intereklesialen und interkulturellen Austausch: vom sozialen Kontext Lateinamerika und dem konziliaren Impuls angestoßen, wird die Option zunächst in Lateinamerika praktisch und theologisch entfaltet und wandert dann, nicht

ohne die Vermittlung der franziskanischen Ordensgemeinschaft und der Gesellschaft Jesu,⁴⁵ sowohl in die anderen Ortskirchen der Dritten Welt als auch in lehramtliche Verlautbarungen der Gesamtkirche, bis sie auch in den Ortskirchen der Ersten Welt, beim Volk und bei den Theologen,⁴⁶ Widerhall findet.

2. Die "soziale Sünde"

Einen ähnlichen interkulturellen Slalom hat die Kategorie der "sozialen Sünde" genommen, bis sie nach einem theologischen Klärungsprozeß in bestimmtem Umfang auch lehramtlich rezipiert wurde und Praxis und Theologie der Gesamtkirche bereicherte.⁴⁷ Diese Kategorie ist Ergebnis eines Verfahrens, in dem die lateinamerikanische Befreiungstheologie den Sündenbegriff auf den sozio-politischen Kontext des Subkontinents bezog, mithin "kontextualisierte" und dabei ergänzend erweiterte.

Ein Beispiel von Karl Rahner mag vorthoretisch veranschaulichen, worum es geht, bevor die schwere Geburt dieser Kategorie skizziert wird. "Wenn man eine Banane kauft, reflektiert man nicht darauf, daß deren Preis an viele Voraussetzungen gebunden ist. Dazu gehört unter Umständen das erbärmliche Los von Bananenpflückern, das seinerseits mitbestimmt ist durch soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung oder eine jahrhundertealte Handelspolitik. An dieser Schuldsituation partizipiert man nun selbst zum eigenen Vorteil. Wo hört die personale Verantwortung für die Ausnützung einer solchen schuldmitbestimmten Situation auf, wo fängt sie an?"⁴⁸

Von Anfang an hat die Befreiungstheologie als eine ihrer zentralen Kategorien von der "strukturellen" oder "sozialen Sünde", dem theologischen Pendant zu "Befreiung" gesprochen. Dabei war sie weniger an einer denkerischen Bewältigung interessiert, sondern aus einem spirituellen Motiv an einer praktischen Umformung der von zugespitzten Sozialkonflikten geprägten Situation.

Im ersten systematischen Entwurf einer Theologie der Befreiung bestimmte Gustavo Gutiérrez die Sünde als soziale und geschichtliche Tatsache. "Sünde wird greifbar in unterdrückenden Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint so als fundamentale Entfremdung, als Wurzel einer Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung."⁴⁹ Das für jeden auch analogen Sündenbegriff unabdingbare theologale Moment kommt zum Ausdruck in der Bestimmung, daß nicht nur sündhaftes Handeln, sondern auch dessen Manifestationen eine "Beleidigung" Gottes sind, insofern sie sich gegen die Schöpfungsordnung Gottes und gegen den Menschen als sein Ebenbild richten.

Das auf sachliche Klärung bedachte Dokument der *Internationalen Theologenkommission* "zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" (1976) hält es zwar für problematisch, von "sündigen Strukturen" zu sprechen, weil die Rede von der Sünde in den Zusammenhang einer personalen Freiheitsentscheidung gehöre, doch läßt es auch keinen Zweifel daran, "daß durch die Macht der Sünde Unrecht und Ungerechtigkeit in die sozio-ökonomischen und politischen Institutionen eindringen können".⁵⁰

Die schwere Geburt eines am sozialen Wandel interessierten Sündenverständnisses kam 1979 im *Schlußdokument von Puebla* zu einem glücklichen Abschluß. Hier machte der lateinamerikanische Episkopat die befreiungstheologische Konzeption kirchenamtlich. Das Dokument von Puebla spricht bisweilen in einem Atemzug von der personalen und sozialen Sünde, doch legt es einen deutlichen Schwerpunkt auf die soziale Sünde, die als "Objektivierung der Sünde im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologisch-kulturellen Bereich" (Nr.1113) verstanden wird. Den "systemischen" Charakter, den die Sünde annehmen kann, betont das Dokument mit dem Hinweis, daß die Sünde auch ganze Systeme, wie den Marxismus und den liberalen

Kapitalismus präge (Nr. 92), aber auch in der Kultur ihr Unwesen treibe (Nr. 405). Die Kategorie der sozialen Sünde soll natürlich keineswegs die der persönlichen Sünde verdrängen oder gar ersetzen; das erhellt aus einer reifen Formulierung des Dokuments, derzufolge die Sünde immer das Wachsen der Liebe und der Gemeinschaft behindern werde, "sowohl vom Herzen der Menschen aus als auch von den unterschiedlichen, von ihnen geschaffenen Strukturen aus, in denen die Sünde derer, die sie begründet haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat" (Nr. 281).

Schließlich hat mit dem Schreiben "*Reconciliatio et paenitentia*" Johannes Pauls II. (1984) erstmals ein für die Gesamtkirche verbindliches Dokument des Lehramts die Rede von der sozialen Sünde aufgegriffen und dabei drei Bedeutungen differenziert,⁵¹ die das Mißverständnis ausschließen, als gehe es um eine Verlagerung des Ethos von den Personen auf die Strukturen.⁵² Das dreifache Verständnis der sozialen Sünde meint zunächst die soziale Dimension jeder Sünde, sodann die spezifischen Sünden im sozialen Bereich, die sich unmittelbar gegen den Nächsten richten, etwa die "himmelschreienden Sünden" der Unterdrückung der Witwen, Waisen und Armen oder der Vorenthaltung des gerechten Lohns. Das hat die Tradition immer gewußt. Neu hingegen ist, bestimmte soziale Ordnungen und Strukturen selbst im analogen Sinn als "Sünde" zu bezeichnen, um damit auszudrücken, daß objektive soziale Übel "pekkaminös" sein können⁵³ oder daß, wie das Konzil sagte, "die objektiven Verhältnisse selbst (*ordo rerum*) von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind", die ihrerseits wieder neue Antriebe zur Sünde bieten (GS 25); diesen Sachverhalt formuliert die *Instructio Libertatis conscientiae* (1986) so: "Im Licht des Evangeliums scheinen manche Gesetze und Strukturen das Zeichen der Sünde zu tragen und deren unterdrückenden Einfluß in der Gesellschaft zu verlängern." (Nr. 54)

Kurz: es gibt "so etwas wie objektivierte Sünde, gesellschaftlich verfaßte Widergöttlichkeit",⁵⁴ die je nach kulturellem Kontext sehr unterschiedlich zu Tage tritt. Die Kategorie der "sozialen Sünde" verlangt nach einer interkulturell vermittelnden theologischen Reflexion, die den kritischen Rezeptionsprozeß begleitet, oder – ein Desiderat – mit der großen westlichen Erbsündetradition ins Gespräch bringt, das Schuldverständnis anderer Kulturräume einbezieht etc.

4. DIMENSIONEN EINER INTERKULTURELLEN THEOLOGIE

Hier kann es verständlicherweise nicht darum gehen, die Gestalt einer künftigen interkulturellen Theologie zu umreißen, ihre Aufgabenbereiche und Methoden, ihr Verhältnis zu den theologischen Disziplinen und ihren Ort "zwischen" allen Stühlen der verschiedenen Kulturen und Theologien. Es sei nur auf die drei raum-zeitlichen Dimensionen verwiesen, die jede künftige Gestalt einer interkulturellen Theologie wird berücksichtigen müssen, wenn sie ihrer vermittelnden Aufgabe zwischen den Kulturräumen und Geschichtszeiten gerecht werden will.

Diese *drei auf die Zeitachse verteilten Dimensionen* sind:

- * eine retrospektive auf die Geschichte von Kirche und Theologie hin, die in diachronischem Längsschnitt vergleichend arbeitet, bis hin zu den normativen biblischen Ursprüngen;
- * eine synchronische, auf das breite Spektrum der zeitgenössischen Entwicklungen in der Gegenwart gerichtete Perspektive, die im Querschnitt vergleicht, unterscheidet, vermittelt;
- * eine prospektive Dimension schließlich, bei der es darum geht, auf eine vorausschaubare Zukunft hin theologische Synthesen in den Blick zu nehmen und vorzubereiten, nicht ohne eschatologischen Vorbehalt.

1. *Retrospektive Dimension*

Das Studium der Kirchen- und Theologiegeschichte unter dem interkulturellen Aspekt eröffnet ein vom einzelnen nicht mehr

überschaubares Feld, dessen Reichtum theologisch noch lange nicht eingeholt ist. Je deutlicher dieser Umstand vor Augen steht, desto weniger wird die Forderung nach Kontextualität und interkulturellem Vergleich überraschen. Denn die Geschichte des Christentums ist ein einziger Inkulturationsvorgang mit tausendfachen Facetten, mit Gelingen und Mißlingen. Das Aufsprengen des für das Evangelium zu engen jüdischen Rahmens auf dem Apostelkonzil (Apg 15), das Hineingehen in die Welt der griechisch-römische Antike und die Übernahme der "lingua franca" der oströmischen Provinzen für die Heiligen Schriften, die Konfrontation mit der germanischen Welt:⁵⁵ geschichtliche Prozesse der Anverwandlung, die zur mittelalterlichen Ausbildung eines "orbis christianus" führten, dessen vermeintlich universaler Charakter spätestens nach Reformation und iberischer Expansion zu Beginn der Neuzeit zu zerbrechen begann und zu Differenzierungsprozessen führte, die erst beim ersten Selbstvollzug der katholischen Kirche als Weltkirche⁵⁶ kirchenamtliche Anerkennung fanden.

Wer diese komplexen und durchaus ambivalenten Prozesse zur Kenntnis nimmt, den wird es nicht verwundern, daß es heute zum einen in den Kernlanden des Katholizismus wie auch der Reformation neuer Inkulturation bedarf, um Antwort auf die Frage zu geben, ob denn ein junger Mensch im säkularisierten Europa, "wenn er in der Kirche heute glaubender Christ sein will, sich in einen kulturellen Kontext der Vergangenheit begeben (muß), um seinen Glauben auszudrücken".⁵⁷

Den Geschichtsbewußten wird es zum anderen auch nicht verwundern, daß nach der westlichen Auseinandersetzung mit der unbefriedigbaren Aufklärung die global gewordene "soziale Frage" des 20. Jahrhunderts (Nord-Süd-Konflikt) auf der Tagesordnung steht, die sich vor allem im afriasiatischen Raum mit Fragen des kulturellen und multireligiösen Kontextes verbindet.

Der Blick auf historische Typen von Theologie verhalf Adolf Exeler zu einer Verständniskategorie, als er mit Blick auf den

Kirchenvater und Bischof Johannes Chrysostomus im 4. Jahrhundert von einer eng mit dem pastoralen Bemühen verknüpften "Episkopaltheologie" sprach, wie man sie heutzutage in Lateinamerika finden kann, etwa bei einem Bischof wie Dom Hélder Câmara.⁵⁸ Daß sowohl in der heutigen lateinamerikanischen Theologie als auch in der eines Chrysostomus die biblische Perikope vom Weltgericht (Mt 25, 31-46) im Zentrum steht,⁵⁹ ist nur ein Indiz mehr dafür, daß es offensichtlich Stile des Theologietreibens gibt, "die die der frühen Kirchenväter waren und die heute in Randgebieten der christlichen Welt zu neuer Blüte gelangen".⁶⁰

Für den anstehenden interkulturellen theologischen Dialog wären als abschreckende oder anregende Exempel aus der Geschichte vor allem die *Begegnungen oder Zusammenstöße des Christentums mit den Kulturen* heranzuziehen. Was die missionarisch verbräunte Expansion Europas nach Osten und Westen angeht, gehört zu den okzident- und kirchenkritischen Binsenwahrheiten. Was an Kenntnis, Respekt und Austausch, an wechselseitiger Bereicherung, Assimilation und Synthese von bleibendem Wert geleistet worden ist, wissen oft nur die Spezialisten. Erinnerung sei nur an die Begegnung mit der chinesischen Kultur (Matteo Ricci SJ),⁶¹ mit den Kulturen Indiens (Robert de Nobili SJ),⁶² mit den Kulturen Iberoamerikas (Bartolomé de las Casas OP, José de Acosta SJ, Bernardino de Sahagún OFM),⁶³ deren christliche Protagonisten oft zugleich Missionare, Ethnographen und Linguisten waren.

Der interkulturell geschärfte Blick auf die Geschichte wird zum einen die große innere Differenzierung der europäischen theologischen Tradition wahrnehmen und zugleich ihre Plastizität,⁶⁴ d.h. ihr Sich-einlassen auf die wechselnden Kontexte. Dies wird eine bisweilen vorherrschende Vorstellung von einer monolithischen und abstrakten europäischen Theologie verunmöglichen und den interkulturellen Dialog historisch fundamentieren.

2. Synchronische Dimension

Diese differenzierte Wahrnehmung ist auch wichtig für das den alten Kirchen der nördlichen Hemisphäre aufgegebenes Lernpensum, sich als Ortskirchen zu verstehen und somit sich und ihre Theologie zu "entuniversalisieren".⁶⁵ Sie ist freilich ebenso wichtig für diejenigen, die meinen, die europäische Theologie in Bausch und Bogen für obsolet oder irrelevant erklären zu sollen.

In aller Schärfe formuliert Enrique Dussel den schmerzlichen Lernprozeß für die europäische Theologie folgendermaßen:

"Es geht um die Krise des Traums von einer angeblichen theologischen Universalität, die nichts anderes war als die Erhebung der Partikularität des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie - sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen, Verwaltungsstrukturen - aufgezwungen werden konnte und kann."⁶⁶

Dem Pensum der "Entuniversalisierung" - man könnte auch sagen: der nachträglichen "Kontextualisierung" - ist vorbehaltlos zuzustimmen; denn es handelt sich bei diesem Vorgang nur um die Kehrseite eines anderen Prozesses: nämlich der Anerkennung und Wertschätzung der Authentizität der jungen Ortskirchen und ihrer kontextuellen Theologien. Die Abarbeitung dieses doppelten Pensums ist Vorbedingung und anfanghafte Durchführung einer interkulturellen Theologie.

Wenn man diesen Prozeß annimmt, der "auf das kommende Ende des eurozentrierten Christentums hinweist und den beginnenden Einfluß von christlichen Gemeinschaften und Theologien der Dritten Welt in Kirche und Gesellschaft",⁶⁷ dann steht man vor einer der Grundfragen interkultureller Theologie: *Wie verhalten sich die in den Kontexten der Ersten und der Dritten Welt entstehenden Theologien zueinander? Ist ein Bruch unvermeidlich oder gibt es eine Kooperation? Seitens der Theologie in den reichen Industrienationen hilft es weder weiter, sich ein "theologisches Moratorium"⁶⁸ aufzuerlegen, noch hilft es auf*

der Suche nach einer interkulturellen Theologie weiter, in der "Gewalt" den entscheidenden "Schlüssel zum Verständnis unserer westlichen Kultur" zu sehen.⁶⁹ Dies würde ebenso wie eine Dialogverweigerung seitens der inzwischen in Lateinamerika, Afrika und Asien vertretenen Dritte-Welt-Befreiungstheologen⁷⁰ die Gefahr einer Isolierung heraufbeschwören oder einer sonst bekämpften Universalisierung, die sicherlich nicht mehr der qualitativen Katholizität der einen Kirche dient. Es wäre unverantwortlich, "wenn man gegen das Monopol einer westlichen Theologie mit universalem Anspruch kämpfte, wenn man nicht gleichzeitig wachsam bliebe gegen eine *Balkanisierung* der Theologie, die damit dem Druck unterschiedlicher Nationalismen oder vielfältiger Ideologien ausgeliefert würde."⁷¹

Die interkulturellen Klärungen betreffen nicht nur das Verhältnis der Theologien in der Ersten und Dritten Welt, sondern vielleicht mehr noch das der neuen *kontextuellen Theologien untereinander*. Die Spannungen, die sich hier ergeben haben, zeigen sich etwa in den Dokumenten der ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT),⁷² die sich seit 1976 weltweit organisiert haben und regelmäßig treffen, zuletzt 1986 in Mexiko, wo es um die Gemeinsamkeiten und Differenzen ihrer Theologien in drei Kontinenten ging.⁷³

Die Rezeption der in Lateinamerika entstandenen Befreiungstheologie in Asien und Afrika wurde zunächst durch den Umstand gefördert, daß in den entsprechenden Ländern bei aller Unterschiedlichkeit doch vergleichbare Sozialkonflikte und Prozesse der Pauperisierung vorlagen und -liegen. Doch sehr bald stellte sich heraus, daß den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexte eine derartige Bedeutung zukommt, daß heute zwei *Hauptrichtungen* der Dritte-Welt-Theologien unterschieden werden: eine sozio-ökonomische (Schwerpunkt Lateinamerika) und eine religiös-kulturelle (Schwerpunkt Afrika und Asien); diese Einsicht hat sich innerhalb der oben genannten Vereinigung erst spät (1981 New Delhi) durchsetzen können.⁷⁴

Ein weiteres Moment dürfte eine interkulturell arbeitende Theologie in Zukunft auszeichnen: ein neues Verhältnis der drei im Prozeß theologischer Erkenntnisfindung beteiligten Instanzen: *des Volkes, des kirchlichen Lehramts und der Fachtheologie*. Mag für den europäischen Kontext typisch sein, daß die Fachtheologie sich eher aufs Lehramt bezieht, sei es exegetisch oder kritisch, so kann für die neuen kontextuellen Theologien als charakteristisch gelten, daß sie sich mehr aufs "Volk" (*pueblo/povo*) beziehen, auf seine Glaubenspraxis und Weisheit. Dies führt für eine interkulturelle Theologie zur Frage, wie dieser vorwissenschaftliche Typ von "Theologie" auf einer begleitenden Reflexionsstufe, "Graswurzel-Theologie" (Geschichten, Lieder, Gedichte) oder auch "Theopraxis" (Glaubensreflexion über befreiende Praxis) genannt,⁷⁵ ernsthaft in ein Gespräch hineingenommen wird; Exeler hatte diese Frage für europäische Verhältnisse unter dem Stichwort "Theologie des Volkes" in die Diskussion eingebracht, leider ohne große Wirkungsgeschichte.⁷⁶

Über diese Fragestellungen hinaus gehört zu den Aufgaben jeder theologischen Disziplin eine interkulturelle Perspektive, sowohl im Blick auf die Geschichte der eigenen Disziplin als auch im Blick auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen.⁷⁷

3. *Prospektive Dimension*

Diese auf die vorausschaubare Zukunft gerichteten Dimension, bei der es mit Blick auf interkulturelle Synthesen ohne Beschneidung der Eigenarten darauf ankommt, Bereiche abzustecken und Wege zu erkunden, läßt sich auch unter das Stichwort "Ökumene" stellen, das dabei freilich mehrfache Erweiterungen erfährt.

