

Nr. 1 bei TA

T

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe
X Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

Fallbeispiel „Sonntag“

Wissenschaftstheoretische Grund-
lagenfragen der Pastoraltheologie

UB TüB
18. JAN 1982

2/1981

REDAKTION

P. Dr. Felix Schlösser CSsR

Prof. Dr. Henning Scharöer

GESCHAFTSSTELLE

D 6000 Frankfurt 1 - Waldschmidtstraße 42a - Telefon 0611/44 64 15 -
Postscheckkonto Frankfurt 131 69 - 603 (Konferenz der deutschsprachigen
Pastoraltheologen)

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFOR- MATIONEN

Herausgeber: Beirat
der Konferenz der
deutschsprachigen
Pastoraltheologen

Fachgruppe
Praktische Theologie
der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für
Theologie

FALLBEISPIEL " S O N N T A G "

Wissenschaftstheoretische Grundlagen-
fragen der Pastoraltheologie

2/1981

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNGEN ZU DIESEM HEFT	5
-------------------------------	---

IM BLICKPUNKT

Praktische Theologie und Friedensbewegung - einige aktuelle Anmerkungen (Norbert Mette)	6
--	---

ZUM THEMA

FALLBEISPIEL "SONNTAG"

- WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE GRUNDLAGENFRAGEN DER PASTORALTHEOLOGIE -	
1. Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Human- wissenschaftler: Anfragen an die Praktische Theologie (Helmut Peukert)	11
2. Praktische Theologie als Handlungstheorie in dem Gütersloher Handbuch der Praktischen Theologie (Henning Schröer)	28
3. Protokollnotizen des Symposions "Theologische Handlungstheorie" (Rolf Zerfuß)	36

ZUM THEMA - WEITERE BEITRÄGE

1. Stirbt der Sonntag am Wochenende Probleme, Bedrohung und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft (Ludwig Bertsch)	57
2. Die Sonntagspflicht als Thema in der Synodenaula (Peter Köhldorfer)	70
3. Pastoraltheologie und Freizeit (Roman Bleistein)	82

4. Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung	
- Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde - (Gert Schneider)	85
5. Die "Heiligung" von Lebensgeschichten	
- Eine Thesenreihe zum thematischen und funktionalen Praxisbezug der Praktischen Theologie - Am Beispiel kirchlicher Amtshandlungen (Volker Drehsen)	101

HILFEN FOR LEHRVERANSTALTUNGEN

1. Gottesdienst als Lernprozeß einer Gemeinde	
- Projektseminar in Tübingen - (Benno Dittrich/Norbert Greinacher)	140
2. Literaturverzeichnisse	
- Die Sorge der Kirche für Kranke und Sterbende	150
- Frau in Kirche und Gesellschaft	155
3. Literaturdienst "Religionspädagogik" für Hochschullehrer	162

INFORMATIONEN

1. Personalien	166
2. Berichte und Notizen	167
3. Hinweise und Termine	171
4. Mitarbeiter dieses Heftes	173

VORBEMERKUNGEN ZU DIESEM HEFT

Die Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN verstehen sich nicht im strengen Sinne als Themenhefte, wenn auch jeweils ein Schwerpunktthema besonderes Gewicht hat und von Zahl und Umfang der Beiträge her den größeren Raum einnimmt. Um das Hauptthema gruppieren sich aber auch Beiträge, Berichte, Literaturlisten etc., die wir in die einzelnen Hefte hineinnehmen, weil sie für die Kollegen aus dem Fachbereich der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie von Interesse sein könnten.

Das Schwerpunktthema dieses Heftes ist aus einem Symposium erwachsen, das vom 25. - 26. Oktober 1980 vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen abgehalten wurde, unter dem Thema: Wissenschaftstheoretische und wissenschaftsorganisatorische Grundlagenfragen der Praktischen Theologie am Fallbeispiel "Sonntag". Protokollnotizen dazu finden sich in diesem Heft.

Mit dem Hauptreferat von Helmut Peukert: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaft: Anfragen an die Praktische Theologie, sowie mit der Einführung, die Henning Schröer in die Konzeption des Handbuches der Praktischen Theologie gab, war dem Symposium eine konzeptionelle Ausgangsbasis gegeben worden, um einen möglichen handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie am Fallbeispiel des Sonntags zu "testen". Eine weitere Gesprächsphase galt Überlegungen, wie sich dieses Fallbeispiel in seinen verschiedenen Aspekten (pastoraltheologisch, religionspädagogisch, liturgiewissenschaftlich) auf die praktisch-theologischen Grundlagen zurückbeziehen läßt. Schließlich wurde dann noch einmal grundsätzlicher diskutiert, wie ein wissenschaftstheoretischer Ansatz, der für alle Fachdisziplinen der Praktischen Theologie gilt, auszusehen hätte, und wie sich der spezifische Beitrag der einzelnen Teildisziplinen bei der Aufarbeitung einer gemeinsamen Problematik wie etwa der des Sonntags in einem solchen Konzept darstellen würde.

Norbert Mette

PRAKTISCHE THEOLOGIE UND FRIEDENSBEWEGUNG -

einige aktuelle Anmerkungen

Nach dem Evangelischen Kirchentag wird im November dieses Jahres anläßlich der bundesweiten Friedenswoche die innerkirchliche Diskussion über Sicherheit und Abrüstung einen zweiten Höhepunkt erfahren. Es hat nichts mit Aktualitätshascherei zu tun, wenn dafür plädiert wird, daß sich die Praktische Theologie aus dieser Diskussion nicht heraushalten kann. Sie kommt daran nicht vorbei; bildet doch das Handeln von christlichen Gruppen und Gemeinden ihr originäres Gegenstandsfeld. Das gegenwärtige inner- (und außer-)kirchliche Friedensengagement auszublenden, wäre darum auch eine beredte Stellungnahme der Praktischen Theologie.

Worauf die Praktische Theologie vornehmlich ihr Augenmerk richten müßte - es kann ja nicht darum gehen, daß sie sich als einzige theologische Disziplin dieses Themas annimmt -, sei im folgenden durch einige vorläufige Hinweise anzudeuten versucht.

1. Daß kirchliches Handeln mit Frieden zu tun hat, bedarf kaum einer eigenen Begründung. Für die in der Nachfolge Jesu Stehenden gilt, daß sie "für das Evangelium vom Frieden zu kämpfen" (Eph 6, 15) ¹⁾ haben.

Doch wie oft ist im Verlauf der Kirchengeschichte gegen diesen Auftrag verstoßen worden? Die Kirchen waren - und sind - häufig genug Kriegsfaktoren ²⁾. Die Praktische Theologie leistet einen wichtigen Beitrag zur Friedensforschung, wenn sie sich dieser Tatsache stellt. Sie lediglich moralisch zu verurteilen, reicht nicht aus. Sondern es gilt, die Voraussetzungen für eine solche Perverterierung des kirchlichen Auftrages, die bis in Predigt und Katechese hinein anzutreffen ist, zu analysieren. "Pastorale double-bind-Situationen", die aus der Spannung zwischen kirchlichem Eigeninteresse und ihrer Sendung resultieren, sind gar nicht so selten. Geht die kirchliche und pastorale Mentalität nicht häufig mit dem vorherrschenden gesellschaftlichen Bewußtsein dermaßen konform, daß dadurch faktisch die Friedensappelle

paralysiert werden? Ohne Sensibilisierung dafür, die mit kritischer Aufklärung einhergehen muß, läuft kirchliches Denken und Handeln erneut Gefahr, statt Frieden zu schaffen das Gegenteil zu bewirken ³⁾.

2. Ungeahnte Aktualität hat die theologische Grundlegung der Praktischen Theologie erhalten, wie sie im Einleitungsfaszikel des "Pastorale" ⁴⁾ vor zehn Jahren vorgenommen worden ist: Der Dienst am Frieden wird dort als konstitutiv für die kirchliche Heilssendung dargestellt ⁵⁾. Das bedeutet, daß Frieden kein beliebiges Thema sowohl für die Pastoral als auch für die Praktische Theologie sein darf. Es erscheint als ein schweres Versäumnis, daß dieser praktisch-theologische Ansatz nicht konsequent ausgebaut worden ist.

Der Einleitungsfaszikel stand damals im Kontext einer breiten theologischen Friedensdiskussion - die übrigens auch durch einen Evangelischen Kirchentag (1967 in Hannover) kräftige Impulse erhalten hatte -, in deren Verlauf auch für heute noch gültige und wertvolle Einsichten formuliert worden sind. Daran kann angeknüpft werden. Nur gilt es zu beachten, daß die heutige Auseinandersetzung mit der Friedens-thematik weniger abstrakt abläuft. Innerhalb der Friedensbewegung ist ein Sachverstand anzutreffen, der sich nicht mehr mit bloßen Proklamationen oder Schlagworten abspeisen läßt. Das ist von der Praktischen Theologie zu berücksichtigen, wenn sie sich erneut das Friedensanliegen zu eigen macht ⁶⁾.

3. Blättert man Vorschläge und Aktionshinweise durch, was Kirchen bzw. Gemeinden konkret für den Frieden tun können, gewinnt man leicht den Eindruck einer gewissen Verlegenheit und Hilflosigkeit. In der Tat ist der kirchliche Raum kein leichtes Feld, um beispielsweise offensiv für Abrüstung zu werben. Diesbezügliche kirchenamtliche Verlautbarungen werden erst gar nicht wahrgenommen. Der Glaube vieler Christen ist von einem fatalen Sicherheitsdenken bis in den politischen Bereich hinein durchsetzt. Gerade deswegen ist es pastoral höchst belangvoll, daß endlich vermehrt Phantasie für die Entwicklung von Methoden der Bewußtseinsbildung aufgewendet wird, die auf vorhandene

Angstlichkeit, Vorurteile u. ä. gebührend Rücksicht nehmen - was nicht mit der gegenwärtig vielfach zu beobachtenden taktisch motivierten Zurückhaltung kirchlicher Amtsträger zu verwechseln ist. Der heilige Stuhl hat diesbezüglich in den vergangenen Jahren sowohl den Regierungen als auch den Christen eine überaus deutliche Sprache zugemutet ⁷⁾.

Die Praktische Theologie muß sich bewußt sein, daß die konstitutive Zusammengehörigkeit von Frieden und Heil mehr verlangt, als das Friedensthema auch einmal auf die Tagesordnung von Kirchen und Gemeinden zu setzen. Das kirchliche Friedenszeugnis wirkt erst dann überzeugend, wenn auf eine entsprechende Praxis in den eigenen Reihen - oder wenigstens auf das hartnäckige Bemühen darum - verwiesen werden kann. Hier müssen sich Kirchen und Gemeinden bis in ihre Strukturen hinein noch manchem schmerzlichen Eingriff unterziehen. Es gehört zur Aufgabe der Praktischen Theologie, daran mitzuarbeiten.

4. Auf ihrer diesjährigen Frühjahrs-Vollversammlung zeigten sich die Deutschen Bischöfe enttäuscht darüber, daß trotz der eindringlichen Mahnungen des Konzils und der Päpste und trotz des leidenschaftlichen Ringens zahlreicher Christen der Rüstungswettkampf weltweit fortgesetzt wird. Weil sie erkannt haben, daß bloßes Lamentieren die Verhältnisse nicht ändert, haben viele niederländische Christen mittlerweile die Konsequenz gezogen. Sie geben als Devise aus: Pastorales Handeln muß unter bestimmten Umständen politisch relevant sein, will es auch pastoral relevant sein! ⁸⁾ Denn Menschen, die in Angst vor dem tod-bringenden Wettrüsten befangen sind, kann kaum die frohe Botschaft von einem Gott, der Leben will, nahegebracht werden.

Doch sind die kirchlichen Gemeinden auf eine solche politische Seelsorge vorbereitet? Droht nicht die Gefahr, daß der einzelne dabei vernachlässigt wird? Hier treten für die Praktische Theologie teilweise völlig neue und brisante Problemstellungen zutage, denen sie nicht ausweichen darf:

- Wenn sich die Kirche über konkrete politische Fragen ausspricht, sind dann ihre Ansichten nicht genauso fehlbar wie die der anderen? Worauf beruht dann eigentlich die Autorität dieser Aussprachen und

wie darf man wohl und wie darf man nicht mit solchen kirchlichen Aussprachen umgehen?

- Läuft die Kirche nicht Gefahr, mit bestimmten politischen und ideologischen Systemen identifiziert zu werden? Kann sie durch Schweigen dieser Gefahr entgehen? Oder läuft sie dann gerade Gefahr, mit dem bestehenden System identifiziert zu werden?
- Gibt es nicht die Gefahr, daß die Rüstungsfrage nicht nur die Gewissen, sondern auch die Kirchengemeinden entzweit?
- Wird nicht die Kirche ihre privilegierte Position innerhalb unserer Gesellschaft einbüßen, wenn sie als konkreter Gegner des Abschreckungssystems und der Übergewichtspolitik erkannt wird?" ⁹⁾

Dimensionen der Befreiungstheologie können bei der Beantwortung solcher Fragen auch für hiesige Verhältnisse überaus aktuell werden.

5. Die breite Friedensdiskussion hängt damit zusammen, daß vielen Menschen plötzlich bewußt geworden ist, daß ihr eigenes Überleben durch die wahnsinnigen Rüstungsanstrengungen nicht mehr gesichert ist, in den militärstrategischen Überlegungen eine untergeordnete Rolle spielt.

Das Gebot der Feindesliebe erscheint als Alternative auf diesem Hintergrund als äußerst vernünftig; christliche Friedensethik wird politikfähig - und kann nicht länger als bloße Gesinnung abgetan werden ¹⁰⁾.

Die Pastoral kann dazu befähigen, indem sie Menschen zu konkretem Handeln befähigt, mit dem sie ihre Angst überwinden können. Denn - so formuliert die beachtenswerte Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk - "Angst ist das Wesen des Abschreckungssystems. Die Gemeinde wird die Freiheit vorleben müssen, die ihr in Christus geschenkt ist, und d. h. also, daß sie sich von den Gesetzmäßigkeiten dieser Welt frei wissen darf. Das ist auch und vor allem die Freiheit von der Angst. Eine Gemeinde, die sich aus Angst gegen die Atombewaffnung wendet, hat, so fürchten wir, an den Zwängen und Gesetzmäßigkeiten teil, die sie gerade bekämpfen will" ¹¹⁾.

Die Diskussionen und Aktionen der Friedensbewegung stärker auf die Prinzipien der Liebe und universalen Solidarität zu richten und Menschen Hoffnung zu vermitteln, die vordergründiges Scheitern zu über-

dauern vermag, ist eine elementare christliche Aufgabe. Auch hierzu müßten von der Praktischen Theologie Impulse ausgehen.

Vierzig Prozent aller Wissenschaftler und Techniker sind unmittelbar an der Rüstungsforschung beteiligt; indirekt dürften noch mehr damit zu tun haben. Kann angesichts dessen die Praktische Theologie so tun, sie sei davon nicht betroffen?

ANMERKUNGEN

1. Eph 6, 14-17 beschreibt übrigens sehr plastisch einen Friedenskämpfer, der mit der Waffenrüstung Gottes angetan ist - eine für Predigt und Katechese ergiebige Textstelle.
2. Vgl. zuletzt G. CASALIS, Die Kirchen und die Kriegsvorbereitung, in: Junge Kirche 42 (1981), S. 342 - 348.
3. Betroffen macht, daß ein Praktischer Theologe es war, der vor gut einem Jahr die Rede vom Frieden als friedensgefährdend bezeichnet hat: vgl. H. - D. BASTIAN, "Krieg führen können", in: DS v. 27.7.80.
4. Vgl. W. KASPER/K. LEHMANN, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970.
5. Vgl. ebd. S. 27 - 34.
6. Obriens gibt es in der Tradition der Praktischen Theologie Vertreter, die vor konkreter Rede nicht zurückgeschreckt sind; auf katholischer Seite sind vor allem Th. FILTHAUP und M. PFLIEGLER zu nennen.
7. Vgl. Dienst am Frieden. Stellungnahme der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode - von 1963 bis 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1980); Der Vatikan zur Rüstung, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1979 (Zu fragen ist, warum das hier publizierte Dokument der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax "Der Heilige Stuhl und die Abrüstung" nicht in die Sammlung "Dienst am Frieden" aufgenommen worden ist.) - Erfahrungen über Friedenswochen und andere Aktionen in Gemeinden geben der Praktischen Theologie inzwischen reichlich Material zur Auswertung.
8. Vgl. H. - U. KIRCHHOFF (Hg.), Kirche und Kernbewaffnung, Neukirchen-Vluyn 1981, S. 11; Roman Catholic Church, Nuclear Arms and Disarmament. Advisory Report of the National Board of Pax Christi Netherlands, The Hague 1980, S. 42.
9. Vgl. ebd. 40-53 (hier übernommen aus der deutschen Zusammenfassung, S. 10f.)
10. Vgl. Arbeitsgruppe "Schritte zur Abrüstung", Schritte zur Abrüstung, 1981.
11. H. - U. KIRCHHOFF, a. a. O. S. 19 f.

Helmut Peukert

WAS IST EINE PRAKTISCHE WISSENSCHAFT?

Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie

1. Praktische Theologie und Grundlagenforschung in den Humanwissenschaften

Vor einigen Jahren noch schienen die strikt empirisch arbeitenden Natur- und Humanwissenschaften die zentrale Herausforderung für die Theologie darzustellen; vor ihnen hatte sie sich zu rechtfertigen. Für die Praktische Theologie stellten empirische Psychologie und Soziologie Maßstäbe dar.

Unter dem Druck umwälzender globaler Entwicklungen scheint sich die Gesprächslage inzwischen verändert zu haben. Zu deutlich ist geworden, daß Physik, Biologie, Psychologie und selbst eine vorwiegend technisch orientierte Medizin noch keine Kriterien dafür zur Verfügung stellen können, wie die von ihnen selbst geschaffenen Handlungsmöglichkeiten menschlich sinnvoll, zumindest nicht zerstörerisch für den Menschen und seinen Lebensraum genutzt werden sollen. Angehäuftes technisches Verfügungswissen liefert noch keine begründeten Handlungsorientierungen. Auch wenn die Richtung des Hauptstroms der Forschung bislang noch wenig verändert ist, der Brennpunkt der Aufmerksamkeit scheint sich allmählich zu verlagern. Die Frage, was überhaupt humanes, genauer noch: menschliches Leben und Zusammenleben förderndes Handeln sei und woran es sich orientieren könne, scheint als immer dringlicher empfunden zu werden.

Dies ist nicht nur ein Thema empirischer Einzelforschung, auch nicht nur ein Thema einzelner Humanwissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Pädagogik oder Politik, sondern ein übergreifendes Thema sowohl disziplinärer wie interdisziplinärer und zugleich wissenschaftstheoretischer Grundlagenforschung. Es stellt sich also die aristotelische Frage: Was ist und wie begründet sich - im Unterschied zu instrumentellen, herstellendem Handeln (poiesis) - sinnbezogenes, intersubjektives, menschliches Handeln (praxis)? ¹⁾

Die Gesprächslage hat sich damit zwar gewandelt. Dies bedeutet aber nicht, daß schon bereitliegende Antworten der Theologie einfach abgerufen werden könnten. Die Theologie wird vielmehr an diesem Gespräch nur dann hilfreich und für sie selbst fruchtbar teilnehmen können, wenn auch sie sich in die Überprüfung von Grundlagen einläßt, also angesichts der aufbrechenden Probleme den eigenen Ansatz überprüft. Das gilt für das Ganze der Theologie, die erneut vor der vergessenen Pflichtfrage des Anfangs einer jeden mittelalterlichen Summe steht "utrum sacra doctrina sit scientia practica" ²⁾. Das gilt vor allem für die Praktische Theologie. Bei dieser Überprüfung mußte sich herausstellen, ob es bei ihrer "Praxis" nur um eine empirisch erforschbare Technik, also um rein funktionales und instrumentelles Handeln, geht oder um eine Lebensverhältnisse transformierende, subjektkonstituierende Praxis.

Ich möchte bei den folgenden kurzen Bemerkungen so vorgehen, daß ich zunächst den Ansatz einer Theorie intersubjektiven Handelns (2.) und die Radikalisierung des Praxisbegriffs durch die humanwissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit (3.) zu charakterisieren versuche, bevor ich nach Hinweisen zur handlungstheoretischen Begründung der Theologie (4.) einige Fragen formuliere, die sich mir aus dieser Entwicklung in den Humanwissenschaften an die Praktische Theologie zu ergeben scheinen (5.).

2. Zum Ansatz einer Handlungstheorie

2.1 Der Charakter instrumentellen Handelns

Die Diskussion über den Begriff der Handlung, der Handlungsursache, des Handlungsgrundes, des Handlungszieles sowie über die Frage, wie eine Handlungstheorie anzusetzen sei, ist mit besonderer Intensität im angelsächsischen Bereich geführt worden. Ich gehe von einigen Überlegungen aus, in denen sich sachliche mit wissenschaftstheoretischen Problemen verschränken.

Noch stehen Handlungswissenschaften wie Pädagogik, Ethik oder Politik unter dem Druck, die Zuverlässigkeit und Überprüfbarkeit ihrer Aussagen vor den Naturwissenschaften auszuweisen. Das Modell von Wissenschaft, in dem ein Betrachter einen Objektbereich neutral gegenübersteht und das Verhalten der Objekte auf gesetzmäßige Zusammenhänge hin

überprüft und in Gesetzen zu formulieren versucht, drängt sich zunächst auch für die Handlungswissenschaften auf. So scheint etwa die Soziologie ihren aufklärerischen Wert dadurch zu gewinnen, daß sie das Verhalten von Menschen plausibel gesetzmäßig zu erklären beansprucht. Ihre Untersuchungsmethoden sollen dabei die Verfälschung des Verhaltens dadurch verhindern, daß die Ziele der Untersuchung den Handelnden verborgen bleiben. Die gesetzmäßige Erfassung soll also gerade dann gelingen, wenn die ausdrücklichen Intentionen der Handelnden ignoriert werden. Idealtypisch gewendet steht in einem solchen Modell von Handlungswissenschaft den Handelnden ein absoluter Beobachter gegenüber und formuliert die Gesetze ihres Handelns, und zwar mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit. Der Beobachter muß diesen Anspruch erheben und kann ihn, wenn er wissenschaftstheoretisch interessiert ist, etwa in dem Prinzip formulieren: "Alles Handeln läßt sich in Gesetzen erfassen" ³⁾.

Dieses empirisch angesicherte gesetzmäßige Wissen hat einen besonderen Charakter: es ist machtförmig. "Es ist die auf isolierbare Fakten gestützte Prognose für die Wahrscheinlichkeit des Ausfalls isolierbarer Alternativfragen an das Geschehen, technisch gesagt, von Experimenten. Unsere naturwissenschaftliche Urteilsform ist machtförmig. Sie kann sich denken, daß die Dinge in anderem Zustand wären, als sie sind, und sie fragt, was dann eintreten würde; der Realismus dieses Gedankens ist, daß man die Dinge willentlich in jene gedachten Zustände bringen kann" ⁴⁾. Die Wirklichkeit wird von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Beherrschung und Unterwerfung wahrgenommen.

2.2 Die Paradoxie des instrumentellen Handlungsbegriffs in den Humanwissenschaften

Der Handlungstheoretiker, der behauptet, alles menschliche Handeln sei in Gesetzen erfaßbar, verwickelt sich jedoch in innere Widersprüche. Er muß nämlich seltsamerweise sein eigenes Handeln - und auch das Hypothesenbilden ist ja ein Handeln - von dieser Hypothese ausnehmen. Das Aufstellen der Hypothese selbst wäre ja sonst nichts als ein zwangsläufig festgelegtes Verhalten. Diese Hypothese als wahr anzunehmen, hät-

te er jedoch keinen Grund, mindestens in irgendeinem Sinn, der dem gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Informationsstand entspricht; es sei denn, er vergäße all das, was in unserem Jahrhundert an Erkenntnissen über die Struktur wissenschaftlicher Theoriebildung gesammelt worden ist.

Er müßte also vergessen, daß schon die Wahl des mathematischen Formalismus für die Formulierung von Hypothesen ein kreativer Akt ist und eine Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten mit verschiedenen Konsequenzen; er müßte vergessen, daß eine jede Theorie theoretische Begriffe verwendet, die interpretatorischen Charakter haben und durch den Datenbestand nicht gedeckt sind; er müßte vergessen, daß es mehrere inkompatible Theorien zur Erklärung desselben Datenbestandes geben kann; er müßte vergessen, daß theoretische Interpretationen, auch die Formulierung von Gesetzen, sich jeweils einem geschichtlich erarbeiteten Problembewußtsein verdanken, das überholt werden kann. Er müßte also einfach verdrängen, daß er für sein eigenes Handeln die Merkmale der Kreativität, des Innovatorischen, des gewagten Urteils, der Entscheidung beansprucht, die er in diesem Handeln des Hypothesenbildens den anderen abzusprechen versucht.

Indem er die These aufstellt, alles menschliche Handeln sei gesetzmäßig erfaßbar, widerlegt er diese These durch das eigene Handeln.

Eine solche Einsicht kann zwei mögliche Konsequenzen haben. Der Handlungstheoretiker kann sich trotzdem als absoluter Beobachter verstehen, der sich in die Position desjenigen begibt, der allen anderen überlegen ist und über sie urteilt, ohne sich selbst dem Urteil eines anderen zu unterwerfen. Er wird damit zum Solipsisten, der nichts Gleichrangiges neben sich anerkennt. Die andere Konsequenz wäre, daß man zugeibt, daß ein solcher Standpunkt sich selbst ad absurdum führt, weil er ein pragmatisches Paradox enthält: Der im Handeln erhobene allgemeine Anspruch wird durch das Handeln selbst widerlegt. Damit wird dieses Vorgehen, sofern es verabsolutiert wird, als machtförmiges Unterwerfungshandeln entlarvt.

Ich kann hier nun nicht versuchen, einen Überblick über die gesamte De-

batte auch nur in diesem Punkt zu geben. Für den Ansatz einer Handlungstheorie stellt sich damit jedoch die Frage, ob ich ihren "Objektbereich" nicht von vornherein verfälsche, wenn ich einen Handelnden nicht immer schon als jemanden anerkenne, der - ebenso wie ich - aus seinen Erfahrungen über die Wirklichkeit kreativ Hypothesen bildet und dadurch Situationen, ihre mögliche oder wünschbare Veränderung und dazu geeignete Handlungen selbst beurteilt und der mir aufgrund seiner Erfahrungen und seines Urteilsvermögens widersprechen kann. Es scheint, daß in der sogenannten Handlungsforschung aus solchen Einsichten schon methodologische Konsequenzen gezogen worden sind.