Über die Notwendigkeit einer Ökumene im klassischen Sinn der interkonfessionellen Einigung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die sich im Lauf der Christentumsgeschichte

aufgespalten haben, besteht ein breiter Konsens, auch wenn das Aufeinanderzubewegen der Kirchen mühsam erscheint. Da gerade auch der *zwischenkirchliche Ökumenismus* nicht nur mit Lehrfragen auf amtlicher Ebene befaßt ist, sondern auch mit der Pluralität von Glaubensgestalten und Theologien, kann man bei ihm interkulturelle Fragestellungen studieren und von seinem Methodenrepertoire lernen.

Nun relativieren kontextuell arbeitende Theologen vor allem aus den asiatischen Kirchen diesen uns gewohnten Ökumenismus in einer dreifachen Weise: sie sprechen von einer "überkirchlichen ökumene", von einer "Nachökumene" und haben schließlich eine "große ökumene" mit den anderen Religionen im Blick; damit sind künftige Aufgabenfelder einer interkulturellen Theologie angesprochen.

* "*Überkirchlicher Ökumenismus*" bezieht sich im Rahmen des Bemühens, "das asiatische Gesicht Christi zu entdecken", auf die notwendige Versöhnung zwischen jenen vier Fraktionen oder Strömungen, die sich quer durch alle Kirchen und Konfessionen gebildet haben. Aloysius Pieris, ein bedeutenden Theologe Asiens (Sri Lankas), nennt diese vier Strömungen: *Evangelismus* (protestantischer Fundamentalismus und katholischer Triumphalismus), der Asien christianisieren will; *Dialogismus* (Offenbarung noch jenseits der Bibel und der Kirche), der das Christentum asiatisieren will; *Spiritualismus* (psychologisch aufs Innere konzentriert, sei es kommunitär-charismatisch oder individuell-mystisch), der in die "gnostische" Strömung hinduistisch-buddhistischer Spritualität eintritt; *Aktivismus* (Strukturreform und politisches Engagement angesichts der "strukturellen Sünde"), auf soziale Befreiung ausgerichtet.

Angesichts dieser überkonfessionellen Fraktionen, die es wohl nicht nur im asiatischen Kontext gibt, ist eine neue öku-

menische Praxis erforderlich, die den klassischen Ökumenismus "aufhebt" und auf eine interkulturelle Klärung drängt.

* "Nachökumene" bezieht sich auf die Tatsache, daß "die größte Spaltung und Uneinigkeit, an der die Dritte Welt leidet, die Sünde der Ungerechtigkeit ist".⁷⁸ Dieses Problem der ökonomischen Spaltung im Nord-Süd-Konflikt, das auch die Kirchen durchzieht, oft ins Schema von Zentrum und Peripherie gebracht,⁷⁹ erfordert die neue Ökumene einer Solidarität mit der Menschheit auf dem ganzen Erdkreis; ohne diese solidarische Einheit wäre eine Kircheneinheit unglaubwürdig. Dieses Verständnis will mithin die konfessionelle Spaltung und die ihr entsprechende Ökumene im "Zentrum" belassen, um sich besser der an der "Peripherie" vorherrschenden ökonomischen Spaltung und einer ihr entsprechenden Ökumene widmen zu können.⁸⁰

* "Große Ökumene der Religionen". Der Aufbruch der Dritten Welt ist dadurch gekennzeichnet, daß er nicht nur soziale Gerechtigkeit und Gleichheit fordert, sondern auch die alten Kulturen und Religionen bekräftigt, die im afrikanischen und asiatischen Raum nicht-christlicher Art sind.⁸¹ Zur überwältigenden Armut kommt die vielgesichtige Religiosität, so daß man gesagt hat, das Christentum bedürfe einer zweifachen Taufe "im Jordan der asiatischen Religiosität" und auf dem "Kalvaria der asiatischen Armut". Eine kontextuelle Theologie sieht sich also ebenso wie eine interkulturell angelegte Theologie religiös durchtränkten Kulturen gegenüber, die über eine "Inkulturation" hinaus offensichtlich eine "Inreligionisation" notwendig machen.⁸² Ständen die kontextuellen Theologien Lateinamerikas vor der Frage: Wo steht die Kirche im sozialen Kontext?, so stellt sich die Frage in Indien anders: Wer ist Christus im multireligiösen Kontext? Die Frage nach dem Christus der Religionen muß also auch eine interkulturelle Theologie bewegen.⁸³

Diese vier Ökumenismen gilt es im Hinblick auf Synthesen zu praktizieren, bei denen es nicht nur auf eine Integration des

sozio-ökonomischen Moments (vor allem Lateinamerikas), des kulturellen (vor allem Afrikas) und des religiösen (vor allem Asiens) ankommt, sondern auch auf die bleibende Rolle der *abendländischen Theologie*. Karl Rahner hat diese Rolle denkwürdig umschrieben: die europäische Theologie, die "ältere Schwester" der anderen Theologien solle "die Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums sein und bleiben",⁸⁴ und darüberhinaus zwischen den anderen Theologien vermitteln und koordinieren, nicht ohne dabei selbst zu lernen. Daß dabei damit gerechnet werden muß, daß Kirche und Gesamtheologie nicht nur bereichert werden,⁸⁵ sondern möglicherweise auch einen Umbau zu gewärtigen haben, in dem etwa im Blick auf die östlichen Religionen die Christologie ihren bisherigen Vorrang an die Pneumatologie "als Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit)".⁸⁶ abtreten könnte.

Noch ein Pensum steht der interkulturellen Theologie ins Haus: die Tatsache, daß dem Christentum auf abendländischem Boden eine diffuse Konkurrenz neu-alter Heilslehren erwächst. Zur Säkularisierung gehört auch die kulturelle Pluralität. Doch zeigt sich heute nicht nur eine postmoderne Buntheit des Lebens, sondern auch eine zunehmende Vielfalt von subkulturellen "Ersatztranszendenzen" und Formen regressiver Religiosität, die sich in der Tat als "ein neues Heidentum (darstellen), das sich in einem Pluralismus von Götzenanbetungen und Lokalmythologien Ausdruck verschafft".⁸⁷ Solch neureligiöse Bewegung breitet sich inzwischen im Bewußtsein aus, ein neues, naturmythisches Zeitalter (New Age) heraufzuführen, welches das alte, dem Christentum zugeordnete, ablöst.⁸⁸ Schon 1910 schrieb der "Großvater" dieser Wendezeit-Bewegung Carl Gustav Jung, dessen Archetypenlehre bis in Theologie Urstand feiert, in einem Brief an seinen Kollegen Sigmund Freud decouvrierende Worte:

"Ich denke, man müsse der Psychoanalyse noch Zeit lassen, von vielen Zentren aus die Völker zu infiltrieren, beim Intellektuellen den Sinn fürs Symbolische und Mythische wiederzubeleben, den Christum sachte in den weissagenden Gott der Rebe, der er war, zurückzuverwandeln, und so jene ekstatischen Triebkräfte des Christentums aufzusaugen, alles zu dem einen Ende, den Kultus und den heiligen Mythos zu dem zu machen, was sie waren, nämlich zum trunkenen Freudenfeste, wo der Mensch in Ethos und Heiligkeit Tier sein darf."¹⁹

Angesichts dieser kulturellen Diffusion oder Spaltung, bei der die geschichtliche Erlösungsreligion und die zyklische Naturmythologie im Widerstreit stehen, bedarf es neben der Pflege des Kultischen und der unverzweckbaren Anbetung Gottes auch der theologischen Rationalität, die die Geister zu unterscheiden vermag und den Mut behält, offensichtl. Unsinn auch so zu benennen.
Zum Schluß: Ohne die Wahrheitsfrage auszuklammern,²⁰ wird eine interkulturelle Theologie als Reichtum des Christentums zu schätzen wissen, "daß in ihm gleichzeitig historisch und kulturell gesehen sehr ungleichzeitige Gestalten christlichen Lebens und Reflektierens, Handelns und Denkens, Betens und Feierns zu existieren vermögen".²¹ Dieser Reichtum ist gewiß auch Ausdruck der Armut des inkarnierten Logos, der alle anderen logoi in sich "rekapituliert". Diesen Einsichten vorgearbeitet zu haben, ist Adolf Exelers Verdienst. Darum galt es ihn zu ehren.

1. Vgl. hierzu das Porträt von G. Bitter, Adolf Exeler (1926-1983), in: KatBl 112 (1987) 359-364.

2. Einführung zu F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976, 15.

3. A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfragen eines Nichtfachmanns, in: H. Waldenfels (Hg.), "...denn Ich bin bei Euch" (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute (Festschrift J. Glazig und B. Willeke), Zürich Einsiedeln Köln 1978, 199-211.
4. K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 4-7.
5. A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa (Theologie der Dritten Welt Bd. 2), hg. von L. Bertsch und F. Schlösser, Freiburg Basel Wien 1981, 92-121.
6. A. Exeler a.a.O. (Anm. 5), 100.
7. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3) 105.
8. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 101.
9. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München Mainz 1973, 20.
10. Vgl. hierzu Th. Kramm, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft, in: Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaften 70 (1986) 101-111, hier 107 ff.
11. J. B. Metz, Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne, in: Concilium 20 (1984) 14-18, hier 16; vgl. auch ders., Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140-153.
12. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 5), 109.
13. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 201.
14. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 207.
15. Vgl. die Berichte über die Katechese in Lateinamerika: A. Exeler, Manifestation sozialer Unruhe. Bemerkungen zur internationalen Studienwoche in Medellín/Kolumbien [11.- 17. 8. 1986], in: KatBl 93 (1968) 693-698. Die Vermittlung der Befreiungsbotschaft durch die Katechese. Zur katechetischen Arbeit in Lateinamerika, in: KatBl 95 (1970) 179-187. Ein katechetisches "Puebla"? Bericht über die erste "lateinamerikanische Woche" in Quito/Ecuador, 3.-10. Oktober 1982, in: KatBl 108 (1983) 434-441.

16. A. Exeler, Dem Glauben neue Bahnen brechen. Anstöße für die Praxis, Freiburg Basel Wien 1982, 69-144, hier bes. 69-75. Vgl. auch den programmatischen, im November 1982 auf den Philippinen gehaltenen Vortrag A. Exeler, The social dimension of the fundamental truths of faith, in: East Asian Pastoral Review 20 (1983) 124-138.
17. K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 5.
18. Vgl. G. Evers, Die Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen, in: Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt Bd. 20), hg. von W. Löser, Frankfurt 1986, 434-455.
19. Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal Bd. IV/1 (Das Heilsgeschehen in der Gemeinde), Einsiedeln Zürich Köln 1972, 357-594, hier 487; vgl. auch 496-501.
20. Vgl. Überblickhaft H. Waldenfels, Inkulturation, in: Handwörterbuch der Gegenwartsfragen, hg. von U. Ruh und D. Seeber, Freiburg Basel Wien 1986, 169-173.
21. M. Müller, Philosophische Anthropologie, hg. von W. Vossenkuhl, Freiburg/München 1974, 112.
22. M. Müller, a.a.O. (Anm. 21), 122, 112, 120, 156 f.
23. J. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Der Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz 11), Bonn 1984, 23. Diese Aussage steht im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die "marxistische Analyse" in der Befreiungstheologie.
24. L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982, 214.
25. Vgl. K. Lehmann, Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, in: Religionspädagogische Beiträge H. 6 (1980) 3-22.
26. K. Rahner, Vorwort, in: ders. u.a., Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart Berlin 1977, 6-8, hier 6. Vgl. auch K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie Bd. 9, Einsiedeln Zürich Köln 1972.
27. Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn München 1985, hier bes. die Klärungen 21-90.

28. Diese Bestimmung und die folgende Typologie nach St. Bevens, Modelle kontextueller Theologie, in: Theologie der Gegenwart 28 (1985) 135-147. Er beruft sich seinerseits auf R. Schreiter, Constructing local theologies, Maryknoll N.Y. 1985.
29. E. Schillebeeckx, Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird, in: H. Küng/D. Tracy (Hg.), Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Zürich Gütersloh 1986, 75-86, hier 81.
30. A. Roest Crolius, What is so new about inculturation, in: Gregorianum 59 (1978) 721-738, hier 735, definiert den Prozeß der Inkulturation folgendermaßen: "the inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal."
31. Vgl. hierzu P. Hünemann, Evangelisierung und Kultur. Eine systematische Reflexion, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986) 81-91.
32. In einer programmatischen Rede kurz vor Konzilsbeginn: Acta Apostolicae Sedis 54 (1962) 682.
33. Vgl. hierzu den Kommentar zum konziliaren Missionsdekret von Y. Congar, Theologische Grundlegung, in: Mission nach dem Konzil, hg. von J. Schütte, Mainz 1967, 134-172, hier 147.
34. Wie sehr sich die Befreiungstheologie als kontextuelle Konzilsrezeption versteht und die vorrangige Option für die Armen als lateinamerikanische Frucht des Konzils, belegen die Aussagen führender Theologen: L. Boff, Eine kreative Rezeption des Konzils aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II: Vatikanum (FS Karl Rahner), hg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 628-654. G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. von H.J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.P. Jossua, Düsseldorf 1986, 221-247. J. Sobrino, La iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II, in: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985) 115-146.
35. Vgl. hierzu ausführlich M. Sievernich, "Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen, in: Theologie und Philosophie 61 (1986) 336-358.

36. Zu diesen "drei Beinen" der Befreiungstheologie vgl. L. und C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986, 20-31.
37. P. Hünemann, *Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche "Ort" der Befreiungstheologie*, in: *Herderkorrespondenz* 38 (1984) 475-480, hier 478.
38. *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8)*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985. Vgl. vor allem Dokument 14 der Beschlüsse von Medellín und Nr. 1134-1165 der Beschlüsse von Puebla.
39. G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München Mainz 1986, 37 (modifizierte Übersetzung nach dem spanischen Text: *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual del pueblo, Salamanca* 1984, 42). Vgl. auch: *La irrupción de los pobres en la iglesia. Documentos del Congreso Internacional Ecueménico de Teología (São Paulo 1980)*, in: *Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), Cuadernos No. 1, San José (Costa Rica) 1980*.
40. L. Boff/V. Elizondo, *Theologie aus der Sicht der Armen*, in: *Concilium* 22 (1986) 325-327, hier 327.
41. Vgl. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der "Theologie der Befreiung" vom 6. Aug. 1984 (Verlautb. des Apost. Stuhls 57)*, Bonn 1984, Nr. IX,9. *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986 (Verlautb. des Apost. Stuhls 79)*, Bonn 1986, Nr. 66-70.
42. *"Die Herausforderung annehmen". Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz*, in: *HerKorr* 40 (1986) 277-282, hier 281.
43. Vgl. *Kirche zum Heil der Welt. Der Schlußbericht der Sondervollversammlung der Synode*, in: *HerKorr* 40 (1986) 40-48, hier 47.
44. *Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"*. Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach, Freiburg Basel Wien 1987.
45. *Die Vermittlung läuft nicht allein über Bischöfe und Theologen aus diesen Orden, sondern auch über deren programmatische Beschlüsse in den gesetzgebenden Gremien*. Vgl. etwa

- J.-Y. Calvez, Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten, München 1987.
46. Vgl. etwa M. Vidal, La preferencia por el pobre, criterio de moral, in: *Studia Moralia* 20 (1982) 277-305.
47. Zum folgenden vgl. ausführlicher M. Sievernich, Die "soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: *Concilium* 23 (1987) 124-131.
48. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg 1976) 117.
49. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München-Mainz 1973) 169. *Teología de la liberación* (Salamanca 1972) 237.
50. Das Dokument findet sich bei Karl Lehmann, *Theologie der Befreiung* (Einsiedeln 1977) 173-195, hier 187.
51. Apostolisches Schreiben "Reconciliatio et paenitentia"... über Versöhnung und Buße in der Kirche heute Nr. 16 (Verlautb. des Apost. Stuhls 60), Bonn 1984.
52. Cf. J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 171 (Frankfurt 1984), sowie die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre "Libertatis nuntius" Nr. IV, 14 und 15 (Anm. 39).
53. So drücken sich aus C. Boff/A. Libânio, *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá 1978, 30 ff.
54. P. Hünemann, *Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie: Gott im Aufbruch*, hg. von P. Hünemann und G.-D. Fischer, Freiburg Basel Wien 1974, 18 f.
55. Vgl. hierzu P. Stockmeier, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983.
56. So die These von K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 14, Zürich Einsiedeln Köln 1980, 303-318.
57. L. Bertsch, Inkulturation des christlichen Glaubens in der nachchristentümlichen Gesellschaft der westlichen Welt, in: *Jahrbuch Mission* 1987, Hamburg 1987, 20-31.
58. Vgl. U. Eigenmann, *Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder Câmara's Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen*, Freiburg (Schweiz)/Münster: Edition Exodus,

edition liberación 1984.

59. Vgl. R. Braendle, Matth. 25, 31-46 im Werk von Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, Tübingen 1979.

60. V. Elizondo, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog, in: Concilium 20 (1984) 18-25, hier 21.

61. Vgl. D. E. Mungello, Curious land: Jesuit accomodation and the origins of sinology, Wiesbaden 1985. vgl. auch K. Schatz, Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts, in: StZ 197 (1979) 593-608.

62. Vgl. P. R. Bachmann, Roberto Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus, Rom 1972.

63. Vg. A. Pagden, The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology, Cambridge 1982 (zu Las Casas und Acosta); M. Sievernich, Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagüns Beitrag in Mexiko, in: ZMR 71 (1987) H.3.

64. Für das Beispiel der Sündenlehre vgl. M. Sievernich, Plasticidad de la doctrina del pecado e inculturación del Evangelio: Stromata 41 (1985) 407-417.

65. V. Elizondo, a.a.O. (Anm. 58), 22.

66. E. Dussel, Theologien der "Peripherie" und des "Zentrums": Begegnung oder Konfrontation?, in: ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz) 1985, 120-135, hier 129.

67. So in der Schlußerklärung eines Dialogs zwischen Erste-Welt- und Dritte-Welt-Theologen in Genf 1983, in: Herausgefördert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 1976-1983 (Theologie der Dritten Welt Bd. 4), Freiburg Basel Wien 1983, 164.

68. So. L. Rütli, Mission - Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie. Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission, in: Praktische Theologie heute, hg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München Mainz 1974, 288-

307, hier 307.

69. So W. Simpfendörfer, Auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie, in: Junge Kirche 48 (1987) 266-273, hier 267

70. Vgl. zum Überblick D. W. Ferm, Third World Liberation Theologies, An introductory survey, Maryknoll N.Y. 1986.

71. C. Geffré/G. Gustiérrez/V. Elizondo, Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pflingsten?, in: Concilium 20 (1984) 1-4, hier 2.

72. Vgl. Anm. 67.

73. Vgl. den Bericht von G. Collet, Dritte-Welt-Theologen, in: Orientierung 51 (1987) 26-28.

74. Vgl. das entsprechende Dokument a.a.O. (Anm. 67), 114-135, hier bes. 128 ff., 134.

75. Vgl. a.a.O. (Anm. 67), 73 f., 124, 128.

76. A. Exeler / N. Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978. Vgl. auch zum "Schisma zwischen Kirche und Volk" J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 120-135.

77. Zur Liturgie vgl. etwa H.-B. Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) 1-31. Für die (theologische) Ethik vgl. F. Furger, Inkulturation - einer Herausforderung an die Moraltheologie. Bestandsaufnahme und methodologische Rückfragen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (1984) 177-193 und 241-258.

78. So in der Schlußerklärung der Dritte-Welt-Theologen in São Paulo (1980): a.a.O. (Anm. 67), 102.

79. Vgl. E. Dussel a.a.O. (Anm. 66), 130 f.

80. O. König, Oikumenismus versus Ökumenismus?. Zum Aufbruch der Theologien der Dritten Welt ins "nach-ökumenische" Zeitalter, in: Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer, hg. von N. Brox u.a., Graz Wien Köln 1987, 393-409.

81. Vgl. die Schlußerklärung der Dritte-Welt-Theologen von Neu Delhi 1981: a.a.O. (Anm. 67), 120 ff.

82. So A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt Bd. 9), Freiburg Basel Wien 1986, 71-78 und 81;

vgl. auch den Aufsatz: Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt (ebd. 161-199).

83. Vgl. A. Pieris, a.a.O. (Anm.80), hier bes. 171; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986) 164-184; P. Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, in Concilium 22 (1986) 63-69.

84. K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: Schriften zur Theologie Bd. 15, Zürich Einsiedeln Wien 1983, 84-103, hier 95; vgl. auch L. Vischer, Europäische Theologie - weltweit herausgefordert, in: ökumenische Rundschau 28 (1979) 233-247.

85. Vgl. Instruktion "*Libertatis conscientiae*" (1986) Nr. 70.

86. K. Rahner, a.a.O. (Anm. 84), 102 f.

64. J. Habermas, Wozu noch Philosophie, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 36.

88. Vgl. Handbuch Religiöse Gemeinschaften, hg. von H. Reller und M. Kießig, Gütersloh 1985. Hans-Jürgen Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit?, Wiesbaden 1985.

89. S. Freud / C. G. Jung, Briefwechsel, hg. von W. McGuire / W. Sauerländer, Frankfurt 1984, 136 f.

90. Vgl. G. Haeffner, Die Suche nach der Wahrheit und die Verschiedenheit der Kulturen, in: Theologie und Philosophie 62 (1987) 161-175.

91. T. Rendtorff, Universalität und Kontextualität der Theologie, in: ZThK 74 (1977) 238-254, hier 248.

Hinweis der Red.

Eine Dokumentation des Dies academicus "Die Bedeutung Adolf Exelers für die Aufgaben von Pastoraltheologie und Religionspädagogik" mit Beiträgen von G. Miller, G. Bitter, D. Emeis, E. Ringel, P. Titus Neufeld u.a. wird etwa ab Ende Oktober d.J. über das Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Frau M. Siepmann, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster, erhältlich sein.

Karl Foitzik

Gemeindepädagogik - ein praxisbezogenes Studium auf wissenschaftlicher Grundlage

Gemeindepädagogische Anteile beim Studium am Fachhochschulstudiengang der Evang.-Luth. Augustana - Hochschule, Abteilung München

Das theologisch-pädagogische Studium an einer kirchlichen Fachhochschule ist durch zahlreiche Faktoren geprägt. Viele von ihnen sind für alle Fachhochschulen bestimmend und brauchen, nachdem sie in der ausführlichen Darstellung des Studiums in Paderborn erläutert wurden,^{+) hier nicht wiederholt werden. Andere Faktoren differieren, weil sie den jeweiligen Ländergesetzen entsprechen müssen oder von den Trägerkirchen unterschiedlich gesetzt worden sind. Für das Studium der Religions- und Gemeindepädagogik in München am Fachhochschulstudiengang der Augustana-Hochschule, einer Einrichtung der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, sind abweichend von Paderborn folgende Rahmenbedingungen bestimmend:}

- Das Studium ist entsprechend dem Bayerischen Hochschulgesetz einphasig. Das für alle Fachhochschulen vorgeschriebene praktische Studienjahr ist in das Studium integriert und wird nach erfolgreich abgeschlossenem Grundstudium im 5. und 6. Semester durchgeführt. Die Diplomierung erfolgt nach dem 8.Semester.

- Das Studium qualifiziert zum Einsatz in Schule und Gemeinde. Die Absolventen(-innen) können nach Abschluß der gesamten Ausbildung wählen, ob sie ganz im Religionsunterricht der öffentlichen Schule, ganz im gemeindepädagogischen Feld oder in sogenannten "gemischten Stellen" gleichzeitig in Schule und Gemeinde tätig sein wollen. Diese Vorgabe wirkt sich auf die Studienorganisation und

-planung wesentlich aus. Die Studienordnung sieht eine ausschließliche Schwerpunktsetzung auf Religions- oder Gemeindepädagogik nicht vor. Alle Studierenden müssen vom Beginn des Studiums bis zum zweiten Examen Religions- und Gemeindepädagogik studieren und in beiden Handlungsfeldern praktizieren. Sie werden in beiden Bereichen geprüft.

- Viele Absolventen(-innen) bewerben sich nach der Ausbildung um eine Stelle im Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Diese Möglichkeit, als kirchlicher Mitarbeiter im Religionsunterricht eingesetzt zu werden, steht in Bayern den an Fachhochschulen ausgebildeten Religions- und Gemeindepädagogen offen. Da alle Lehrer eine zweite Ausbildungsphase und ein zweites Examen absolvieren, wurde auch für Religions- und Gemeindepädagogen ein Vorbereitungsdienst und ein zweites kirchliches Examen verpflichtend. Auch im Vorbereitungsdienst werden die diplomierten Religionspädagogen in beiden Handlungsfeldern eingesetzt. Damit soll gewährleistet werden, daß sie später problemlos von der Schule in die Gemeinde und umgekehrt von der Gemeinde in die Schule wechseln können.

Die gemeindepädagogischen Anteile am Studium können angesichts dieser Rahmenbedingungen nur im Kontext des Gesamtstudiums dargestellt werden. In einem ersten Abschnitt will ich deshalb den Studienaufbau schildern, um dann näher auf das gemeindepädagogische Curriculum einzugehen. J. Hochstaffel hat bei der Darstellung des Curriculums für das Studium der Pastoraltheologie an der Katholischen Fachhochschule Paderborn didaktische und methodische Aspekte ausführlich vorgetragen. Sie kennzeichnen auch die Ausbildung an einer Evangelischen Fachhochschule und müssen hier nicht wiederholt werden. Der Akzent der folgenden Ausführungen liegt auf der Integration

der Praxis in das Studium der Gemeindepädagogik. Die in Bayern übliche zweite Ausbildungsphase bleibt ausgeklammert.

1. *Das Studium der Religions- und Gemeindepädagogik am Fachhochschulstudiengang - ein Überblick*

Bei der Aufstellung des Studienplans waren folgende Vorgaben zu berücksichtigen:

- Das Fachhochschulstudium ist ein praxisbezogenes Studium. Die Studierenden haben von Anfang an neben den vielfältigen Lehrveranstaltungen auch studienbegleitende Praktika zu absolvieren. Es muß deshalb durchgehend praxisbezogen gelehrt und studiert werden.
- Das Studium der Religions- und Gemeindepädagogik ist zusätzlich dadurch gekennzeichnet, daß ständig theologische Studieninhalte mit sozial- und humanwissenschaftlichen Studieninhalte zu korrelieren sind.
- Damit die studienbegleitenden Praktika sinnvoll durchgeführt werden können, muß der Studienplan gewährleisten, daß alle Studenten sich Grundkenntnisse, -fähig und -fertigkeiten in vorgegebener Abfolge aneignen können. Der Studienplan sieht hierfür sogenannte "Pflichtfächer" vor. Sie dienen der Grundlegung und sind auch später der verbindende und verbindliche "rote Faden" im Studium. Daneben gibt es "Wahlpflicht- und Wahlangebote". Sie dienen der Schwerpunktsetzung nach eigenem Interesse. In den ersten Semestern überwiegen die Pflichtangebote. Bei fortschreitendem Studium nehmen die Wahlmöglichkeiten zu.

Die folgende Übersicht zeigt die Aufteilung der Pflicht- und Wahlpflichtstunden:

	Grund- studium (1.-4.Sem.)	Haupt- studium (7.+8.Sem.)
I. Pflichtfächer		
Theologische Grundlagenfächer	33	12
Sozial- und humanwissenschaftliche Grundlagenfächer	22	2
Religionspädagogik	7	4
Gemeindepädagogik	6	5
Studienbegleitende Praktika in Religions- und Gemeindepädagogik	20	-
II. Wahlpflichtfächer		
Allgemeinwissenschaftliche Wahlpflichtfächer	6	-
Religions- und gemeindepädagogische Wahlpflichtfächer	12	19
Studienbegleitende Praktika	-	4

Die in der Übersicht ausgewiesenen Pflichtstunden müssen von jedem belegt werden. Bei den Wahlpflichtfächern sind die Semesterwochenstunden (SWS) angegeben, die aus einem größeren Angebot mindestens zu belegen sind. Wenn im folgenden Abschnitt der gemeindepädagogische Anteil am Gesamtstudium näher beleuchtet werden soll, so gilt es stets im Blick zu behalten, daß es sich dabei um einen Sektor eines Gesamtplanes handelt. Wichtige theologische und sozialwissenschaftliche Grundlagen für die Gemeindepädagogik werden außerhalb des gemeindepädagogischen An-

gebots gelegt. Auch die Trennschärfe zur Religionspädagogik ist nicht groß. Gruppenpädagogische und gruppendynamische Aspekte beispielsweise betreffen das Handlungsfeld Schule wie das Handlungsfeld Gemeinde. Bei der folgenden Darstellung des gemeindepädagogischen Anteils verzichte ich auf inhaltliche Angaben. Sie entsprechen vergleichsweise denen der entsprechenden Angebote in Paderborn. Ich lege den Schwerpunkt auf die Struktur des Studiums und auf den Theorie-Praxis-Bezug.

2. Gemeindepädagogik im Grundstudium

2.1 Pflichtveranstaltungen

Im Grundstudium sind 6 SWS des Theorieangebots für Gemeindepädagogik vorgesehen: im ersten 2 für den Schwerpunkt Jugendarbeit, im zweiten 2 für den Schwerpunkt Erwachsenenbildung und im dritten oder vierten 2 für Gemeindepädagogik allgemein. Parallel dazu sind 8 SWS für studienbegleitende Praktika in der Gemeindepädagogik verpflichtend.

2.1.1 Das Theorieangebot

Die Lehrveranstaltungen in den beiden ersten Semestern haben u.a. folgende Ziele:

- Anknüpfen an die Vorerfahrungen: Alle Studierenden bringen gemeindepädagogische Erfahrungen ins Studium mit. Die Studienplätze am Fachhochschulstudiengang werden gemeinsam mit der Trägerkirche bedarfsorientiert festgelegt. Auf einen Studienplatz kommen seit Jahren etwa drei Bewerber. Bei der Auswahl werden neben dem Notendurchschnitt der Zulassungsqualifikation auch bereits erworbene Praxiserfahrungen berücksichtigt. Die für die Stu-

dienplatzvergabe festgelegten Kriterien schließen aus, daß Studienanfänger ohne jegliche Praxiserfahrung zugelassen werden. Alle Lehrveranstaltungen, besonders aber die gemeindepädagogischen können an diese mitgebrachten Erfahrungen anknüpfen.

- Das Blickfeld erweitern: Die Vorerfahrungen betreffen in der Regel ein begrenztes Arbeitsfeld. Die Einführungsveranstaltungen in Jugend- und Erwachsenenarbeit sollen weitere einschlägige Arbeitsfelder erschließen, deren Spezifika beschreiben und die Zusammenhänge darstellen.

- In die Praxistheorie einführen: Als ehrenamtliche Mitarbeiter hatten die Studierenden mehr oder weniger bewußt ihre Praxis geplant, durchgeführt und reflektiert. Die Lehrangebote sollen ihnen helfen, Handlungsfelder künftig anhand bewußt gewählter Praxistheorien zu erschließen und zu gestalten.

- Zur Reflexion erlebter und selbst verantworteter Praxis anleiten: Die "Einführung in die Jugendarbeit" im ersten Semester und die "Einführung in die Erwachsenenarbeit" im zweiten bereiten auf die studienbegleitende Praxis vor, die im zweiten und dritten Semester absolviert wird.

- Gemeindepädagogische Grundeinsichten kennenlernen und anwenden können: Schon die Einführungsveranstaltungen haben dieses Ziel vor Augen. Ein gemeindepädagogisches Seminar im dritten oder vierten Semester ist ihm ausschließlich gewidmet. In ihm werden die Erkenntnisse der bisherigen Studien und die Erfahrungen aus den studienbegleitenden Praktika unter gemeindepädagogischen Gesichtspunkten gewürdigt und zusammengefaßt und die Unterschiede zwischen dem schulischen Lernen einerseits und konziliaren Lernprozessen im gemeindepädagogischen Feld

andererseits erarbeitet. Das Seminar bereitet zugleich auf die gemeindepädagogische Arbeit in den praktischen Studiensemestern vor.

2.2 Studienbegleitende gemeindepädagogische Praktika im Grundstudium

Für diese Praktika sind 8 SWS vorgesehen. Verschiedene Modelle wurden erprobt. Jetzt haben wir eine Konzeption gefunden, die sich zu bewähren scheint. Wir verzichten darauf, daß jeder Student im Grundstudium sowohl in der Jugend- als auch in der Erwachsenenarbeit praktiziert. Er hatte dabei zwar die Chance zwei unterschiedliche Bereiche kennenzulernen. Die Eindrücke blieben aber oft recht oberflächlich. Die knappe Zeit reichte nur selten zu eigenverantworteten Versuchen. Praxis wurde vor allem durch Hospitationen erschlossen und gemeinsam reflektiert.

Jetzt wählt jeder Student zu Beginn des 2. Semesters ein Praxisfeld. Drei bis vier Studierende, die sich für das gleiche Handlungsfeld entscheiden, werden ein Jahr von einer Praxisanleiterin/einem Praxisanleiter begleitet. Für die Anleitung wurden bewährte hauptberufliche Mitarbeiter der Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Gemeindefarbeit gewonnen. Während des 2. Semesters, das immer ein Sommersemester ist, werden die Studierenden in das Praxisfeld eingeführt und zu ersten eigenverantworteten Versuchen ermutigt. Sie sind an der Planung der Herbst- und Winterarbeit beteiligt und können sich für Projekte entscheiden, die sie im 3. Semester gemeinsam mit anderen Mitarbeitern unter der Verantwortung des Mentors/der Mentorin im dritten Semester durchführen. Die Praktika werden durch folgende Angebote begleitet:

- Die Kleingruppen treffen sich regelmäßig mit ihrem Anleiter/ihrer Anleiterin. Sie lernen sein/ihr Berufsfeld kennen, reflektieren seine/ihre Arbeit, planen die folgenden Schritte und entscheiden, bei welchen Projekten und Einsätzen die Studierenden in welcher Funktion beteiligt sein sollen. In zwei Semestern lernen sie auf diese Weise ein Berufsfeld gezielt kennen.

- Die Kleingruppen treffen sich außerdem einzeln oder zu mehreren gleichzeitig in der Hochschule unter der Leitung eines Supervisors/einer Supervisorin. Diese Gruppensupervision zielt vor allem auf personbezogenes Lernen, Identitätshilfe und dient der Reflexion des Rollenwechsels vom ehrenamtlichen zum hauptberuflichen Mitarbeiter. Ausgehend von schriftlich eingereichten Praxisberichten wird außerdem kollegiale Beratung eingeübt. Bei den Zusammenkünften mehrerer Kleingruppen haben die Teilnehmer die Chance, von den Erfahrungen aus anderen Handlungsfeldern zu lernen und eigene Erfahrungen auf andere Felder zu übertragen. Ihr Blick weitet sich. Das intensive Praktikum in einem begrenzten Bereich der Gemeindepädagogik wird durch die Berichte aus anderen Bereichen ergänzt.

2.3 Wahlpflichtangebote im Grundstudium

12 SWS muß jeder Student aus einem breiten religions- und gemeindepädagogischen Wahlpflichtangebot im Grundstudium auswählen und belegen. Zahlreiche Angebote beziehen sich - wie die folgende Übersicht zeigt - sowohl auf den Religionsunterricht als auch auf die Gemeindegemeinschaft. Mit seiner Wahl setzt der Student Akzente. Die Studienordnung schreibt lediglich vor, daß auch beim Wahlpflichtangebot keines der beiden Handlungsfelder völlig ausgeblendet werden darf. Auch wenn jemand sich stark auf ein Handlungsfeld konzentrieren möchte, muß er mindestens 6 SWS

im Grund- und Hauptstudium im anderen Handlungsfeld belegen. Außerdem muß er mindestens 4 SWS aus dem musischen Bereich am Ende des Studiums nachweisen.

Im Vergleich zum Pflichtangebot haben die Dozenten beim Wahlpflichtangebot in noch größerem Umfang die Möglichkeit, auf aktuelle Herausforderungen zu reagieren. Das Wahlpflichtangebot läßt sich deshalb in einer Studienordnung nicht festschreiben. Angeboten werden im Grundstudium in der Regel für den gemeindepädagogischen Bereich relevante Seminare, Übungen und Vorlesungen in folgendem Umfang:

Gruppenpädagogik, Gruppendynamik.....	5 SWS
Übungen zum Erzählen, Reden und Diskutieren.....	2 SWS
Einzelfragen der Jugend- und Erwachsenenarbeit.....	3 SWS
Gottesdienst, Liturgie und Seelsorge.....	3 SWS
Mediendidaktik und Öffentlichkeitsarbeit.....	2 SWS
Musisches Angebot.....	6 SWS

3. *Gemeindepädagogik im praktischen Studienjahr (5./6.Semester)*

Während in den meisten Bundesländern das Praxisjahr als Berufsanerkennungsjahr nach der Diplomierung als 7. und 8. Semester abgeleistet wird, sind die beiden praktischen Studiensemester in Baden-Württemberg und in Bayern in das Studium integriert. Die Praktikanten bleiben immatrikuliert und erhalten keine Vergütung. Das praktische Studienjahr ist ein wesentlicher Teil des Studiums und wird von der Hochschule intensiv begleitet.

3.1 Die Organisation des praktischen Studienjahrs

Die beiden praktischen Studiensemester werden von Anfang Oktober bis Anfang Juli zusammenhängend in 40 Wochen absolviert. Die Hochschule vermittelt geeignete Praxisstellen, in denen der Student gleichzeitig im Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und im gemeindepädagogischen Bereich praktizieren kann. Da alle Praktikanten/-innen auch in der Schule eingesetzt werden, müssen die Praxisstellen in Bayern sein. Vertragspartner ist die Evang.-Luth. Kirche in Bayern, vertreten durch den jeweiligen Dekan. Eine Praxisstelle ist nur dann geeignet, wenn vor Ort für die beiden Handlungsfelder ein ausreichend breites Spektrum angeboten werden kann und sowohl für die schulische als auch für die gemeindliche Praxis je ein qualifizierter Mentor/eine qualifizierte Mentorin zur Verfügung steht.

Für die Gestaltung des Praktikums wird eine 40-Stunden-Woche zugrundegelegt. Die Hälfte der Zeit steht dem Praktikanten für eigene Studien, Vorbereitung und Reflexion der erlebten und selbst verantworteten Praxis zur Verfügung. Die verbleibenden 20 Stunden werden je zur Hälfte in der Schule und im gemeindepädagogischen Handlungsfeld absolviert. Anfangs überwiegen Hospitationen beim Mentor. Projekte im Umfang von etwa 2 Stunden pro Woche sind in beiden Bereichen von Anfang an unter Anleitung durch die Mentoren allein oder im Team zu gestalten und zu verantworten. Am Ende entfallen von den 10 Stunden in jedem Bereich 6 auf eigenverantwortete Praxis.