2.3 Die ethische Kernstruktur intersubjektiven Handelns

Offensichtlich taucht also bereits beim ersten Zugriff einer Handlungstheorie die Frage auf, ob ich den anderen Handelnden als jemanden sehe, dessen Verhalten einfach nach Gesetzen verläuft, die ich mich zu erkennen bemühen kann, oder ob ich ihn als prinzipiell gleichberechtigten Partner anerkenne, der mir begründet widersprechen kann. Die Handlungswissenschaften stünden also vor der Aufgabe, einen Ansatz zu entwickeln, in dem Handeln nicht nur als manipulativer Umgang konzipiert wird, sondern als Zusammenhandeln, als Interaktion von selbständig und kreativ Urteilenden und Handelnden. Die Frage ist, ob die Begründung einer allgemeinen Handlungstheorie nicht nur dann gelingen kann, wenn zugleich eine Grundnorm von Interaktion aufgestellt wird: In meinem Handeln auf den andern zu muß ich ihn schon immer als gleichberechtigten Partner anerkennen, wenn ich nicht entweder ihn als Handelnden verfehlen oder ich mich in den Ansprüchen meines Handelns durch mein Handeln selbst negieren soll.

Dies ist nun zweifellos eine Argumentationsweise, die an die klassische transzendente Argumentation erinnert und sie interaktionslogisch erweitert. In diesem Sinne sind auch die gegenwärtig wohl wichtigsten Versuche der Begründung einer Ethik etwa bei Jürgen Habermas, bei Karl-Otto Apel und in der sogenannten Erlanger Schule zu verstehen. Alle diese Vorschläge scheinen mir in der folgenden Grundthese übereinzukommen: Wenn ich überhaupt mit einem anderen in Interaktion eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als gleichberechtigten Part-

ner, der mir widersprechen kann, und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, daß ich mich verpflichte zu versuchen, in Auseinandersetzung mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen. In der Praxis von Interaktion sind also elementare, in der Interaktion selbst notwendig bejahte Postulate enthalten, die sich als unausweichlich erweisen und die es ermöglichen, diese primäre Anerkennung in gemeinsam zu findende konkrete Handlungsanweisungen einzusetzen. Diese notwendig immer schon vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keine Kommunikationspartner ausschließen, sie zielt vielmehr auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft. Sobald ich beginne zu sprechen, trete ich in ein universales Gespräch ein. Handlungsanweisungen können dann nur im Horizont dieser unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft begründet und verantwortet werden. Universale Solidarität ist dann das Grundprinzip von Ethik.

2.4 Die Präzisierung der Grundnorm: Das Prinzip intersubjektiver Kreativität

Gegen einen solchen Versuch, unbedingte und universale Solidarität als Grundnorm allen Handelns zu erweisen und damit das normative Grundprinzip einer jeden Handlungstheorie zu formulieren, könnten jedoch, wenn es nicht weiter präzisiert wird, schwerwiegende Einwände erhoben werden. Einmal entsteht der Verdacht, daß eine universale Solidarität, die sich auf alle richtet, vergißt, daß es in der gesellschaftlichen und politischen Realität Menschen gibt, denen die elementare Anerkennung, wie sie etwa in den drei Grundrechten der Unantastbarkeit der Würde des Menschen, der Freiheit der Person und des Rechts auf Leben formuliert sind, vorenthalten wird. Muß nicht solidarisches Handeln gerade für diejenigen eintreten, die nicht fähig sind, ihre eigenen Rechte wahrzunehmen oder sie überhaupt nur zu artikulieren? Mir scheint jedoch, daß dieser politisch-ethische Einwand das Prinzip universaler Solidarität nicht entkräften muß, wenn man eingesehen hat, daß die primäre Anerkennung des andern eben die Anerkennung seiner Grundrechte meint und daß politisches und soziales Handeln deshalb unter der Verpflichtung steht, die Rechte des anderen gerade dann durchzusetzen, wenn er selbst dazu

nicht in der Lage ist. Das Prinzip universaler Solidarität ist also ein Prinzip intersubjektiver Kreativität; es will Leben ermöglichen und zielt auf freie Selbstbestimmung.

Diese Präzisierung der ethischen Grundnorm hat elementare Bedeutung für den Ansatz einer Handlungstheorie. Man könnte dies beispielhaft am therapeutischen und am pädagogischen Handeln erläutern.

Therapeutische Handlungstheorien leiden vermutlich unter dem Mangel, daß nicht genügend geklärt ist, was es heißt, den anderen gerade dann anzuerkennen, wenn er zentral in seinen Ich-Funktionen gestört ist und seine Bedürfnisse nicht mehr oder noch nicht selbst artikulieren kann. Dieser Mangel hat in unserem medizinischen System sehr praktische Konsequenzen.

In der handlungstheoretisch orientierten Pädagogik hat man das parallele Problem das "pädagogische Paradox" genannt. Eine paradoxe Situation besteht für den Erziehenden insofern, als er von der normativen Grundstruktur von Interaktion her als Ziel seines Handelns das mündige Subjekt ansehen muß, während der zu Erziehende, im Normalfall das Kind, an Wissen, Können, Einfluß und Macht unterlegen ist. Es soll also ein Verhältnis vollständiger Gegenseitigkeit angezielt und hergestellt werden unter Bedingungen äußerster Ungleichheit. Das Problem der Grundnorm von Interaktion stellt sich hier in aller Schärfe, weil es um die Entstehung menschlichen Bewußtseins und menschlicher Handlungsfähigkeit überhaupt geht. Man hat deshalb zu klären versucht, welche Bedingungen die Interaktion mit Erwachsenen im frühesten Kindesalter erfüllen muß, wenn nicht elementare Störungen der Fähigkeit des Umgangs mit sachhafter Wirklichkeit, mit der sozialen Umwelt und mit sich selbst die Folge sein sollen. Danach kann die Eltern-Kind-Interaktion offensichtlich dann pathogen werden, also krank machen, wenn die Eltern das Kind nicht von vornherein als eigenständiges Wesen im eigenen Recht anerkennen, sondern es etwa für ihre eigenen emotionalen Bedürfnisse ausbeuten, in einem symbiotischen Verhältnis gefangenhalten und damit seine Ichwerdung verhindern. Die grundlegenden Kompetenzen humanen Handelns, ja das Subjektsein selbst zu erlernen gelingt offensichtlich nur dann

ohne elementare Störungen und Krisen, wenn das Grundprinzip intersubjektiver Anerkennung und Kreativität die pädagogische Interaktion leitet. Dieses Prinzip gewinnt seine volle Bedeutung in Situationen, in denen ein Macht- und Kompetenzgefälle herrscht, das zu Manipulation und Ausbeutung verleiten kann ⁵⁾.

3. Die Dimensionen des Praxisbegriffs

3.1 Das Handeln von Subjekten und das Funktionieren von Systemen

Man könnte nun einer solchen Handlungstheorie, die eine Theorie gemeinsamer kreativer, transformatorischer Bewußtseins- und Willensbildungsprozesse einschließt, den Vorwurf machen, sie sei naiv. Wer auch nur etwas von den Problemen moderner Gesellschaften versteht, könnte einwenden, sie übersehe, daß jedes soziale System sich reproduziert durch normengeleitetes, unmittelbar sinnbezogenes Handeln ihrer Mitglieder auf der einen Seite, aber ebenso durch das Wirken objektiver funktionaler Zusammenhänge auf der anderen Seite. Die gesamte sozialwissenschaftliche Tradition ist geprägt von der grundlegenden Einsicht, daß von Mitgliedern einer Gesellschaft sowohl Sozialintegration wie Systemintegration verlangt wird; dies zeigt sich in beherrschenden Begriffspaaren wie soziales Handeln und gesellschaftlicher Struktur, subjektiv befolgte Regeln und subjektlos sich durchsetzende Regelmäßigkeiten, motivbildende Gründe und wirkende Ursachen, alltagsweltliches Handeln und Funktionieren nach den Imperativen eines Systems. Die ausschließliche Bevorzugung einer Seite in der Handlungstheorie müßte dann als regressive Lösung eines nicht prinzipiell aufhebbarer Konflikts verstanden werden. Die Spannung zwischen dem für den einzelnen selbst einsichtigen Handeln und den Anforderungen etwa des ökonomischen und des administrativen Systems hat ja jedes Mitglied einer Gesellschaft auszuhalten.

3.2 Entschlüsselung des autonom handelnden Subjekts durch die neuzeitlichen Revolutionen der Humanwissenschaften?

Könnte man nicht gerade die umwälzenden Neuansätze des 19. und 20. Jahrhunderts in den Verhaltenswissenschaften wie Psychologie, Soziologie,

zu denen zunehmend auch die Biologie gerechnet werden muß, als die Entdeckung systemischer Mechanismen und als Entmythologisierung menschlicher Handlungsautonomie verstehen. Freud nannte sie "Verletzungen des menschlichen Selbstbewußtseins". Sie versuchen ja gerade Prozesse aufzudecken, die über die Köpfe von Individuen hinweggehen. Der von Darwin aufgewiesene Mechanismus des Zusammenspiels von zufälliger Mutation und Selektion spielt blind auf der Ebene der Gattungsgeschichte. Der Aufweis der gegenseitigen Abhängigkeit der Entwicklung der Produktivkräfte und der Entwicklung der Produktionsverhältnisse durch Marx will gerade durch Subjekte hindurch auf das Substrat gesellschaftlicher Evolution greifen. Freuds Mechanik der Triebe und seine Analyse psychischer Instanzen will gerade die Automatik des Unbewußten aufklären und die prekäre Balance darstellen, in der sich die Ich-Instanz gegenüber unbewußten Triebwünschen und internalisierten gesellschaftlichen Zwängen zu behaupten versucht.

3.3 Die Pathologie moderner Gesellschaften

Die Frage ist jedoch, ob diese Ansätze tatsächlich so zu verstehen sind, daß sie der Automatik von Systemmechanismen eindeutig den Primat vor dem Handeln aus eigener oder gemeinsamer Einsicht einräumen. Wie wäre es sonst möglich, das zu erfassen, was Freud die "Pathologie kultureller Gemeinschaften" ⁶⁾ genannt hat? Lassen sich nicht die Pathologen sowohl von Individuen wie von modernen Gesellschaften erst zureichend verstehen, wenn man sie aus den Diskrepanzen zwischen den unmittelbar eingesehenen Prinzipien und Regeln des eigenen Handelns und den systemischen Mechanismen eines psychischen Apparates oder einer Gesellschaft herleiten? Die epidemische Verbreitung von Erfahrungen der Identitätsdiffusion, vor allem der heranwachsenden Generation, könnte hier ebenso ihre Erklärung finden wie die von Theoretikern aller politischen Richtungen diagnostizierten Symptome von "Unregierbarkeit" in den Industriestaaten. "Soziale Systeme sind 'unregierbar', wenn sie durch die Regeln, die ihre Mitglieder befolgen, die Funktionsgesetze verletzen, denen sie unterliegen, oder wenn sie nicht so handeln, daß sie zugleich funktionieren" ⁷⁾.

3.4 Der Streit zwischen System- und Handlungstheorie

Hier hat deshalb die Auseinandersetzung zwischen Vertretern der Systemtheorie und der Handlungstheorie in den Sozialwissenschaften ihren Ort. Wenn gesellschaftliche Phänomene nur als systemfunktionale Zusammenhänge gesehen werden, fallen im Prinzip willensbildende Subjekte schon aus dem Ansatz der Theorie heraus. Menschen werden zur ausbeutbaren Umwelt gesellschaftlicher Systeme und ihrer funktionalen Erfordernisse. Die Leiden von Subjekten in und an Gesellschaft werden schließlich sogar undefinierbar. Insistiert man jedoch schon im ersten Ansatz des theoretischen Zugriffs auf dem Primat eines an intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung orientierten Handelns und darauf, daß systemische Zusammenhänge als Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen interpretiert werden, können die Pathologen moderner Gesellschaften theoretisch erfaßt und verändernder Praxis zugänglich gemacht werden ⁸⁾

3.5 Der radikalisierte Begriff von Praxis und von Ethik

Gerade an den genannten humanwissenschaftlichen Neuansätzen läßt sich zeigen, und das beweist ihre Bedeutung, daß sie auf einen neuen Begriff von Praxis zielen, der angeblich übergeordnete Mechanismen in den Handlungsraum einbezieht. Therapeutisches Handeln bei Freud will psychische Zwänge aufheben und dem Ich gegen sie zu einer Integrationsleistung der Selbstbestimmung verhelfen. Gesellschaftliche Praxis bei Marx will die Naturwüchsigkeit von Verhältnissen durchbrechen, die die gemeinsame Selbstbestimmung von Subjekten verhindern. Und selbst Darwin scheint die subjektlosen Mechanismen der Evolution herausgestellt zu haben, um davon menschliches Handeln noch einmal abzuheben, das zu diesen Mechanismen und ihren Ergebnissen Stellung nehmen kann und sich nicht dem Prinzip des Rechts des Stärkeren unterwerfen muß.

Es ist wichtig, die Neuartigkeit dieses Praxisbegriffs zu erfassen. Es geht in ihm um ein intersubjektives Handeln, dem weder die Struktur des Subjekts noch die Struktur der Gesellschaft fraglos und stabil vorgegeben, sondern in einer zwar geschichtlich ableitbaren, aber nicht determinierten krisenhaften Instabilität zur Entscheidung aufgegeben sind. Der neuzeitliche Praxisbegriff impliziert die Veränderung von Strukturen,

die die Selbstbestimmung von Subjekten verhindern.

In solcher Praxis müssen vielfach Handlungsorientierungen sowohl für einzelne wie für eine Gesellschaft erst erarbeitet und begründet werden. Dies ist das Thema von Ethik. Ethik ist dann allerdings nicht einfach die Lehre von Normen, sondern die Lehre von einer in krisenhaften Handlungssituationen zu findenden und zu rechtfertigenden Orientierung von Praxis. Sie ist Theorie einer Veränderungspraxis, für die aus Interaktion Orientierungen sowohl für gesellschaftliche Rahmenbedingungen wie für das Handeln von Subjekten zu gewinnen sind. Praxis heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, eine Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt. Die oben charakterisierte Grundnorm intersubjektiver Kreativität würde zu einem solchen Handeln verpflichten. Erst von einem solchen Praxisbegriff her lassen sich Probleme pädagogischen, politischen und religiösen Handelns erläutern.

4. Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Theologie

4.1 Handlungstheorie und Fundamentale Theologie

Es kann hier nicht darum gehen, eine Grundlegung der Theologie, also gleichsam eine Basistheorie der Theologie, als eine radikalisierte Theorie kommunikativen Handelns in den Dimensionen des Subjekts, der Intersubjektivität, der Gesellschaft und der Geschichte zu entwickeln. Ich habe dazu anderswo anfanghafte Überlegungen angestellt ⁹⁾. Dazu müßte etwa erläutert werden, inwiefern man von Gott als absoluter Liebe und befreiender Freiheit nur reden kann, sofern man von durch sie befreiter Freiheit redet, also vom Vollzug endlich-tödlicher zeitlicher Existenz, die als zeitlicher Vollzug, als Praxis, das Zugehen auf diese absolute, zu dieser Praxis selbst anstiftenden Freiheit ist. Dazu müßte erläutert werden, inwiefern diese befreite Freiheit als Praxis der Liebe einen nicht begrenzbaren Horizont universaler Solidarität hat, der auch die Toten einschließt. Und daß, wer sich verbietet, die Toten,

die Vernichteten, zu vergessen, sich erst recht verbietet, die jetzt Hungernden, die Unterdrückten und Gefolterten zu vergessen.

Mir scheint, daß ein solcher Versuch der Grundlegung der Theologie nicht nur aus theologie-internen Gründen wichtig wäre. Die sich verschärfenden Kontingenzerfahrungen in unserer Gesellschaft, die nicht nur schwindende äußere Ressourcen, sondern ebenso Grenzen institutioneller und psychischer Fähigkeiten, Krisen zu lösen, betreffen, scheinen den Ruf nach einer Art von Religion zu verstärken, die nur die Aufgabe hätte, solche Kontingenzerfahrungen psychischer und gesellschaftlicher Systeme zu resorbieren und sie damit zu stabilisieren; "Kontingenzbewältigungspraxis" hat man solche Religion genannt ¹⁰⁾. Gegen eine solche rein systemfunktionale Vereinnahmung hätte sich die Theologie schon im ersten Ansatz zu wahren.

4.2 Was man begriffen haben müßte

Was müßte die Theologie theoretisch erarbeitet haben, um erläutern zu können, was es heißt, als Christ zu existieren?

4.2.1 Zunächst müßte das Grundprinzip intersubjektiven Handelns aufgewiesen sein, daß nämlich die eigene Identität nur im Bezug zum anderen gefunden werden kann und daß die Bedingung des eigenen Selbstseins das freie Selbstsein des anderen ist.

4.2.2 Es müßte verstanden sein, daß diese intersubjektive Existenz streng zeitlich ist: Die Fähigkeit, jetzt und hier zu existieren und sich einander zuzuwenden, entspringt der Fähigkeit, auf den Tod als Grenze unserer Existenz vorausgreifend zuzugehen und von daher auf die Augenblicklichkeit von Existenz hier und jetzt zurückzukommen. Existenz müßte also sowohl in ihrer zeitlichen Erstrecktheit wie in ihrer Zeit in Endgültigkeit verwandelnden Entscheidungsstruktur erfaßt werden. Sofern diese zeitliche Existenz aber streng intersubjektiv ist, bedeutet das Zugehen auf den eigenen Tod im Umgang mit dem anderen auch das Zugehen auf den Tod des anderen, die Anerkennung der zeitlichen Existenz des anderen als Möglichkeit der Ekstasis in Endgültigkeit.

4.2.3 Dieses gemeinsame Zugehen auf den Tod als wechselseitiges Anerkennen der Existenz des anderen und als Möglichkeit der Verwandlung in End-

gültigkeit wäre in der Unbedingtheit dieses Anerkennens zugleich die praktische Behauptung Gottes als der Wirklichkeit für den anderen, die ihn im Tod nicht vernichtet sein läßt und die deshalb Hoffnung gewährt, auch selbst im Tod bejaht zu sein. Das gemeinsame Zugehen auf den Tod wäre das hoffende Zugehen auf den Tod als Zugehen auf Gott als die Wirklichkeit, die sich im Tod als rettend erweist.

4.2.4 Dann wäre zugleich deutlich, daß diese Art zeitlichen, intersubjektiven Handelns einen nicht begrenzten Horizont hat, und zwar nicht nur auf Zukunft, sondern auch auf Vergangenheit hin. Der Tod ist keine Grenze. Solidarität hier und jetzt kann es nur geben als Solidarität auch nach rückwärts, mit den Toten. Walter Benjamin nannte dies den revolutionären "Tigersprung ins Vergangene" ¹¹⁾.

4.2.5 Und das würde bedeuten, daß solidarisches Bejahen des anderen hier und jetzt schon immer ausgeht von der Behauptung der Unzerstörbarkeit, ja der Rettung des Vergangenen, des Vernichteten, vom Tod des Todes. Dann wäre die Auferweckung Jesu als ein nicht zu isolierendes Ereignis verständlich zu machen, das die eigene Existenz gerade im Versuch zum Handeln in unbedingter und unbegrenzter Solidarität ermöglicht. Und dies würde umgekehrt bedeuten, daß diese Rettung im Tod nur begriffen ist, wenn sie sich in der unbedingten Anerkennung der anderen hier und jetzt bewährt.

Die Grundlegung der Theologie und damit die Einführung der Rede von Gott wäre dann gebunden an die Analyse solchen Handelns und nur denkbar aus dem Vollzug solchen Handelns: erst aus so strukturierter intersubjektiver Praxis wird Gott als Wirklichkeit identifizierbar und benennbar. Das Wort "Gott" kann und muß dann in diesen Zusammenhang eingeführt werden. Theologie insgesamt käme aus dieser Praxis und verwiese in diese Praxis. Theologie insgesamt wäre dann schon in ihrem theoretischen Ansatz und ihrer Grundbegrifflichkeit eine durch eine spezifische Praxis konstituierte praktische Wissenschaft. Und Praktische Theologie wäre die explizite Theorie ¹²⁾ eines Handelns, das in unserer konkreten Gesellschaft unter zerreißen, aporetischen Erfahrungen eine Identität ermöglichen will, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die im Handeln für den anderen jeweils schon

immer vorausgesetzt und praktisch realisiert werden muß. In seiner gesellschaftlichen Dimension würde dieses Handeln auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt und damit auch gesellschaftlicher Institutionen zielen, in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung jener absoluten befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird.

5. Anfragen an die Praktische Theologie

5.1 Die grundlegende Frage scheint mir zu sein, ob die Praktische Theologie den Rahmen ihrer Überlegungen so ansetzt, daß sie die bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt im Blick hat, also die Praxis, in der Menschen als einzelne oder gemeinsam versuchen, aus einer bedrängenden Not heraus ein humanes Überleben zu sichern und den Sinn ihrer Existenz zu bestimmen. Die globalen ökonomischen und politischen Krisen, die sich seit langem, sich verschärfend, ankündigen, sind auch Bewußtseins- und Kulturkrisen, die elementare Transformationen subjektiver Orientierungen wie gesellschaftlicher Strukturen verlangen. Sie fordern alle Ressourcen des Denkens und Handelns in der christlichen Tradition bis zum Äußersten heraus. Wenn Theologie nicht diese Herausforderungen menschlicher Praxis insgesamt mit ihren Bedrohungen, Widersprüchen und Pathologien im Blick behält, dann, so meine ich, verfehlt sie im Ansatz ihren Gegenstand, weil Theologie sich nicht von vornherein nur ein Segment oder eine Region menschlicher Praxis gesellschaftlich verordnen lassen oder selbst als Rückzugsgebiet wählen darf. Die Universalität einer praktisch-theologischen Fragestellung darf nicht hinter dem alltäglichen Problembewußtsein eines normalen Zeitungslesers zurückbleiben. Erst auf diesem Hintergrund ist christliche und kirchliche Praxis hinreichend zu bestimmen.

5.2 Die zweite Frage scheint mir zu sein, ob eine Praktische Theologie, gerade wenn sie sich handlungswissenschaftlich zu orientieren versucht, sich bei der theoretischen Bestimmung christlicher und kirchlicher Praxis an Modelle technisch-strategischen Handelns anschließt oder an Modelle eines intersubjektiven Handelns, in dem der Handlungspartner schon immer als gleichberechtigter, autonomer selbst urteilsfähiger

Partner anerkannt wird, gerade, wenn er in der Position des Schwachen ist, als ein Partner, der dem Handelnden begründet widersprechen und ihn überfragen kann, so daß beide erst aus dem Miteinander-Handeln eine gemeinsame Handlungsorientierung finden und ihre Identität gewinnen können. Die Frage ist also, ob die Praktische Theologie auch prinzipiell von den subtil manipulatorischen Formen machtförmigen Denkens Abschied nimmt und die ethische Grundnorm, die Freiheit des anderen anzuerkennen, nicht unterbietet, sondern radikalisiert, weil sie in ihrem Handeln die befreiende und Leben schenkende Macht Gottes für den anderen in der Struktur ihres Handelns zu bezeugen und zu bewahren hat.

- 5.3 Ein Test dürfte in der Bestimmung der Struktur kirchlichen Handelns liegen. Die Praktische Theologie muß davon ausgehen, daß auch die Kirche als Institution, und zwar in verschärfter Form, den Pathologien moderner Gesellschaften unterliegen kann, wonach systemisch-funktionale Mechanismen eine christliche Praxis nicht nur stören, sondern sogar verhindern können. Eine Kirche kann von einer Kirche der *communio* und der Kommunikation zu einer Kirche der administrativ verfügten oder vom Milieu faktisch geübten "Exkommunikation" werden. Wenn die Kirchen und in ihrem Gefolge die Praktischen Theologen sich von der Frage dispensieren würden, ob die eigene Organisationsform der zu bezeugenden und mitzuteilenden Sache widerspricht, dann würde für die in ihnen Engagierten nur um so stärker die Gefahr jener double-bind-Situation entstehen, jener pathogenen "Beziehungsfalle", in der durch den Aufbau von Bindungen Identitäten gefährdet oder gar zerstört werden; und zwar nicht durch fruchtbare Transformation, sondern durch erzwungene Regression¹³⁾. Solche Beziehungsparadoxien scheinen bei religiösen Institutionen besonders ausweglos und quälend zu sein. Würden sie zur Grundstruktur, dann wäre in Frage gestellt, ob überhaupt noch der Kern der jüdisch-christlichen Tradition bezeugt würde. An Klarheit der Formulierung ist die Regel, die für den Fall gilt, daß religiöse Systeme an den Pathologien einer Gesellschaft teilhaben und dadurch, aus Systemgründen, Menschen gefährden, noch nicht überboten worden: "Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2, 27)¹⁴⁾.

5.4 Vor der Herausforderung, ihre theoretische Grundlagen zu überprüfen, stehen nicht nur die Humanwissenschaften, sondern die Wissenschaften insgesamt; denn es wird darauf ankommen, auch die Naturwissenschaften in ein humanes Handlungskonzept einzubinden. Dann wäre zu fragen, ob die Bestimmung christlichen und kirchlichen Handelns durch die Praktische Theologie den Anforderungen jenes Praxisbegriffs entspricht, der sich in den letzten zweihundert Jahren herausgebildet hat, dem Begriff einer Praxis, in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systematische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht. Die Frage ist, ob die Theologie insgesamt und vor allem die Praktische Theologie in diesem Horizont zur interdisziplinären Kooperation bereit und fähig sind.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Schritt von den neuzeitlichen Wissenschaften und ihrer Theorie zu einer neuen Grundlegung der Humanwissenschaften und der Theologie in einer Handlungstheorie ist das Thema der Untersuchung des Verf.: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231).
- 2 THOMAS v. AQUIN, S. th. 1 q. 1 a.4
- 3 Zu der angelsächsischen Diskussion vgl. G. MEGGLE/A. BECKERMANN (Hg.), Analytische Handlungstheorie, 2 Bde., Frankfurt 1977.
- 4 C. F. v. WEIZSÄCKER, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München-Wien 1977, 100.
- 5 Vgl. U. PEUKERT, Psychische und soziale Bedingungen kindlicher Identität. In: Religionspädagogische Beiträge, 1979, H. 4, 4 - 22. - Zur normativen Grundstruktur pädagogischen Handelns und zu einer an Identitätsfindung orientierten dialektisch-dialogischen Lerntheorie vgl. auch H. PEUKERT, Pädagogik - Ethik - Politik. Normative Implikationen pädagogischer Interaktion. In: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 17: 7. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft 1980 in Göttingen, 1981; D. BENNER/H. PEUKERT, Art. Moralische Erziehung. In: K. MOLLENHAUER/D. LENZEN (Hg.), Enzyklopädie Erziehungswissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1981, 431 - 488.
- 6 S. FREUD, Das Unbehagen an der Kultur. In: Freud-Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt 1974, 191 - 270. 269.