3.2 Gemeindepädagogische Praxisfelder

Als Mentoren stehen Gemeindepädagogen, Gemeindepfarrer und hauptberufliche Mitarbeiter in der lokalen und regio-

nenalen Jugend- und Erwachsenenarbeit zur Verfügung. Bei der Entscheidung für eine bestimmte Stelle und einen bestimmten Mentor werden entscheidende Akzente für die jeweilige Praxis gesetzt. Jeder Praktikant soll aber während des Praxisjahres ein möglichst breites Spektrum der außerschulischen Bildungsarbeit kennenlernen. Auch wer beispielsweise sein Praktikum in einem Bildungswerk der Erwachsenenbildung absolviert, ist nicht auf diesen Bereich der Gemeindepädagogik fixiert. Der Mentor vermittelt in Absprache mit dem Praktikanten Kontakte zu anderen hauptberuflichen Mitarbeitern und Arbeitsfeldern in der Gemeinde oder in kirchlichen Werken.

Als mögliche Einsatzfelder bieten sich an:

- Kinder- und Jugendarbeit in allen Variationen;
- Kindergottesdienstarbeit;
- Konfirmandenarbeit;
- Elternarbeit;
- Erwachsenenbildung und Erwachsenenarbeit einschließlich der Seniorenbildung und -arbeit;
- Besuchsdienste;
- Freizeit-, Seminar- und Tagungsarbeit.

Der Praktikant sollte in den beiden Praktischen Studiensemestern möglichst in drei bis vier Arbeitsfelder längere Zeit hospitieren, mitarbeiten oder eigenständige Verantwortung übernehmen.

3.3 Ziele des gemeindepädagogischen Praktikums im Praxisjahr

Nach dem Ausbildungsplan für die Praktischen Studiensemester soll der Praktikant im Praxisjahr "einen Überblick über die beiden Ausbildungsfelder Schule und Gemeinde ge

winnen; befähigt werden, das im Grundstudium erworbene Wissen verantwortlich in der Praxis anzuwenden; fähig werden, unterschiedliche Methoden sach- und situationsgerecht einzusetzen; über einen längeren Zeitraum Erfahrungen im Umgang und in der Zusammenarbeit mit anderen Mitarbeitern, mit Schülern, Jugendlichen und Erwachsenen gewinnen; sich der eigenen Möglichkeiten und Grenzen bewußt werden, die Fähigkeit zur kritischen Reflexion der eigenen Arbeit erwerben; sich als Mitarbeiter in Schule und Gemeinde verstehen lernen." Einige Aspekte dieses Zielkatalogs möchte ich noch hervorheben:

- Die Praxis kennenlernen und eigene Erfahrungen sammeln: Der Einsatz im praktischen Studienjahr ist eine konsequente Fortführung der studienbegleitenden Praktika. Unter fachkundiger Anleitung kann der Praktikant das gemeindepädagogische Handlungsfeld in einer größeren Breite kennenlernen und sich selbst in diesem Bereich durch eigenverantwortete Versuche erproben. Er kann verschiedene Lernprozesse über einen längeren Zeitraum mitverfolgen und gemeinsam mit dem Mentor auswerten.

- Entscheidungsabläufe durchschauen: Das Praxisjahr bietet dem Praktikanten durch die Vermittlung des Mentors die einmalige Möglichkeit, verschiedene Gremien in Gemeinde und Region kennenzulernen und die dort ablaufenden Entscheidungsprozesse allmählich zu durchschauen. So soll der Praktikant möglichst mehrfach an Kirchenvorstandssitzungen teilnehmen, Jugendausschüsse und Konvente, Sitzungen des Vorstands von Erwachsenenbildungswerken, Verbänden der Jugend- und Erwachsenenarbeit etc. besuchen.

- Die den verschiedenen Handlungsvollzügen zugrundeliegende Konzeption erkennen und bewerten: In den regelmäßigen Besprechungen mit den Mentoren wird der Praktikant nicht nur persönlich und methodisch beraten. Anhand der

Analyse des Bedingungsfeldes werden auch die Konzeptionen bestimmter Handlungsvollzüge und die sie prägenden Gemeindevorstellungen untersucht und bewertet.

- Zusammenarbeit mit anderen Mitarbeitern: Der Praktikant arbeitet eng mit dem Mentor zusammen. Er nimmt aber auch an den Dienstbesprechungen und Mitarbeitertreffs in der Gemeinde teil. Er lernt die besonderen Fähigkeiten und Kompetenzen unterschiedlich ausgebildeter Mitarbeiter kennen und gewinnt allmählich eine Vorstellung von den Möglichkeiten und Grenzen des Berufsbilds des Gemeindepädagogen.

- Die eigene Rolle als Gemeindepädagoge reflektieren: Der Praktikant ist noch Student, doch viele Mitarbeiter und vor allem Gemeindeglieder betrachten ihn als hauptberuflichen Mitarbeiter, wenn auch noch im "Lehrlingstatut". Der Student wird diesen Rollenwechsel mehr oder weniger schnell vollziehen. Er braucht dazu jedenfalls begleitende Hilfe. Zwei Faktoren sind dabei besonders schwierig: einmal der Faktor Zeit, zum andern die Tatsache, daß der Student gleichzeitig "Mitarbeiter" in der Gemeinde und "Religionslehrer" in der Schule ist. Die Spezifika der jeweiligen Rolle zu kennen und zu gestalten und in der zur Verfügung stehenden Zeit mit Vorbereitungen, Reflexionen und Berichten stets zur rechten Zeit fertig zu sein, sind für die meisten Praktikanten große Herausforderungen.

3.4 Begleitung während des Praxisjahres

- Die wichtigste Begleitung erfährt der Praktikant vor Ort durch seine Mentoren für Schule und Gemeinde. Regelmäßige Besprechungen tragen dazu bei, daß die oben genannten Ziele möglichst erreicht werden. Mindestens wöchentlicher wird die erlebte Praxis gemeinsam reflektiert

und werden weitere Vorhaben miteinander geplant und teilweise auch gemeinsam vorbereitet. Dabei, besonders aber auf dem Weg zu einer eigenen Berufsidentität als Gemeindepädagoge ist der Mentor dem Praktikanten ein wichtiger Begleiter.

- Zwei hauptberufliche Mitarbeiter der Fachhochschule, die selbst als Religions- und Gemeindepädagogen in beiden Bereichen des Berufsfeldes gearbeitet haben, pflegen den Kontakt zu den Praktikanten und Mentoren. Sie besuchen die Praktikanten am Praxisort, erleben sie im Einsatz und beraten Praktikanten und Mentoren. Sie führen für beide Zielgruppen auch Studienwochen und Fortbildungen durch.

3.5 Studienwochen und Mentorentagungen

- Die Praktikanten kommen während ihres Praktischen Studienjahres zu vier vorgeschriebenen Studienwochen an die Hochschule. Diese Studienwochen dienen der Vorbereitung auf die einzelnen Phasen des Praxisjahres, der Reflexion der unterschiedlichen Erfahrungen in den oft sehr voneinander abweichenden Praxisstellen in der großen bayerischen Landeskirche, und der Arbeit an aktuellen Problemen im Praxisjahr wie z.B. Gemeindearbeit in der Diaspora, ökumenische Fragen, Konfirmandenarbeit, Gemeindeaufbau, Gemeinde als Lernort. Ein wesentlicher Bestandteil dieser Wochen ist die Einübung in die kollegiale Beratung anhand von Praxisberichten und der Austausch über persönliche Fragen wie z.B. über den sinnvollen Umgang mit Arbeitszeit und Freizeit, Rollenkonflikte, Spannungen zwischen den im Studium erarbeiteten konzeptionellen Vorstellungen und der im Praktikum angetroffenen Realität in den Gemeinden.

- Die Mentoren aus beiden Bereichen treffen sich jährlich einmal zu einer zweitägigen gemeinsamen Mentorentagung und einmal in Regionalgruppen. Bei diesen Zusammenkünften standen anfangs organisatorische Fragen und der Erfahrungsaustausch im Mittelpunkt. Zunehmend wird von den Mentoren gezielte Begleitung und Fortbildung erwartet.

3.6 Abschluß des Praxisjahres

Der Dekan bestätigt als Vertragspartner am Ende der praktischen Studiensemester aufgrund der Berichte der beiden Mentoren, daß das Praxisjahr erfolgreich abgeleistet worden ist. Ein Jahresbericht des Praktikanten ist dann Grundlage für das abschließende Kolloquium an der Fachhochschule.

4. Gemeindepädagogik im 7. und 8. Semester des Hauptstudiums

Die praktischen Studiensemester zählen bereits zum Hauptstudium. Im Blick auf die anschließenden zwei Semester ist wieder zwischen Pflicht- und Wahlpflichtangeboten zu unterscheiden.

4.1 Pflichtveranstaltungen

Die Studierenden kommen in der Regel sehr motiviert und mit vielen Fragen nach dem praktischen Studienjahr an die Hochschule zurück. Die für das Pflichtfach Gemeindepädagogik vorgeschriebenen 5 SWS im 7. und 8. Semester haben deshalb eine mehrfache Zielsetzung. In ihnen werden die bisher erworbenen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten und die Erfahrungen aus dem Praxisjahr aufgegriffen

und versucht, aus den einzelnen Bausteinen eine Gesamtkonzeption für die Gemeindepädagogik zu entwickeln. Eine solche Konzeption darf allerdings nicht nur aus gemachten Erfahrungen entwickelt werden. Prognostizierbare Sturkturentwicklungen und theologische Intentionen sind in gleicher Weise aufzunehmen. Die Studierenden sollen in den Pflichtveranstaltungen des Hauptstudiums deshalb auch für künftige Entwicklungen in Kirche und Gemeinde sensibilisiert werden, damit sie in ihrer späteren Praxis auf aktuelle Herausforderungen sachgemäß reagieren können. Das Pflichtangebot hat schließlich auch noch die Funktion von Repetitorien und bereitet auf die Klausur vor, die am Ende des Studiums im Fach Gemeindepädagogik zu schreiben ist.

4.2 Wahlpflichtangebot

Im Grundstudium überwog der Pflichtanteil. Im Hauptstudium sind die Wahlmöglichkeiten größer. Mindestens 19 SWS und 4 SWS Praxis sind im 7. und 8. Semester im religions- und gemeindepädagogischen Wahlpflichtbereich zu belegen.

4.2.1 Vertiefungsgebiete

Ein Teil des Angebots wählt der Student als Paket durch seine Entscheidung für ein bestimmtes Vertiefungsgebiet. Vier solche Vertiefungsgebiete stehen zur Wahl, zwei religions- und zwei gemeindepädagogische. Im Studienjahr 1986/87 konnten sich die Studierenden für eines der folgenden Vertiefungsgebiete entscheiden: Religionsunterricht an der Hauptschule, Religionsunterricht an der Berufsschule, Erwachsene als Zielgruppe, Mitarbeiterbildung.

Mit der Wahl eines Vertiefungsgebietes entscheidet sich der Student für einschlägige studienbegleitende Praktika von 4 SWS und für ein Paket von Wahlpflichtfächern, das aus 4 SWS des Kernfaches des Vertiefungsgebiets und 6 SWS zugeordneter Wahlpflichtfächer geschnürt ist. Diese Bündelung soll dazu anregen, ein bestimmtes Handlungsfeld "vertieft" zu studieren, wichtige einschlägige Literatur kennenzulernen, sich mit den entsprechenden Theorieansätzen zu beschäftigen und sich didaktische und methodische Kenntnisse und Fähigkeiten für dieses Gebiet anzueignen. Der Student setzt damit einen Schwerpunkt, der aber weder ihn noch den Arbeitgeber später bindet.

Ein Blick auf das Lehrangebot der gemeindepädagogischen Vertiefungsgebiete im Studienjahr 1986/87 verdeutlicht die Ausführungen:

Vertiefungsgebiet: Erwachsene als Zielgruppe

Das Paket für das 7. und 8. Semester bestand aus folgenden Lehrveranstaltungen:

Kernfach Erwachsene als Zielgruppe.....	4 SWS
Einschlägige studienbegleitende Praktika.....	4 SWS
Planung und Durchführung von Veranstaltungen mit Erwachsenen.....	2 SWS
Lernprozesse im Lebenslauf	1 SWS
Didaktik der Erwachsenenbildung	1 SWS
Theologische Themen in der Erwachsenenbildung	2 SWS

Vertiefungsgebiet: Mitarbeiterbildung

Das Paket für das 7. und 8. Semester bestand aus folgenden Lehrveranstaltungen:

Kernfach Mitarbeiterbildung	4 SWS
Einschlägige studienbegleitende Praktika	4 SWS
Beratung und helfendes Gespräch	2 SWS
Lernprozesse im Lebenslauf	1 SWS
Lebenskrisen und Krisenhilfe	1 SWS
Mitarbeiter im Kindergottesdienst	2 SWS

Im Kernfach des Vertiefungsgebietes und bei den studienbegleitenden Praktika ist die Studiengruppe des jeweiligen Gebiets unter sich. Die übrigen Angebote können auch Studierende belegen, die sich für ein anderes Vertiefungsgebiet entschieden haben.

4.2.2 Das übrige Wahlangebot

Von den 19 SWS, die jeder im Hauptstudium mindestens belegen muß, sind 10 durch das Vertiefungsgebiet abgedeckt. Die restlichen Stunden kann er aus den Angeboten der übrigen drei Vertiefungsgebiete und den darüberhinaus angezeigten Lehrveranstaltungen auswählen. Die Breite des Angebots verdeutlicht die Zusammenstellung der Wahlpflichtangebote für das Studienjahr 1986/87, wobei die oben genannten Veranstaltungen nicht nochmals wiederholt werden und das religionspädagogische Angebot ausgeklammert bleibt: Religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher; Jugendsoziologie; Andacht und Gottesdienst; Zugänge zur Bibel; Konfirmandenarbeit; Seniorenarbeit; Spielformen in der

Gemeindearbeit; Singen in Unterricht und Gemeinde; Bildnerisches Gestalten.

4.4 Prüfungen

Zulassungsvoraussetzung zur Vorprüfung nach dem 4. Semester sind der Nachweis der erfolgreichen Teilnahme an den vorgeschriebenen Praktika und ein Leistungsnachweis über eine Hausarbeit zu einem selbst gewählten Thema aus dem Bereich des gemeindepädagogischen Wahlpflichtangebots.

Das Vertiefungsgebiet wird im Hauptstudium durch eine fächerübergreifende mündliche Prüfung abgeschlossen. Im Rahmen der Diplomprüfung ist eine dreistündige Klausur in Gemeindepädagogik zu schreiben. Häufig wird auch für die Diplomarbeit ein Thema aus dem Bereich der Gemeindepädagogik gewählt.

+) von J.Hochstaffl in: PthI 6 (1986) 305-345 (Anm.Red.)

Friedrich-Martin Geiß

Praxisnahe Ausbildung

Bedeutung der Praxis im Studium am Fachbereich Religionspädagogik (Diakonie und Kirchliche Dienste) an der Evangelischen Fachhochschule Hannover *

Die Frage, ob die Ausbildung am Fachbereich Religionspädagogik (Diakonie und Kirchliche Dienste) eher als Studium oder als Berufsausbildung zum Diakonen-Beruf verstanden wird, wird uns Dozenten häufig gestellt. Sie geht meist von der Vorstellung aus, daß ein Studium eine zweckfreie Angelegenheit sei, die nur durch den einzelnen Studenten gesteuert, durch ihn bestimmt wird. Prüfungsordnungen und Praxisbezug werden dann als lästiges Beiwerk angesehen. Das Studium soll, so verstanden, der eigenen Weiterentwicklung und Selbstfindung dienen. Die Berufsvorbereitung wird zur Nebensache.

Wird die Berufsausbildung als primäres Ziel verstanden, so sollen Theorien etwa der Sozialwissenschaften nur insoweit gelehrt werden, als sie für die Praxis des Berufes notwendig sind. Dies führt zu einer Einengung und einem nur sehr geringen curricularen Spielraum für die entsprechenden humanwissenschaftlichen Fächer. Die Wissensvermittlung und die Umsetzung dieses Wissens etwa im Fach Theologie oder Religionspädagogik hätte dabei einen vergleichsweise hohen Stellenwert. In der Lehrtätigkeit im Rahmen des Studiums stellt sich diese Frage nach Berufsausbildung oder Studium jedoch kaum. Sie läßt sich weder in der einen noch in der anderen Richtung klar beantworten. Man kann aber der Frage nachgehen, welchen Praxisbezug, welche besonderen praktischen berufsvorbereitenden Anteile eine Ausbildung hat und wie sich diese im Studium auswirken. Dies soll nun in mehr berichtender Form geschehen, wobei besonders die Frage untersucht wird, welche Rolle oder Funktion die Praxis und Berufsvorbereitung in diesem Fachhochschulstudium hat.

Vor dem Studium im Fachbereich Religionspädagogik (Diakonie und Kirchliche Dienste) liegt in der Regel ein halbjähriges Vorpraktikum, das in kirchlichen oder diakonischen Einrichtungen abgeleistet wird. Außerdem verfügt der größte Teil der Studenten über längere Erfahrungen mit ehrenamtlicher Tätigkeit in der Kirche. Die jungen Menschen haben das Arbeitsfeld Kirche kennengelernt. Sie kommen mit bestimmten Einstellungen und Erfahrungen. Sie sind oft hochmotiviert und haben fest das Berufsziel „Diakon“ vor Augen.

Im Grundstudium wird versucht, diese erlebte Praxis teilweise zu reflektieren. Dies geschieht in einem Einführungsseminar und dann besonders im ersten und zweiten Semester im Rahmen des berufsorientierenden Seminars. Hier wird versucht, die gegenwärtige Berufswirklichkeit des Diakons zu untersuchen. Dies führt bei den Studenten zu neuen Einsichten und zu einer theoretischen Abklärung der bisher erlebten Praxis. Es kann jedoch auch dazu führen, daß diese erlebte Praxis verdrängt wird, damit Träume, Wünsche und Hoffnungen wieder Platz greifen können. Die Kirche als Gemeinschaft unter ihrem Herrn Jesus Christus wird als mögliche ideale Gemeinschaft entwickelt, und die jungen Menschen versuchen, dies auch in ihrer Studentengruppe zu leben.

Die Aufnahme der häufig neuen theologischen und humanwissenschaftlichen Erkenntnisse führt jedoch auch zu einer erheblichen Verunsicherung des Studenten. Erlebte Praxis und das Idealbild von „unserer geglaubten und gelebten Kirche“ wird angefragt und untersucht. In dieser Situation werden die Studenten jedoch schon mit der realen Praxis etwa bei Besuchen von Gemeindediakonen im Rahmen des „berufsorientierenden Seminars“ oder bei Hospitationen im Konfirmandenunterricht im Rahmen der religionspädagogischen Lehrveranstaltungen konfrontiert. In das Studium, das zur eigenen Klärung etwa in Glaubensfragen beitragen soll, greift die Praxis hinein mit der Forderung, gerade diesen Glauben nach außen etwa gegenüber den Konfirmanden zu vertreten. Hier entsteht eine Spannung, die häufig kaum aufzulösen ist. Diesen gegensätzlichen Anforderungen ist nur schwer standzuhalten, und man muß auch fragen, ob dies wirklich sachgemäß ist!

Im Bereich des Grundstudiums während der Vorlesungszeit sind jedoch diese Anteile, bezogen auf das gesamte Lehrangebot, relativ gering. Sie zeigen aber bei den Studenten deutliche Wirkung. Die Bildung von Zielvorstellung und die Kenntnis verschiedener theoretischer Konzepte behalten jedoch letztlich die Oberhand. Gegen Ende des Grundstudiums setzt der Student in der Regel auch schon inhaltliche Schwerpunkte, und seine besonderen Interessen an bestimmten Fächern werden deutlich.

In der vorlesungsfreien Zeit nach dem zweiten Semester wird jedoch vom Studenten ein Freizeit- oder Diakonie-Praktikum erwartet. Hier hat er sich qua Person der Praxis wieder zu stellen. Er kann ihr nicht ausweichen. Im Freizeit-Praktikum arbeitet er beispielsweise mit in einer 14-tägigen Sommerfreizeit für Jugendliche. Dabei werden von ihm schon praktische Fähigkeiten (Gruppenführung, Spielen, Aufsichtsfunktionen usw.) erwartet. Häufig muß der Student lernen, zu einer ihm fremden Gruppe Beziehungen aufzunehmen.

Alternativ dazu ist ein Diakonie-Praktikum (Dauer 4 Wochen) möglich. Hier arbeitet der Student in einer diakonischen Einrichtung (verhaltensgestörte Jugendliche, Arbeit mit Behinderten, Seemannsmission) mit und erlebt neue Anforderungen und Praxiseindrücke. Die Auseinandersetzung mit Not und Leid tritt hier in den Vordergrund. Durch eine Auswertung zu Beginn des dritten Semesters wird versucht, diese Praxiserfahrungen gründlich aufzuarbeiten und in den weiteren Verlauf des Studiums zu integrieren.

Noch deutlicher lassen sich die Praxiseindrücke am Ende des dritten Semesters ausmachen. Der Student hat dann ein zweimonatiges Gemeindepraktikum hinter sich. Dieses Praktikum wird in einer Kirchengemeinde abgeleistet. Der Student lernt dabei in der Regel eine neue Kirchengemeinde, eine Mitarbeiterschaft und bestimmte kirchengemeindliche Zielgruppen (Kinder, Erwachsene, Jugendliche) kennen. Er hat mit ihnen zusammengelebt und mit ihnen gearbeitet. Er hat sich erprobt in unterschiedlichen Arbeitsformen. Er hat seine fachlichen und persönlichen Stärken und Schwächen erfahren. Seit Jahren werden diese Erfahrungen mit den Studenten des dritten Semesters in einem Seminar „Auswertung des Gemeindepraktikums“ bearbeitet. Bestimmte, immer wiederkehrende Grunderfahrungen der Studenten lassen sich dabei generalisieren:

- Die Mitarbeiter der Kirchengemeinde erwarten vom Gemeindepraktikanten schon konkrete Auswirkungen des Grundstudiums. Sie trauen dem Studenten etwas zu und fordern auch von ihm praktische Fähigkeiten (z. B. im Konfirmandenunterricht). Demgegenüber erlebt sich der Student als halb ausgebildet, der nur die Hälfte seines Studiums bisher durchlaufen hat.
- Dem Studenten wird deutlich, daß die Anforderungen vor allem in den Bereichen Theologie und Religionspädagogik hoch sind. Er spürt Defizite, die er unbedingt in dem ihm noch verbleibenden Studium ausgleichen möchte.
- Die Mitarbeiterschaft der Hauptamtlichen in der Kirchengemeinde wird bewußt erlebt und an den Forderungen und Möglichkeiten des Evangeliums gemessen. Häufig wird dabei von den Studenten schmerzlich empfunden, daß ein Austausch über Glaubensfragen etwa in der Mitarbeiterschaft kaum stattfindet. Dies führt zu Enttäuschungen und Resignation. Es können aber auch hier überhöhte Erwartungen des Studenten im Spiele sein. Häufig wird nach der Funktion von Mitarbeiterbesprechungen in der Kirchengemeinde gefragt.
- Immer wieder wird den Studenten deutlich, daß sie Zielvorstellungen für ihr Praktikum entwickeln sollen. Häufig haben sie im Gemeindepraktikum erfahren, wie wichtig es ist, konkrete Zielsetzungen für die einzelnen Arbeitsschwerpunkte in der Kirchengemeinde zu haben. In dieser Vielfalt der Ge-

meindarbeit muß der Praktikant außerdem Schwerpunkte für sein recht kurzes Gemeindepraktikum setzen.

Gerade an diesen Erfahrungen wird deutlich, daß die Intensität der Praxis sich auf die Planung und Gestaltung des weiteren Studiums auswirkt. Die Praxiserfahrung ermöglicht es dem Studenten, die eigenen fachlichen und auch persönlichen Defizite zu erkennen. Es schlägt sich nieder in der Forderung nach anderen oder zusätzlichen Lehrveranstaltungen in den unterschiedlichen Fächern. Es hat auch häufig zur Folge, daß der Student sich neue persönliche Studenschwerpunkte setzt. Dies hat Auswirkungen auf die Wahl des Projektes, das im Hauptstudium begonnen wird. Im Projektstudium (Dauer 1 1/4 Jahre) entscheidet sich der Student für einen Praxisschwerpunkt (z.B. Altenarbeit, offene Jugendarbeit, Kinderarbeit) und arbeitet zusammen mit einem Dozenten und einem Praxisanleiter aus der Projekt-Kirchengemeinde in einer Lerngruppe von 4 - 6 Studenten. Der Vorteil dieser Arbeitsform ist, daß ein direkter Praxis-Theorie-Bezug hergestellt werden kann. Durch eine Arbeitsfeldanalyse, durch die praktische Arbeit „vor Ort“ und die ständige Reflexion wird eine Aufarbeitung der Praxiserfahrungen ermöglicht. Der Student muß in der Regel 2 - 4 Stunden in der Woche mit konkreten Zielgruppen (Jugendliche, Kinder usw.) in der Kirchengemeinde arbeiten. Insgesamt steht 1/3 der wöchentlichen Studienzeit im Zeichen des Projektstudiums. Die Fragen aus der Projektarbeit werden auch in die theoretischen Lehrveranstaltungen des Hauptstudiums eingebracht und dort bearbeitet.

Aus dem bisher Geschilderten wird deutlich, daß in diesem Fachhochschulstudiengang die Erfahrungen der Praxis die theoretischen Lehrveranstaltungen in einem erheblichen Maße beeinflussen. Sicher sind auch die Zielplanungen in den einzelnen Fächern auf die beruflichen Notwendigkeiten abgestellt. Durch die erlebte Praxis des Studenten werden diese Zielvorstellungen aber immer wieder kritisch befragt, und dies führt zu Veränderungen in dem Lehrangebot.

Wie schon anfangs erwähnt, läßt sich die Frage „Berufsausbildung“ oder „Studium“ nicht schlüssig beantworten. Jedoch möchte ich für eine Erweiterung der Studienmöglichkeiten hier plädieren. Es ist sehr wichtig, daß im Rahmen dieses Kurz-Studienganges dem Studenten genügend Raum bleibt, um seine theologischen Fragen, seine Glaubensfragen und die Erfahrungen mit wichtigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen (z. B. Soziologie, Psychologie) ausreichend zu klären und zu verarbeiten. Dabei hat der Student die einmalige Chance, dies in einer lebendigen, überschaubaren Lerngemeinschaft von gleichgesinnten Studenten zu erreichen. Das ständige Einwirken der Praxis kann auch Nachteile für eine Selbstklärung im Studium haben.

Andererseits sind auch wiederum bestimmte Kompetenzen für die berufliche Ausbildung notwendig. Etwa eine Gruppenleitungskompetenz, die im Bereich des Faches „Methodisches Arbeiten mit Gruppen“ erreicht werden kann. Dies ist für die fachliche Arbeit der Absolventen besonders wichtig. Dabei sind die weiteren Ziele des Studiums, das eine „theologisch-pädagogische Berufsbefähigung“ erreichen soll, wichtig. „Die Absolventen des Fachbereiches erhalten eine spezifisch theologisch-pädagogische Ausbildung für ihren späteren Berufsvollzug: z. B. für Kinder-, Jugend- und Elternarbeit, für die Arbeit mit alten Menschen, für Kindergottesdienst, für Konfirmandenunterricht, für nebenberuflichen Religionsunterricht. Die Absolventen sollen eine Aufgabe darin sehen, auch für Menschen da zu sein, die keinen Zugang zum traditionellen Gemeindeleben haben. Sie erwerben in der Ausbildung vor allem vier Berufsbefähigungen, die ihnen die notwendige Beweglichkeit auf dem differenzierten kirchlichen Arbeitsfeld ermöglichen:

- Die Befähigung für Bildung und Unterricht unter dem Aspekt der Vermittlung wichtiger Inhalte biblischer Überlieferung und christlichen Glaubens.
- Die Befähigung für Aufbau, Anleitung und Begleitung von Gruppen in Kirchengemeinde und Nahbereich, in kirchlichen Einrichtungen und Werken der Diakonie.
- Die Befähigung für Organisation und Koordination von Veranstaltungen und Aktivitäten unterschiedlicher Gruppen im kirchlichen Bereich.
- Die Befähigung, die Gemeinde auf offene und verborgene Notsituationen aufmerksam zu machen sowie Möglichkeiten der Hilfe zu entwickeln und wahrzunehmen.“

(aus der Studienordnung für den Studiengang Religionspädagogik (Diakonie und Kirchliche Dienste) an der Evangelischen Fachhochschule Hannover vom 09.04.1984)

Diese Zielsetzungen unterstreichen wiederum stärker die beruflichen Fähigkeiten, die durch das Studium erreicht werden sollen.

Für die Entwicklung der eigenständigen Persönlichkeit sowie für die beruflichen Kompetenzen ist es jedoch besonders wichtig, daß der Student lernt, selbständig zu werden und sich für sein eigenes Lernen verantwortlich zu wissen. Dazu stehen die vielfältigen Möglichkeiten des Wahlpflichtangebotes in den verschiedenen Fächern zur Verfügung. Hier heißt es, sich zu entscheiden und auch Schwerpunkte im Studium zu setzen. Dieser Bereich der Selbständigkeit und des eigenverantwortlichen Handelns ist für die spätere berufliche Arbeit besonders wichtig. Der künftige Diakon muß lernen, Lern- und Arbeitsschwerpunkte

selbständig zu setzen, damit er erfolgreich in seinem Beruf tätig werden kann. Dies soll und muß in einem praxisnahen Studium eingeübt werden.

Dies alles wird dann versucht, im Berufspraktikum, das sich an die Diplomprüfung anschließt, praktisch umzusetzen. In der Regel erlebt der Absolvent in den ersten Monaten des Berufspraktikums eine deutliche Veränderung. Er spürt, daß er bestimmte Anforderungen nun auch fachlich und persönlich erfüllen muß. Es wächst in der Regel sein Selbstwertgefühl, und es wird deutlich, daß er von bestimmten Menschen und Menschengruppen gebraucht wird. Im Rahmen der Supervision, der Studienwochen und Lehrangebote des Berufspraktikums hat er die Möglichkeit, die erfahrene Praxis gründlich zu reflektieren.

Insgesamt konnte hier nur ein kurzer Überblick gegeben werden. Es wird deutlich, daß die Praxis eine wichtige Funktion im Rahmen des Studiums hat. Daneben sollten die Möglichkeiten, die ein Studium zur Selbstfindung bietet, jedoch nicht unterschätzt werden.

+) aus: "Einblicke". Festschrift der Evangelischen Fachhochschule Hannover - zum 65. Geburtstag von D. H.-P. Meyer, Juli 1984, 79-85

Praxiskontakte während der Ausbildung im Fachbereich II

Praxisbereiche:		Kontakt zu:	Art des Kontaktes:
Vorpraktikum		soziale Einrichtungen Kirchengemeinden	Vollzeitpraktikum
1. Semester	KU *	Kirchengemeinde	Hospitation KU Teilnahme an KU Freizeiten
1. Semester	BOS **	Institutionen LKA, AFG Diakoniegemeinschaft	Exkursionen
2. Semester	KU	Kirchengemeinde	Rüstzeit
2. Semester	BOS	Diakone im KG und KK Austalstdiakonie	Hospitationen KU eigene Unterrichtsversuche
Vorbereitung auf das Freizeitpraktikum		Leitern der Freizeitmaßnahme	Gespräche Besuche
	oder		Mitarbeit bei der Planung und Vorbereitung der Freizeit
Vorbereitung auf das Diakoniepraktikum		Mitarbeiter in diakonischen Einrichtungen	Verhandlungen über Art des Einsatzes und der Mitarbeit
Vorlesungsfreie Zeit nach dem 2. Semester Freizeitpraktikum (3 · 4 Wochen)		Teilnehmern (Jugendliche, Erwachsene, Kinder)	Verantwortliche Mitarbeit
	oder		
Diakoniepraktikum (4 Wochen)		z. B. Behinderte, Jugendliche usw.	Mitarbeit
3. Semester	KU	Kirchengemeinde	Hospitation: eigene Unterrichtsversuche
nach dem 3. Semester 9 Wochen Gemeindepraktikum		Kirchengemeinde	Vollzeitpraktikum (40 Std.) Hospitation, Arbeit in einem Schwerpunkt
4. Semester	Projekt	Kirchengemeinde	Hospitation Arbeitsfeldanalyse
5. Semester	Projekt	Kirchengemeinde	regelmäßige praktische Tätigkeit
6. Semester	Projekt	Kirchengemeinde	Fortsetzung der Praxis
	Vorbereitung auf das BP	Anleiter KV	Besuche in der künftigen Ausbildungsstelle
Berufspraktikum		Praxisstelle Kirchengemeinde Diakonische Einrichtung	Vollzeitpraktikum (40 Std.) Hospitation, selbständiges Arbeiten in verschiedenen Schwerpunkten
6 Wochen Schulpraktikum		Schule	Hospitation eigener Unterricht

* Konfirmandenunterricht

** Berufsorientierendes Seminar

EVANGELISCHE FACHHOCHSCHULE HANNOVER

FACHBEREICH II Religionspädagogik

• Diakonie und Kirchliche Dienste •

Berufstätigkeit als Diakon/Diakonin in Kirchengemeinden, kirchlichen und diakonischen Einrichtungen

Einsegnung zum Diakon

Kolloquium

Vom FB begleitetes 12monatiges

Berufspraktikum

vor allem in Kirchengemeinden

Schulpraktikum

Diplomprüfung

zum Diplom-Religionspädagogen

6		• Projekte • zum Beispiel: Arbeit mit Kindern Offene Jugendarbeit Jugendgruppenarbeit Arbeit mit Erwachsenen Arbeit mit Ausländern Besuchsdienst Arbeit mit alten Menschen	
5			
4			

Hauptstudium

Diplom-Vorprüfung

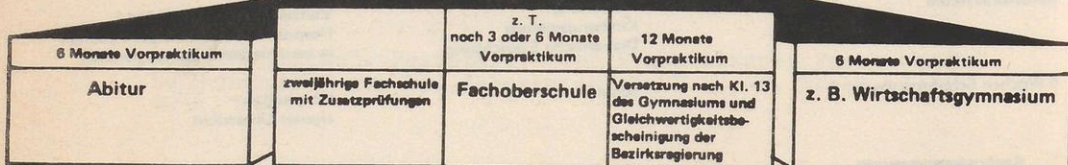
Blockpraktikum

8 Wochen in der Kirchengemeinde

3		Das Grundstudium vermittelt theoretische Grundkenntnisse in verschiedenen Fächern (z. B. Theologie, Religionspädagogik, Pädagogik, Recht, Psychologie, Soziologie), es führt in Arbeitstechniken ein und ermöglicht eine Orientierung auf dem kirchlichen Arbeits- und Berufsfeld.	
Freizeitpraktikum			oder Diakonieverpraktikum
2			
1			

Grundstudium

Aufnahmeverfahren



Allgemeine Hochschulreife

Fachhochschulreife

Fachgebundene Hochschulreife

Isidor Baumgartner

DER WEG DER MYSTAGOGIE. GEDANKEN ZUR SEELSORGLICHEN BEGLEITUNG

(1) Mystagogie - Programm und Verwirklichung

Der Begriff "Mystagogie" hat alle Chancen eine theologische Modevokabel zu werden, wenn er es nicht schon ist.

- Da wird für die Theologie insgesamt gefordert, sie müsse mystagogisch sein. Denn das heute, vielfach an der Theologie vorbei, artikulierte Verlangen nach Spiritualität, sei als ein Signal zu werten, daß Theologie ihrem eigentlichen Auftrag zur Quelle, zum Geheimnis des lebendigen Gottes zu führen, nicht überzeugend nachkomme.¹⁾
- Da wird für die dogmatische Aussage ein mystagogischer Stil angeregt, sie solle weniger als abschließend-feststellende Rede erfolgen, sondern vielmehr Wege ins Mysterium hinein eröffnen. Dies bedeutet, daß ihr anamnestisch-erzählender und ihr prophetisch-erschließender Charakter stärker hervortreten müsse.²⁾
- Da wird der Ruf nach einer lebensgeschichtlichen Theologie erhoben, in der die Biographie von einzelnen, von Gruppen und Völkern als Weg zum wahren Leben (ζωή) entfaltet wird. Solche deutend-mystagogische Theologie sollte sich ohne Berührungsangst dem alltäglichen Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen zuwenden.³⁾
- Da wird für eine neue mystagogische Einführung in das kirchlich-liturgische Verständnis der Heiligen Schrift plädiert, weil Schrift und Liturgie vor allem in die Tiefe des christlichen Mysteriums reichten. Diese pastoralliturgische Forderung kann im übrigen so etwas wie ein Urheberrecht auf das Prinzip "Mystagogie" beanspruchen. Ursprünglich bezog sich Mystagogie auf die Einweihung in Kult und Mysterien der Religion; in der christlichen Rezeption des Begriffes bedeutete Mystagogie dann die Einführung in die liturgische Feier der Sakramente.⁴⁾
- Da wird es neuerdings als Aufgabe der Religionspädagogik gesehen, in einer gottfernen Welt Kindern und ihren Eltern das Staunen als Weg in das Geheimnis zu lehren, um darin letztlich dem Mysterium "Gott" zu begegnen.⁵⁾

"Mystagogie" ist in vieler Munde. Und auch die Pastoraltheologen sprechen von Mystagogie, wenn sie auf Konzepte der Pastoral für heute und für die Zukunft zu sprechen kommen.⁶⁾ Sie plädieren für eine pastorale Entwicklung "von der Versorgung zur Mystagogie".⁷⁾

Mystagogie wird in der theologischen Diskussion als recht heterogener Sammelbegriff gebraucht für all das Neue, zutreffender: für das Althergebrachte, das es neu zu entdecken gelte. Der Mystagogie eignet so ein innovatorischer Anspruch für Theologie und Pastoral. Und gerade dort, wo ein Begriff dabei ist, zum theologischen Programm zu avancieren, scheint es geboten, nach seiner tieferen Begründung zu fragen. Denn nur so lassen sich verlässliche Kriterien für die praktische Verwirklichung des Programms "Mystagogie" gewinnen. Eine knappe theologische "Präambel" soll in Blick bringen, auf welche "Grundsätze" eine mystagogische Pastoral heute zurückgreift.