- 7 C. OFFE, 'Unregierbarkeit'. Zur Renaissance konservativer Krisen-theorien. In: J. HABERMAS (Hg.), Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit', Bd. 1, Frankfurt 1979, 294 - 318. 313.
- 8 Vgl. dazu jetzt J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Kommunikative vs. funktionalistische Vernunft, Frankfurt 1981
- 9 Vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamen-tale Theologie, a a O., bes. 311ff.
- 10 Vgl. N. LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt 1977. Zur Sache und zum folgenden vgl. auch H. PEUKERT, Kontingenzerfahrung und Identitäts-bildung. Bemerkungen zum Religionsbegriff und zur Analytik religiöser Lernprozesse. In: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), Glaube und Erfahrung, Düsseldorf 1982 (im Druck).
- 11 W. BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte. In: Gesammelte Schriften, Bd. I,2, Frankfurt 1974, 691 - 704.701.
- 12 Vgl. dazu auch N. METTE, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtli-che und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1978; R. ZERFASS, Prak-tische Theologie als Handlungswissenschaft. In: F. KLOSTERMANN/R. ZER-FASS (Hg.), Praktische Theologie heute, München-Mainz 1974, 164 - 177; zu einem Verständnis von Praktischer Theologie rein als "Theologie des kirchlichen Dienstes" vgl. K.-F. DAIBER, Grundriß der Praktischen Theo-logie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München-Mainz 1977
- 13 Vgl. H. PEUKERT, Sprache und Freiheit. In: F. KAMPHAUS/R. ZERFASS (Hg.), Ethik und Alltagsverhalten, München-Mainz 1977, 44 - 75.69.
- 14 Zur Praxis Jesu vgl. E. ARENS, Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie. In: Theolo-gie und Philosophie 56 (1981) 47 - 69.

Henning Schröer

PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS HANDLUNGSTHEORIE IN DEM GÖTERSLOHER HANDBUCH DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Vor kurzem ist als erster Band des auf vier Bände angelegten Gütersloher Handbuchs der Praktischen Theologie Band 2 erschienen. Er trägt den Titel: "Praxisfeld: Der einzelne/Die Gruppe." Im nächsten Jahr wird Band 3: "Praxisfeld: Gemeinden" folgen. Weiterhin sind vorgesehen Band 4: "Praxisfeld: Gesellschaft und Öffentlichkeit" und Band 1: "Praxisfeld: Theologie".

Das Herausbergremium (Peter C. Bloth, Karl-Fritz Daiber, Jürg Kleemann, Claus-Jürgen Roepke, Henning Schröer, Traugott Stählin, Klaus Wegenast) versucht mit diesem Handbuch eine neue Wissenschaftssystematik der Praktischen Theologie zu realisieren. Maßgeblich dafür ist ein situations-pragmatischer Ansatz, der vor allem von Jürg Kleemann und mir entwickelt worden ist. Bekannt ist die Aufgliederung der Praktischen Theologie in Unterdisziplinen wie Homiletik, Liturgik, Katechetik/Religionspädagogik, Lehre von der Seelsorge, um die vier Kerndisziplinen zu nennen, die überall auch in der Lehre berücksichtigt werden. Weitere Unterdisziplinen haben zu Recht ihre Ansprüche angemeldet: Diakonik, Aszetik, Kybernetik (im alten klassischen Sinne) und die Lehre vom Kirchenrecht. Diese Aufgliederung bringt Spezialisierung mit sich, durch die eine Einheit der Praktischen Theologie kaum noch wahrnehmbar ist. Nicht nur die Einheit der Theologie ist kraft gefährdet oder kaum noch vorhanden, sondern auch die Einheit der Praktischen Theologie. Diese Entwicklung erscheint unvermeidlich, weil die Unterdisziplinen der Praktischen Theologie jeweilige humanwissenschaftliche Nachbarwissenschaften haben, deren Kenntnis einen voll in Anspruch nimmt. Neue Formen und Entwicklungen der Rhetorik, die Erziehungswissenschaft, die Psychologie, die Theorien von ästhetischer Kommunikation, die Soziologie, Theorien des helfenden Handelns, jede dieser Wissenschaftsbemühungen haben ein Ausmaß erreicht, das nur durch Spezialisierung gewissenhaft zu bewältigen ist. Wird die Einheit damit zu einer Utopie oder Aporie?

Praktische Theologie bezieht sich auf Praxis, in der zumindest eine faktische Einheit von Handlungen und Personen existiert. Dem Pfarrer, dem Mitarbeiter, dem Religionslehrer wird die Zumutung einer persönlichen Integration gemacht; sie ergibt sich einfach faktisch, wenn auch sicher oft mit schlechtem Gewissen, geringem Wissen, feststellbarer Inkompetenz

Sicher ist jedenfalls, daß eine Theorie Praktischer Theologie nur dann auch praxisnah ist, wenn sie sich auf Praxis einläßt und ohne Preisgabe wissenschaftlicher Anforderungen auch Prioritäten verschiebt, weil sie den Tatbestand der unterschiedlichen Situation ernstnimmt. Daß sie dabei nicht in eine Rezeptkasuistik verfallen darf, ist klar. Die Zielvorstellung Handlungskompetenz meint keineswegs solche Anweisungen, bei denen sich ja doch immer wieder nur herausstellen würde, daß subjektive Faktoren das Bild entscheidend verschieben.

Als den ökonomischen Prinzip ergibt sich der Ansatz bei einer bestimmten Handlungsebene, wie sie durch Berufsanforderungen gegeben ist. Damit ist ein bestimmter Handlungsradius gegeben, zugleich auch eine Einheit der Handlungen durch Raum und Zeit. Bekanntlich gibt es Handlungen, die bestimmten Teildisziplinen gar nicht zuzuordnen sind, weil sie so komplexe Aspekte haben. Wohin gehört der Kindergottesdienst, wohin die Amtshandlungen, wohin die Jugendarbeit? Die Disziplinen überlappen sich. In der Homiletik werden z. B. jetzt die Fragen nach der seelsorgerlichen Bedeutung der Predigt entscheidend wichtig, um nur ein Beispiel zu nennen.

Die leitende Theorieaufgabe besteht also darin, von Handlungsebenen auszugehen, die Integrationen in situationsspezifischen Handlungen aufzusuchen, also z. B. nicht nach der Predigt allgemein zu fragen, sondern nach der Predigt aus Anlaß, zu bestimmter Zeit, mit folgenden generellen Zielvorgaben usw. Das entspricht der Praxis, wo fallorientiert gearbeitet wird. In Anhang war der Fall, heißt es richtig bei den "Themenstudien", die die Predigtstudien des Kreuz-Verlags ergänzen. Ernst Lange hatte den Situationsfaktor als entscheidende Größe in die Predigtarbeit eingeführt, aber das ist natürlich auch für andere Aufgaben geltend zu machen. Wobei Ernst Lange mit Recht nicht einfach eine Feldbeschreibung als Handlungsvoraussetzung meinte, sondern eine kritische Sicht von Situation daraufhin, was nun zur Predigt nötigt. Daß dabei ein systematischer Predigtbegriff heuristisch

gebraucht wird, ist einsichtig und von Ernst Lange wohl zu wenig näher bedacht worden. Es ändert aber nichts an der Notwendigkeit eines situations-pragmatischen Ansatzes, der danach fragt, zu welchem praktisch-theologischen Handeln die jeweiligen Situationen (z. B. Schulanfang, Nachbarschaftskonflikte, diese oder jene Initiative, Beginn eines Besuchs-dienstes oder was immer) herausfordern. Damit nähert sich das Handbuch einem Werkbuch für die Praxis.

Man kann fragen, ob diese Aufgabe lösbar ist. Einerseits wissenschaftliche Grundinformation über die Probleme eines Fachs - insbesondere auch im Blick auf Fachfremde -, wie dies die klassische Aufgabe eines Handbuchs ist, andererseits auch Handlungsanreiz und -analyse, wie dies bei Werkbüchern der Fall sein kann. Zu einem Urteil über das Gelingen des Projekts ist es sicher noch zu früh, aber schon der Versuch dürfte als solcher ein lohnendes Unternehmen sein.

Auf diese Weise wurde mit dem zweiten Band eine Handlungsebene thematisiert, die sonst noch gar nicht recht ins Blickfeld getreten ist: Der Einzelne und die Gruppe. Kirche als Gruppe war die entscheidende neue Perspektive vieler Bemühungen der letzten Jahre, wie auch der Streit um die Gruppendynamik ja deutlich beweist. Aber auch die Frage nach Basis-gemeinden wie nach Selbsterfahrung zeigen, daß die Infrastruktur von Gemeinde und Kirche sehr viel mehr bei elementaren Interaktionen angesiedelt ist als das in den geläufigen Ausarbeitungen Praktischer Theologie der Fall ist. Die alte immer noch berechnete Klage, daß Praktische Theologie im Grunde Pastoraltheologie, pfarramtliche Berufskunde sei - teilweise wieder gewendet zum Lob der Beschränkung auf Pastoraltheologie - wird hier akut. Kirche außerhalb des Pfarramts, Gemeinde von unten, allgemeines Priestertum bezeichnen Handlungsansätze, die gewiß nicht antipfarrlich entwickelt werden sollten, wie Band 3 lehren wird, die aber viel mehr Beachtung und Förderung, Rat und Legitimierung bedürfen, als das gemeinhin geschieht. Ich möchte sogar behaupten, was das Handbuch vermutlich auch noch gar nicht realisieren kann, daß Praktische Theologie von den drei Säulen der Berufstheologie (Pfarrer, nichtfachtheologische Mitarbeiter, nichtberufliche Mitarbeiter (Laien)) aufzubauen ist, so schwierig dieses Unternehmen auch erscheint.

Natürlich kann der Aspekt der verschiedenen Handlungsziele, oder vielleicht besser gesagt, der Grundhandlungsrichtungen, der sich in den bekannten Unterdisziplinen niederschlägt, nun nicht völlig aufgehoben werden. Aber eine gewisse Vereinfachung ist möglich. Das Handbuch differenziert das praktisch theologische Handeln in vier Grundziele: A. Verkündigung und Kommunikation, B. Bildung und Sozialisation, C. Seelsorge und Diakonie, D. Leitung und Organisation. Sicher kann es hier noch Verbesserungen in der Terminologie geben. Ist Kommunikation nicht ein umgreifendes Handlungsziel ebenso wie Verkündigung, sofern damit das generelle Proprium von Theologie überhaupt gemeint wäre? Es ist sicher angesprochen, was auch mit dem Terminus "Gemeinschaft" innerhalb der bekannten Trias "Zeugnis, Verkündigung, Dienst" ausgesagt ist. Auf jeden Fall wird damit aber eine Integration von Homiletik und Liturgik befördert, die ja auch zunehmend in der Homiletik wieder gesehen wird, weil die Situation, auf die sich Predigt bezieht, eine stark rituell bestimmte Situation ist. Bildung und Sozialisation stellen dagegen kaum vor derartige Probleme, wenn auch das Verhältnis zu Lernen und Erziehung geklärt werden müßte. Seelsorge und Diakonie nimmt die theologisch-kirchlichen Termini auf, Beratung und Sozialarbeit sollen damit nicht ausgeschlossen sein. Leitung und Organisation umfaßt auch informelle Prozesse soziologischer Strukturierung. Wenn ich recht sehe, so sind es insgesamt vier Grundmodi, die auch kurz mit Feiern, Lernen, Helfen, Leiten gekennzeichnet werden könnten. Zu fragen wäre, ob Wesentliches vergessen worden ist. Im Blick auf eine Differenzierung des Handlungsbegriffs wird dies kaum der Fall sein. Sicher muß es wünschenswert sein, auch das Leiden und insgesamt den Vollzug von Leben gegenüber einem Handlungsverständnis zur Geltung zu bringen, das zweckrational analysierbar wäre. Aber diese Korrektur ist grundsätzlich mitzudenken und mildert die Stringenz des Ansatzes nicht. Handlungsebenen und Handlungsziele ergeben eine Matrix, durch die die Felder der Praktischen Theologie aufgeschlüsselt werden. In der religionspädagogischen Didaktik sind in ähnlicher Weise bereits Strukturgitter erarbeitet worden. Das System ist natürlich noch reichlich grob, ermöglicht aber eine Verortung der Aufgaben Praktischer Theologie, die für Ausbildung wie Kompetenzgewinnung zu beachten sind. Sie ermöglicht es, nicht nur vorhandene Tä-

tigkeiten, Handlungssorten einzuzeichnen, sondern die Frage nach Defiziten zu artikulieren.

Die vorläufige Matrix - denn innerhalb der Ausführung ergeben sich neue Präzisierungen - ist dem Band 2 vorangestellt. Ich füge diese Topographie meinen Überlegungen als Anhang zur besseren Vorstellung bei. Dabei ist zu berücksichtigen, daß keineswegs alle Gitterfelder vollständig besetzt sind; das Handbuch kann nur exemplarische Auswahl bieten, es würde sonst zur Bibliothek werden.

Für die Anlage der Artikel im einzelnen ist von Jürg Kleemann ein Vorschlag zur Bearbeitung entwickelt worden, der auf die Formel gebracht werden kann: Es gilt zu beantworten: Wer tut was für wen, wo, wann, mit wem und warum? Dabei geht es um Beschreibung der Ausgangslage, Ansätze zur Analyse, Urteilsbildung und Gewinnung von Handlungsberatung. Praktische Theologie ist Kirchenberatung in kritischer und entwerfender Absicht. Das Reformelement in die Praktische Theologie einzubringen, ist eins der bestimmenden Anliegen der Bemühungen vergangener Jahrzehnte gewesen. Reformatio semper reformanda est, gerade im Blick darauf, daß nicht einfach alles gemacht werden kann. Ernst Fuchs hat sehr pointiert gesagt, der Praktische Theologe habe gerade darauf zu achten, was nicht gemacht werden könne, weil Gott handle; das darin liegende Wahrheitsmoment darf nicht verloren gehen ebenso wie die Erkenntnis, daß der Heilige Geist ein Freund verstehender Vernunft ist und will, daß die Geister geprüft werden, von wen sie stammen. Der Matrixansatz hat seine Probleme in der Verschränkung der Handlungsebenen. Die "Fahrstühle, Treppen und Stiegen" zwischen den Handlungsebenen sind nicht zu übersehen, desgleichen die Probleme der "Kirche von oben und unten". Aber graphische Darstellungen haben ihre notwendige Grenze. Ebenso ist zu beachten, daß Handlungen durch Personen in Strukturen vollzogen werden. So wie in der Religionspädagogik plötzlich wieder erkannt wird, daß der Lehrer mehr als nur eine Summe von Rollenwerten ist, so gilt Entsprechendes auch für eine nur handlungstheoretische Analyse. Aber in gewissen Stilformen, z. B. etwa Briefen oder persönlichen Fragebögen ließe sich doch auch diesem Aspekt Rechnung tragen.

Fassen wir als Testfall den in diesem Heft der "PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN" erörterten Kasus Sonntag ins Auge, so zeigt sich, daß das Handbuch ihn in einzelne Vorhaben auflöst. In der Tat ist eine solche Mikroanalyse auch nötig. Aber mit Recht wird hier vom Zeitfaktor her eine Handlungseinheit deutlich, die in der Matrix nicht explizit sichtbar gemacht werden kann. Kirche vollzieht sich ja auch als Zyklus, als Rhythmus, als strukturierte Zeit mit verschiedenen Fristen und einzugestehender Endlichkeit. Die Einleitungen innerhalb der Teile der Bände haben hier eine wichtige Aufgabe. Von daher muß auch überlegt werden, ob das Fragmentarische praktisch theologischen Handelns - nicht als erschlüssener Notbehelf-, sondern als prinzipielle Bedingung zeichenhaften Handelns unter eschatologischem Vorbehalt - genügend zur Geltung kommt. Die Praktische Theologie darf die Eschatologie nicht ausklammern, so wenig sie damit ihr Interesse an sauberer Analyse, an Regeln und Kontinuitäten aufgibt.

Schließlich ist zu überlegen, daß systematische Vorgaben im Blick auf das Verständnis von Kirche und Gemeinde als der Urgröße. Praktischer Theologie - Praktischer Theologie als notwendiger Test auf die Gemeindefähigkeit, Leibhaftigkeit des Worts Gottes - nicht entbehrt werden können. Nur so kann auch Ethik daran gehindert werden, sich zu verabsolutieren, denn Praktische Theologie unterscheidet sich von Ethik darin, daß sie auch dogmatische Bestimmungen in sich aufnehmen muß. Aber das gehört ins Praxisfeld Theorie. Wenn der sich darauf beziehende Band erst am Schluß erscheinen wird, so ist dies nicht der Ausdruck von Verlegenheit - die hier referierten Überlegungen zeigen, daß die Methode des Handbuchs theoretisch wohl überlegt ist -, sondern der Versuch, von der Praxis her, bzw. dem gewählten heuristischen theoretischen Blickwinkel her auch theoriekritisch zu werden, also auch die Grenzen des Versuchs mit in die Überlegungen aufzunehmen. So könnte sich das Wechselspiel von Theorie und Praxis praxisnah und theorieergiebig vollziehen. Praxis und Forschung auf diese Weise verbunden dürften dann auch Konsequenzen für die Lehre zeitigen. Dies alles in der Erkenntnis, daß Praktische Theologie notwendig sich schneller wandeln muß als andere Disziplinen, wobei allerdings so etwas wie solche Theorieansätze länger blei-

bendes Interesse beanspruchen dürfte. Wer die Geschichte der Praktischen Theologie kennt, weiß, daß auch früher schon Versuche einer Aufgliederung von Handlungsebenen her angedacht wurden; freilich in situations-pragmatischer Zuspitzung und im Kontext heutiger Handlungstheorie stellt das Handbuch noch etwas wirklich Neues dar, kein Rock aus einem Stück auch kein Flicker, sicher aber etwas zum Mit- und Weiterstricken gerade für die Leser der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN beider Konfessionen.

HANDLUNGS- ZIELE (OBJEKTA- TIONEN)	A VERKÜNDIGUNG UND KOMMUNIKATION	B BILDUNG UND SOZIALISATION	C SEELSORGE UND DIAKONIE	D LEITUNG UND ORGANISATION
II praxisfeld DER EINZELNE DIE GRUPPE	- Formen persönlicher Frömmigkeit Gebet und Andacht Meditation Ökumenische Spiritualität - Kunst und religiöse Erfahrung Malerei - Musik - Liturgie - Ritual und Aktion Gottesdienstformen im Alltag Fest, Feiern, Spiel in Gruppen Initiationsgruppe und Lebensstil - Umgang mit Massenmedien Presse - Fernsehen - Film - Volksreligiosität Bräuche, Sitten, Aberglauben, Jugendreligionen	Religiöse Erziehung in der Familie Zehrenterlungen Funktion der Familie Gott, Jesus, die Kirche kennenlernen Die religiöse Situation der Schüler/der Formen, Methoden und Medien im Nebereich Erzählen biblischer Geschichten Erschließen religiöser Sprache Kindergruppenarbeit	Selbsterfahrung Theologisches Erbe Theoriemodelle Person-sein als theo-soziale Erziehung Hilfen zum Gespräch Schuld - Vergebung - Reichte Gruppendynamik Analyse der Prozeßvariable Alltagsanführung, Praxis und Theorie Kontext Kirche	Autonitäten und Gruppen Elternhaus Nachbarschaft Freunde Lehrer Religiöse Gruppen Subkulturen Sportgruppen
III praxisfeld GEMEINDEN	- Der Gottesdienst Traditionelle und neue Formen Kinder- und Familienpastoralsdienst Gebete im Gemeindepastoralsdienst Das Lied im Gottesdienst Die Predigt im Gottesdienst Die Kasualhandlungen Taufe - Konfirmation Trauung - Beerdigung - Jubiläum - Christliche Rituale in wechselnden Situationen - Die Kirchenmusik in der Gemeinde Bauen und Umgang mit Räumen Öffentlichkeitsarbeit Werbung und Kontaktpflege - Gemeindefeld Angebote des Zusammenlebens Feste und Fahren - Hauskreise - Intention- lassende Aktivitäten - Saiten	Arbeit mit Vorschulkindern Arbeit mit Schülern Kinderbibelwochen Preparanden und Konfirmantenunterricht Kirchliche Jugendarbeit in Gemeinde und Veren Offene Jugendarbeit Bildungsangebote für Jugendliche Evangelische Erwachsenenbildung: Zele - Formen Zielgruppen der Erwachsenenbildung in der Kirchliche Erwachsenenbildung in der Volkshochschule Familienbildung Gemeindebildung Bildung von Mitarbeitern in der Gemeinde	Einzelnsorge Gruppensorge Basistdienst - Hausbesuche Gemeindediakonie Ökumenische Diakonie Seelsorge am Seeliger - Supervision Mitarbeiterseelsorge Rechtstragen der Seelsorge und Diakonie	Ordnungen Aufgabenbereiche der Gemeindeleitung Inspiration - Integration - Motivation Konzeptionsfindung - Planung Verfahren der Erfolgskontrolle Institutionen der Gemeindeleitung Kirchenrat Islamische und evangelische Mitarbeiter Pluriant Binnenkirchliche Beziehungen Kirchengemeinde und kirchliche Vereine Nachbarschaftsverband und Kirchenkreis Außenbeziehungen der Kirchengemeinde Verhältnis zur politischen Gemeinde Gemeinwesenarbeit
IV praxisfeld GESELLSCHAFT UND ÖFFENTLICHKEIT	Das Instrumentarium volkswirtschaftlicher Rituale Perikypenverbindungen - Agenden - Gottesbücher - Eucharistiegebete Evangelisation in der Volkskirche Evangelisation in der atheistischen Gesellschaft Kirchenfest Religion außerhalb der Kirche Publizistik und Medienarbeit Pressearbeit - Hörfunk, Fernsehen - Film - audiovisuelle Medien - Buch-Verlagswesen - Klinschrifttum - Kunst in der Kirche Bildende Kunst - Bauen - Musik Kommunikation, charismatische Bewegungen Beratungsstellen als Agenturen des Wandels	Kirchliche Schulen Evangelische Akademien Heimvolkshochschulen Theologische Fakultäten und kirchliche Hochschulen Das Studium in den verschiedenen Psen Studium - Vikarusbildung - Pfarrernachbildung Sonderwege ins Pfarramt Ausbildung der Religionspädagogen der Schulen Fernstudium für Religionslehrer Ausbildung von Mitarbeitern in Fachhochschulen Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter Die kirchenmusikalische Ausbildung Konferenztypen gesamtgesellschaftlicher wachstumsbildung Entwicklung von Lehr- und Lernmittel- für Gemeinden	Ökumenische Diakonie Bistum für die Welt - Friedensdienste - Zwischenkirchliche Hilfe Hilfe für Behinderte Blinde - Gehörlose - Geistig Behinderte - Körperbehinderte - Mehrfach Behinderte Hilfe für Gefährdete Nichterkrankte - Strahlende Suchtkranke - Drogenabhängige Hilfe für Kranke Krankenhausseelsorge - Psychisch Kranke Hilfe in Krisen Beratungsstellen - Teillebensseelsorge - Selbstmord- verhütung Hilfe für besondere Aufgaben und Situationen Industrie - Kur -, Militäraseelsorge - Zivildienst Ausländische Arbeitnehmer - Seemannsmission Ausbildung zur Seelsorge und Diakonie	Kirchenverfassungen Kirchenmitglieder Aufgaben der Kirchenleitung Planung - Prioritätenetzung - Personalplanung Integration und Repräsentation Visitation - Aufsicht Institutionen der Kirchenleitung Synoden Amt und Ordination Kirchliche Verwaltung Funktionale Dienste - Werke Wohlfahrt und Beratung Kooperationen und Konflikte Binnenkirchliche Beziehungen Zentralität und Dezentralität Landeskirchen und klt. Kirche - Ökumene Außenbeziehungen Staat und Kirche, Kirche und Verbände Kirche in der pluralistischen Gesellschaft

Rolf Zerfaß

PROTOKOLLNOTIZEN DES SYMPOSIONS "THEOLOGISCHE HANDLUNGSTHEORIE"

3. Diskussion zu den Referaten Schröer/Peukert

Peukert. Liegt nicht eine große Gefahr darin, christliches Handeln sofort von der Institution her anzugehen? Hinter der Matrix des Handbuchs steckt doch die Institution, das System der Kirche. Schreibt die Topographie nicht dieses System viel zu sehr fest? Reklamiert sie die religiöse Erfahrung und die Glaubenserfahrung viel zu sehr selbstherrlich für die Insider allein? Demgegenüber ist mir an Rahners Theorie des anonymen Christen als einer Auslegung des allgemeinen Heilswillens Gottes so wichtig, daß sie mir verdeutlicht: ich habe nicht das Recht, einem anderen meine Erfahrung abzusprechen. Das ist ein ganz anderer Ausgangspunkt als der bei der Institution. Ich muß Institution vielmehr von dorthier definieren und das führt dann dazu, daß der Institutionenbegriff nicht so exklusiv werden darf, daß jemand ganz draußen ist.

Schröer: Mich bewegen seit langem zwei Sätze: einerseits will Gott das Heil aller, d. h. in allem Handeln steckt eine christliche Tiefendimension. Andererseits ist der Glaube nicht jedermanns Ding, d. h. es haben sich historische und soziale Identitäten herausgebildet, von denen ich zunächst einmal ausgehen muß. Sonst schwimmt ja alles.

Wir beziehen uns doch auf eine bestimmte Geschichte zurück, erinnern die Jesusgeschichte. Das sagen doch auch Sie mit Ihrem Begriff der "anamnetischen Solidarität"?