(2) Theologische Präambel der praktischen Mystagogie

Mystagogie, so lautet die einprägsame und theologisch vertretbare Annäherung an den Begriff, ist Einführung in das Geheimnis, das das Leben jedes Menschen vor Gott immer schon ist. Wenn wir Gedanken Karl Rahners⁸⁾ nachdenken, dann ist davon auszugehen, daß die je geschichtliche Situation der Menschheit insgesamt und jedes einzelnen Menschen von allem Anfang an bereits umfassen ist vom Heilswillen Gottes. Damit ist nicht die Gebrochenheit und Aporie menschlicher Existenz vollends aufgehoben, auch nicht die menschliche Freiheit der Entscheidung einfachhin außer Kraft gesetzt. Dieser Heilswille ist aber doch so mächtig am Werke, daß es zulässig ist zu sagen: "Gott ist in der Geschichte eines jeden Menschen gegenwärtig und dies schon lange bevor Kirche tätig wird. Wer immer durch Geburt zur Menschheit gehört, steht schon in der Beziehung zum menschgewordenen Gott, also Jesus Christus, was seine Geschichte zur Heilsgeschichte macht."⁹⁾ Kirche importiert nicht das Heil in das Leben der Menschen, sondern es ist im Kern schon da.

Was bleibt dann der Kirche und ihrer Pastoral als Aufgabe noch übrig? Indem Kirche die alten Geschichten von der Erfahrung des heilenden, von den Toten auferweckenden Gottes, seine Selbstmitteilung in Jesus Christus, erzählend und liturgisch-feiernd in "gefährlicher Erinnerung" (Metz) hält, macht sie für die Welt und die Menschen anschaulich, wohin Gottes Heilswille

letztendlich tendiert. In der Kirche ist demnach in die zukünftige Geschichte hinein aufbewahrt und erlebbar, wie der zur Vollgestalt, zu Ende gebrachte Heilswille Gottes aussieht. Sie ist - und darin besteht auch ihre immer wieder neu zu realisierende Aufgabe - jenes "Weltsakrament", in welchem Menschen ihr Leben ausdrücklich und verlässlich als Gottes Liebesgeschichte mit ihnen entdecken und weiter voranbringen können.

Diesem Ziel ist zugeordnet, was Pastoraltheologen als Mystagogie begreifen: Mithelfen, daß einzelne, Familien, Gruppen und Gemeinden ihr Leben als Geschichte Gottes mit ihnen entdecken und voranbringen können. Wie kann das heute konkret und praktisch, rückgebunden an die langen mystagogischen Erfahrungen der Kirche geschehen?

(3) "... am Ende hat sie wohl geahnt, daß sie sterben muß" - Praktische Mystagogie angesichts von Schuld und Tod

Es gilt folglich die theologische Vision auszubuchstabieren in die ganz praktische Seelsorge hinein, ohne in eine oberflächliche Rezeptologie zu verfallen. Eine solche Verortung in der Praxis verhindert, daß Mystagogie belanglose Utopie bleibt, Leerformel gelehrter Theologie. An einer konkreten seelsorglichen Begegnung soll deshalb entfaltet werden, wie Pastoral heute als Mystagogie geschehen könnte und mit welchen Klippen der Seelsorger dabei zu rechnen hat.

In einem Kurs mit dem Thema "Seelsorgliches Gespräch mit alten Menschen", den ich für junge Seelsorger zu leiten hatte, legte ein Teilnehmer folgende, schriftlich ausgearbeitete Nachbetrachtung eines Gespräches vor:

"Herr N. ist 82 Jahre alt, seit elf Jahren Witwer, war beruflich als Lehrer tätig. Er macht den Eindruck eines körperlich und geistig noch sehr regen älteren Herrn. So reiste er z.B. letztes Jahr noch mit einer Reisegruppe nach Thailand. Ich bekam Kontakt zu Herrn N. über die Schwester des Altenheims, in dem Herr N. wohnt. Er ließ mir über die Schwester ausrichten, daß ich, wenn ich wolle, bei ihm vorbeikommen könne. Er spreche gern mit einem Theologen, vor allem mit einem jungen.

Wir unterhielten uns über dieses und jenes, über das Altenheim und darüber, daß die Menschen in der Pflegestation schon sehr viel leiden müßten.

Herr N. sagte dann - ich versuche es möglichst mit seinen Worten wiederzugeben: 'In meinem Alter denkt man schon öfters ans Sterben und deshalb denkt man auch mehr über die Religion nach. Ich möchte nicht von einer Minute auf die andere sterben.'

Ich antwortete: 'Sie möchten möglichst bewußt und vorbereitet sterben!'

Darauf Herr N.: 'Mein Bruder ist vor kurzem gestorben, ganz plötzlich, der konnte sich wohl kaum auf den Tod vorbereiten.'

Ich sprach ihm, so gut ich es konnte, mein Beileid aus: 'Das tut mir sehr leid!'

Herr N. wieder nach einem kurzen Augenblick des Schweigens: 'Meine Frau konnte erst nach längerem Leiden sterben. Das war schon eine schlimme Zeit, diese drei Monate, wo sie krank war. Ich habe meine Frau jeden Tag im Krankenhaus besucht... (er schluchzt). Anfangs haben wir uns noch gegenseitig Hoffnung gemacht, daß wir, wenn sie wieder gesund ist, noch viel reisen würden. Der Arzt sagte mir gleich, daß meine Frau sterben muß. Wenn ich dann aus dem Zimmer ging, habe ich sehr geweint, nachdem ich ihr im Zimmer noch viel Mut gemacht habe. Am Ende hat sie wohl geahnt, daß sie sterben muß.'

Mit fällt nicht mehr genau ein, was ich darauf gesagt habe, aber es war bestimmt nicht angemessen. Ich glaube, ich habe ihn gefragt, ob es nicht besser gewesen wäre, ihr die Wahrheit zu sagen.

Gegen Ende des Gesprächs kamen wir dann noch auf die Asylanten zu sprechen, daß diese den ganzen Tag nichts zu tun hätten.

Ich bin unzufrieden, wie das Gespräch verlaufen ist, und ich tue mich schwer damit, es als ein seelsorgliches Gespräch einzuordnen."

Soweit das, hier etwas gekürzte, Erlebnisprotokoll des jungen Seelsorgers. Ich will nun nicht davon berichten, wie wir in der Gruppe damit gearbeitet haben. Es kommt auch jetzt nicht darauf an, dem jungen Seelsorger besserwisserisch nachzuweisen, was er falsch gemacht hat - ich finde, daß er eine bemerkenswert kritische Haltung zu seinem Gesprächsstil einnimmt -, sondern vielmehr ist, von diesem Gespräch ausgehend, zu entwickeln, wie Mystagogie ganz praktisch bei diesem alten Lehrer geschehen könnte. Natürlich darf darin nebenher deutlich werden, woher die noch recht diffuse Unzufriedenheit des Seelsorgers mit diesem Gespräch kommt.

(4) Mystagogie - ein Emmausgang

Der Weg, den der Seelsorger mit Herrn N. zu gehen hat, ist vorgezeichnet, denn es ist ja nicht das erste Mal, daß ein Christ einen anderen in Trauer und Angst begleitet. Man wird also, bevor man sich auf die mystagogische Begleitung eines anderen einläßt, sich vergewissern, worauf es letztlich ankommt, und man wird Ausschau halten nach mystagogischen Erfahrungen anderer sowie nach Vorbildern der Mystagogie. Ein solcher Maßstab der Mystagogie scheint nun gegeben mit der Emmausgeschichte, wie sie sich bei Lukas (24, 13-35) findet. Sie könnte das Seil bilden, an dem der Seelsorger bei der mystagogischen Begleitung von Herrn N. sich entlangtasten kann.

Was berechtigt, die Emmausgeschichte zu einem Urbild der Mystagogie zu erklären? Dazu ist noch einmal an der theologischen Begründung der Mystagogie anzuknüpfen. Mystagogie ist eingebunden in die Grundaufgabe der Kirche "Ursakrament", d.h. transparent zu sein auf den auferstandenen Christus hin. Denn in ihm ist der Heilswille Gottes in unüberbietbarer Weise zu seiner Vollgestalt gekommen. Mystagogisches Handeln hat so auf diese Vollendung des Heilswillens Gottes, die im Auferstandenen begegnet, hinzublicken, sie hat auf "Auferstehungserfahrungen", die der endgültigen Auferstehung vorausliegen, hinzuzielen, sie hat "Auferweckungspraxis" zu sein.

Es gilt deshalb, Erzählungen der Bibel danach abzuhören, wie Menschen zu der Erfahrung kommen: "Er ist auferstanden" und wie diese Erfahrung sie wandelt von Enttäuschung und Trauer zu Freude und Hoffnung, so daß sie sich zur Kirche versammeln. Die Emmausgeschichte ist ein solcher Erfahrungsbericht. Weil nun Berichte wie die Emmausgeschichte nicht einfachhin historisierend, sondern kerygmatisch erzählen, geben sie prinzipiell auch darüber Auskunft: Wie kommt einer etwa in der lukanischen Gemeinde fünf oder sechs Jahrzehnte nach dem Osterereignis, wie kommt einer damals wie heute, einer wie Herr N. zu der Erfahrung: "Christus ist auferstanden und genau das ist auch Gottes Absicht mit mir!"?

Der Seelsorger geht folglich den Weg der Mystagogie, wenn er den Emmausgang Schritt für Schritt, von Station zu Station nachgeht. Der Emmausgang ist der Weg, - griechisch: die "Methode" - der Seelsorge. Welche einzelnen

Schritte gilt es dann auf dem mystagogischen Emmausgang mit Herrn N. zu gehen, so daß er aus Trauer, Angst und wohl auch Schuld, heimkommt zu der Erfahrung: der Gott des auferstandenen Christus trägt mich?

(4.1) Der erste Schritt: Hinzukommen und mitgehen

In den Anfangsversen (Lk 24, 13-14) heißt es, daß die zwei Jünger überall das sprachen, was sich ereignet hatte. "Während sie redeten und ihre Gedanken austauschten, kam Jesus hinzu und ging mit ihnen" (V. 15). Der erste Schritt des mystagogischen Emmausganges heißt also: Hinzukommen und mitgehen.

Das gelingt nicht leicht, auch dem jungen Seelsorger fällt es schwer, hinzuzukommen und mitzugehen, vor allem da, wo Herr N. sagt, daß er öfters über das Sterben und deshalb auch über die "Religion" nachdenke". Das "Sterben" nimmt der Seelsorger in seiner Antwort noch in den Mund: "Sie möchten möglichst bewußt und vorbereitet sterben!" Aber warum "elektrisiert" ihn das Wort "Religion" nicht? Weswegen möchte der alte Mann denn sonst mit einem Theologen gern sprechen, wenn nicht über die "Religion", über den Glauben und wie er darin, an der Schwelle zum Tod, vorkommt? Warum verstummt der Seelsorger fast gänzlich, als Herr N. vom Tod seiner Frau erzählt und wie er das bis heute, elf Jahre später, noch nicht abschließen kann?

Es macht nachdenklich, daß viele Seelsorger sich schwer tun, mitzugehen in den seelischen Krisen und in den Lebensfragen der Menschen. Gerät die Seelsorge in unserer Pastoral in Vergessenheit und werden die Krisen des menschlichen Lebens an die Experten in den psychologischen Beratungsstellen delegiert? ¹⁰⁾ Eine Umfrage unter allen Pastoralassistenten und -referenten in der BRD ¹¹⁾ malt ein düsteres Bild: Unter den 17 aufgelisteten Tätigkeitsbereichen kommt die seelsorgliche Beratung und Begleitung am seltensten vor. Kapläne und Pastoralassistenten, die ich befragte, erwähnen im Durchschnitt ein helfendes Gespräch pro Woche, wobei sie ausdrücklich die deutlich wahrgenommenen versäumten Gelegenheiten miteinschlossen. ¹²⁾ Und dabei erwarten, wie Umfragen immer wieder belegen ¹³⁾, die Menschen von der Kirche und Pastoral die Begleitung in den Konflikten und Krisen des Lebens in besonderem Maße.

Woran liegt es, daß es Seelsorgern so schwer fällt, bei existentiellen Schlüsselworten wie "Tod", "Religion" begleitend mitzugehen, ja sie überhaupt als Anfrage zu vernehmen? Es liegt keinesfalls an den fehlenden guten Vorsätzen der Seelsorger. Gebeten, aufzuschreiben, was Seelsorge für sie bedeutet, formulierten Kapläne und Pastoralassistenten "Vor-Sätze" wie diese:

- Gottes Nähe in die Einsamkeit des Lebens tragen helfen
- Gottes Liebesgeschichte in der Welt anstiften helfen
- Menschen sollen Kirche als lebensnah und für das Leben bedeutsam erfahren
- den Menschen in vielfältiger Weise verkünden, daß jeder Tod in eine Auferstehung mündet
- am Haus, das der Herr im Leben jedes Menschen baut, mitbauen
- Menschen begleiten und ihnen durch das Erzählen der Bibel ihr Leben von Gott her deuten
- mit den Menschen mitleben, ihre Heilsgeschichte ausgraben helfen und in Gemeinschaft das Evangelium erleben
- Menschen im Stil Jesu begegnen und ihnen von seinem Lebenswissen her Sinn erschließen.

Warum fällt es so schwer, diese guten Absichten im konkreten begleitenden Gespräch zu realisieren? Vieles spricht für die These, daß ganz bestimmte Ängste beim Seelsorger den guten Absichten immer wieder in die Quere kommen. Persönlichkeitspsychologische Untersuchungen ¹⁴⁾ bei jungen Seelsorgern, Priestern wie Laien, kommen zu dem Ergebnis: Seelsorger fürchten mehr als andere Menschen, daß es im Gespräch "persönlich" werden könnte, denn dann käme heraus - so die innere Logik - daß man in mancher Hinsicht "schwach", "nicht gut genug", "nicht liebenswert" sei. Depressive und aggressive Impulse, Wünsche nach Macht und Geltung, ungelöste Fragen und Glaubenszweifel kämen zum Vorschein und die Angst, als so wenig vorbildlicher Christ von anderen abgelehnt zu werden. Dieses lebensgeschichtlich gewachsene Gefühl der Minderwertigkeit ¹⁵⁾ verlangt nach Kompensation: der eine lebt deshalb nach dem Motto "laboro, ergo sum" und versucht durch Leistung sich in seinem Wert ständig neu zu vergewissern, der andere geht allem, was an die Wunde Stelle seines Selbstwertes rühren könnte, z.B. persönlichen Gesprächen, aus dem Weg.

Es könnte für Seelsorger, die an ihrem Wert vor sich, vor den Mitmenschen und vor Gott zweifeln, hilfreich sein, wenn sie sich damit in die Berufungsgeschichte der Bibel hineinstellen. Von Mose etwa erzählt der Jahwist (Ex 3;4),

daß er sich ähnlich gering, minderwertig und unfähig erlebt: einer der nicht reden kann, der nichts in der Hand hat, worauf er sich stützen könnte, der sich wie ein Aussätziger vorkommt und der um seinen Jähzorn weiß. Wie kann in so einem Gott Feuer fangen? Die Antwort des Jahwisten: So wie Gott in diesem nutzlosen, überflüssigen, wenig grandiosen, wertlosen Gestrüpp, in diesem Dornbusch Feuer fängt und nicht aufhört darin zu brennen, so brennt er im so wenig perfekten Mose. In der Berufungsvision läßt der Jahwist Mose zur Gewißheit kommen: "Ich darf mich annehmen und zeigen, so wie ich bin und werde nichts von Gottes Liebe verlieren." ¹⁶⁾ dadurch

"Hinzukommen und mitgehen" angesichts des in sich gespürten "Dornbuschgefühls" der Minderwertigkeit heißt dann für Seelsorger mutig zulassen, daß es persönlich wird, alle aufgesetzten Formeln des theologischen Sprachspiels, alle professionellen Rituale beiseite lassen und sich so zeigen, wie man selbst mit den beim anderen aufkommenden Fragen wohnt. Das ist der erste Schritt.

(4.2) Der zweite Schritt: Stehen bleiben bei dem, was traurig macht

In der Emmausgeschichte heißt es weiter (V 16-24): "Doch sie waren mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten. Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet? Da blieben sie traurig stehen, und der eine von ihnen - er hieß Kleophas - antwortete ihm: Bist du so fremd in Jerusalem, daß du als einziger nicht weißt, was in diesen Tagen dort geschehen ist? Er fragte sie: Was denn? Sie antworteten ihm: Das mit Jesus von Nazaret..." Es folgt eine recht ausführliche Erzählung; von Enttäuschungen ist die Rede, aber auch von Hoffnungsmeldungen, die einige Frauen ausgestreut haben. Das alles kommt zur Sprache, während sie stehen geblieben sind.

Was sind die Enttäuschungen und Hoffnungen des Herrn N., bei denen es nötig ist, wie auf dem Emmausgang, stehen zu bleiben, so daß sich, was in unserer Sprache sehr eng zusammenhängt, Verstehen ereignet? Was darf nicht übergangen werden?

Herr N. betont, daß er gern mit einem Seelsorger sprechen will, aber sicherlich nicht über die Asylanten, sondern wohl über den Tod des Bruders, der Frau und dahinter noch verborgen, über seinen eigenen. Er braucht

offensichtlich einen, der ihn wie einen Blinden an der Hand nimmt und ihm einen Weg durch die ungeklärten Fragen, durch die Trauer und wohl auch durch die Schuld hindurch zeigt, der aber vor allem Zeit und Mut hat, bei dem, wo es nicht mehr weitergeht, stehen zu bleiben.

Würde es nicht tatsächlich Räume zum Verweilen, zum Aussprechen und zum Nachdenken eröffnen, wenn der Seelsorger sich an dieser Stelle an den bewährten Haltungen und Methoden des sogenannten Pastoral Counseling ¹⁷⁾ orientieren könnte? Wenn Herr N. sagt, daß er öfters über das Sterben und die Religion nachdenke und daß sein Bruder unvorbereitet gestorben sei, dann könnte man sich eine einführende Antwort, den Schlüsselworten "Sterben" und "Religion" nicht ausweichend, in dieser Art vorstellen: "Herr N., ich versuche nachzuempfinden, was Sie bewegt. Ist es so, daß Sie sich innerlich sagen: 'Ich bin mit mir und mit Gott noch nicht soweit, daß ich ins Sterben einwilligen könnte!'"

Solche verstehende Empathie, aber damit verwoben auch die mäeutische Anfrage, unterbricht den Gang der Dinge, wie in der Emmausgeschichte. Der Seelsorger führt, indem er bewußt für "Religion" "Gott" sagt, deutlicher, tiefer in die ungeklärten Fragen und Ängste hinein. Aber der eigentliche Punkt bei dem Herr N. stehenbleiben will, über den er nicht hinwegkommt, ist m.E. damit noch nicht erfaßt.

Warum erzählt er dem Seelsorger, den zu sprechen er wünscht, diese elf Jahre zurückliegende erschütternde Erfahrung vom Tod seiner Frau? Was ist da für Herrn N. bis heute, auch nach so vielen Jahren nicht verheilt? Und hält ihn das womöglich ab, ins Sterben einzuwilligen?

Der Seelsorger sollte sich an dieser Stelle die innere Welt des Herrn N. möglichst genau vergegenwärtigen: Herr N. wußte von seiner Frau: "du stirbst; ich weiß es, aber ich kann es dir nicht sagen". Er bringt es nicht fertig bis zum letzten Augenblick, ehrlich zu ihr zu bleiben. Dort, wo sie seinen Beistand brauchte, blieb er nicht bei ihr. Was half alles Mutmachen, er war damit nicht bei ihr. Nicht sie ist im Tod von ihm gegangen, er hat sie schon vorher im Stich gelassen. Welchen Schatten wirft das auf die Jahre gemeinsamer Treue?

Vielleicht ist das die innere Welt des Herrn N., die er in Ordnung bringen, abschließen möchte, wenn er einen Theologen zu sprechen wünscht. Und der wiederum sollte an diesem Punkt Zeit haben und einladen zum Stehenbleiben. Er könnte Herrn N. sinngemäß antworten:

"Herr N., ich merke, wie Sie sich so sehr wünschen, Sie könnten das, was - Sie jetzt zu mir sagen, Ihrer Frau sagen: 'Ich habe geahnt, daß du sterben mußt und ich hab dich damit allein gelassen...' Was möchten Sie ihr noch sagen?"

Der Seelsorger stellt sich zur Verfügung, daß Herr N. zu ihm wie zu seiner Frau sprechen kann. Er regt an, daß an ihm etwas zu Ende geführt wird, was Herr N. mit seiner Frau nicht mehr zu Ende bringen konnte. Damit läßt er auch zu, daß Herr N. auf ihn hin all das an Schuld und Selbstanklagen überträgt, die er seiner Frau gegenüber empfindet. Der Seelsorger leistet damit einen wesentlichen therapeutischen Dienst. Es gehört zu den großen Entdeckungen Freuds, daß vieles an seelischer Zerrissenheit geheilt werden kann, wenn der helfende Begleiter bewußt solche "Übertragungen" wahrnehmen und bearbeiten kann.¹⁸⁾

An dieser Stelle des mystagogischen Weges melden sich vielleicht kritische Einwände. Wird nicht durch die Einbeziehung profaner psychotherapeutischer Methoden unter der Hand der Kern der christlichen Mystagogie ausgehöhlt? Wird nicht mit Rogers, Freud und anderen ein Menschenbild in die Seelsorge eingeschleust, das mit der christlichen Anthropologie unvereinbar ist? Solche Einsprüche gilt es ernst zu nehmen. Aber könnte es nicht auch sein, daß urchristliche Haltungen und Formen des Helfens und Heilens, die aus der seelsorglichen Tradition irgendwann ausgewandert sind, über den Umweg der modernen Psychotherapie, jetzt natürlich mit vielem anderen vermischt, uns wieder begegnet? Es läge dann an uns, die urchristliche Substanz in ihr zu entdecken und zu heben.¹⁹⁾

Noch eines zu den Einwänden gegen die Psychotherapie: der Weg der Mystagogie ist länger als der, den die profane Psychotherapie geht. Er führt in Bereiche, von denen die Psychotherapie in der Regel nichts weiß. In den folgenden Schritten des Emmausganges ist davon die Rede.

(4.3) Der dritte Schritt: Den Sinn der Schrift erschließen

In der Emmausgeschichte heißt es weiter (V 25-27):... "Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht." Und im Nachhinein erinnern sich die beiden Jünger an diese Auslegung (V 32): "Und sie sagten zueinander: Brannte

uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?"

Auslegung der Schrift, den Sinn der Schrift erschließen - angesichts der religiösen Sprachlosigkeit vieler Menschen heute, angesichts der vielfältigen Barrieren, die kirchliche Rede von Gott nicht ankommen lassen, kein leichtes Unterfangen. Auch nicht in der Zweiersituation mit Herrn N. . Was hilft es, ihm zu erzählen, wie Menschen vor Hunderten von Jahren Gott erfahren haben? Was könnte eine solche Rede einer gelungenen Psychotherapie noch hinzufügen?

Der Erfahrungshintergrund, aus dem heraus Lukas diese Emmausgeschichte schreibt, ist offensichtlich der: Der Weg ist nicht zu Ende, wenn das, was bedrückt und traurig macht zur Sprache gebracht, zugelassen und bearbeitet ist. Wenn all das geschehen ist - das braucht Geduld und geht sicherlich nicht in einem kurzen Gesprächskontakt - dann wird jener Kairos aufkommen, wo der "Sinn der Schrift" ins Blickfeld rückt.

Nehmen wir an, der Seelsorger erzählt Herrn N. in einem fünften, zehnten oder späteren Gesprächskontakt, wie Jesus und Gott mit denen umgehen, die es nicht fertiggebracht haben, in Treue bis zum Schluß uneingeschränkt zum geliebten Menschen zu stehen. Warum sollte er dazu nicht die Geschichte von Petrus (Mk 14, 66-72) erzählen oder sie wenigstens gemeinsam lesen, wie dieser darüber weint, daß er sich, als es ernst wurde, von Jesus distanziert hatte und wie er dennoch von ihm nicht fallen gelassen wurde, sondern wie der Auferstandene dem Petrus sogar als erstem erschien?

Was geschieht in einem solchen Kairos? Es wird einem angesichts der bedrückenden Erfahrung eigener Untreue und Schuld gesagt: Was du erlebst, erlebten und erleben Menschen immer wieder: daß ihnen die Treue trotz bester Absichten nicht gelingt. Sie erleben, daß sie nur begrenzt lieben können und in ihrer Liebe vieles schuldig bleiben. Sich damit abfinden kann nicht ihre letzte Stellungnahme sein. Vielmehr tragen Menschen ein Verlangen nach dem unendlichen Maß von Liebe und Geliebtwerden, von Integrität und Friede in sich. Diese unendliche Sehnsucht kann nur gestillt werden durch eine Antwort, die den armseligen Rahmen menschlicher Zusagen sprengt. In den Geschichten der Bibel wird die unendliche Zusage Gottes greifbar.

Indem Menschen die Geschichte der Bibel vom unendlich annehmenden Gott, - der sein Wesen in Jesus Christus zeigt, für ihre armselige Geschichte und die darin verborgenen Sehnsüchte in Anspruch nehmen, geschieht Erschließung und Weitung ihrer Enge. Sie gießen damit das je subjektiv Erfahrene, samt den dabei aufkommenden Aporien und Fragen, in eine größere Form hinein, und dort nimmt es neue Gestalt an, wandelt sich, erfährt Deutung und Sinn.

Vielleicht könnte eine solche Geschichte wie sie Markus von Petrus erzählt, Herrn N. zu der inneren Erfahrung führen oder wenigstens diese Erfahrung in Sichtweite bringen: "In der Welt Gottes erfährt ein Schuldiger wie ich Verzeihung und Annahme, es wird ihm seine Integrität zurückgegeben. Weil meine Frau in diese Welt Gottes weiter als wir hier hineingeschritten ist, darf ich in die unendliche Zusage, die mir von Gott her begegnet, getrost auch die Verzeihung durch meine Frau eingeschlossen sehen."

An dieser Stelle wird deutlich, wie der Weg der Mystagogie über die Psychotherapie hinausführt. Da profane Psychotherapie von der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen, vom "Übernatürlichen Existential", wie Rahner²⁰⁾ sagt, absieht, kann sie diese Amplifikation in die Unendlichkeit hinein nicht leisten. Sie muß letztlich die Sehnsucht des Menschen nach absoluter, menschliche Begrenztheit übersteigende Annahme, unbeantwortet lassen.

Aber wie soll man nun Geschichten der Bibel erzählen, so daß das Herz in der Brust zu brennen anfängt und die Traurigkeit überwunden wird? "Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. 'Eine Geschichte sagte er, soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.' Und er erzählte: Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen".²¹⁾

Übersetzt in die dürftigen Krücken einer argumentierenden Sprache heißt das: Gottes Kraft, Vergebung und Annahme wird, wenn ein Christ von ihr erzählt, von neuem mächtig, wirkt wie einst. Aber damit das geschehen

kann, kommt es darauf an, daß etwas von dieser biblischen Geschichte in seinem Leben Wirklichkeit geworden ist. Sie soll seine Geschichte mit Gott durchscheinen lassen.

Noch eines zu diesem dritten Schritt der Mystagogie: Die Rede vom annehmenden Gott ist zuallererst eine Rede im Indikativ und nicht im Imperativ. Das "Du mußt...", "Du sollst..." kann nicht das erste Wort über Gott sein.

(4.4) Der vierte Schritt: Das Brot brechen

In der Emmausgeschichte heißt es (V 28-31):

"So erreichten sie das Dorf, zu dem sie unterwegs waren. Jesus tat, als wolle er weitergehen, aber sie drängten ihn und sagten: Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt. Da ging er mit hinein, um bei ihnen zu bleiben. Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn, dann sahen sie ihn nicht mehr."

Das Erkennen des Auferstandenen, wo den mit Blindheit Geschlagenen die Augen aufgehen, das geschieht nicht dort, wo der Sinn der Schrift erschlossen wird. Es geschieht nicht dort, wo argumentativ, diskursiv von Gott geredet wird, sondern wo diese Rede zur rechten Zeit aufhört, weil alles, was mit Worten zu sagen ist, gesagt ist. "Wer von Gott redet, kann seine Rede immer nur abbrechen. Denn von Gott ist niemals ausgeredet. Wer's dennoch tut oder versucht gebe acht, daß er den Menschen Gott nicht ausrede!"²²⁾

War das die Erfahrung der lukanischen Gemeinde? Das mit Worten Unsagbare, das Tiefste, das uns bewegt, braucht offensichtlich einen anderen Modus der Mitteilung, der nicht zerredet, sondern verdichtet.

Die Emmausgeschichte plädiert für die Mitteilung im liturgisch-erinnernden Symbol. Im Mahlhalten und Brotbrechen verdichtet sich all das, was die Jünger auf dem Weg gespürt und erlebt haben. Es wird zum Erkennungszeichen: Jesus ist der Herr und er ist wirklich auferstanden. Er geht mit uns auf dem Weg des Lebens durch alle Traurigkeit, Schuld und Angst vor dem Tod hindurch.

Zurück zu Herrn N.. Auch er drückt das, was ihn zutiefst bewegt, sein Lebensthema und woran er leidet, in der Sprache des Symbols aus. Als "animal symbolicum" ²³⁾ kann der Mensch gar nicht anders, als sich für das Tiefste seiner Existenz der symbolischen Mitteilung zu bedienen. Bei dem wenigen, was wir von Herrn N. über das Protokoll des Seelsorgers zu hören bekommen, ist zweimal die Rede vom Reisen. Herr N. versuchte seiner todkranken Frau Mut zu machen damit, daß sie noch viel zusammen reisen würden. Und er selbst, so erzählt er dem Seelsorger, sei in seinen alten Tagen sogar noch in Thailand gewesen.

Die Reise - Symbol der Lebenslust und des Lebenswillens, ein Bild für den Wunsch, den Becher des Lebens voll auszukosten, aber auch ein Symbol des Sterbens: am Ende der Tage steht die letzte große Reise bevor, und schließlich auch ein Bild für die Flucht vor dem, was Angst macht. Die Reise drückt in der Tat vieles von dem symbolhaft aus, was Herrn N. bewegt: die Angst vor dem Tod, vor dem er am liebsten weglaufen will, bis ans Ende der Welt oder wenigstens bis Thailand, und die Reise verscheucht wenigstens für Momente jene quälenden Gedanken an Schuld und offene Lebensbilanz.

Mir fällt Gottfried Benn's ²⁴⁾ Gedicht über das Reisen ein:

"Meinen Sie Zürich zum Beispiel
sei eine tiefere Stadt,
wo man Wunder und Weißen
immer als Inhalt hat?

Bahnhofstraßen und Ruen
Boulevards, Lidos, Laan
selbst auf den Fifth Avenues
fällt Sie die Leere an -

Meinen Sie aus Habana
weiß und hibiskusrot
bräuche ein ewiges Manna
für Ihre Wüstennot?

Ach vergeblich das Fahren
spät erst erfahren Sie sich:
bleiben und stille bewahren
das sich umgrenzende Ich."

Das Symbol - oder in diesem Fall: das "Diabol" ²⁵⁾ - der Reise reicht bei Herrn N. in die Tiefe seiner Seele, umso entscheidender ist es, daß er das Heimkommen von seinem ruhelosen Umherirren in der Welt draußen, in ebensolcher Sprache erfährt.

Man könnte sich viele Formen der symbolischen Verdichtung vorstellen, die seine Ankunft bei sich selbst, seinen nunmehr vollzogenen Abschied von der Frau, sein gewonnenes Vertrauen auf einen unendlich annehmenden Gott in Szene setzen. Solche Rituale und Symbole greifen seinen bisher gegangenen Weg auf, "bringen ihn in Ordnung" und entwerfen prospektiv was er in sein weiteres Leben noch tiefer hereinzuholen hat, sie sind erinnerndes Fest und Weisung zugleich. Dabei liegt ihre heilende Wirkung nicht in der Großartigkeit der Inszenierung, sondern darin, daß sie seine Symbole sind, die seine Geschichte und sein Leben zur Sprache bringen.²⁶⁾

Vielleicht könnten das einfache symbolische Handlungen des Herrn N. einlösen: Er schreibt seiner verstorbenen Frau einen Brief. Oder: Er macht einen Besuch am Grab seiner Frau, pflanzt eigenhändig Blumen und damit Leben auf das Grab. Oder er zündet am Grab seiner Frau eine Kerze an. Vor allem aber, weil es anders nicht inszenierbar ist, kommt es darauf an, daß ihm die unendliche Annahme durch Gott, was in den Worten der Schrift in Sichtweite gekommen ist, symbolisch begegnet. Eigentlich liegt nach dem Weg, den Herr N. (in unseren Gedanken) gegangen ist, nichts näher, als daß der Seelsorger sich zum Sprachrohr dieser Zusage Gottes macht und die dem Ritual der Beichte angehörenden, damit symbolhaft die Welt Gottes vergegenwärtigenden Worte artikuliert: "Ich spreche dich los von deinen Sünden!"

Auch andere liturgisch-religiöse Symbole könnten für Herrn N. an dieser Stelle seines Weges wertvoll werden. Er könnte z.B. bewußt seine Hand in das Weihwasser tauchen und damit das Zeichen des Kreuzes auf seine Stirn und auf den Leib schreiben. So wie die Tränen seine Selbstvorwürfe und seine Traurigkeit symbolisch zum Ausdruck brachten, so kann in dieser einfachen Berührung mit dem geweihten Wasser die Vergebung symbolhaft erfahrbar werden.

(4.5) Der fünfte Schritt: Nach Jerusalem zurückkehren

In der Emmausgeschichte heißt es weiter (V 33-35):

"Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück, und sie fanden die Elf und die anderen Jünger versammelt. Diese sagten: Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen. Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt und wie sie ihn erkannt hatten als er das Brot brach."

Wem der Herr erschienen ist, für den ändert sich alles. Er bricht auf, aber er hebt nicht die Welt aus den Angeln, sondern er kehrt dorthin zurück, so er herkam, zum Ursprungsort seiner nunmehr überwundenen Traurigkeit, zu seinem Alltag und zu seiner Arbeit, freilich als ein signifikant anderer. Als einer, dem der Herr erschienen ist, tut er sich mit denen zusammen, denen Ähnliches widerfahren ist. Er versammelt sich mit ihnen zur Erzählgemeinschaft, zur Kirche und wird nicht müde zu berichten, wie er sehend wurde auf den Auferstandenen hin.

Man stelle sich vor, wie in einer solchen Erzählgemeinschaft Herr N. das Wort ergreift oder zumindest nitspricht, was Lukas den greisen Simeon in den Mund legt (Lk 2,29-32):

"Nun entläßt du, Herr, deinen Knecht,
wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.
Denn meine Augen haben das Heil gesehen,
das du vor allen Völkern bereitet hast,
ein Licht, das die Heiden erleuchtet,
und Herrlichkeit für dein Volk Israel."

Jetzt kann sich Herr N. diesem Jubelruf anschließen, weil auch seine Augen das Heil gesehen haben, jetzt kann er in Frieden die große Reise antreten. Er muß nicht schnell noch nach Thailand fahren. Er kann es tun, aber er läuft dann damit vor seinem letzten Reiseziel nicht mehr weg, alles kann ihn nur noch seinem letzten Geheimnis, seiner "Heimat" näherbringen.

(5) Auch der Seelsorger kommt heim zu seinem Geheimnis

Zu schön, um wahr zu sein! Gewiß, der mystagogische Emmausgang mit Herrn N. ist über weite, nicht über alle Strecken, eine Traumreise. Ich kann mir jedoch keine Seelsorge vorstellen, die nicht immer auch Traumreise ist, die davon ausgeht, daß in allen ihren Schritten das Wesentliche von Gott getan wird.

Worauf es ankommt, wenn in unserem dürftigen pastoralen Tun das Wirken Gottes aufscheinen oder zumindest nicht verdunkelt werden soll, darüber gibt uns die Emmausgeschichte beredete Auskunft. Alle Schritte zusammen, das Hinzukommen, das Stehenbleiben, das Auslegen der Schrift, das Brechen des Brotes und das Zurückkehren nach Jerusalem, führen zur Erfahrung des Auferstandenen. Oder in theologischer Sprache gesagt: Das seelsorgliche

Gespräch - es ist ein elementarer Vorgang der Diakonie - , die Verkündigung und die Liturgie, sie sind Schritte auf ein und denselben Weg, damit anschaulich wird, worauf Gottes letzte Absicht mit uns hinführt.

Und was bewirkt ein solcher mystagogischer Ermausgang beim Seelsorger? Nicht weniger als das: er kann auch für ihn zur Gotteserfahrung werden. Unversehens wird oft genug aus dem Begleiter ein Begleiteter. Der Seelsorger wird, wenn er sich auf diesen riskanten Gang einläßt, selbst immer mehr heimkommen zu seinem Geheimnis.