Ist denn christlicher Glaube identisch mit dem "Urvertrauen"? Ist die Mutter, die sich dem Kind zuwendet und so in ihm das Urvertrauen begründet, ein Instrument des universalen Heilswillens Gottes? Ist denn Urvertrauen eine Spielart von Glauben?

Die folgenden Gesprächsnotizen, die Rolf Zerfaß diktiert hat, stellen kein wörtliches Protokoll dar. Es war auch leider aus technischen Gründen nicht möglich, alle Gesprächsteilnehmer nachträglich zu ihrer Zustimmung zum vorliegenden Wortlaut oder um eine entsprechende redaktionelle Verbesserung des Textes zu bitten. Wir bitten dies dem Werkstattcharakter dieser Veröffentlichung zugute zu halten.

Peukert: Ich verstehe Glaube in der Tat als eine Basishandlung menschlicher Existenz. Glaube ist ein Vollzug meiner Existenz in Freiheit, die diese Freiheit als befreite Freiheit wahrnimmt und so auf Gott als befreiende Freiheit zugeht. Konkret vollzieht sich dieser Glaube in meiner Lebenszeit. Ich gehe auf Gott zu, indem ich intersubjektiv für andere Gott als diese Freiheit behauptete, indem ich den anderen unbedingt anerkenne. Ich erkenne ihn an als für mich unverfügbar zu respektierend in der Freiheit, in der er von Gott befreit worden ist. Wenn solches Annehmen des anderen radikal gemeint ist, ist es immer ein Vollzug dieser Basishandlung des Glaubens an den Gott, der ihn und mich in diese Freiheit hinein befreit hat (Einheit von Gottes- und Nächstenliebe).

Ich versuche nur, was mir am Verhalten Jesu klar wird, noch einmal in seine anthropologische Wurzeln hinein zu verfolgen, und das scheint mir ein notwendiges Unternehmen der Theologie.

Die Übersetzung dieser Praxis Jesu in (kirchliche) Institution hinein ist in sich problematisch. Ich muß ja fragen, ob das, was wir an Jesus erinnern und sofern wir ihn als einen in den Tod Gegangenen erinnern und darum als im Tod Geretteten (Auferstandenen) und darin an Gott glauben - ob dies alles institutionell begrenzt werden darf. Mich hat schon als Student immer wieder gestört, daß in der ganzen Messe und auch im Meßkanon nirgends von "den anderen" die Rede ist, nur im Kernstück des Einsetzungsberichtes: "für alle". Um diese Universalität geht es mir und deshalb meine ich, darf die Reflexion Praktischer Theologen nicht an den Grenzen der Institution Kirche aufhören. Er hat vielmehr die Pflicht, Spuren dieses erlösenden Handelns auch an anderen Orten (Topoi) aufzuspüren und nachzuweisen, nicht bloß im Rahmen einer kirchlichen Topographie.

4. Fallbeispiel Sonntag

4.1 Aspekte und Zugänge zum Phänomen Sonntag

Bertsch: Die moderne mobile Gesellschaft hat den Sonntag aufgerollt. Der Sonntag selber ist nur noch der Vorgriff auf den Montag, der "Rückfahrttag". Die beste Zeit ist die Zeit vom Fre-

tagabend bis zum Samstagabend. Darum wünschen wir uns "ein gutes Wochenende", nicht mehr einen "guten Sonntag". Darum ist der Samstagabend als Beichttag erledigt und der Sonntagmorgen als Ort gemeindlicher Begegnung schwer gefährdet.

Kalteyer : Von den Eltern meiner Kommunionkinder praktizieren 97 % nicht mehr. Zwei Drittel der Eltern sind am Sonntag unterwegs (Camping, Wochenendhaus), weil sie es nicht aushalten, mit den Kindern den Sonntag in der Stadt zu verbringen, weil sie den Kindern viel zu viel verbieten müßten. Entsprechend haben sie keine Beziehung zur Gemeinde und erst recht nicht zum eucharistischen Geschehen. Dieses Ausbleiben des Großteils unserer Gläubigen wirkt sich auf den Rest deprimierend aus: die Großkirchen stehen leer, der Rest fühlt sich einsam.

Haug: Der Sonntagvormittag ist der intimste Raum der Familie, die Zeit, wo man sich gestattet im Schlafmantel zu frühstücken. Hier herrscht ein anderes Klima als in der gesamten übrigen Woche. Die Mutter wird dispensiert, das Mittagessen vorzubereiten; der Chef kocht! Diese familiäre Intimität konkurriert mit unserem Anspruch, ausgerechnet diesen Sonntagmorgen zum Zeitpunkt öffentlicher Gemeindefeier zu machen.

Stachel: Man müßte beachten, daß die Familiensituation sich sehr verschieden darstellt, je nachdem ob Kleinkinder oder heranwachsende Kinder da sind. Für Kleinkinder ist der Sonntagmorgen oft höchst langweilig, weil sie leise spielen müssen, solange man im Hause noch schläft. Bei Heranwachsenden gibt es das intime Familienfrühstück nicht mehr, weil die Kinder spät in der Nacht zurückkamen und bis zum Mittagessen schlafen wollen. Richtig ist, daß das Lebensgefühl am Sonntagmittag schon wieder absinkt, so daß man freizeitpädagogisch auf eine Wochenendkultur hinarbeiten müßte.

Mein Hauptproblem ist, warum es nicht mehr gelingt, den Gottesdienst dadurch plausibel zu machen, daß er einfach "schön" ist. Was Kinder und Jugendliche anödet, ist die Langweiligkeit ("das bringt nichts") und die Lebensfremde. Es fehlt an ästhetischer Kompetenz bei denen, die den Gottesdienst "halten".

Zauner: Darum erachte ich es als einen Unsinn, in der Stadt zu fordern, die Gemeinde müsse am Sonntag zur Eucharistiefeier und um der Eucharistiefeier willen zusammenkommen. Ob wir diesen Anspruch nicht schlicht zurücknehmen müssen, d. h. wieder von der Messe statt von der Gemeindefeier oder Gemeindeversammlung reden.

Heinemann: Wir müssen über die Bedeutung des Sonntags in der Priesterausbildung nachdenken: die Kultur des Sonntags ist bei den Priestern selbst flötengegangen. Ober die Eucharistie hinaus wird in den Priesterseminarien und im Pfarrhaus kein "Sonntag gehalten".

von Arx: Wir müssen auch sehen, wie Kircheninteressen, den Sonntag überfremden: auch für die Bischöfe ist der Sonntag als Tag der Auferstehung und des Lobes Gottes keine Realität mehr (vgl. Schweizer Bischofspapier über den Sonntag oder die schlimme Praxis des Zwecksonntags und der Wahlhirtenbriefe etc.).

4.2 Theoretische (theologische und humanwissenschaftliche) Perspektiven

Schreibmayr: Im Sonntag vereinen sich zwei Aspekte: auf der einen Seite ist der Sonntag ein Element der Wochenordnung und das ist der anthropologische Uraspekt von Feier, Muße, Sammlung, Intensivierung des Lebens.

Daneben steht der zentral christliche Aspekt: Sonntag ist Herrntag, Tag des Auferstandenen, an dem wir sein Mahl feiern und sein Wort hören. Hier wird der Sonntag vom Zentrum des Kerygmas her gesehen. Von diesem Sonntag kann man nicht vom Menschen her reden oder von der Kirche her; vielmehr nur von Gott und von Christus her. Hier geht es um das Christusbekenntnis und damit um die Gläubenden.

Im christlichen Sonntag haben sich beide Aspekte geschichtlich getroffen.

Schröer: Kann man ein anthropologisches Grundbedürfnis (z. B. Muße) so mit einem theologischen Anliegen (Bekenntnis der Gemeinde zur Auferstehung) verkoppeln? Kann man einfach behaupten, "das Lob Got-

tes" sei ein Grundbedürfnis des Menschen? Wie steht eine solche Behauptung zu den Bedürfnispyramiden, die die Sozialforschung präsentiert (Riemann, Maslow)? Dahinter steckt die grundsätzliche Frage, ob und wie Kultus und Kultur zusammenhängen. Ich kann einen Kultus als Gegenkultur aufbauen, aber dann muß ich mir bewußt sein, daß ich bestimmten kulturell verbreiteten Bedürfnissen widerspreche.

Wir müßten also davon ausgehen, daß der Sonntag nur noch die Bedürfnisse bestimmter Zielgruppen abdeckt und nur für sie noch eine Realität darstellt. Wir müßten überlegen, ob für die Zielgruppe der Kinder der Freitagabend eine angemessene Zeit wäre. Kugler wollte auf dem Nürnberger Kirchentag den Freitagabend als Versammlung derer, die es mit dem Glauben ernstmeinen und ihre Wochenenerfahrungen im Glauben bearbeiten wollen, etablieren. Problematisch ist vor allem der Gottesdienst als "Ruine", als "Schneckenhaus", abgelöst von der übrigen Gemeindeerfahrung. Im Rahmen eines Gemeindefestes oder eines gemeinsamen Erlebnisses (Ausflug, Rüstzeit usw.) ist er auch für Jugendliche überaus plausibel. Dies stimmt damit zusammen, daß Gottesdienst eine symbolische Kommunikation sein will, d. h. das deuten will, was außerhalb des Gottesdienstes in der Woche läuft. Was passiert in der Woche? Kann das gelobt werden? Der Sonntag lebt von seiner Beziehung auf die Woche. Der Sonntag ist überfordert und erledigt, wenn man ihn als Ersatztag für die ganze Woche betrachtet, wenn man in ihn alles hineinlegen will, was eine Gemeinde überhaupt machen soll.

Zerfaß: Historisch zu bedenken ist, daß in der konstantinischen Wende der Gemeindegottesdienst zum cultus publicus umfunktioniert worden ist. Seit Konstantin und das ganze Mittelalter hindurch erhebt er gar nicht mehr den Anspruch "Zeichen" des Gemeindelebens zu sein, sondern ist der Ersatz für Gemeindeleben. Darum verändert sich das Klima des Gottesdienstes, sobald er wieder zum Ort der Artikulation gemeindlicher Glaubenserfahrung wird (Alphabetisierung, Artikulation der Erfahrung von Gruppen und einzelner, Zeugnis geben, Laienpredigt usw.).

Stachel: Wenn wir am Grundbedürfnis der Menschen anknüpfen wollen, wäre hier das bis heute lebendige Bedürfnis wichtig, miteinander zu essen. Dafür nehmen sich die Leute auch heute noch Zeit. Daran hat auch Jesus angeknüpft: miteinander teilen, essen. Eine Hinführung zu religiöser Kultur geht wohl nur auf zwei Wegen: als Erschließung der Kultur der Stille (Mystik) oder der erfahrenen Liebe (Brüderlichkeit) als Ort der Offenbarung.

Schröer: Der Sonntag ist als Tag der Auferstehung nur zu feiern, wenn damit auch unsere Auferstehung aus unseren Toden gemeint ist. Solange wir nur "den Herrn proklamieren", läuft das wieder auf die Sonntagspflicht hinaus. Wir dürfen den Anfang unserer eigenen Auferstehung proklamieren. Das setzt aber voraus, daß wir darüber nachdenken, wo wir tot sind und wo wir leiden. Worauf es ankommt, ist die Ambivalenz von Leben und Tod zusammenzuhalten. Feiern heißt, das Leben in seiner Ambivalenz bejahen, heißt die Ambivalenzen der Gesamtkultur in der wir leben, des Alltags, der uns "tötet" zur Sprache bringen. Ernst Lange sah ja im Gottesdienst das Ensemble der Opfer und der Beunruhigten.

Zulehner: Mir scheint, wir dürfen nicht den Sonntag isoliert verbessern wollen. Versucht man nämlich, was sich am Sonntag abspielt, von einer Theorie des Spiels her zu verstehen, so ist zu bedenken, daß Spiel einen versöhnten Alltag voraussetzt. Können unsere Leute überhaupt noch spielen inmitten ihres verarmten gesellschaftlichen Alltags? Läßt dieser Alltag überhaupt noch Spiele vom Rang des Gottesdienstes aufkommen? Hauptproblem: Wie kann der Alltag so verändert werden, daß der Sonntag wieder lebbar wird.

Außerdem bin ich überzeugt, daß die Lebendigkeit des Sonntagsgottesdienstes unmittelbar mit der Lebendigkeit der Gemeinden zusammenhängt. Ein langweiliger und bedeutungsloser Sonntagvormittag setzt nur den gesellschaftlichen Autismus auf kirchlicher Ebene fort, die gesellschaftliche Beziehungslosigkeit, unter der wir leiden, wird nicht abgebaut, sondern religiös reproduziert und verstärkt.

Peukert: Wir dürfen über den Sonntag nicht partikularistisch denken, denn das Elend unserer Gesellschaft besteht darin, daß sie sich zunehmend differenziert und segmentiert. So wie wir ökonomisches, politisches, künstlerisches und wissenschaftliches Handeln daraufhin befragen müssen, in welchem Zusammenhang es mit humanen Grundvollzügen steht, müssen wir auch den Sonntag nach seiner Integrationsleistung für humane Praxis befragen. Die Integrationsfunktion des Sonntags geht schon daraus hervor, daß er in den Jahreszyklus eingebunden ist; deshalb ist die Veränderung des Werktags Voraussetzung für die Veränderung des Sonntags (s. o. Zulehner). Aber das gilt auch inhaltlich: Je mehr uns der tödliche Alltag bewußt ist, wird uns der Sonntag zur Neuentdeckung der Auferstehung, zur Möglichkeit, auf etwas Unbedingtes hin gemeinsam zu leben.

Fromm: Müßten wir nicht noch mehr darüber nachdenken, was der Auftrag der Kirche in der Gesellschaft von heute und morgen ist, auch bezüglich des Sonntags? Mir fehlt noch die seelsorgliche und auch die eschatologische Perspektive.

Stachel: Seelsorglich müßten wir insbesondere die Lebenswelt der Unterschicht überhaupt erst studieren. Die Breite unserer Gesellschaft feiert und singt, wenn ein entscheidendes Tor fällt: "So ein wunderschöner Tag wie heute". Wir haben es mit einer entfremdeten Gesellschaft zu tun (Dreier- und Viererschicht), in der viele Menschen durch den Produktionsprozeß so geschädigt werden, daß sie ihr Wochenende nicht mehr anders als konsumierend verbringen können. Für sie müssen wir stellvertretend nachdenken!

Zauner: Können wir wirklich die Praxis so vieler verschiedener gesellschaftlicher Felder integrieren wollen? Müssen wir nicht bedenken, daß sie ganz unterschiedliche Rhythmen haben (die religiösen Rhythmen kann man in Jerusalem zwischen Moslems, Juden und Christen kennenlernen, die profanen in unserem Schichtbetrieb). Dürfen wir noch den Anspruch einer "Generalpause" erheben, oder sind wir gehalten, gewissermaßen kontrapunktisch gegen die Entfremdung der Menschen gegenzusteuern. Was in unserer Tradition zusammengewachsen ist, müßte man dann vielleicht wieder teilen: die Funktion

des Sonntags für die Familie, für die Regeneration des einzelnen, für die Feier der Auferstehung der Gemeinde.

Schreibmayr: Würden wir damit aber nicht gerade das Profil des christlichen Sonntags als einer gestifteten Verbindung von anthropologischen Bedürfnissen (Ruhe) und christlicher Erfahrung (Auferstehung) zerstören?

Bertsch: Historisch wäre zu bedenken, daß der Sonntag institutionell auch einen Protest der jungen Kirche gegenüber der Sabbatpraxis darstellt, daß ihm also auch von Anfang an ein konfessionelles Moment innewohnt.

Zulehner: Wir müssen auch fragen, inwieweit in unserem linear strukturierten Zeitbewußtsein der Sonntagsrhythmus noch eine Chance hat. Wir sind ja dabei, alles zyklische Zeitgefühl in Linearität zu übersetzen (und auch von dorthier gibt es einen Einspruch feministischer Kreise gegen die Pille: sie zerstört den fraulichen Grundzyklus).

In dem Maß, als unsere religiösen Institutionen an exzeptionellen religiösen Erfahrungen festhalten (das "Donnergrollen", die gefährliche Erinnerung), verstellen sie vielleicht die Chance, eigene religiöse Erfahrungen zu machen und zu artikulieren.

Schröer: Wir reden ständig vom Tag des Herrn und meinen eigentlich nur die Stunde des Herrn! Können wir wirklich noch einen ganzen Tag in christliche Regie nehmen oder fühlen wir uns nicht im Grunde nur für eine Stunde verantwortlich, der wir eine Prägekräft für einen ganzen Tag zusprechen?

Bertsch: Die kirchliche Sonntagspflicht und die auf den Sonntag übernommene Sabbatrue hatte einmal den Sinn, gerade den Bedrängten und Beladenen einen Mindestraum an Erholung zu sichern: durch das Verbot "knechtlicher Arbeit" erfuhren gerade die Geknechteten eine Befreiung durch die Kirche. Auch wenn bei uns in der "nordatlantischen Gesellschaft" diese Anliegen durch die Gewerkschaft gegenstandslos geworden sind, bestehen sie doch z. B. für Lateinamerika noch fort.

Häußling: Das Urfest der Menschen ist der Geburtstag. Es gibt etwas, was gefeiert werden muß: das Leben. Darum ist der Neujahrstag in jeder Gesellschaft der gesellschaftliche Geburtstag. Ostern versucht nun, Leben und Auferstehung zusammenzubringen.

Der Sonntag gewinnt in unserer Gesellschaft eine besondere Bedeutung als Absprachetag der Christen in aller Welt, durch den sie sich gegen die totale Verplanung wehren. Es ist ein Bekenntnis der ganzen Christenheit über die kulturellen Differenzen hinweg.

Wir müßten lediglich lernen, über den Sonntag nicht zu perfektionistisch zu denken und ihn nicht mit theologischen Ansprüchen zu überfrachten.

4.3 Versuch einer handlungstheoretischen Durchdringung

4.3.1 Zum Verhältnis von Handlung und Institution (Handlungstheorie und Institutionslehre)

Schröer: Wir müssen davon ausgehen, daß der Sonntag keine Handlung, sondern eine Institution ist, d. h. ein System von Handlungen.

Wir müssen fragen: Was spielt sich hier ab, welche Handlungen geschehen im Bereich Sonntag? Wir erinnern, preisen, essen miteinander. Das alles ist mit einem Tag verbunden (Zeitschema). Wir müssen uns der Frage stellen: Arbeite ich an der Institution des Sonntags oder arbeite ich an den Handlungen?

In beiden Fällen bringe ich bestimmte Handlungstheorien ins Spiel (historische, soziologische, Ansätze unterschiedlicher praktisch-theologischer Disziplinen). Wie verknüpfen wir diese Handlungstheorien? Peukert verknüpft sie mit einem Grundinteresse, dem Interesse an Freiheit.

Peukert: Institutionen sind überlieferte Handlungsgefüge, Sedimentierungen von Handlungsverläufen und deshalb müssen sie am Sinn der Handlungen gemessen werden, denen sie dienen wollen.

Darum ist für mich die Definition christlichen Handelns der einzige Ausgangspunkt zur Betrachtung einer christlichen Institution. Ich finde diese Betrachtungsweise auch in Jesu Wort: Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Ich muß also fragen, was der Mensch ist, was christliche Praxis ist, damit ich prüfen kann, ob der Sonntag solche menschlichen und christlichen Basisvollzüge schützt oder sie verhindert.

Wie ich gestern abend schon zu zeigen versuchte, setzt eine Handlungstheorie zweistufig an:

- zunächst fragt sie, wie Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit zugleich miteinander umgehen und erhebt von dort die intersubjektive Grundnorm.
- Da wir aber nicht am Nullpunkt ansetzen, sondern geschichtlich gewordene (individuelle und soziale) Verhältnisse vorfinden, stellen wir fest, daß solche Sedimentierungen institutioneller Art eine humane und christliche Praxis zugleich verhindern. Darum muß christliche Praxis genauerhin verstanden werden als der Versuch, die Bedingungen wiederherzustellen, unter denen humane Praxis möglich ist.

Als Beispiele für gegenwärtige Deformationen humaner Praxis können gelten:

- aller Umgang miteinander wird auf das monetarische Tauschverhältnis zurückgeführt;
- die technische Rationalität der modernen bürokratischen Administration dehnt sich über alle Lebensbereiche aus und zerstört den einzelnen in seiner Individualität (Max Weber). Die Mechanismen bestimmter Praxisbereiche (z. B. des Konsums oder der Verwaltung) dehnen sich so auf die Lebenswelt von Menschen aus, daß sie sich selbst entfremdet werden und in den elementaren humanen Vollzügen gestört und behindert werden.

Darum lautet die entscheidende Frage: Wie sieht ein religiös-christliches Handeln aus, das unter Bedingungen, die Leiden und Entfremdung produzieren, dieser Tendenz entgegenzuwirken versucht,

um so eine christliche Praxis wieder möglich zu machen? Inwiefern werden dadurch Bedingungen hergestellt, unter denen eine humane und christliche Praxis auf Zukunft hin verändernd möglich wird (s. o. das Anliegen von Fromm).

Stachel: Damit stellt sich das Problem der Planbarkeit von humanem Handeln.

Peukert: Gerade wenn es um ein Handeln geht, das innovatorisch die Verhältnisse dahin ändern möchte, daß freie Selbstbestimmung möglich wird, steht Planung vor dem Dilemma, etwas zu planen, was nicht voll planbar ist. Denn es soll ja ein Handeln anvisiert werden, das auch die bisher geltenden Regeln zu transformieren vermag. Für die Bildungsplanung heißt das etwa, es müssen Chancen der Kreativität "geplant" werden. Die Rationalität einer solchen Planung ist darum daran zu messen, ob sie die Räume für solche gemeinsamen Suchprozesse erweitert bzw. den Freiraum dazu schafft.

Stachel: Planbar sind also nicht die Ergebnisse der seelsorglichen Begegnung, sondern die Räume und die Bedingungen zu einer Begegnung, in der die Subjekte Subjekt ihrer Lebensgeschichte bleiben bzw. werden können.

Zerfaß: Von daher müßte man noch einmal fragen, was im Gütersloher Handbuch unter "Vorhaben" (Projekt) als Zelle praktisch-theologischen Handelns gedacht wird; wie sich innerhalb eines solchen Vorhabens vorgegebene Bedingungen und Freiheitsspielraum zueinander verhalten.

Zulehner: Wir müssen uns aber bewußt sein, dabei bereits zwei Vorentscheidungen getroffen zu haben: daß nämlich (1.) Freiheit und Kreativität "gut" sind und daß (2.) mehr Freiraum zu mehr Kreativität führt. Tatsächlich läßt sich beobachten, daß die Schaffung von mehr Freizeit durchaus nicht zu mehr Kreativität, sondern zu mehr Konsum führt. Es müssen also wohl zusätzlich christliche Traditionen eingebracht werden, die den Freiraum mit Utopien gelungenen Lebens füllen und ihm so ein inhaltliches Profil geben.

Schröder: Das ist richtig und darüber hinaus stellt sich die Frage: An welche Systeme/Institutionen ist eine solche Freiheit anzuschließen? Wir müssen ja immer unterscheiden zwischen einer Handlung, der Sinnvorstellung, dem Interesse (z. B. an Freiheit oder Beheimatung), das diese Handlung füllt einerseits und dem System, an das diese Handlung angeschlossen ist und dem sie dient andererseits. (Dienen kann sie dem Individuum oder der Familie oder der Gemeinde oder der Gesellschaft.) Hängt der Sonntag mit dem System Familie zusammen oder mit dem System Gemeinde? Und für welches dieser Systeme bringt er einen Zugewinn an Freiheit? Man kann sich dies ja gerade an den kirchlicherseits gewährten Freiräumen des letzten Jahrzehnts klarmachen, die alle unter der Überschrift "ad experimentum" gelaufen sind: Hier hat sich die Kirche ja festgelegt im Dienst der Freiheit, sie hat einen bestimmten Raum für Erfahrungen (z. B. Erstkommunion vor Erstbeichte, Teilzeitpfarrer) offengehalten. Die Frage ist: Wem nützt eine solche Freiheit und an welches System war sie angeschlossen? Inwieweit stellte das, was dann kreativ entstanden ist, nur eine Variante des bisherigen dar, aber noch lange nicht die Herstellung einer Gegenwelt, einer Alternative zum bisherigen Verhalten?

Peukert: Ich möchte die Anfrage von Zerfaß aufgreifen: Inwieweit ist die "Topographie" im Gütersloher Handbuch (die Beschreibung von Handlungsebenen und Handlungsorten) eine Festschreibung (Topographie), während die Praktische Theologie eine Topologie sein müßte, eine Lehre von möglichen Räumen, so daß Handlungen nicht nur innerhalb einer vorgegebenen Landschaft, sondern als Veränderung der Landschaft möglich wird (Dimensionserweiterung). Wieweit müßte Praktische Theologie bestimmt werden als Lehre von Handlungen, denen weder die Struktur des Subjekts noch die der Gesellschaft starr vorgegeben, sondern zur Entscheidung aufgegeben ist (obwohl sie geschichtlich konkret vorgegeben ist).

In der Pädagogik stehen wir vor derselben Frage: Was sollten die lernen, die in den nächsten 50 Jahren jene Lernprozesse anstoßen sollten, die notwendig sind, um die dann anstehenden Probleme (der

Umwelt, der psychischen Stabilität, der Todeserfahrung usw.) zu verarbeiten. Reichen unsere bestehenden Institutionen und unsere Art, Bildung zu begreifen aus, oder muß man nicht elementarer ansetzen (auch erziehungstheoretisch)? Hier käme etwa gesellschaftlich relevanten Zeichenhandlungen einzelner Christengruppen eine hohe Bedeutung zu - sie wären als Versuche zu begreifen, solche Veränderungen anzustoßen und neue Orientierungen finden zu helfen, wenn zukünftiges Handeln nicht einfach technologisch planbar ist und auf der anderen Seite sich auch nicht von selbst einstellt, so daß das Bereitstellen von leeren Freiräumen des Lernens genügen würde. Wie sehen Zeichenhandlungen aus, die solche gesellschaftlich relevanten Transformationen anstoßen?

Zerfaß: Der Pfarrer von Ars verbrannte vor den Augen seiner entgeisterten Bauern einen 500 Franc-Schein (Gegenwert für einen ganzen Bauernhof), um ihnen bewußt zu machen, wie fragwürdig die Maßstäbe sind, denen sie sich verschrieben hatten.

Bertsch: Die Logik der Exerzitien (vgl. Karl Rahner) stellen ja den Versuch einer Planung des Unwägbaren dar, um die nächsten Schritte möglich zu machen (Regeln zur Unterscheidung der Geister). So etwas brauchten wir auch gesamtkirchlich, etwa angesichts der Inkulturationsprobleme in Indien: Was dort geschieht und in Gang kommt, ist nicht planbar; deshalb löst es in Rom Angst und restriktive Gesetze aus.

Schröer: Evangelischerseits wären hier - um auf den Sonntag zurückzukommen - die Familiengottesdienste zu nennen, die einzige Reformidee zum Gottesdienst, die wirklich folgenreich durchgeschlagen hat. Indem sie die Kinder als gleichberechtigte Partner in den Gottesdienst einbezog (anstelle der landläufigen Praxis, sie in einem Parallelgottesdienst zu versorgen), löste sie beachtliche Veränderungen in der Gottesdienststruktur aus: kein Talar mehr, gemeinsame Vorbereitung, Spielphasen, Abbau der reinen Wortverkündigung zugunsten nonverbaler Ausdrucksformen (Malen usw.). Dies war ein innovatorischer Prozeß, über den man eines Tages auch kirchenamtlich "pastoral" entscheiden mußte. Welchen Interessen und welchen

Systemen dient dieser Familiengottesdienst (evtl. dem System Familie, aber nicht den Alleinstehenden)?

Meine kritische Rückfrage an Peukert heißt: Müßte in dieser Weise nicht auch das Interesse an Freiheit noch einmal hinterfragt werden? Wenn ich etwa an die Analyse menschlicher Grundbedürfnisse bei Fritz Riemann denke (Grundformen der Angst) gibt es ja das Bedürfnis nach Freiheit (Distanz) aber auch das Bedürfnis nach Gemeinschaft (Nähe), das Bedürfnis nach Wechsel (Veränderung) und das Bedürfnis nach Dauer (Stabilität). Ich meine, damit auch ein Anliegen Zuhörers aufzugreifen: bei der Planung künftiger Praxisbedingungen müssen wir allen diesen Grundbedürfnissen Rechnung tragen, die Ambivalenzen, die damit gegeben sind, ausdrücklich auch anerkennen.

Zuhörer: Werden im Ansatz von Peukert nicht die Momente "Freiheit" und "Veränderung" übermäßig in den Vordergrund gerückt? Dabei überzeugt mich am Ansatz Peukerts die "Weite" seines anthropologischen und gesellschaftlichen Ausgangspunktes. Ich möchte dies am Beispiel Familiengottesdienst verdeutlichen. Dieser Familiengottesdienst geht ja von den Bedürfnissen des Systems Kleinfamilie aus. Wieweit trägt er aber dazu bei, daß wieder nur die "Familienzyste" in unserer Gesellschaft kultiviert wird? Oder können solche Familiengottesdienste das Handeln in den Familien auch dahin stimulieren, ihre Situation zu bearbeiten, ihre "kleine Lebenswelt" auszuweiten? In diesem Sinn müssen wir mit Peukert nach den Auswirkungen kirchlichen Handelns (Veranstaltung von Familiengottesdiensten) im gesellschaftlichen Kontext fragen. Darum ist Peukerts Ausgangsfrage so wichtig: Wie sieht überhaupt gelungenes Leben unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen aus und was trägt die Kirche dazu bei, daß das wieder möglich ist?

4.3.2 Zur Integration von Theologie und Humanwissenschaften in einer theologischen Handlungstheorie

Schröer: Können wir christliches Feiern (etwa im Unterschied zum Lernen) als Handlung so umschreiben, daß wir damit den Vorgang

lebensweltlich treffen, dazu eine Handlungstheorie entwickeln, die das Interesse (nach Freiheit, Beständigkeit, Wechsel etc.) und den Systembezug (Einzelner, Familie, Gemeinde usw.) dieser Handlung expliziert und dies dann mit einer Grunddimension von Glauben verbinden, d. h. jenem elementaren Zutrauen, daß das Leben lohnt, wie wir es als Christen von Gott her besitzen? So würde das Feiern ein Feiern im Glauben, das Lernen ein Lernen im Glauben. (Das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Innovationen war im Munde eines Superintendenten: "Ist das glaubensstärkend oder nicht?").

Schreibmayr: Ich bin auch der Meinung, daß sich Kriterien christlichen Handelns nie nur aus den Humanwissenschaften gewinnen lassen, sondern im Gespräch mit der christlichen Tradition. Für mich bietet die Liturgiegeschichte in Sachen Gottesdienst eine Matrix für Innovationen. Dabei gehe ich mit Guardini davon aus, daß Liturgiewissenschaft als Objekt nicht die Liturgie der Kirche hat, sondern die Kirche, zu deren Wesen es gehört, daß sie betet und feiert. (Sie würde aufhören zu existieren, wenn sie nicht mehr betete.)

Die Risiken, die in den Innovationen stecken, gehören zur Sache selbst. Das Evangelium traut uns Freiheiten zu, die Angst machen können und die - wie aus der Geschichte Israels (und der Kirche) zu ersehen ist - auch schiefgegangen sind. Eben dies aber ist das Geheimnis des Sonntags, bewegt ihn und bewegt uns zur Feier des Sonntags, daß wir in dieser Tiefe zur Freiheit berufen sind. Wir brauchen also nur die Kraft des Evangeliums zum Zuge kommen lassen, die die Mauern niederstößt und dadurch größere Freiräume entstehen läßt.

Zulehner: Hieran möchte ich gerne noch die Zusatzfrage anschließen: Was heißt es, wenn in einer Gesellschaft nicht gebetet wird? Was bedeutet es für eine Gesellschaft, wenn es keine Kirche in ihr gibt, d. h. keinen Raum herrschaftsfreien Sprechens und Feierns?

Schröer: Wissenschaftstheoretisch müßten wir nun die Frage noch genauer durchdenken, wie sich die humanwissenschaftliche und die theo-

ologisch-gläubige Interpretation der Feierhandlung zueinander verhalten. Sind die Humanwissenschaften das Spielbein oder das Standbein praktisch-theologischer Reflexion?

Zerfaß: Mir fällt bei dem Versuch, beide Perspektiven aufeinander zu beziehen, auf, daß sich Theologie und Humanwissenschaften auf unterschiedlichen Sprachniveaus bewegen; die Humanwissenschaften sprechen gewissermaßen einen elaborierten Code, während die Sprache der Theologie und erst recht der Verkündigung im Vergleich dazu vorwissenschaftliche Sprache, eine Art restringierten Code darstellen.

Schröer: Für die Liturgiewissenschaft wäre ja von seiten der Humanwissenschaften die Bereitstellung einer Theorie ästhetischer Kommunikation nötig, die unter anderem die hohe institutionelle Prägung liturgischen Feierns genügend würdigt (vgl. die Sprachspieltheorie, die hohe Bedeutung der Konventionen für eine Sprechakttheorie.)

Zerfaß: Im Vergleich zum theoretischen Niveau einer Theorie ästhetischer Kommunikation ist das, was die theologische Seite (Liturgiewissenschaft, Liturgiegeschichte, Theologie von Wort und Sakrament) beizusteuern hat, begrifflich bedrückend unterentwickelt.

Zulehner: Die Unterscheidung von Stand- und Spielbein gefällt mir nicht; die Humanwissenschaften kritisieren sich ja gegenseitig und stellen keine einheitliche Größe dar. Genauso muß die Theologie kritisch prüfen, welche handlungswissenschaftlichen Konzepte - eine Handlungstheorie gibt es ja erst in der jüngsten Wissenschaftsgeschichte und auch sie ist nicht einheitlich - mit ihr selber wirklich "verträglich" sind.

Bertsch: Auch müßten wir bedenken, daß nicht nur die Praktische Theologie, sondern auch die Systematische Theologie auf zwei Beinen steht oder, wie Sönnngen sich auszudrücken pflegte, mit zwei Augen sieht (dem systematischen und dem historischen Auge).

Peukert: Eine solche kritische Prüfung der Verträglichkeit humanwissenschaftlicher Theorien habe ich in meiner Dissertation intendiert. Es ging mir um die theologiegeschichtliche Rechtfertigung eines handlungstheoretischen Ansatzes für die Systematische und die Praktische Theologie. Ich bin der Überzeugung, daß es historisch vertretbar ist zu sagen: Die Erfahrungen, die an der Wurzel der Neuzeit stehen - Erfahrungen einer erhöhten Verfügungsmacht über die Wirklichkeit und eine verschärfte Erfahrung der Kontingenz und Zufälligkeit menschlicher Lebensbedingungen - sind Grunderfahrungen, die auch theologisch von großer Tragweite waren und zu einer Veränderung des Gottesbegriffs führten: Gott wird als absolute Freiheit gedacht, die das Endliche setzt, als absolute Liebe, die dieses Endliche liebt. Diese von den neuzeitlichen Erfahrungen her bedingte Sicht Gottes bahnt sich in der frühen franziskanischen Theologie an, wenn etwa Dun Scotus die Intention Gottes bei der Schöpfung in die Worte faßt: vult habere condiligentes. Der Ursprungsakt, dem sich alle Wirklichkeit verdankt, ist ein Akt der Liebe, der seinerseits zur Liebe freisetzt. Hier setzt sich in der franziskanischen Theologie etwas durch, was Krings als die "handlungstheoretische Wende" bezeichnet hat: das Denken geht nicht mehr von einer festen vorgegebenen Ordnung aus, sondern von einer durch freies Handeln geschaffenen Ordnung, von einer diese Ordnung stiftenden, ihr zugrundeliegenden Freiheit. Von dorthier wird sichtbar, daß es eine innere Entsprechung gibt zwischen Theologie und Humanwissenschaften, soweit sie beide vom Handeln als einer Vorgegebenheit ausgehen.

Ich habe sodann aufzuzeigen versucht, daß diese neuzeitlichen Erfahrungen, die die Humanwissenschaften theoretisch einzuholen bemüht sind, zu wissenschaftstheoretischen Aporien führen, die eine theologische Vertiefung des Ansatzes erzwingen. Dazu müssen wir aber in der Theologie unsererseits auf die Basisvollzüge zurückgreifen und sie zu beschreiben versuchen als die Grunderfahrungen christlicher Existenz: Freiheit im Glauben, Lernen im Glauben, Feiern im Glauben läuft dabei immer hinaus auf ein Feiern, Lernen und Frei-

werden in der Liebe. Damit gewinnen wir ein Kriterium zur Beurteilung des christlichen Charakters christlicher Praxis: ist eine Handlung glaubensstärkend, d. h. die Liebe stärkend? Von da aus erst gewinnen wir ein Kriterium zur Beurteilung institutionell geprägten christlichen Handelns. Jede kirchliche Institution muß sich unter diesen neuzeitlichen Bedingungen und nach diesen Kriterien fragen lassen, ob sie für diese christlichen Grundvollzüge Sicherungen bereitstellt. Wie sich der demokratische Staat dadurch legitimieren muß, daß er Freiheitsrechte sichert, müssen sich die Institutionen der Kirche fragen lassen, ob und wie sie Glauben förderndes und Liebe sicherndes Handeln schützen: antwortende Freiheit, liebende Freiheit, die den andern will in seinen Möglichkeiten mir gegenüber. Wenn es um diese Freiheit sichernde Grundstruktur von Institutionen in unserer Gesellschaft überhaupt geht, müssen sich die kirchlichen Institutionen fragen lassen, ob sie jenen Vorspruch an Freiheit gewähren, den der christliche Glaube als uneinholbare Vorausleistung Gottes preist. Die neuzeitlichen Freiheitsbegriffe haben uns also gelehrt, das Evangelium genauerhin auf seine freiheitsstiftende Macht hin zu lesen, während andere Generationen und Kulturen andere Aspekte der Botschaft entdeckt haben (hier liegt die Berechtigung von Zuliehners Anliegen einer wissenssoziologischen Relativierung von "Freiheit").

Häußling: Dann müssen wir konkret fragen: Wieweit ist der Gottesdienst ein Ort, wo Freiheit gewährt und Liebe geschützt wird?

Schreibmayr: Jesus wollte nicht den Hochkult des Tempels, sondern er hat die Mitte gelungenen Lebens, das Mahl, zur Mitte seines Existenzvollzugs gemacht. Darum hat Kahlefeld immer wieder über die elementarkultischen Vollzüge christlicher Existenz nachgedacht, über die Anrufung, Preisung, Anerkennung Gottes im Angesicht von Brot und Wein und im Kreis einer überschaubaren Brudergemeinde. Je mehr die Gemeinschaft wächst, um so mehr kommen hochkultische Elemente ins Spiel, die diesen genuin christlichen Raum der Freiheit und Liebe überfremden (konstantinische Wende). Je mehr diese Insti-

tutionen wachsen, um so mehr muß ich deshalb wissen, was der eigentliche Kern liturgischen Handelns ist.

Ähnliches gilt ja für die Theologie. Theologia ist ursprünglich ja "Rede von den Göttern", kein christlicher Begriff, der deshalb als Gegenbegriff die Anthropologie, die "Rede von den Menschen" hervorruft. Darum möchte ich lieber von Glaubenswissenschaft als von Gotteswissenschaft reden; im Begriff Glaubenswissenschaft wird der Mensch vom ersten Ansatz mitgedacht und damit sind auch die Humanwissenschaften vom ersten Ansatz in der Methodologie einer Glaubenswissenschaft einbegriffen.

Zerfaß: Wenn ich in dieser Weise beim Handeln als wechselseitiger Gewährung von Freiheit einsetze, ist auch die Situation (als Handlungsgefüge) von allem Anfang an mitgedacht. Dann muß ich aber als Theologe, um diese Situation verstehen und verändern zu können, sie auch zu teilen bereit sein.

Schröer: Damit wird auch deutlich, wie unzureichend wir bislang etwa in der Homiletik mit dem Situationsbegriff umgehen, wenn wir etwa von der "Situation der Hörer" als der Empfänger des Kerygma reden. Dabei erwecken wir ja den Eindruck, als könnten wir Prediger uns heraushalten. In Wirklichkeit sind wir ein Teil der lebensweltlichen Situation, in der sich das Kerygma ereignet. Darum bezeichnet Paulus die Einzelgemeinde als Kirche. Praktische Theologie steht dafür, daß die Einzelgemeinde Kirche ist. Darum beschäftigt sie sich nicht nur mit der didaktischen Frage, wie man den großen Geldschein umwechselt, sondern was das für ein Vorgang ist, in welchem das Evangelium die lebensweltliche Situation dahingehend verändert, daß Kirche entsteht.

Stachel: Praktische Theologie muß von der Praxis erzählen und für die Praxis Handlungsmodelle entwickeln. Ich muß aufgebrochen zuschauen, was hier passiert, was der Pfarrer von Ars tat, als er seinen Geldschein verbrannte.

Peukert: Wenn es um eine Praxis der Liebe geht, die sich frei vorwagt und solche Praxis auch ein Ort theologischen Erkennens ist,

dann bedeutet dies, daß ein Versuch, die Praxis vor Ort wahrzunehmen, zu beschreiben, zu begleiten und zu ihr anzustiften, auch von theoretischer Bedeutung ist für die Erfassung dessen, was das Christentum ist und worum es überhaupt im Christentum und in der Theologie geht. Praktische Theologie könnte darum auch theoretisch eine Vorreiterfunktion haben. Hier erlaube ich mir noch einmal die Anfrage an das Gütersloher Handbuch: Wie sichert es, daß die Erfahrungen, die vor Ort (am Topos) gemacht werden, als Vorgänge begriffen werden, die die Theologie selbst weitertreiben, den Kern der Sache schärfer heraustreten lassen?

Bertsch: Wenn in dieser Weise Praktische Theologie konkret bei den Handlungsvollzügen der Basis einsetzt, muß diese Konkretisierung auch nach oben hin durchdacht werden: Welche Art Handeln die Praxis der Kirchenleitung, der Bischofskonferenz, der Synode darstellt und wie dieses Handeln legitimierbar ist. Dann müssen wir uns nicht nur über die Pfarrerausbildung, sondern auch über die Bischofsausbildung Gedanken machen. Wie kommen wir an solche Kommunikations-ebenen heran, wer durchleuchtet die Co-Orientierung innerhalb der Bischofskonferenz? Hier kommt der Praktischen Theologie auch die Rolle einer Opposition zu, die Gegenfragen stellt und Widersprüche im "Regierungslager" bewußt macht.

Stachel: Ebenso müßten wir auch den eigenen Lehrbetrieb noch einmal durchforsten: Beziehen wir uns wirklich auf die Realität zurück, entwickeln wir ein Kontrollinstrument, befähigen wir zur kritischen Übernahme humanwissenschaftlicher Interpretamente, immunisieren wir gegen die Übernahme bloßer Moden und welches ist unser eigener lebensweltlicher Ort, nicht nur innerhalb der Universität, sondern auch innerhalb von Gemeinde und Kirche? (Ansätze dazu bei Daiber, Grundriß 61-72).

Zauner: Von dorthier müßte sich auch die Rolle der Praktischen Theologen präzisieren lassen. Das Thema "Sonntag" wäre für ein solches interdisziplinäres Seminar sehr geeignet, weil hier von der Praxis her an die Adresse der Exegeten, Historiker und Systematiker boh-

rende Fragen gestellt werden könnten und der Praktischen Theologie nicht nur die Rolle der Umsetzung zukäme.

Zulehner: Praktische Theologie würde so selber ein Wesenszug am Leben der Kirche: in der praktisch-theologischen Reflexion wird sie sich ihrer selbst bewußt.

5. Auswertungsgespräch

Auch wenn wir eine Menge Aspekte zusammengetragen haben, wäre es besser gewesen, die Diskussion mit Statements zu "Ansichten und Interessen der verschiedenen theologischen Disziplinen am Thema Sonntag" zu eröffnen. Auf diese Weise wäre der Traditions- und Wissensbestand rascher und reichhaltiger ins Spiel gekommen.

Wir haben einerseits von der Praxis her Fragen aufgeworfen und andererseits eine Art Fundamentaltheorie christlich-kirchlichen Handelns entwickelt. Was uns fehlt, sind Theorien mittlerer Reichweite für ein Handlungsfeld wie den Sonntag. Auf solche Theorien mittlerer Reichweite müßten sich die faktisch mit dem Sonntag beschäftigten Disziplinen (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik) beziehen können und von ihnen her müßte man auch kirchenpolitische Entscheidungen wie etwa die Stellungnahme der Synode zur Sonntagsproblematik kritisch durchleuchten können. Ein solcher Theorierahmen würde auch gestatten, Projektstudien in Gang zu setzen: Wie gehen die Disziplinen daran, "den Sonntag zu retten?" Welchen Beitrag haben sie dazu zu liefern? Was geschieht in der Schule, in der Predigt, in der Gemeindeversammlung selber, um den Sonntag zu erhalten und zu vertiefen?

LUDWIG BERTSCH

STIRBT DER SONNTAG AM WOCHENENDE

PROBLEME, BEDROHUNG UND CHANCEN DER SONNTAGSFEIER IN HEUTIGER KIRCHE UND GESELLSCHAFT

(Referat bei der Sitzung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet vom 6. - 9. 1. 81 in Einsiedeln)

1. Stirbt der Sonntag am Wochenende? Ein Symptom, seine Ursachen und seine Bedeutung

1.1 Unter dieser plakativen Überschrift sollen jetzt nicht die bekannten Tatsachen aufgezählt werden, die seinerzeit die Synodenkommission "Gottesdienst - Sakramente - Spiritualität" besprochen hat, sondern es soll die Frage gestellt werden: Was zeigen uns diese Fakten an? Wofür sind sie Symptome? Welche Bedeutung haben sie?

1.2 Die gesellschaftliche Situation des Sonntags

Das Wochenende ist in unserer gegenwärtigen Gesellschaft eine Alternative zur christlichen Sonntagsfeier und zwar die gemeinhin gelebte Alternative.

1.2.1 Unter Wochenende verstehe ich den Freiraum vom Freitagnachmittag bis zum Sonntagabend. In diesem Wochenende ist der Sonntag der ungünstigste Tag. Er dient dazu, sich von den vorausgegangenen Tagen zu erholen, auszuschlafen, auszuruhen, sei es von der Wochenendarbeit, sei es vom Vergnügen oder was man so Erholung genannt hat. In vielen Familien ist er geprägt von der Rückfahrt von der Wochenenderholung.

1.2.2 Dieser Freiraum Freitagnachmittag bis Sonntagabend ist inzwischen als Marktlücke von der sogenannten Erholungsindustrie entdeckt worden. Wochenendtourismus ist eine Realität. Daher hat die Synodenkommission gefordert, daß Katholiken in die einschlägigen Unternehmen einsteigen und auf das Angebot der Sonntagsmesse in das

Wochenendprogramm drängen. Der Wochenendtourismus hat auch zur Folge, daß ein bedeutender Teil der Bevölkerung - nicht nur in typischen Kur- und Erholungsgebieten - im Dienstleistungsbetrieb gerade am Wochenende über die Maßen beschäftigt ist.

1.2.3 So ist das Wochenende etwas ganz anderes als der christliche Sonntag; es ist eine Funktion im Arbeitsprozeß. Die dem Menschen zur physischen und psychischen Regeneration notwendige Zeit ist gesetzlich geregelt. Damit ist allerdings ein Stück christentümliche Gesellschaft verlorengegangen. Denn der Sonntag und die christlichen Feiertage hatten mit dem Verbot der *opera servilia* die soziale Funktion, den Abhängigen eine gewisse Freiheit von der Arbeit zuzusichern. Zugleich war ihnen im Gottesdienstangebot und der Gesamtgestaltung des Sonn- oder Feiertages auch ein Sinn dieser freien Zeit gegeben. Heute ist diese freie Zeit ähnlich wie der Urlaub gesetzlich geregelt. So heißt es etwa im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Artikel 14o), daß die Sonn- und Feiertage als Tage der Arbeitsruhe und seelischen Erhebung gesetzlich geschützt sind. Damit ist zwar die zur Regeneration bestimmte Pause im Arbeitsprozeß gesichert, es fehlt jedoch eine zielgerichtete Sinngebung von seiten der Gesellschaft. Die Frage, wohin diese seelische Erhebung führen soll, kann das Gesetz nicht beantworten.

Die Suche nach einer Lösung ist Privatsache des Einzelnen.

1.2.4 Hier aber begegnen wir weitgehend einer großen Ratlosigkeit bzw. Oberflächlichkeit. Das führt in unseren großen Städten bei vielen Alleinstehenden bis zur typischen Wochenenddepression, da diese Menschen total sich selbst überlassen sind und auch durch den sonntäglichen Wochenendgottesdienst nicht genügend Hilfe erfahren.

1.3 Die kirchliche Situation des Sonntags

1.3.1 Auch ohne genaue statistische Angaben ist der rapide Rückgang des Gottesdienstbesuches von Ausnahmen abgesehen in allen Gegenden und Schichten trotz intensiver Bemühung um liturgisch pastoral bessere Gestaltung des Gottesdienstes unübersehbar. Auch in kleinen Dörfern

steigt mit dem Fremdenverkehr die Überbeanspruchung des Personals, so daß diesen Menschen jede Möglichkeit zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes genommen wird.

1.3.2 Die zunehmende Nichtbeachtung des kirchlichen Sonntagsgebotes zeigt aber die wachsende Nichtkirchlichkeit bzw. Nichtchristlichkeit unserer Situation an. Denn nur der Glaubende kann aus lebendigem Glauben heraus zu der verpflichtenden Forderung der Kirche nach Teilnahme am Sonntagsgottesdienst Zugang finden. Erst in ihm bekommt die Forderung jenen argumentativen Hintergrund, der für eine personale Motivation entscheidend ist ¹⁾. Schlicht formuliert: Wer wirklich gläubig ist, braucht den Kanon 1248 nicht, und wer nicht gläubig ist, dem hilft auch der Kanon 1248 nicht. Denn die zunehmende Entchristlichung und der rapide sinkende theologische Informationsstand schaffen eine Situation, in der alle früher überzeugenden Argumente an Leuchtkraft verlieren. So aber greift auch nach den herkömmlichen Moralregeln das Gesetz nicht mehr richtig, denn vielen Menschen, die es faktisch nicht halten, fehlt das Wissen um seinen Sinn und damit eines der Elemente, die für das Zustandekommen einer schweren Sünde notwendig sind.

1.4 Die geschilderte Situation des Sonntags ist ein Symptom für eine nachchristliche Gesellschaft

Hier scheint mir der eigentliche springende Punkt unserer Überlegung zu liegen. Durch den nüchternen Versuch, die Situation zu sehen, wird deutlich, daß wir nicht mehr in einer christentümlichen Gesellschaft leben, d. h. in einer Gesellschaft, in der unser christlicher Glaube das Wertbewußtsein und das Lebensgefühl der Gesellschaft bestimmt. Wir leben in der pluralistischen Gesellschaft, in der Christsein nur eine der Möglichkeiten ist, wie Menschen heute leben. Auch wenn wir nach wie vor und mit vollem Recht davon überzeugt sind, daß es die Möglichkeit ist, können wir doch nicht umhin anzuerkennen, daß es für den größeren Teil unserer Mitbürger nur eine der Möglichkeiten ist.

2. Die Situation des Sonntags als Herausforderung an die christliche Gemeinde

2.1 Die Analyse der Situation führt im allgemeinen zur Frage: Wie be-
gegne ich der pluralistischen Situation? Aber pluralistische Situ-
ation ist eine soziologisch-gesellschaftliche, nicht aber eine theo-
logische Feststellung. Eine theologische Feststellung ist, daß die
Situation unserer Kirche in der sogenannten "Nordatlantischen Gesell-
schaft" (Europa, USA und Kanada) als missionarische Situation zu be-
zeichnen ist. Und darum ist die Situation des Sonntags eine Heraus-
forderung an die christliche Gemeinde.

Der Sonntag ist ohne Zweifel eine jener Selbstverständlichkeiten,
die für die Identifizierung des Christen mit der Kirche am Ort ent-
scheidend ist. Diese christliche Plausibilität hat aber heute immer
weniger gesellschaftlichen Rückhalt. Dazu ein Stichwort: Wir spre-
chen von Fernstehenden. Zu diesem Wort ist aber zu bestimmen, wer
wem fernsteht. Wir gingen bislang immer aus von den Menschen, die
unserer kirchlich-christentümlichen Gesellschaft und damit der sie
umgebenden Gesellschaft fernstehen. Wer früher nicht am Gottesdienst-
leben der Gemeinde teilnahm, stand dem gesellschaftlichen Leben der
Gemeinde fern. Heute hat sich die Sache weitgehend umgedreht. Wir
stehen als Christen dem in der Gesellschaft Oblichen fern. Die Plau-
sibilität des Sonntags ist nicht mehr gesellschaftlich abgestützt.
Die Situation ist ähnlich der in einer nicht-christlichen Umwelt.

2.2 Damit stehen wir vor der entscheidenden Frage: Sind wir als Kirche
in der Nordatlantischen Gesellschaft bereit, diese Situation als
Herausforderung des Heiligen Geistes anzunehmen? Wir stehen dabei
vor drei Versuchungen:

2.2.1 Die erste Versuchung besteht darin, daß wir die Tatsachen nicht
wahrnehmen wollen. Dieser Versuchung sind wir in der Bundesrepu-
blik schon einmal Ende der vierziger, Anfang der fünfziger Jahre
erlegen. Das kann ein Zitat aus dem Referat von Ivo Zeiger auf
dem 72. Deutschen Katholikentag 1948 belegen: "(Es ist) nicht
zuviel gesagt, wenn ich von einer Missionskirche Deutschlands

spreche. Ich weiß sehr wohl, und mit tiefem Troste weiß ich und betone es immer wieder: unser katholisches Volk ist noch gut. Der Hundertsatz derer, die die Sakramente empfangen, ist erfreulich, viel höher als in manchen sogenannten katholischen Ländern. Der Hundertsatz derer, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchen, ist noch erfreulicher; unser Volk hat sich wacker in den Sturmesjahren gehalten, es offenbart einen so unerschöpflichen Fundus an Opferkraft, daß alle objektiven Betrachter darüber staunen. Noch ist es so. Gott sei Dank dafür! Aber darauf dürfen wir nicht ausruhen. Das ist ein Grundkapital, das uns die Zukunftsarbei ermöglicht und verheißungsvoll macht. Aber deswegen bleibt doch bestehen, daß Deutschland als rufendes Missionsland vor uns liegt.

Ich bin wegen dieser harten Worte angegriffen worden. Man hat mir vorgeworfen, ich beleidige damit die katholische Kirche in meinem Vaterland. Man hat auch gesagt, meine Darstellung über die neue Diapora zerstöre das Interesse an den Außenmissionen. Das ist nicht meine Absicht.

Ja, Deutschland ist ein Missionsland geworden. Denn auch unsere nochscheinbargeborgenen Katholiken sind ungeborgen, sie sind in die Gefährdung geworfen, sind erst wieder zu erwerben, wenn wir sie wirklich unser Eigen nennen wollen. Und gerade wenn sie feststehen, tritt an sie die Missionsaufgabe heran: daß sie in der Zerstreuung nun auch wirklich sich als Samenkörner Christi fühlen, als Sauerteig unserer Erde wirken. Missionssituation erfordert Missionsmethoden²⁾."

Hier wurde fast prophetisch unsere Situation richtig gesehen. Wir aber lebten so, als sei sie anders. Ähnliches hat Romano Guardini in jenem berühmten Brief an Johannes Wagner zu dem Mainzer Treffen über die Situation der Kulturfähigkeit des heutigen Menschen signalisiert und doch nicht das entsprechende Echo gefunden. Heute müssen wir uns bemühen, der Versuchung des Nicht-wahrhaben-wollens nicht zu erliegen.

2.2.2 Noch stärker ist die Versuchung zur Resignation.. Sie hat weitgehend unsere Kreise erfaßt. Die Gottesdienstzahlen werden weniger und man

sucht die Schuld bei den für die Liturgie Verantwortlichen. In Wirklichkeit hat die Reform dazu beigetragen, eine Situation deutlicher zu machen. Treffend hat dies Kardinal Volk in Offenbach nach der ersten Meßfeier nach dem erneuerten Ritus gesagt: "Meine Mitbrüder, ich sage Ihnen, es wird niemand mehr unbeteiligt an der Messe teilnehmen können." - Genau das ist eingetreten: Wer in einer inneren Verfassung ist, daß ihm eine echte Beteiligung nicht möglich ist, kann überhaupt nicht mehr teilnehmen. So ist ein Prozeß der Unterscheidung der Geister in Gang gekommen. Aber zugleich kommt über viele Resignation. Man kann Wort hören wie: Die Kirche in Nordafrika hatte auch ihre große Zeit und existiert nicht mehr. Ebenso die Kirche in Kleinasien. Warum sollte es der Kirche des Abendlandes anders gehen? So zu denken ist jedoch unchristlich.

- 2.2.3 Eine dritte Versuchung ist die, das Symptom kurieren zu wollen, statt sich der Ursache zu stellen.

Wir versuchen, alles noch besser zu machen: noch bessere Bücher, noch bessere Riten, noch volkstümlichere Gottesdienste usw. Manche meinen auch, man könnte das Problem dadurch lösen, daß man möglichst viele, d. h. auch Verheiratete, ordinieren würde, damit überall Gottesdienste sind. Aber so wird am Symptom kuriert und bei immer weiter schwindenden Teilnehmerzahlen die alte Versorgungsmentalität gewahrt. Wir müssen an einer anderen Stelle ansetzen.

- 2.2.4 Wir müssen uns bekehren zu der gegebenen Situation als Herausforderung, Auftrag und Chance. Die Regeln zur Unterscheidung der Geister, die Ignatius von Loyola in den Exerzitien für Entscheidungen des Einzelnen aufgestellt hat, gelten heute für die Verantwortlichen der kirchlichen Gemeinschaft. Wir stehen mehr oder weniger in der Situation der von Ignatius geschilderten Drei-Menschen-Klasse. Ignatius schildert drei Menschen, die 10.000 Dukaten bekommen hatten. Sie tun nichts Schlechtes, aber sie merken ihre Anhänglichkeit daran. Der erste möchte diese Anhänglichkeit ändern, tut aber nichts bis an sein Lebensende. Das ist eine ganze Reihe von uns. Der zweite will die Anhänglichkeit lassen, aber das Geld behalten, und Ignatius sagt sehr schön, daß dieser Gott dort haben möchte, wo er

selber steht. Vor diesem Hintergrund wäre einmal die ganze Frage der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft zu sehen. Was ist dabei kulturell bedingt und damit veränderbar, und was ist der Wille Gottes? Der dritte Mensch schließlich ist bereit, die Anhänglichkeit und die 10.000 Dukaten zu lassen, nicht unter allen Umständen, aber wenn Gott zeigt, daß das sein Wille ist. Das ist die Bekehrungsbereitschaft, die wir brauchen, um uns in der gegebenen Situation dem zu stellen, was Gott von der Kirche in unserem Land will.

In diesem Sinn ist die Situation des Sonntags eine Herausforderung an die christliche Gemeinde.

3. Die Feier des Sonntags als Chance missionarischer Gemeinde

3.1 "Der Sonntag ist der Tag, an dem die christliche Gemeinde ihres Herrn gedenkt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung in die Vollendung - in die Herrlichkeit Gottes - eingegangen ist. Der im Wochenrhythmus immer wiederkehrende Feiertag der Christen ist wesentlich 'Zeichen' für die Heilswirklichkeit der 'neuen' Schöpfung, die mit der Auferstehung Christi angefangen hat. In der Treue zu Auftrag und Vermächtnis des Herrn erfährt der Christ in der wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses, daß er selbst teilhat an Tod und Auferstehung Christi und berufen ist zur Ruhe Gottes, d. h. zum vollendeten, befreiten und unangefochtenen Besitz des Lebens. Daher ist der Sonntag als 'Tag des Herrn', wie ihn alle Christen begehen, als Feiertag der christlichen Gemeinde, als Tag der Eucharistiefeier und als Zeugnis christlicher Zukunftserwartung unaufgebar; er kann nicht gegen einen anderen Tag der Woche ausgetauscht werden ³⁾".

Hier ist sowohl die theologische wie die christologische wie die eschatologische wie die anthropologische Bedeutung des Sonntags knapp und klar zusammengefaßt. Diese These vorausgesetzt, möchte ich vier Konsequenzen herausstellen:

3.2 Die Feier des Sonntags muß von Relikten der Zeit der christentümlichen Gesellschaft befreit werden. Als erstes scheint eine Bewußtseinsbildung notwendig zu sein. Etwas pointiert seien als Relikte

aus der Zeit der christentümlichen Gesellschaft genannt:

3.2.1 Die "heilsindividualistische" Sicht der Sonntagspflicht

Bei der Umfrage in den Bistümern der Bundesrepublik hat sich gezeigt, daß bei den aktiven Katholiken die heilsindividualistische Sicht des Sonntags radikal im Vordergrund steht (Ruhe bei Gott finden, mit Gott ins Gespräch kommen usw.). Das war aber lange Zeit nicht die Sicht des Sonntags. So hatte etwa das Läuten am Sonntag die Funktion, denen, die an der (übrigens an jedem Sonntag einzigen) Gemeindemesse nicht teilnehmen konnten, etwa weil sie das Feuer hüten oder bei den Säuglingen und Kranken bleiben mußten, dennoch eine gewisse Teilnahme an der Gemeindemesse möglich zu machen. Darum hat es zusammengeläutet und darum wurde beim Evangelium und bei der Wandlung geläutet, wobei die Abwesenden dann jeweils ein bestimmtes Gebet verrichteten. Dagegen herrscht heute eine stark heilsindividualistische Sicht der Sonntagspflicht.

3.2.2 Ein zweites Relikt: Die Gesellschaft trägt die christliche Sinngebung mit. Für die Kirche genügt die Sorge um den Gottesdienst

Diese Voraussetzung galt früher weitgehend und ist heute noch in Resten vorhanden. Es gab Salve-Andachten und ähnliche Veranstaltungen als Hilfen, um dem Sonntag einen Anfang zu geben. Mancherorts wurden Handpostillen in der Familie gelesen. Die Sonntagsgestaltung war äußerlich begleitet von Dingen wie anderer Kleidung, Kuchen, Kontakt mit Verwandten und Bekannten u.a.m. Demgegenüber hat sich das Erscheinungsbild des Sonntags in den Familien heute stark gewandelt. Es ist für unsere christlichen Gemeinden auch eine Chance, wenn die Gesellschaft die christliche Sinngebung des Sonntags nicht mehr trägt. Denn so sind sie herausgefordert, durch die gelebte Alternative zum Wochenende die Bedeutung des Sonntags neu bewußt zu machen. Der ganzen Gemeinde wie den Verantwortlichen für den Gottesdienst - seien es Priester, Bischöfe oder Hauptamtliche im kirchlichen Dienst - ist die Frage aufgegeben, wie neue gesellschaftliche Stützen der Sonntagsfeier geschaffen werden können. Denn da das Christentum nicht über der Gesellschaft schwebt, ist es auf solche Stützen angewiesen.

3.2.3 Ein drittes Relikt der christentümlichen Gesellschaft: Der Klerus und die Hauptamtlichen sind die eigentlichen Verantwortlichen für die christliche Sonntagsfeier.

In missionarischer Situation ist ernst zu machen mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß Priester und Laien ein - wenn auch verschiedene - Verantwortung für die Kirche am Ort tragen. In der europäischen Kirche sah man bei der Betonung des Laien durch das Konzil die Sonderstellung des Priesters gefährdet. In den Ländern der dritten Welt frage man sich dagegen: Wie kann bei dieser Stellung des Priesters die eigentliche Aufgabe des Laien zum Zuge kommen? Während in diesen Ländern vielfach die Strukturen durch das Bewußtsein von der Verantwortung des Laien bestimmt sind, steht und fällt das kirchliche Leben in unseren Gemeinden weithin mit der Person des Priesters. Wird aus einer Gemeinde der Priester abgezogen, so droht meistens der Zusammenbruch des kirchlichen Gemeindelebens.

Als zweite Konsequenz ergibt sich:

3.3 Die christliche Gemeinde als Ganze ist verantwortlich für die christliche Sonntagsfeier

3.3.1 Hier kann uns das Beispiel unserer jüdischen Mitbürger hilfreich sein. Die Feier des Sabbats steht und fällt mit der jüdischen Familie. Das Judentum hat die Kraft der Weitergabe des Glaubens in Feiern seiner Feste und seines Sabbats vor allem in der Familie. Das bedeutet zunächst, daß wir Hilfen für die Vorbereitung und die Feier des Sonntags in der Familie schaffen müssen. Der Sonntagsgottesdienst, als Eucharistiefeier oder in anderer Form, muß hineingestellt werden in eine Gestaltung des ganzen Sonntags. Wir müssen der Familie eine Stärkung für den alternativen Lebensstil geben. Denn die einzelne, heute meist eher kleinere Familie vermag allein nicht, das entsprechende Ambiente zu schaffen. Wir können bei der Frage nach der Feier des Sonntags nicht beim Gottesdienst anfangen, sondern müssen von der Frage nach geeigneten Alternativen ausgehen.

3.3.2 Ein zweites ist notwendig: Die Bekehrung der Priester zu der unverzichtbaren Aufgabe der Laien, auch auf diesem Gebiet. Es gibt bereits Beispiele in verschiedenen Bistümern in der Bundesrepublik, daß Laien tatsächlich die Verantwortung für den Gottesdienst in ihrer Gemeinde übernehmen. Allerdings setzt das auf seiten der Priester, die mit solchen Gemeinden zu tun haben, eine entsprechende Einstellung voraus, denn jede Bevormundung zerstört das Verantwortungsbewußtsein. Oder, etwas salopp gesagt: nur Vorbeten und Kommunion austeilern lassen, bedeutet noch nicht Beteiligung der Laien an der Gestaltung des Sonntags. Damit stehen wir vor der Frage, wie wir unsere Priester und Priesteramtskandidaten befähigen, auf diese aktive Mitverantwortung der Laien einzugehen.

3.3.3 Gemeindeleben als Voraussetzung für die Sonntagsfeier - Sonntagsfeier als Kraft für das Gemeindeleben: eine Wechselbeziehung

Auch die Urgemeinde kam nicht nur in der Gemeinschaft des Brotbrechens zusammen, sondern auch in der Diakonie. So wird auch für uns entscheidend sein, ob es uns gelingt, eine Gemeinde - Pfarrgemeinde oder auch Personalgemeinde - nicht nur im Gottesdienst, sondern auch auf anderen Ebenen zusammenfinden zu lassen.

3.4 Eine dritte Forderung lautet: In der Gestalt der gottesdienstlichen Feier müssen wir der unterschiedlichen Glaubenssituation der Teilnehmer gerecht werden.

3.4.1 "Nicht wenige, die heute an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, verlangen und suchen nach dem Glauben, zweifeln aber gleichzeitig und sind unsicher geworden. So fordert die unterschiedliche Situation auf dem Weg zum Glauben und in den Phasen seines Vollzugs vielfältige und verschiedene Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte. Es geht dabei nicht um eine Verkürzung des Glaubensgutes, sondern es soll beachtet werden, daß es lebendigen, keimenden und wachsenden, aber auch gefährdeten und schwindenden Glauben gibt ⁴⁾".

Besonders deutlich ist dies in bezug auf den Gottesdienst mit Ju-

gendlichen. "Der Heranwachsende und Jugendliche hat es in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation nicht leicht, seinen Weg zum Gottesdienst zu finden. Einerseits soll die sonntägliche Eucharistiefeier ein zentraler Vollzug seines Glaubens werden; andererseits ist gerade der Glaube des Jugendlichen vielfach verunsichert. Der Heranwachsende löst sich von der Form des in Familie und Kindergruppe überkommenen Glaubens und sucht seine eigene Form und selbständige Verwirklichung. Viele Jugendliche tragen schwer an Erfahrungen aus ihrer Kinderzeit, die sie im Glauben oft mehr belasten als ihnen helfen. Die Zahl der Jugendlichen wird immer größer, die von ihrem Elternhaus und seiner Atmosphäre her keine Stütze für ihren Glauben erfahren. Weder Familiengebet noch gemeinsamer Besuch des Gottesdienstes gehören in ihren Erfahrungsbereich. Andere distanzieren sich, zum Teil auch unter dem Einfluß einer nicht-christlichen Umwelt, von Formen des Glaubens, die sie in der eigenen Familie erfahren haben. Das Milieu in Schule, Hochschule und am Arbeitsplatz stellt den Glauben vieler Jugendlicher in Frage. Eine größere Zahl erlebt eine Phase der inneren Distanz vom Glauben. All das trägt dazu bei, daß viele junge Menschen den Gottesdienst als eine Pflichtveranstaltung erfahren, die in alten Traditionen erstarrt ist. Sprache und Zeichen sind ihnen schwer verständlich und undeutlich. Viele sagen: Wir finden im Gottesdienst die wirklichen Probleme der Welt und die Fragen der Menschen von heute nicht vor, zumal der Gottesdienst in seiner üblichen Form einen persönlichen Beitrag der Teilnehmer nicht möglich macht. Solche Jugendliche befinden sich in einer katechumenalen Situation. Hier können Wortgottesdienste - ähnlich wie im Katechumenat der Erwachsenen - eine wichtige Aufgabe in der Hinführung zur Eucharistiefeier übernehmen. In ihnen ist es möglich, auf die Glaubenssituation der Jugendlichen und Heranwachsenden besonders einzugehen und Formen der Feier des Gottesdienstes einzuüben, die den Jugendlichen helfen, einen neuen Zugang zur Eucharistie als Feier des Glaubens zu finden⁵⁾".

3.4.1 Es ist eine der wichtigsten Aufgaben, präkatechumenale und katechumenale Formen des Gottesdienstes zu entwickeln. Es ist eigent-

lich erschreckend, wie fahrlässig wir mit der Eucharistie bei den Erstkommunikanten umgehen. Wir wissen, eine große Anzahl kommt aus nichtchristlichem Milieu. Aber wir führen diese Kinder nach kurzer Zeit zur Erstkommunion, zur vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier, wenn es geht, sogar mit ihren Eltern - mit Kommunion, ohne Beichte.

Ähnliches gilt bei Brautmessen, Begräbnismessen, manchen Schulgottesdiensten und ähnlichen Anlässen: Welchen Stellenwert hat die Eucharistie im Leben der betreffenden Teilnehmer? Die Frage verlangt nach Konsequenzen im Leben der Gemeinden.

3.4.3 Wir müssen "Raum", d. h. Glaubensgemeinschaft, schaffen für jene Gemeindemitglieder, besonders Kinder und Jugendliche, die allein und ohne Stütze in der Familie glauben müssen. Nicht nur Jugendliche, aber hauptsächlich Jugendliche, können oft dem atheistischen Gegendruck nicht standhalten. Sie brauchen daher einen Bereich, in dem sie leben, in dem sie katholische Luft atmen, in dem sie auch den Sonntagsgottesdienst mitfeiern können, ohne daß sie deswegen dem Elternhaus entfremdet werden.

3.5 Intensive Zusammenarbeit der Vertreter aller Disziplinen. Der Praktischen Theologie, besonders der Liturgiker und Pastoraltheologen sowie der Leute in pastoraler Planung und Führung sind absolut erforderlich. Eine Phase fruchtbarer Zusammenarbeit in der Kirche der Bundesrepublik war die Zeit der Gemeinsamen Synode. Seitdem diese vorüber ist, läuft alles nebeneinander her. Man kommt nicht mehr zusammen. Man kann seine Fragen und Gedanken und Möglichkeiten nicht mehr los werden. Ein neuer Anfang zu weiterer Zusammenarbeit ist erforderlich.

4. Schluß: Worüber wir uns hier Gedanken machen, hat eine eminente Bedeutung für die Gesellschaft, in der wir leben. Es geht dabei um einen unersetzlichen Dienst an der Menschheit. Mit einem Wort des Synodendokumentes "Gottesdienst": "Sie (die Christen) versammeln sich, um ihre Dankbarkeit gemeinsam auszudrücken, aber auch ihre Schuld und

ihr Versagen zu bekennen. Sie können nicht aufhören, von ihrer Hoffnung zu singen und zu träumen, und sehen darin einen unersetzlichen Dienst an der Menschheit. Sie feiern nicht, um dem Alltag zu entfliehen, sondern um ihn in der Kraft Gottes zu bestehen im Dienst am Nächsten⁶⁾".

Alfred Delp hat im Gefängnis in Berlin in seiner Vater-unser-Meditation geschrieben: "Brot ist wichtig, Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten ist die ungebrochene Treue und unverratene Anbetung." Sicher besteht in unserer Gesellschaft, auch in unserer nordatlantischen Gesellschaft, eine hohe Sensibilität für die Wichtigkeit von Brot und Freiheit. Die Anbetung aber ist der einzige Weg zu Brot und zu Freiheit. Und indem wir uns um die christliche Feier des Sonntags bemühen, bemühen wir uns um dieses Wichtigste.

ANMERKUNGEN

- 1.) W. BEINERT, Der Sonntagsgottesdienst - dogmatische Erwägung zu einem pastoralen Problem. In: Theologie und Glaube, vgl. auch Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschluß Gottesdienst 2.1 und 2.2. In: Offizielle Gesamtausgabe S. 198 f.
- 2.) I. ZEIGER in: Der Christ in der Not der Zeit. 72. Deutscher Katholikentag Mainz 1948, 35 u. 36.
- 3.) Gemeinsame Synode, Beschluß Gottesdienst 2.1: S. 198 f.
- 4.) Ebd. 1: S. 198.
- 5.) Ebd. 4.2.1 und 4.2.2: S. 209 f.
- 6.) Ebd. 1: S. 198.

PETER KÖHLDORFNER

DIE SONNTAGSPFLICHT ALS THEMA IN DER SYNODENAUFLA

1. Den Sonntagsgottesdienst retten

Seit 1950 etwa hatte in der katholischen Kirche der Bundesrepublik der Kirchgang ständig abgenommen und der Großteil dieser Menschen hatte sich gleichzeitig innerlich von der Kirche distanziert. Das allein mußte für die Synode Grund genug sein, das Thema Sonntag, besser: die Institution Sonntag und Sonntagsgottesdienst in ihre Beratungen aufzunehmen. Dazu kommt, daß man nach dem Konzil bei uns und anderswo die lebendige Gemeinde wiederentdeckte. Sie wird seitdem als die wichtige Struktur angesehen, die dem Glaubensschwund und der Kirchengewandlung entgegenwirken kann und die Tradierung des Glaubens gewährleisten soll. Die Gemeinde wird aber vor allem beim Sonntagsgottesdienst nach außen erfahrbar. Somit fällt dem Sonntagsgottesdienst erst recht viel Gewicht zu, und die Synode konnte nicht anders, als zur Rettung des Sonntags etwas zu unternehmen. Das Interesse der Synodalen am Kapitel 2.3: "Die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier" aus dem Beschluß "Gottesdienst" ¹⁾ war - gemessen an den Anträgen und Antragstellern - groß. Dieses Kapitel nimmt unter allen dissensstarken Kapiteln der Synodentexte den dritten Platz ein ²⁾.

2. Der Ausgangspunkt

Das Vatikanum II, das zu "übersetzen" die Synode verpflichtet war, hatte in der Liturgiekonstitution (bes. Art. 106) wieder eine fundamentale theologische Sicht des Sonntags eröffnet, "wie sie im 2. Jahrtausend der Kirchengeschichte in keinem amtlichen Dokument zu finden ist" ³⁾. Es überwand den früheren Individualismus und legte den Hauptton auf das Zusammenkommen der Glieder Christi. Verlangt wird das bewußte, fromme und tätige Mitfeiern der heiligen Handlung (vgl. Art. 48). Die Seelsorger haben die Aufgabe, den Sinn der Verpflichtung einsichtig zu machen und die Menschen zur Teilnahme am Sonntagsgottesdienst zu motivieren.

Das Konzil hat also erstmals wieder eine theologische Legitimation für das Sonntagsgebot geliefert, die es einerseits mit dem übrigen theologischen Wissenssystem verbindet und die andererseits zur Normeinhaltung motiviert. Sie hat aber das bestehende normative Gebäude, das sich aus moralischen und kirchenrechtlichen Elementen zusammensetzt, nicht angestastet oder reformiert. So ergab sich aus der Sprechweise des Konzils eine gewisse Spannung zur moralischen und rechtlichen Sicht des Sonntags. Vor und während der Synode wurde von theologischer Seite mehrmals der Reformversuch geäußert, das Sonntagsgebot nicht rigoros und nicht legalistisch auszulegen ⁴⁾. Man lehnte also die Anwendung von Gewissensdruck und die Beschränkung des Interesses auf die äußere Erfüllung gleichermaßen ab.

3. Texte und Debatten des Synodenplenums

Versuchen wir den Prozeß der synodalen Erstellung des Textes zur Sonntagspflicht - nur den Sonntagsgottesdienstbesuch - in den wesentlichen Zügen kurz darzustellen.

3.1 Die 1. Vorlage ⁵⁾

Um es gleich vorweg zu sagen: Der Text, den die Sachkommission II im Mai 1974 zur ersten Lesung vorlegte, konnte sich im Aufbau und in den Hauptinhalten bis zum Beschluß durchhalten, er war jedoch etwas kürzer.

Die Normenbegründung geht vom Eucharistieauftrag Jesu aus und faßt ihn als Grundverpflichtung der Gemeinde auf. Erst von daher gilt die Verpflichtung dem einzelnen Gemeindeglied. Der Text will auch ganz kurz die veränderte gesellschaftliche Lage aufzeigen und einsichtig machen, die den Sonntag nicht mehr stützt, so daß der einzelne für diese Aufgabe der Gemeinde innerlich verpflichtet sei. Er wirbt für die Normeneinhaltung, indem er Sinn und Nutzen der gemeinsamen Eucharistie für das Leben (Lebenssinn, Zukunft) und den Glauben (Bestand, Stütze) deutlich macht. Aufgrund der Abwehr von Individualismus und aufgrund ihrer Werbekraft können wir die Begründung innovativ nennen ⁶⁾. Sie bleibt freilich recht knapp und schlägt noch keine Brücke zu den Erfordernissen der Gemeinde und ihren wichtigen Aufgaben.

In der Bewertung des Übertretungsfalles setzt sich anschließend die 1. Vorlage mit der Deutung als schwerer Sünde auseinander. Früher habe man undifferenziert von schwerer Sünde gesprochen, wird zugegeben. Zur Beurteilung des Einzelfalles wird ein anspruchsvolles Kriterium eingeführt und zur Verfügung gestellt: die Haltung zu Gott und zur Kirche ("Undankbarkeit, Gleichgültigkeit oder Ablehnung"). Es wird gleich auf die angewandt, die "ohne Grund immer wieder" dem Sonntagsgottesdienst fernbleiben. Sie stünden in schwerem Widerspruch zu den Pflichten gegen die Gemeinde und seien gegen Gott undankbar. Das heißt im Klartext: Diese Kategorie von Normübertretern lebt in schwerer Sünde.

Auch hier hat die 1. Vorlage innovative Züge, weil sie die Handlungsnorm in Richtung auf abstraktere Werte, auf Haltungen hin aufbricht und eigentlich eine gute Beziehung zu Gott und der Gemeinde erreichen will. Sie fördert die Gewissensfreiheit und entzieht mindestens beim Einzelfall einer äußeren Kontrolle den Boden, die bloß auf die äußerliche Gesetzeserfüllung blickt. Innovativ ist auch die Selbstkritik, dagegen setzt sich in der Koppelung "Gott und Kirche/Gemeinde" ein altes, idealistisches Kirchenbild fort.

Zweimal umschreibt die 1. Vorlage den Verpflichtungscharakter dieser Norm: als "innere Verpflichtung aus dem Glauben", als "Hilfe zur Selbstbindung". Diese Absicht stellt auch eine Innovation dar, kann aber bei ängstlichen Gewissen infolge der Drohung, die mit der Schwere-Sünde-Deutung verbunden ist, durchkreuzt werden.

Der Geltungsbereich wird zunächst im traditionellen Sinne abgesteckt: Schwache Gesundheit, weite Wege, Sorge für andere Menschen, Berufspflichten u. Ä. sind Entschuldigungsgründe. Aber neu ist, daß die begründete Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst oder am Gottesdienst einer anderen Konfession ebenfalls unter diese Gründe gezählt wird.

Schließlich beinhaltet die 1. Vorlage noch eine Ersatzregelung für diejenigen, die am Sonntagsgottesdienst verhindert sind. Ihnen werden Gebet, Gebetstexte, religiöse Sendungen, Teilnahme an Andachten usw. empfohlen. Innovativ ist die unkomplizierte Aufforderung, daß Laien wie z. B. Familienangehörige und Nachbarn den Kranken die Kommunion bringen sollen. Ebenso ist der Vorschlag innovativ zu beurteilen, daß für diese Gruppe ein sonntäglich gestalteter Gottesdienst an einem Wochentag angeboten werden soll ⁷⁾.

3.2 Die zwei Debatten in den Vollversammlungen

In der 1. Lesung, die recht rege verlief, wurde von unterschiedlichen Seiten eine bessere Motivation gefordert. Doch schienen Differenzen darüber vorhanden zu sein, ob mehr eine äußere Motivation zur Norm-einhaltung oder mehr eine innere zur Einsicht in den Wertkontext gemeint war.

Beachtung fanden ferner: "Ökumene" als Entschuldigungsgrund, die Behandlung der schweren Sünde, und der häufige Gebrauch des Wortes "Gemeinde" anstatt von "Kirche".

Die 2. Vorlage, die im November 1975 im Plenum beraten wurde, hatte schon fast die endgültige Textgestalt d. h. die Zustimmung der Synode. Wir übergehen sie daher. So ist auch verständlich, daß die 2. Lesung geradezu unterkühlt verlief. Da der Wunsch nach besserer Begründung inzwischen erfüllt war, blieben noch etwa die gleichen Differenzpunkte wie bei der 1. Lesung. Von klaren Konfliktparteien und dramatischem Ringen kann bei diesem Thema keine Rede sein⁸⁾. Aber die Zusammensicht läßt doch erkennen, daß von den vier Rollen: Laien (priesterliche), Seelsorger, Theologen und Kirchenleitung (Bischöfe und Vertreter der bischöflichen Verwaltung) letztere eine Affinität zu folgenden Positionen hat:

- zur Vermeidung eines Wertkonfliktes zwischen Sonntagspflicht und dem Besuch eines ökumenischen Gottesdienstes, indem man ökumenische Gottesdienste nicht zur selben Zeit zuläßt;
- zur leichten Verschärfung in der Beurteilung des Übertretungsfalles,
- zur Reduktion des Begriffes "Gemeinde" zugunsten von "Kirche".

3.3 Der Beschlußtext

Die geringe Längenzunahme verdankt die Beschlußversion hauptsächlich der Ausdehnung des Begründungsteils und der Einfügung einer direkten Normformulierung (schon in der 2. Vorlage). Der Beschluß ist vor allem durch drei Züge charakterisiert:

- #### 3.3.1 Die Ausweitung der Normbegründung läßt dem Heilsindividualismus keine Chance mehr, rückt dagegen die Interdependenz von Gemeinde und einzelner in den Vordergrund. Beide brauchen und stützen einander. Meiner Meinung nach wird allerdings die reale Lage unterschätzt.

Die Gemeinde lebt nicht nur wie jede menschliche Gemeinschaft von den konkreten Zusammenkünften (vgl. Textformulierung), sondern sie stirbt ohne sie und gefährdet die Tradierung des Glaubens.

Einen Gegenschlag stellt freilich die Reduzierung des Begriffes "Gemeinde" dar (1. Vorlage: 12mal Gemeinde, 9mal Kirche); Beschluß: 11mal Gemeinde, 12mal Kirche). Dies gesteht zwar dem einzelnen mehr Freiheit zu, sich seine Kirche auszusuchen, mindert aber andererseits die Bedeutung der Gemeinde und des verantwortlichen Gemeindebezugs. Die ausführlichere Begründung stellt natürlich auch eine intensivere Motivation dar.

- 3.3.2 Die antilegalistische Tendenz wird im Beschluß noch verstärkt. Der Norminhalt wird in einem eigenen Satz ausgesprochen, der zugleich die Handlungsnorm auf übergeordnete Werte hin überschreitet (Haltung der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und der Verantwortung für die Gemeinde). Bloß gesetzliche Erfüllung gilt ausdrücklich als unzureichend. Ein Rest Unklarheit bleibt insofern, als man fragen kann, ob man die geforderten Haltungen auch ohne Kirchgang erfüllen kann ⁹⁾.

- 3.3.3 Die antirigoristische Tendenz der 1. Vorlage in der Beurteilung des Übertretungsfalles wird im Beschluß geringfügig gemindert, indem der Text suggeriert (durch ein eingefügtes "zumal"), daß mehr Leute als die immer wieder ohne Grund Fernbleibenden in schwerer Sünde sich befänden. Der auf freie Einsicht gegründeten Motivation des Begründungsteils tritt hier eine gewisse Drohmotivation (für kirchengebundene, ängstliche Gewissen zumindest) gegenüber.

Außerdem finden sich noch drei innovationsreduzierende Textveränderungen: die Vorsorge, daß sich Sonntagsgottesdienst und ökumenischer Gottesdienst nicht in die Quere kommen und eine Güterabwägung verlangen, die Überlassung der Krankenkommunion nur an beauftragte Laien, die Streichung einer winzigen Kirchenkritik (früher Rigorismus).

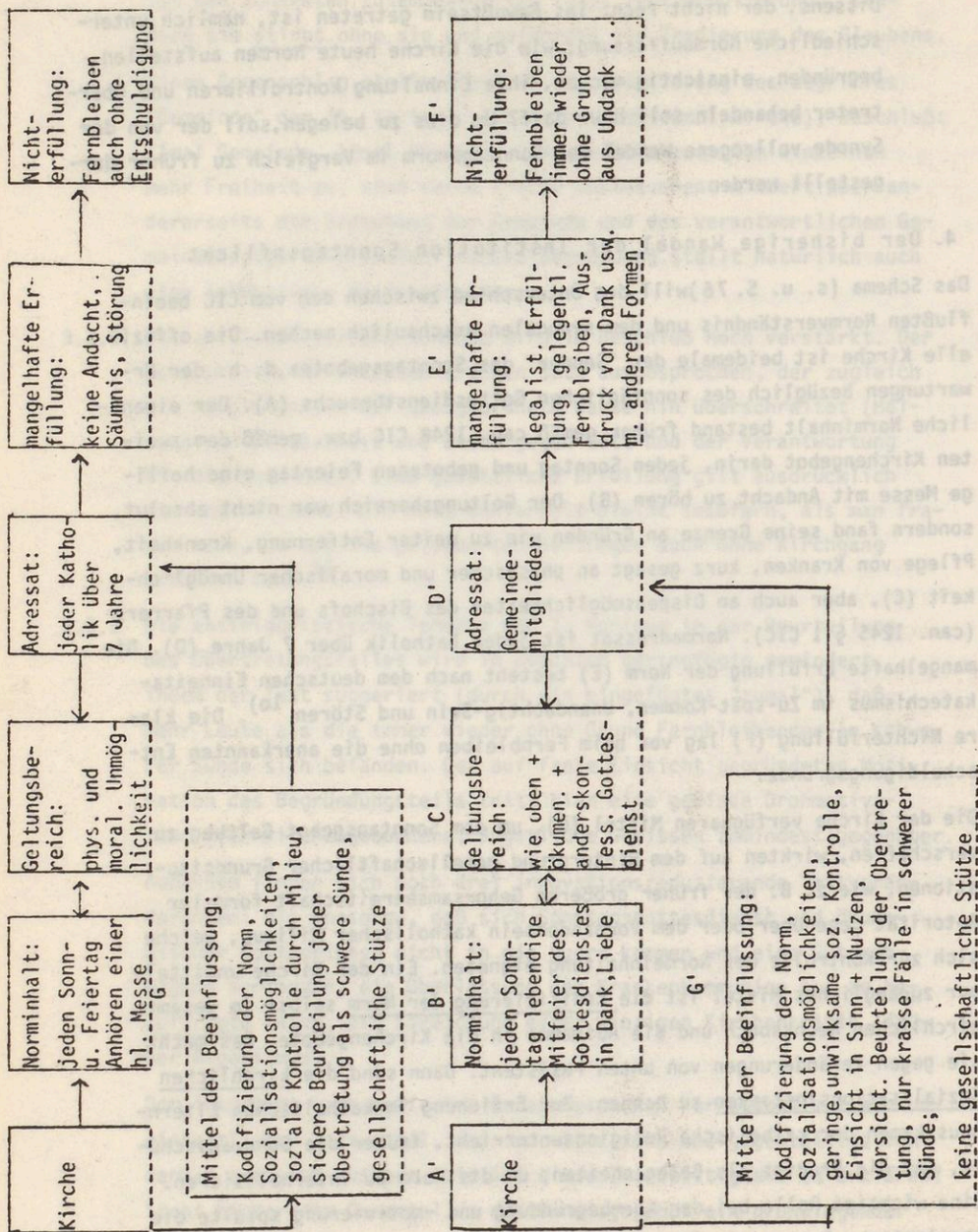
Dem insgesamt undramatischen Beratungsprozeß korrespondiert ein uneinheitlicher Textwandel, der innovatorische und gegenteilige Tendenzen zugleich ausbaut. Wie ist diese Zwiespältigkeit zu erklären? Steht hinter dem Gerangel um das Sonntagsgebot ein grundlegender

Dissens, der nicht recht ins Bewußtsein getreten ist, nämlich unterschiedliche Normauffassung; wie die Kirche heute Normen aufstellen, begründen, einsichtig machen, ihre Einhaltung kontrollieren und Übertreter behandeln soll bzw. darf? Um dies zu belegen, soll der von der Synode vollzogene Wandel der Sonntagsnorm im Vergleich zu früher dargestellt werden.

4. Der bisherige Wandel der Institution Sonntagspflicht

Das Schema (s. u. S. 76) will den Unterschied zwischen dem vom CIC beeinflussten Normverständnis und dem synodalen anschaulich machen. Die offizielle Kirche ist beidemale der "Sender" des Sonntagsgebotes d. h. der Erwartungen bezüglich des sonntäglichen Gottesdienstbesuchs (A). Der eigentliche Norminhalt bestand früher gemäß can. 1248 CIC bzw. gemäß dem zweiten Kirchengebot darin, jeden Sonntag und gebotenen Feiertag eine heilige Messe mit Andacht zu hören (B). Der Geltungsbereich war nicht absolut, sondern fand seine Grenze an Gründen wie zu weiter Entfernung, Krankheit, Pflege von Kranken, kurz gesagt an physischer und moralischer Unmöglichkeit (C), aber auch an Dispensmöglichkeiten des Bischofs und des Pfarrers (can. 1245 § 1 CIC). Normadressat ist jeder Katholik über 7 Jahre (D). Die mangelhafte Erfüllung der Norm (E) besteht nach dem deutschen Einheitskatechismus im Zu-spät-Kommen, Unandächtig-Sein und Stören¹⁰). Die klare Nichterfüllung (F) lag vor beim Fernbleiben ohne die anerkannten Entschuldigungsgründe.

Die der Kirche verfügbaren Mittel (G), um dem Sonntagsgebot Geltung zu verschaffen, wirkten auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Grundsituationen, wie z. B. der früher größeren Gehorsamsbereitschaft formaler Autorität gegenüber oder dem Vorhandensein katholischer Milieus, welche sich zur Kontrolle der Normeinhaltung eigneten. Ein der Kirche unmittelbar zugängliches Mittel ist die Kodifizierung der Norm selbst im gesamt-kirchlichen Rechtsbuch und die Aufnahme in die Kirchengebote. Das macht sie gegen Veränderungen von unten resistent. Dann sind die kirchlichen Sozialisationsinstanzen zu nennen. Zur Erziehung im katholischen Elternhaus kamen der katholische Religionsunterricht, früher die Sonntagsschule, und die Predigt als Gelegenheiten, um die Norm zu internalisieren. Eine wichtige Rolle bei der Normbegründung und -motivierung spielte die theologische Deutung der Übertretung als schwere Sünde. Das führt uns zum wichtigen Mittel der Kontrolle der Normeinhaltung.



In kirchlich-theologischer Binnenbetrachtung stellt sich die Sache so dar: M in Versäumnis des Sonntagsgottesdienstes ohne anerkannte Entschuldigungsgründe bewirkt, daß ich eine schwere Sünde auf mich lade. Diese zieht per definitionem den Verlust der Heilsgnade und, falls sie nicht Vergebung findet, die ewige Verdammnis nach sich ¹¹⁾. Unter der Bedingung der vollkommenen Reue erlange ich in der Beichte, zu der ich bei schwerer Sünde verpflichtet bin, Vergebung meiner Schuld. Das Heilmittel gegen meine schwere Sünde ist also das Bußsakrament.

In humanwissenschaftlicher Betrachtung kommt ein Geflecht von kunstvoll aufeinander abgestimmten Elementen in den Blick, die zur Norm-einhaltung bewegen. Wer die katholische Sinnwelt bewohnt, hatte kaum eine Möglichkeit, seine Übertretung außerhalb anerkannter Gründe anders denn als seine schwere Schuld zu deuten, denn das Katechismuswissen und der Beichtspiegel setzten ihn instand, die betreffenden Kriterien auf sich anzuwenden. Für den religiösen Menschen bedeutet die schwere Sünde einen gravierenden Mangel, der ihn motiviert, ihn durch die Beichte zu beseitigen, was freilich die Anerkennung der übertretenen Norm voraussetzt.

Die motivationspsychologisch interessante Frage ist hierbei: Welcher Art war das Bewußtsein des Sünders und was bewegte ihn zur Umkehr? Es ist nicht einfach auszuschließen, daß bei vielen eine personal bestimmte Gottesbeziehung vorhanden war, so daß echte Schuldgefühle und Schamgefühle infolge verletzter Liebe aufkamen. Diese Reaktion ist auch das Ziel der "vollkommenen Reue" ¹²⁾. Jedoch legten die früheren kirchlichen Deutungen jene andere Reaktion viel näher: Angst um das eigene Seelenheil, Angst vor der Strafe (!) der ewigen Verdammnis - und in der Folge davon: Bekehrung und Beichte aus Verdammungsangst. Diese Heilsangst diente in praxi für einen nicht geringen Teil der Gläubigen als Wurzelmotiv zur Einhaltung von unter sich sehr verschiedenen Normen und Werten der Kirche.

Soziologisch gesehen liegt hier ein Kontrollmechanismus vor, der auf der Basis von Bestrafung durch Angst und Lösung der Angst in der Beichte wirkte. Neben dieser inneren Seite zeigt sich eine äußere darin, daß ein katholisches Milieu - wenigstens eine Großfamilie - auf den Abweichler einen Konformitätsdruck ausüben konnte. Denn aufgrund der sicheren, rigiden Schwe-

re-Sünde-Deutung wußte auch die Umwelt um meine schwere Sünde.

Die soziale Verstärkung der Bestrafung wird geschwächt oder fällt weg, wenn es das katholische Milieu nicht mehr gibt, wenn die katholische Sinnwelt nur mehr sehr lückenhaft internalisiert wird und man um die entsprechenden Deutungen und Verpflichtungen nicht mehr weiß, wenn man die Einstufung als *materia gravis* nicht akzeptiert u. a.

Die Synodenvorlage sowohl wie der Beschlußtext zeigen, daß in allen besprochenen Komponenten des Normverständnisses ein gewisser Wandel eingetreten ist. Der Norminhalt (B') wird schon auf der Verhaltensebene anspruchsvoller, insofern es um lebendige Mitfeier geht, aber erst recht auf der Einstellungsebene, wo die Haltungen der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und der Verantwortung für sich und die Gemeinde gefordert sind. Aus einer einfachen Handlungsnorm wurden abstraktere Werte. Der Geltungsbereich des Gebotes (C') wird über die traditionellen Gründe hinaus auch von der Teilnahme an ökumenischen und anderskonfessionellen Gottesdiensten begrenzt, wodurch diese als Werte anerkannt sind. Den Adressatenkreis (D') definiert die Synode altersmäßig nicht strikt.

In Konsequenz der Änderungen ergibt sich auch eine größere Palette mangelhafter Gebotserfüllungen (E'). Der Text tippt das an, indem er die legalistische Erfüllung verurteilt. Der inneren Logik nach gehört auch das gelegentliche Fernbleiben hierher. Da die Normformulierung nicht exakt genug bestimmte, in welcher Weise die Haltungen des Dankes usw. dem Verhalten "Kirchgang" übergeordnet sind, bleibt auch im Dunkeln, ob eine Erfüllung der Haltungen ohne Kirchgang als Teilerfüllung des Gebotes anerkannt ist. Die klare Nichterfüllung (F') liegt erst bei denen vor, die immer wieder ohne anerkannten Grund und in Undankbarkeit, Gleichgültigkeit oder Ablehnung Gottes und der Kirche dem Sonntagsgottesdienst fernbleiben.

Am schwersten wiegt der Wandel in den Mitteln der Beeinflussung (G'). Die Synode weiß um den Wegfall der gesellschaftlichen Stütze des Sonntags, ebenso darum, daß der sonntägliche Kirchgang nicht mehr selbstverständliche Sitte ist, wie es in einheitlich katholisch geprägten Gegenden möglich war. Sie ist bemüht, die Verpflichtung als innere, aus dem Glauben stammende zu definieren. Deshalb werden theologische, kirchlich-soziale und persönliche Gründe beigebracht, um Sinn und Nutzen des sonntäglichen

Gottesdienstbesuchs aufzuzeigen und so die Menschen von der Sache selbst her zu motivieren im Sinne einer primären Motivation. Die Synode liefert hier den Sozialisationsinstanzen (Katechese, Predigt, Familie) die nötigen Inhalte. Freie Einsicht verträgt sich aber nicht mit Zwang, der eine sekundäre Motivation darstellt. Daher wird die sichere Schwere-Sünde-Deutung relativiert. Die Kriterien "Dankbarkeit", "Verantwortung" usw. sind so anspruchsvoll, daß die rechte Urteilsfähigkeit über die Sündhaftigkeit faktisch dem einzelnen zufällt. Damit verzichtet die Synode auf ein zentrales Element des Kontrollmechanismus', der auf Verdammungsangst und dem sicheren Urteil der Außenstehenden basiert. Sie tut es aber in einem impliziten Wissen um die geänderten sozialen Bedingungen, die einen Konformitätsdruck zugunsten des Kirchengebots ohnehin kaum mehr möglich machen.

5. Der größere Horizont des Wandels im Normverständnis

Die vorangegangene Analyse des stattgefundenen Wandels ermöglichen die Einsicht: Die Entwicklung der Institution Sonntagsgebot ist noch nicht zum Abschluß gekommen. Sie muß sowohl im Rahmen der gesellschaftlichen Umwelt als auch im Kontext der Grundoptionen der Kirche gesehen und gesteuert werden.

Einige Hinweise wollen das noch plausibel machen.

5.1 Die Veränderungen der gesellschaftlichen Umwelt

Die katholische Kirche ist in der Bundesrepublik prinzipiell den Bedingungen des weltanschaulichen "Marktes" unterworfen, der dem Kunden die Wahl unter mehreren Angeboten läßt. Sie ist daher keine unangefochtene Größe (mehr) und hat kaum mit Gehorsamsbereitschaft zu rechnen. Als Großinstitution zieht sie den antiinstitutionellen Affekt und Ideologieverdacht auf sich. Die Bereitschaft, sich in die Privatphäre dreinreden zu lassen und einen Teil der Freizeit zu opfern, ist sicherlich gesunken. Zudem macht die konfessionelle Mischung der meisten Siedlungsräume die soziale Kontrolle kirchlicher Normen sehr unwahrscheinlich. Die Katholiken selbst sind eine äußerst heterogene Gruppe und erfordern differenzierte "Behandlung". Schließlich sollte gesehen werden, daß die humanwissenschaftliche Forschung auch die Kirche analysiert und kritisiert und dabei gewisse Institutionen, die für die Kirche göttlichen Rechts sind, als menschliche Konstrukte sieht.

Kirchliche Reformen der Institution Sonntag müssen die angedeutete gesellschaftliche Situation berücksichtigen, falls sie nicht erfolglos sein wollen.

5.2 Der Kontext veränderter Grundoptionen der Kirche

Die Entwicklung der Institution Sonntag wird erst zur Ruhe kommen, wenn sie mit den Grundoptionen der Kirche kongruent ist. Gegenwärtig scheinen aber diese selbst noch nicht einhellig akzeptiert.

Früherer Heilspessimismus ließ die Angst vor Verdammung als normal erscheinen und machte die Heilsvermittlung der Kirche praktisch notwendig. Heutiger Heilsoptimismus¹³⁾ relativiert die Rolle der Kirche, läßt auch den Abweichlern eine Heilchance, denen sich die Kirche versagt, und begünstigt außerdem das Ideal einer freien, fast partnerschaftlichen Beziehung zu Gott.

Früher herrschte ein Menschenbild, mit dem sich Druckmotivation, Strafe und Zwang also, faktisch vertrugen. Inzwischen ist eine personalistische Sicht erstarkt, die den mündigen, für sich und die anderen verantwortlichen Menschen zum Ideal erhoben hat. Dieses verlangt eine primäre, auf Einsicht und Zustimmung, Erfahrung und Überzeugung gebaute Motivation für die Werte der Kirche und sogar den Heilsweg selbst. Rigorismus und Legalismus sind unangebracht.

Eine weitere Option ist die Betonung der Gemeinde statt der Großkirche. Die Gemeinde gilt zunehmend als die notwendige fundamentale Struktur, wo die Glaubensvollzüge gelernt und geübt werden, wo Kirche erfahrbar wird. Hier scheinen die Ausfälle der Glaubenserziehung vieler Familien an ehesten kompensierbar.

Wir wollen uns mit diesen drei Optionen begnügen. Die synodale Diskussion deutet darauf hin, daß beim Sonntagsgebot zugleich um solche Grundoptionen gerungen wurde, darunter vor allem um das Bild des Adressaten der Kirche und die dominante Form der Beziehung. Wenn man Konsens gefunden hat über das kirchliche Menschenbild und andere Grundoptionen, dann kann man Kriterien dafür entwickeln, wie die Kirche heute die Menschen für ihre Ziele beeinflussen darf, welche Mittel dabei legitim sind und welche nicht.

Wenn der größere Horizont berücksichtigt wird, kann die Entwicklung der Institution Sonntagsgottesdienst einen Abschluß finden.

Anmerkungen:

- 1 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg, Basel, Wien 1976, S. 200 ff.
- 2 Vgl. P. KÜHLDOERFNER, Praxiswandel durch Mehrheitsbeschlüsse? Exemplarische Analyse der Texterstellung auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Dissertation Würzburg 1980, S. 64, Sonntagsgebot S. 268 - 293.
- 3 H. MÖLLER, Das Sonntagsgebot - Anachronismus oder heilsamer Appell? in: Theologisch-praktische Quartalschrift 122 (1974) 150 - 163, hier 159.
- 4 Vgl. z. B.: E. J. LENGELING, Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht der Christen, in: A. EXELER (Hrsg.) Fragen der Kirche heute. Würzburg 1971, S. 38 - 44; H. MÖLLER a. a. O.; F. MUSSNER, "Sonntagspflicht" in: Gottesdienst 3 (1969) 113; W. THÖRING, Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht der Christen, in: A. EXELER a. a. O. S. 44 - 49; G. TROXLER, Das Kirchengebot der Sonntagspflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. Freiburg/Schweiz 1971. Sein Vorschlag einer Neufassung des Gebotes S. 249.
- 5 abgedruckt in SYNODE(1973) Heft 7, 7f.
- 6 Mit "Innovation" sollte der Leser keine Wertung im Sinne von "besser als früher" verbinden, sondern nur ein "anders als früher". Zum Problem der Wertung siehe P. KÜHLDOERFNER a. a. O. S. 38.
- 7 Die drei dazugehörigen Empfehlungen wollen wir hier vernachlässigen. vgl. SYNODE (1974) Heft 2, 1 die Empfehlungen I. 2, II, III.
- 8 Äußerten in der 1. Lesung 29 Personen 22 Drucksachen und 20 Wortmeldungen, so in der 2. Lesung nur mehr 16 Personen 20 Drucksachen und nur 4 Wortmeldungen.
- 9 Auch hier erfolgt ein Gegenschlag in der Empfehlung 7.1.4, die das Kriterium "Haltung" nicht mehr enthält.
- 10 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Würzburg o.J. S. 210.
- 11 Katholischer Katechismus ... a. a. O. S. 164: "1. Die Todsünde raubt uns das Gnadenleben und alle Verdienste für den Himmel; 2. sie zieht uns die ewige Verdammnis und auch zeitliche Strafen zu."
- 12 Die Sünden nicht aus Angst vor Strafen, sondern aus Liebe zu Gott bereuen. Katholischer Katechismus ... a. a. O. S. 167.
- 13 Der Heilsoptimismus ist wesentlich eine Frucht des Zweiten Vatikanums. Vgl. K. RAHNER, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 104 (1979) S. 795 - 806.

Roman Bleistein

PASTORALTHEOLOGIE UND FREIZEIT

Die Auseinandersetzung der deutschen Pastoraltheologie mit der Freizeit (als Abendfreizeit, Wochenendfreizeit, Urlaub verstanden) und der damit das Lebensgefühl des modernen Menschen prägenden Wirklichkeit ist eher dürftig. Obgleich von seiten der Soziologie ¹⁾, der Sozialgeschichte ²⁾, der Pädagogik ³⁾, der Psychologie ⁴⁾, der Philosophie ⁵⁾, der Ökonomie ⁶⁾, der Politikwissenschaft ⁷⁾ gute Überlegungen zur Sache vorliegen und auch zwei Reader die bisherigen Forschungen und Überlegungen dokumentieren ⁸⁾, steht eine intensive Beschäftigung der Pastoraltheologie mit der Freizeit noch aus. Erste Versuche nur sind aufzuweisen ⁹⁾. Äußerungen des kirchlichen Amtes liegen in Texten vor ¹⁰⁾.

Eine erste intensive Beschäftigung mit dem Problem Freizeit (über die Pastoraltagung 1973 in Wien hinaus ¹¹⁾) sollte grundsätzlich ansetzen, etwa bei den folgenden Fragestellungen: Wie eine übergreifende Sinngebung Arbeit und Freizeit integriert, wie Glaube auch im Raum der Freizeit realisiert wird, wie die Ethik des Alltags sich in alltäglicher Freizeit auswirkt, was Geselligkeit und Unterhaltung und Spiel für die Freizeit des Christen bedeuten könnten, wie soziale und politische Aufgaben im Raum der Freizeit zumal dem Christen zufallen (Sozialpflichtigkeit der Freizeit?) ¹²⁾.

Zu diesen eher prinzipiellen Überlegungen träten hinzu Forschungen aus der Sozialgeschichte, die nicht nur der Frage nachgehen sollten, was der Protestantismus für die Genese der Freizeit bedeutet ¹³⁾, sondern auch erhellen könnten, was etwa die benediktinische Lebensform für das frühe Mittelalter, was die Heiligenverehrung für die freie Zeit auf Stadt und Land im hohen Mittelalter, was der Glaube für das Lebensgefühl des eher spielerischen Barock, was das kirchliche Vereinswesen für das 19. und 20. Jahrhundert bedeutet haben. Angesichts dieser Fragen ist vorläufig nur von Leerstellen und Lücken zu berichten.

Daß diese prinzipiellen Überlegungen auch Auswirkungen auf die Gesamtkonzeption der Pastoral, auf die Bedeutung der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, mit Senioren, mit Menschen in Kur und Rehabilitation, mit

Urlaubern überhaupt haben würden, liegt auf der Hand. Daß Freizeit aber sowohl in der Verkündigung als auch in der Ausbildung des Priesternachwuchses kein christliches Thema ist, ist offensichtlich.

Es ist nicht unbegründet, folgendes zu sagen: Es besteht für die Kirche die Gefahr, ähnlich wie sie im 19. Jahrhundert den Menschen in der Arbeit verloren hat, im 20. Jahrhundert den Menschen in der Freizeit zu verlieren. Es geht also auch darum, die "Zeichen der Zeit" zu verstehen.

ANMERKUNGEN (zugleich Literaturhinweise zur Sache)

- 1 HABERMAS, J., Soziologische Notizen zum Verhältnis Arbeit und Freizeit, in: FUNKE, G (Hg.), Konkrete Vernunft. Bonn 1958, 219-231, PRAHL, H. W., Freizeitsoziologie. München 1977.
- 2 HUCK, G., (Hg.), Sozialgeschichte der Freizeit. Wuppertal 1980.
- 3 OPASCHOWSKI, H.W., Pädagogik der Freizeit. Bad Heilbrunn 1976.
- 4 SCHMITZ-SCHERZER, R., Sozialpsychologie der Freizeit. Stuttgart 1974; NAHRSTEDT, W., Freizeitberatung. Göttingen 1975.
- 5 ADORNO, T. W., Freizeit, in: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt 1969, 57-69; LEFEBVRE, H., Kritik des Alltagsleben I: München 1976; EICHLER, G., Spiel und Arbeit. Zur Theorie der Freizeit. Stuttgart-Bad Cannstatt 79.
- 6 ANDREAE, C.A., Ökonomie der Freizeit. Hamburg 1970; KOLLENBERG, U., Freizeit und Wirtschaft. Köln 1979; Freizeit 2000. Eine Studie des ADAC. München Mai 1980.
- 7 KOHL, H., Freizeitpolitik. Frankfurt 1976.
- 8 SCHEUCH, E.K., MEYERSONN, R. (Hg.), Soziologie der Freizeit. Köln 1972; SCHMITZ-SCHERZER, R. (Hg.), Freizeit. Frankfurt 1974.
- 9 AUER, A. Ethos der Freizeit. Düsseldorf 1972; BLEISTEIN, R., Freizeit wofür? Würzburg 1979.
- 10 DÜPFNER, J. Kard., Die Kirche und der Mensch in der Freizeit. Bonn 1975; Pastorale Aspekte der "Freizeit" (Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatgruppen) Wien 1979.
- 11 Schöpferische Freizeit. Wien 1974.
- 12 Freizeit: Freiheit und Soziale Bindung: Arbeitspapier der Kommission Freizeit des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken vom 15. 11. 1977.
- 13 PUST, H. G., Geschichtsklitterung? Zur Bedeutung der Reformation in der Entwicklung der Freizeit: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 20 (1978) 148 - 162.

Oberlegungen zum Themenkreis einer Tagung

1. Kirche und Freizeit - sozialhistorisch gesehen.
2. Arbeit und Freizeit - eine theologische Bestimmung ihres Verhältnisses.
3. Das Sabbatgebot und seine pastoraltheologische Relevanz.
4. Freizeit als Konstante einer Alltagsethik.
5. Neomarxistische Deutungen innerhalb der Freizeittheorie.
6. Kirche als Dienst- (und Deutungs-)Gemeinschaft in Urlaub und Freizeit.

Gert Schneider

MENSCHLICHE GRUNDBEDÜRFNISSE UND GEMEINDEBILDUNG

- Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde

1. Einleitende Bemerkungen

Mit der Frage nach Gemeindebildung oder Gemeindeaufbau ist eine Praxistheorie der christlichen Gemeinde intendiert. Wie diese Theorie im Verhältnis zur Praxis verstanden werden kann, überdies, welches dialektische Verhältnis zwischen beiden besteht, ist innerhalb der Praktischen Theologie lange Zeit umstritten gewesen, und es ist zu vermuten, daß diese Auseinandersetzung noch lange nicht abgeschlossen ist ¹⁾.

Im folgenden soll auf einige Punkte der Diskussion um die christliche Gemeinde aufmerksam gemacht werden, um im Anschluß daran eine Beziehung zur Theoriediskussion der Praktischen Theologie herzustellen. Schließlich soll versucht werden, einen Ansatz für Gemeindebildung darzustellen, der von menschlichen Grundbedürfnissen ausgeht.

2. Wichtige Stationen auf dem Weg der Gemeindediskussion

2.1 Die Debatte um die Alternative "Volkskirche oder Gemeindekirche", die längere Zeit sehr heftig geführt wurde ²⁾, hat deutlich werden lassen, daß die Ausschließlichkeit beider Positionen weder der Realität der kirchlichen Gemeinden hierzulande voll gerecht zu werden vermag, noch eine hinreichende Grundlage für die theoretische Aufarbeitung tatsächlicher Praxis bietet. Es fällt auf, daß es im Grunde genommen keine "reinen" Vertreter der jeweiligen Position gegeben hat, sondern die Tendenz eher auf ein Mischungsverhältnis zwischen volkskirchlichen und gemeindlichen Elementen hinzielte ³⁾. Niedergeschlagen hat sich das u. a. in der Kompromißformel "Pfarrgemeinde", die von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gefunden wurde ⁴⁾.

Die Synode hat damit sowohl eine Position verlassen, die christliche

Gemeinde ausschließlich von einer zentralistischen Struktur her begriff, als auch die Möglichkeit offengehalten, über die dialektische Spannung zwischen personal-kommunikativen und organisatorischen Strukturen der gemeindlichen Wirklichkeit weiter nachzudenken ⁵⁾.

- 2.2 Daß dieses Verhältnis unter verschiedenen Gesichtspunkten erfaßt und theoretisch aufgearbeitet werden kann, haben zahlreiche Versuche in den folgenden Jahren bewiesen. Der Slogan "Von der Pfarrei zur Gemeinde" ⁶⁾ hat auf den ersten Blick eine faszinierende Ausstrahlung, aber er macht auch deutlich, daß das Thema "Gemeinde" zu hoch besetzt und überreizt worden ist, so daß das oben angedeutete Spannungsverhältnis ausgeblendet wird. Ebenso ist nicht genügend einsichtig zu machen, daß normative Etikette wie "versorgte", "offene" usw. Gemeinde ⁷⁾ oder die Beschreibungsversuche von einer "Pastoral konzentrischer Kreise" ⁸⁾ her der Gemeindewirklichkeit genügend gerecht werden.
- 2.3 Gleichzeitig läßt sich aber beobachten, daß in sogenannten normalen volkskirchlichen Ortsgemeinden zunehmend Prozesse in Gang kommen, die eine ausschließliche Alternative entweder Gemeinde oder Volkskirche nicht mehr zulassen. Nachdem man lange Zeit sehr apodiktisch den bürgerlichen Gemeinden wenig oder gar keine Veränderungschancen mehr eingeräumt hatte, stattdessen sich aber sehr stark auf die Bewegung der Basisgemeinden stützte, wobei noch nicht genügend geklärt ist, warum gerade diese - besonders latein-amerikanische - Herausforderung für die bundesrepublikanische Situation so merkwürdig folgenlos geblieben ist, muß man zumindest bei ehrlicher Beobachtung der Szene feststellen, daß gerade in volkskirchlichen Ortsgemeinden ansatzhaft soziale Lernprozesse und politisches Handeln ermöglicht wurden. Das führt zu der Frage, ob nicht das Analyse-Instrumentarium für eine Beschreibung der Gemeinde erweitert werden muß.

Die Fragestellung lautet dann nicht mehr, welche Gemeinde nach vorgegebenem Muster (auch die radikale Gemeindeposition ist ein solches Muster!) gebildet werden kann, sondern wo gibt es tatsächliche Differenzierungen, Lernprozesse und Formen der Selbstorganisation, die potentiell Gemeindebildungsprozesse sind. Dies impliziert gleichzeitig eine kritische Haltung gegenüber allen Beschreibungsversuchen von Gemeinde,

die in der bestehenden Organisationsform bereits die gesuchte Sozialgestalt erblicken und alle Gruppenbildungen und Substrukturierungen nur Konkretionen einer im Grunde unwandelbaren Organisationsform sind. Dabei spielt es keine Rolle, ob damit eine bestimmte Form dogmatischer Ekklesiologie gemeint ist oder Versuche, Gemeindebildung als Integration zu verstehen. Diese dem "pastoralen Grundmodell" ⁹⁾ verhaftete Vorstellung findet sich in verschiedenen Variationen. Eine davon ist die bereits erwähnte "Pastoral konzentrischer Kreise" ¹⁰⁾, aber auch die Diskussion um die "distanzierte Kirchlichkeit" ¹¹⁾ kann dazugerechnet werden, wenn unter Distanz ein abweichendes Verhalten gegenüber definierter Wirklichkeit verstanden wird. Die Untersuchung von N. Glatzel "Gemeindebildung und Gemeindestruktur" ¹²⁾ legt zwar ein wesentlich differenzierteres Instrumentarium an, aber gerade an diese Arbeit ist die Anfrage zu richten, wie das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften in eine Praxistheorie der Gemeinde münden kann, ohne daß der Eindruck normativer Vorentscheidungen durch bestimmte theologische Konzeptionen entsteht und ohne daß das Theorem des Strukturfunktionalismus ¹³⁾ letztlich als Untermauerung für einen Integrationsmechanismus in bestehende Strukturen dient.

- 2.4 Diese Versuche werden m. E. den tatsächlichen Differenzierungen und den unterschiedlichen, heterogenen Bedürfnisorientierungen nicht gerecht.

Daher soll die These aufgestellt werden, daß Gemeindebildung nicht vom "pastoralen Grundmodell" her als Integration in bestehende Organisationsformen beschrieben werden kann, sondern als Partizipation, als Teilnahme an den sehr unterschiedlichen sozialen Lernprozessen, die variable Organisationsformen erst hervorbringen. Der Schlüssel für eine derartige Praxistheorie der Gemeinde findet sich in den beiden sozialwissenschaftlichen Kategorien "menschliche Grundbedürfnisse" und "Selbstorganisation" als Gegenbegriff zu Organisation. Innerhalb der praktisch-theologischen Theoriediskussion hat Chr. Bäumler in einigen Arbeiten diese Frage aufgegriffen, indem er von Gemeinde als "kritischem Prinzip einer offenen Volkskirche" ¹⁴⁾ spricht in Anlehnung an Jürgen Moltmanns "Gemeinschaft der Freunde Jesu" ¹⁵⁾.

Dieser Ansatz lehnt eine elitäre Gemeindekonzeption ebenso ab wie die ungefragte Übernahme volkskirchlicher Konzeptionen und fragt stattdessen nach Transformationsmöglichkeiten und nach einem Veränderungspotential innerhalb bestehender Organisationsformen.

Soziologisch ausgedrückt handelt es sich hierbei um das bereits erwähnte dialektische Verhältnis von personal-kommunikativen und organisatorischen Strukturen. H. Steinkamp hat dies in seinem Versuch einer Typologie als Frage nach dem jeweiligen Mischungsverhältnis von Struktur und Prozeß beschrieben ¹⁶⁾ und F.-X. Kaufmann nennt dies die Suche nach der Möglichkeit motivrelevanter Oberlieferung der Traditionsbestände des Christentums ¹⁷⁾.

3. Die Gemeinde im Rahmen der praktisch-theologischen Theoriediskussion

Bevor die aufgestellte These weiter entfaltet werden kann, sind einige Rückblicke auf die praktisch-theologische Theoriediskussion nötig, um den theoretischen Rahmen abzustecken.

Am Beginn der Debatte um das Selbstverständnis der Praktischen Theologie stand u. a. die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften bzw. Humanwissenschaften. Das kam nicht von ungefähr, denn der Druck der pastoralen Situation, die zunehmenden Probleme in den Gemeinden, konnten nicht mehr aufgefangen werden, wenn sich die Praktische Theologie als bloße Anwendungswissenschaft einer auch wie gearteten dogmatischen Ekklesiologie verstand.

- 3.1 Innerhalb der katholischen Theologie markiert das "Handbuch der Pastoraltheologie" mit seiner Bestimmung des Materialobjekts der Praktischen Theologie als "Selbstvollzug der Kirche" ¹⁸⁾ einen neuen Beginn der Diskussion. Sie führt aus der Engführung einer reinen Anwendungswissenschaft zwar heraus, aber hält letztlich doch an einer "ekklesiologischen Grundhaltung" ¹⁹⁾ fest. Wesentlich an der Konzeption des Handbuchs ist, daß die Gegenwartssituation, in der die Kirche ihren Selbstvollzug leisten will, mit Hilfe der Sozialwissenschaften analysiert werden soll. Wenn auch die Sozialwissenschaften eine gewisse kritische Instanz sind, bleiben sie dennoch Hilfswissenschaften, und das Verhältnis zwischen ihnen und der Theologie wird nicht geklärt.

Die möglichen Mißverständnisse des Handbuchs und die inzwischen mehrfach herausgearbeiteten Schwierigkeiten für eine praktisch-theologische Theoriebildung sollen hier nicht weiter erörtert werden ²⁰⁾.

3.2 Vor allem innerhalb der evangelischen Diskussion gab es zwei einander sehr entgegengesetzte Versuche, diese theologische Disziplin als ein Kooperationsfeld von Sozialwissenschaften und Theologie zu beschreiben. Die "funktionale Theorie kirchlichen Handelns", wie sie vor allem von K.-W. Dahm vertreten wurde ²¹⁾, beschreibt die funktionalen Verflechtungen der Kirchen mit anderen gesellschaftlichen Institutionen und den sich daraus ergebenden Erwartungen. Die Kirchen sind mit diesen Erwartungen konfrontiert und bekommen von der Gesellschaft Aufgaben zugewiesen, die sie annehmen oder ablehnen können. K.-W. Dahm sieht im wesentlichen zwei Aufgaben: Vermittlung von Deutungs- und Wertsystemen und helfende Begleitung in lebenszyklischen Krisensituationen. K.-W. Dahm beschränkt sich auf die gegebene volksskirchliche Situation. Den theoretischen Rahmen für dieses Konzept bildet eine Religionssoziologie, die die integrative Funktion der Religion betont.

Dieser Ansatz vermag allerdings nicht die Frage zu beantworten, wie die Praktische Theologie auf dem Wege über eine empirische Analyse zu ihrer kritischen Reflexion kommt.

Um diese Spannung zwischen geschichtlicher Praxis und deren kritische Reflexion geht es G. Otto und B. Päsche in dem Entwurf der Praktischen Theologie als "kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" ²³⁾. Während sich die funktionale Theorie kirchliches Handeln auf die bestehende Volkskirche bezieht, ist die kritische Theorie, wie sie von G. Otto entworfen wird, durch Religion und Weltgesellschaft bestimmt. Kirche kommt als Ort "institutionalisierter religiöser Praxis in der Gesellschaft" ²⁴⁾ in den Blick. Dem funktionalen Ansatz wirft G. Otto vor, daß er die gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse festschreibt, während er Religion gerade in ihrer emanzipatorischen und gesellschaftskritischen Funktion ins Feld führt ²⁵⁾. G. Ottos Hauptanliegen besteht darin, die

kritische Reflexion der religiösen Praxis durch engagierte Teilnahme an ihrer widerspruchsvollen Praxis selbst zu leisten oder wie B. Päsche formuliert, daß sie die Kriterien für die Konfrontation des Gegebenen mit dem Möglichen und Notwendigen der Geschichte entnimmt, deren kritisches Element "die utopisch intendierten, politisch-praktisch gescheiterten emanzipativen Momente jüdisch-christlicher Geschichte" sind ²⁶⁾.

Wesentlich ist bei G. Otto einmal die Durchbrechung gesetzter und gegebener organisatorischer Begrenzungen, wie sie sich in den bestehenden konfessionellen Strukturen zeigen und andererseits die Bezugnahme auf religiöse Manifestationen außerhalb einer gesellschaftlichen Festschreibung und Zuweisung.

Varianten dieses Ansatzes gibt es bei N. Greinacher ²⁷⁾, der allerdings eine Korrektur hinsichtlich der Totalität des Entwurfes von G. Otto anbringt, indem er die institutionalisierten Kirchen als Ausgangspunkt kritischer Reflexion wählt und bei Y. Spiegel ²⁸⁾, der die religiösen Bedürfnisse und ihre Artikulation als wesentlichen Impuls für kirchliches Handeln sieht, wobei allerdings nicht deutlich wird, wie dieses religiösen Bedürfnisse sich eigentlich artikulieren können.

3.3 Darauf versucht Chr. Bäumler eine Antwort zu geben, ohne allerdings die religiösen Bedürfnisse selbst zu nennen. Zunächst fragt er, wie denn eine Praktische Theologie als kritische Theorie diese noch in ihrer Selbständigkeit belasse, wenn sie sich von einer gesellschaftskritischen Theologie zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft entwickle ²⁹⁾.

Auch Chr. Bäumler hält eine Begrenzung der Praktischen Theologie auf die Probleme der kirchlichen Praxis für unangemessen, weil dies ein dichotomisches Verhältnis von Kirche und Gesellschaft voraussetzen würde. Ihm geht es um die Frage nach der sozialen Gestalt christlicher Praxis und damit um jene Prozesse, "die sich zwischen Kirche und Christentum abspielen, die ihrerseits wieder zusammenhängen mit innerhalb der kirchlichen Organisation, zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen und zwischen Individuen und Gesellschaft ablaufenden Prozessen" ³⁰⁾.

Mit einer solchen Gegenstandsbeschreibung setzt sich Chr. Bäumler sowohl gegen den Entwurf einer Praktischen Theologie ab, die sich nur auf die bestehende Kirche bezieht, als auch von einer Ausdehnung auf gesellschaftliche und religiöse Praxis insgesamt. Im Unterschied zu G. Otto diskutiert er die kritische Theorie und den kritischen Rationalismus unter dem Aspekt ihrer Leistungsfähigkeit innerhalb der Praktischen Theologie. Ihm geht es letztlich um eine Verbindung methodisch gesicherter Gesellschaftskritik und Detailforschung. In seinem Aufsatz über Gemeindeaufbau in dem Sammelband "Praktische Theologie heute" ³¹⁾ benutzt er als theoretischen Rahmen die strukturell-funktionale Methode, wobei er deren Bedeutung vor allem darin sieht, daß die Frage nach der Funktion der Gemeinde Priorität vor ihren Strukturen erhält. Durch die Unterscheidung zwischen variablen und invariablen Strukturen und faktischen und wünschenswerten Funktionen in einer Gemeinde wird ein kritisches Element in den theoretischen Rahmen eingebaut.

- 3.4 Die grobe Skizzierung einiger wichtiger Positionen innerhalb der praktisch-theologischen Theoriediskussion bringt für die anstehende Frage nach einer Praxistheorie der christlichen Gemeinde vor allem zwei wichtige Aspekte ins Blickfeld: einmal erweist sich die Beschränkung auf vorhandene kirchliche Praxis als ungenügend, zum andern wird aber gerade innerhalb dieser Praxis eine Verflechtung unterschiedlicher Prozesse sichtbar, die ihrerseits auf übergreifendere gesellschaftliche Prozesse verweisen, ohne daß der Rahmen institutionalisierter Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit gänzlich aufgegeben werden muß.
4. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft und die Beziehung zum Bedürfnisansatz
- 4.1 Bei der Bestimmung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft geht es um den Versuch, die bereits praktizierte Zusammenarbeit zwischen Theologie und Sozialwissenschaften wissenschaftlich zu legitimieren. Sozialwissenschaften werden dabei ausschließlich als jene Wissenschaften bezeichnet, die menschliches Handeln zu ihrem Gegenstand haben. Dabei kann es nicht darum gehen, nur die Ergebnisse der allgemeinen handlungswissenschaftlichen Diskussion zu rezipieren, sondern indem die Theologie die

allgemeinen Handlungstheorien auf vernachlässigte Grenzprobleme aufmerksam macht, leistet sie einen eigenständigen Beitrag zu der Frage, was menschliches Handeln ist ³²⁾. Hier ist eine kritische Haltung mehr als geboten, denn bei den verschiedenen Ansätzen, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu konzipieren ³³⁾, geht es nämlich einerseits um die Frage, wie kirchliches Handeln "effektiver" und den Erfordernissen gesellschaftlicher Differenzierungen entsprechend gestaltet werden kann, andererseits aber darum, was Praxis eigentlich im Verständnis kirchlichen Handelns ist und sein kann. N. Mette ³⁴⁾ hat auf die Gefahr aufmerksam gemacht, daß Handlungswissenschaft auch zu einer neuen "Herrschaftsformel" für technisch perfekt organisiertes Handeln werden kann, und das Subjekt des Glaubens, die handelnden Menschen und Gruppen gar nicht mehr darin vorkommen. Von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft kann angemessen nur geredet werden, wenn das Handeln der Menschen, ihre Praxis also, als solche ernstgenommen wird. Es geht nicht um die Hinzufügung technischen Wissens zu bereits festgeschriebenen allgemeingültigen Theorien, sondern darum, welche Eigenständigkeit menschlicher Praxis innerhalb von Theorieentwürfen zugestanden wird, d. h. der Ansatz, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu konzipieren, wird von dem nicht einholbaren Eigenwert menschlicher Praxis auszugehen haben.

Damit käme es eben nicht mehr nur darauf an, mittels sozialwissenschaftlicher Methoden eine Verbesserung der pastoralen Handlungsfelder zu erreichen, sondern zu lernen, wie pastorale Praxis mit den Betroffenen selbst entwickelt werden kann.

H. Peukert hat nachzuweisen vermocht, daß sich eine Handlungstheorie als Basis für eine fundamentale Theologie eignet und sich von diesem Ansatz her das Ganze der Theologie entfalten läßt. Er greift dabei zurück auf die elementaren Strukturen zwischenmenschlichen Verhaltens. Seine These in diesem Zusammenhang lautet, daß sich durch die Rekonstruktion des normativen Kerns kommunikativen Handelns erkennen läßt, was die Rede von "Gott" innerhalb der christlichen Überlieferung bedeutet ³⁵⁾. H. Peukert fragt nach den Strukturen einer Kommunikation, die die Erinnerung der Geschichte nicht verweigert, sondern hervorkommen läßt. Er fragt danach, wie eine theologische Theorie der Kommuni-

kation aussehen könnte, die auf diese Strukturen menschlicher Kommunikation aufmerksam ist. Der normative Kern kommunikativen Handelns besteht für H. Peukert "in der reziproken Anerkennung der Kommunikationspartner in ihrer Gleichberechtigung" ³⁶⁾. Für eine Bestimmung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft hat eine Theorie kommunikativen Handelns in mehrfacher Hinsicht große Bedeutung:

- 4.1.1 Christlicher Glaube wird nicht als unvermittelbar mit menschlichem Handeln begriffen, sondern ist selbst eine bestimmte Qualifikation dieses Handelns.
- 4.1.2 Praktische Theologie wird sich nicht festlegen lassen auf kirchliches Handeln, sondern indem sie davon ausgeht, daß die Wirklichkeit Gottes jedem kommunikativen Handeln innewohnt, insofern sich die Kommunikationspartner gegenseitig unverfügbare Freiheit zumuten, werden die unterschiedlichen Vollzüge menschlichen Handelns, ihre unterschiedliche "Praxis" zur Sprache kommen müssen.
- 4.1.3 Praktische Theologie wird anerkennen müssen, daß die Praxis der handelnden Subjekte der kirchlichen institutionellen Praxis vorgängig ist und insofern für eine Theoriebildung normative Funktion hat.
- 4.1.4 Praktische