Anmerkungen

- 1) vgl. Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. 1985, 321.
Rahner, K., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u.a. 1966, 208 f.
Zum Mystagogiebegriff bei K. Rahner: Fischer, K.P. Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz 1986.
- 2) vgl. Rahner K., Was ist eine dogmatische Aussage? Schriften zur Theologie V, Einsiedeln u.a. 1965, 54-81
- 3) vgl. Metz, J.B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz ² 1978, 181-203;
Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. 1985, 363
- 4) vgl. Schilson, A., Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterien-theologie Odo Casels. Mainz 1982
Gertz, B., Mystagogie, in: Bitter, G. u. Miller, G. (Hrsg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. 2 Bde. München 1986, Bd. 1, 82-84.
- 5) vgl. Gertz, B., Mystagogie, a.a.O. 84
- 6) vgl. Rahner, K., Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie, in: HPTH III, 528-534
Zulehner, P.M., Von der Versorgung zur Mystagogie, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 177-182
Knobloch, S., Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission, Passau 1986, 185-198.
- 7) vgl. Zulehner, P.M., Von der Versorgung zur Mystagogie, a.a.O.
- 8) vgl. Zulehner, P.M., "Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor..." Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner. Düsseldorf 1984, 40 ff.
- 9) Zulehner, P.M., Von der Versorgung zur Mystagogie, a.a.O. 180
- 10) vgl. Goldbrunner, J., Seelsorge - eine vergessene Aufgabe? Freiburg u.a. 1971.
- 11) Gartmann, M., "Laien"-Theologen in der Gemeindepastoral. Düsseldorf 1981.
- 12) Es handelte sich um eine unstandardisierte Befragung von 25 Kaplänen und Pastoralassistenten.
- 13) vgl. Zulehner, P.M., Religion im Leben der Österreicher, Wien u.a. 1981, 54.
Schmidtchen, G., Priester in Deutschland. Freiburg 1973, 161
Hild, H. (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche. Gelnhausen - Berlin 1974, 59-72.
Eine Auswertung dieser Umfragen im Hinblick auf die Erwartungen an das seelsorgliche Gespräch nimmt M. Benker vor: Benker, M., Das seelsorgliche Gespräch beim Hausbesuch, in: Baumgartner, K. (Hrsg.), Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Würzburg 1982, 58-83

- 14) vgl. Baumgartner, I., Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoralpsychologischen Ausbildung von Seelsorgern. Passau 1982, 201 ff. Diese empirische Untersuchung eruierte vor allem eine depressive Gefährdung von Seelsorgern.
- 15) Hammers gebraucht in einem Resümee empirischer Untersuchungen zur Persönlichkeitsstruktur von Seelsorgern den Begriff "Konditionales Selbstbewußtsein"; s. Hammers, A., Pastoralpsychologie. Eine kurze Standortbestimmung und Zielbeschreibung, in: Pastoralblatt 37 (1985), 354-360.
- 16) vgl. zu dieser Auslegung von Ex 3 u. 4: Drewermann, E., Tiefenpsychologie und Exegese, Olten und Freiburg i.Br. 1985, Bd 2, 379-392.
- 17) vgl. Schmidt, P., Erkenntnisse der Gesprächspsychologie in ihrer Bedeutung für das Seelsorgegespräch, in: Baumgartner K. (Hrsg.), Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde, Würzburg 1982, 24-39.
Schwermer, J., Das helfende Gespräch in der Seelsorge, Paderborn 1983
Pompey, H., Das seelsorgliche Gespräch und die Methode des Pastoral Counseling, in: Diakonia 5 (1974) 5-16.
Lemke, H., Theologie und Praxis annehmender Seelsorge, Stuttgart 1978
- 18) vgl. zur Übertragung und Gegenübertragung in der seelsorglichen Beratung: Frielingsdorf, K. u. Stöcklin, G., Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle, Mainz 1976
Godin, A., Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch, München 1972, 107 ff.
- 19) vgl. zum Verhältnis Psychotherapie - Seelsorge:
Wahl, H., Therapeutische Seelsorge als Programm und Praxis. Praktisch - theologische Überlegungen zur Situation der Pastoralpsychologie, in: Baumgartner K. u.a. (Hrsg.), Glauben lernen - leben, St. Ottilien 1985, 411-439.
Scharfenberg, J., Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985.
Kroeger, M., Themenzentrierte Seelsorge, Stuttgart u.a., 1973, 88-156.
Griesl, G., Seelsorge oder Psychoanalyse?, in: Lebendige Seelsorge 26 (1975) 150-153
- 20) Rahner, K. in: Zulehner, P.M., "Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor..." a.a.O., 41 ff
- 21) vgl. Buber, M., hier zitiert nach: Waldenfels, H., Kontextuelle Fundamentaltheologie, a.a.O., 491.
- 22) Zahrt, H., Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion. München 1981, 237 f.
- 23) Cassirer, E., Ein Schlüssel zum Verständnis des Menschen: Das Symbol, in: Spierling, V. (Hrsg.), Lust an der Erkenntnis. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, München u.a., 1986, 60-64.
- 24) Benn, G., Reisen, zitiert nach: Conrady, K.O. (Hrsg.), Das große deutsche Gedichtbuch, Kronberg/Ts. 1977, 764.

- 25) vgl. Stenger, H., Botschaft und Symbol. Eine Vorlesungsskizze über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis, in: Pastoraltheologische Informationen 3 (1983) 245-256.
- 26) vgl. Zulehner, P.M., Ritual und Symbol in volkscirchlicher Situation, in: Pastoraltheologische Informationen 3 (1983) 257-273.

Martin Ruster

Kolloquium von wissenschaftlichen Mitarbeitern an Lehrstühlen für Homiletik (4.-8.3.1987 in Tieringen/Württemberg)

Angeregt durch Pausengespräche bei der letzten AGH (Arbeitsgemeinschaft für Homiletik)-Tagung in Goslar/Harz im Sept./Okt. '86 trafen sich Anfang März '87 fünf wissenschaftliche Mitarbeiter an Lehrstühlen für Homiletik (4 ev., 1 kath. aus München, Tübingen, Mainz, Bonn, Würzburg) zu einem Austausch zum Thema "Predigtgeschichtliche Forschung". Neben dem Gespräch über einschlägige Veröffentlichungen zum Thema und dem Austausch der jeweiligen Konzepte des homiletischen Proseminars stand die Vorstellung von eigenen Dissertationsvorhaben und fremden Dissertationen (z. Thema) im Mittelpunkt. Dahinter steht der Gedanke, daß es für die eigene Arbeit nur förderlich sein kann, zu wissen, was an anderen Lehrstühlen in Lehre und Forschung läuft. An dieser Stelle soll nur von den vorgestellten Dissertationsvorhaben kurz berichtet werden.

- Schon fertig ist die Arbeit von Eberhard Hauschildt (Ass. am Lehrstuhl von Prof. W. Steck, München) über die "Existential-interpretierende Predigt Rudolf Bultmanns". Gegenstand der Arbeit sind die 130 Predigten Bultmanns, die anhand eines systematisch-theologischen Kriteriums untersucht werden: Gesetz und Evangelium. Dieses Kriterium wird vorgestellt bei Luther und in der Geschichte der Predigtreflexion. Tatsächlich bestimmt dieses Kriterium die Predigten und Theologie Bultmanns. Es dient hier der darstellenden Entfaltung des historischen Gegenstands und erlaubt eine induktive Vorgehensweise. So erweisen sich die Predigten Bultmanns als "lutherisch"; ferner wird damit die in seinen Schriften implizierte homiletische Theorie erhoben.

- Ebenfalls nahezu fertig ist die Arbeit von Martin Dutzmann (Ass. am Lehrstuhl von Prof. Wintzer, Bonn) über "Die Gleichniserzählungen Jesu als Texte evangelischer Predigt". Die Untersuchung umfaßt zwei Teile, deren erster die Predigtgeschichte zweier Parabeln Jesu (Lk 10,30-35 und Mt 20,1-15) von der Aufklärung bis zur Gegenwart zum Gegenstand hat. In einem zweiten Teil wird versucht, aus den Erkenntnissen dieser Untersuchung, der neueren Hermeneutik von Gleichniserzählungen u. der homiletischen Forschung eine Theorie der Gleichnispredigt zu entwerfen.

- Eine Untersuchung der Predigten F. Chr. Baur (1792-1860, Prof. der Theologie in Tübingen) ist das Vorhaben von Christian Andrae (Mitarb. am Lehrstuhl von Prof. D. Rössler, Tübingen). Hierbei gilt es zunächst das Material zu erschließen: die Handschriften zu transkribieren und mit Hilfe alter Predigtpläne zu datieren. Sodann ist das Material geeignet, die biographische, kirchliche und politische Situation Baur als Bürger, Theologe und Prediger im Tübingen der Restaurationszeit zu illustrieren. Das Hauptinteresse liegt jedoch bei einer spezifisch homiletischen Auswertung der Texte. Einige konstante Strukturmerkmale haben sich schon herausarbeiten lassen. Zum Thema der "homiletischen Situation" lassen sich bei Baur Predigten besonders aufschlußreiche Beobachtungen machen, zumal gerade für die Revolutionszeit 1848/49 sowohl Predigten als auch zeitgeschichtliche Dokumente reichlich vorhanden sind.

- Jan Hermelinck (Mitarb. am Lehrstuhl von Prof. R. Volp, Mainz) widmet sich einer Arbeit über "Ernst Langes homiletisches Programm", also der homiletischen "Wende zur Erfahrungswelt" in den Jahren 1960-70. Seine These ist, daß das seit dieser Zeit diskutierte Doppelproblem der Homiletik, wie nämlich der Bezug der Predigt auf gegenwärtige Wirklichkeit, die "Hörer-Situation", realisiert werden kann, ohne daß dies in Konkurrenz zu einem theologisch verantworteten Predigtbegriff tritt, noch nicht gelöst ist. Exemplarisch für die Genese dieses Problems erscheint das Werk Ernst Langes, der nicht nur seine Predigttheorie wesentlich auf einer theologischen Analyse des Begriffs der "homiletischen Situation" aufgebaut hat, sondern auch in seinen Predigten die Erfahrungen der Hörer in paradigmatischer Weise aufgenommen hat.

- Martin Ruster (Ass. am Lehrstuhl von Prof. R. Zerfaß, Würzburg) untersucht die kath. Predigt über Sünde und Vergebung (Predigten am 1. Fastensonntag zur Versuchungsgeschichte bei Lk/Mt) seit Ende des 2. Weltkrieges auf dem Hintergrund neuerer exegetischer und systematisch-theologischer Erkenntnisse zu diesem Thema.

Die Diskussion kreiste jeweils um die Intention der Arbeit und vor allem um die Kriterien der Predigt-Analyse, die ja nirgendwo festgeschrieben sind, wie ein Blick auf schon erstellte predigtgeschichtliche Arbeiten zeigt. Der Austausch, der sich für alle als fruchtbar erwies, soll fortgesetzt werden und ist offen für andere homiletisch Arbeitende.

Kontakt: Martin Ruster, Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg, Tel. 0931/31209
oder: Christian Andrae, Hauffstr. 20, 7400 Tübingen, Tel. 07071/52168

I n f o r m a t i o n e n u n d N a c h r i c h t e n

a) aus dem Bereich kath. Praktischer Theologie

Pastoraltheologentagung 1987 über "Evangelisierung in Europa"

Vom 22. bis 25.09.87 beschäftigt sich die Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien-Lainz mit der Frage, was Evangelisierung unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft heißen könnte. Impulse geben dabei der Sekretär des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen, Dr. Ivo Füreer (St. Gallen), der Veichtaer Soziologe Prof. Karl Gabriel und der Bamberger Pastoraltheologe Prof. Ottmar Fuchs.

Dem Evangelisierungsvorgang selbst nahekommen soll der tagungsdiaktische Ansatz mit zum einen Arbeitskreisen zur *Analyse* unterschiedlicher Lebenswelten (von Arbeitnehmern und ländlicher Welt über Esoterik und Management bis zu Kunst, Medien und geistlichen Berufen) und zum anderen Arbeitskreisen zu unterschiedlichen *Evangelisierungsmodellen* (von Arbeitnehmern etc. über arbeitslose Jugendliche, Ausländer, unterdrückte Frauen und Behinderte bis zu Pfarrgemeinden als Subjekte der Evangelisierung).

AKK-Kongreß 1988 über "Symbol-Metapher-Ritus"

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten (AKK) hält ihren nächsten Kongreß vom 30.9. bis 4.10.88 in Leitershofen bei Augsburg zum Thema "Symbol-Metapher-Ritus".

Neubesetzungen praktisch-theologischer Professuren

Von den im Heft 2/86 gemeldeten offenen Professuren (kath.) in Freiburg, Fribourg, Mainz, Saarbrücken und Salzburg sind bis Redaktionsschluß bei den meisten Berufungslisten erstellt, jedoch erst eine ist besetzt worden: Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Münster (Nachf. Exeler) mit Dr. Udo Schmälzle OFM (Franziskanisches Bildungswerk Großkrotzenburg).

b) aus dem Bereich evang. Praktischer Theologie

Am 10. April 1986 starb Hans-Rudolf Müller-Schwefe, emeritierter Prof. der Praktischen Theologie an der Universität Hamburg, wohin er 1955 berufen worden war. Vorher war er, am 26.6.1910 in Punschrau bei Naumburg/S. geboren, nach dem Studium in Münster und Tübingen Assistent bei Karl Heim gewesen. Dort habilitierte er sich 1938. Während des 2. Weltkriegs war er als Wehrmachtspfarrer tätig. 1947 wurde er Direktor der Evang. Akademie Hofgeismar. Müller-Schwefe verband systematische und praktische Theologie in besonderer Weise abseits üblicher Schulbildung. Philosophie und Kunst, wie auch die Entwicklung der Technik waren gleichzeitig seine Themen wie Ökumene und moderne Medienkommunikation. Seine dreibändige Homiletik stieß zu Fragen vor, die seinerzeit noch nicht von allen erkannt, uns heute maßgeblich beschäftigen. Sein letzter Beitrag war ein fast fertiges Manuskript, nach seinem Tode erschienen, mit dem Titel "Christus in der Zeit der Ökumene". Wie er hier theologische Tiefe und Prognose der Zeit verbunden hat, so ist sein ganzes Werk Verbindung von der Wirklichkeit des Wortes und der Wahrheit des Dialogs in der Auseinandersetzung um eine vernehmende Vernunft. Für die Zusammenhänge von Theologie und Kultur aber auch die Differenzen, für Spiritualität und Rationalität wird er bedeutsam bleiben. Ein Zitat stehe für viele:

"Die Verwandlung der Welt im Sinne der Vernunft wird die Welt nicht nur menschlicher machen, sondern zugleich im gleichen Maße unmenschlicher. Diese Erfahrung mit der produktiven Vernunft macht eine neue Erfahrung mit dem Heiligen Geist nötig. Die Differenz zwischen der Friedenstaube der Welt (Picasso), die nach oben strebt, und der Taube des Heiligen Geistes, die von oben kommt, wird deutlich werden müssen" (Art. Apologetik, praktisch theologisch, TRE 3, 428).

Die venia legendi in Praktischer Theologie haben erworben:

Gustav Adolf Krieg an der Universität Bonn (Die neuere gottesdienstliche Musik als theologisches Problem).

Volker Drehsen an der Universität Tübingen (Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie).

Reinhard Schmidt-Rost an der Universität Tübingen (Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorge seit dem 19. Jahrhundert).

Albrecht Grözinger an der Universität Mainz (Praktische Theologie und Ästhetik).

Mit Erreichen der Altersgrenzen sind in den (aktiven) Ruhestand getreten die Kollegen:

Prof. Dr. Walter Neidhart (Basel)

Prof. Dr. Eberhard Hübner (Münster)

Prof. Dr. Hartmut Aschermann (Kirchliche Hochschule Wuppertal)

Am 21.9.1987 jährt sich zum 200. Mal der Geburtstag von Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868). 1922 wurde er Prof. der Praktischen Theologie in Bonn, wo er bis zu seiner Berufung nach Berlin (1847) wirkte. Zu seiner Erinnerung wird vom 20.-22.11.1987 in Bonn mit Unterstützung der Rheinischen Kirche und der DFG ein Symposium veranstaltet, das der Erforschung des Lebenswerks dieses Theologen gewidmet ist, der das erste maßgebliche Lehrbuch der Praktischen Theologie als Universitätsdisziplin (1847-1867) schrieb. Die Referate der Tagung haben übernommen:

Prof. Dr. J. Mehlhausen, PD Dr. R. Schmidt-Rost, PD Dr. V. Dresen, Prof. Dr. E. Winkler, Pfr. Dr. H. Theurich.

Vom 23.-25. Januar 1987 fand in Hamburg ein Symposium "Funktionen der Kirchenmusik zwischen künstlerischem Anspruch und gemeindlicher Wirklichkeit" statt, veranstaltet vom Deutschen Evangelischen Kirchentag in Zusammenarbeit mit dem Präsidenten der Musikhochschule Hamburg. Es gelang zwischen den verschiedenen Auffassungen eine Basis der Kooperation zu finden, für die Henning Schröer in einem privaten Versuch "Hamburger Kriterien" formulierte. Die Dokumentation des Symposiums, das für die aktuellen Zusammenhänge und Herausforderungen Praktischer Theologie und Kirchenmusik bedeutsam sein dürfte, ist zum Selbstkostenpreis von DM 5,- beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Magdeburger Str. 59, 6400 Fulda erhältlich. Es enthält Beiträge von H. Schröer, H. Rauhe, R. Schweizer, G. A. Krieg, F. K. Barth, P. Janssens und ein Protokoll der Diskussionen.

Wer an den Zusammenhängen von Hermeneutik und Praktischer Theologie besonders interessiert ist, sei auf die Veröffentlichung der Vorträge des Bonner Hermeneutischen Symposions 1985, hg. von A. H. J. Gunneweg und H. Schröer, hingewiesen: W. Kuhlmann u.a., Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, Bouvier Bonn 1986 (ISBN 3-416-09064-0) (DM 19,80). Als Referenten waren von katholischer Seite P. Knauer und H. Zirker beteiligt.

In Kürze wird, hg. von Hans-Hinrich Jennssen, in der DDR ein "Handbuch der Homiletik" erschienen, eine sicher ähnlich repräsentative Veröffentlichung wie das bewährte "Handbuch der Seelsorge" (3. Aufl. 1986, EVA Berlin).

Autoren

- Franz-Xaver Kaufmann, Dr.rer.pol., Prof. für Sozialpolitik und Soziologie, Universität Bielefeld
- Jean-Pierre Wils, Dr.theol., Wiss. Ang., Abt. für Theol. Ethik der Kath.-Theol. Fak., Universität Tübingen
- Lorenz Wachinger, Dr.theol., Dipl.-Psych., Partnerschafts- und Eheberater, München
- Konrad Hilpert, Dr.theol., Hochschulass., GH-Universität Duisburg
- Andreas Heller, Dipl.-Theol., Mitarb. am Seminar für Pastoraltheologie, Kath. Theol. Fak., Universität Wien
- Herman van de Spijker, Dr.theol., Lic.theol., Prof. für Pastoraltheologie (Poimenik), Hoogeschool voor theologie en pastoraat, Heerlen (NL)
- Karl-Heinz Ladenhauf, Dr.theol., Wiss. Ang., Institut für Pastoraltheologie, Universität Graz
- Norbert Mette, Dr.theol., Prof. für Praktische Theologie, GH - Universität Paderborn
- Michael Sievernich SJ, Dr.theol., Prof. für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt
- Karl Foitzik, Pfarrer, Dipl.-Päd., Prof. für Religions- und Gemeindepädagogik an der Evang.-Luth. Augustana-Hochschule Neuen-dettelsau/München
- Friedrich-Martin Geiß, Diakon, Dekan des FB Religionspädagogik (Diakonie und Kirchl. Dienste) der Evang. Fachhochschule Hannover
- Isidor Baumgartner, Dr.theol., Dipl.-Psych., Lehrbeauftragter, pastoralpsychol. Mitarb. am Priesterseminar Passau

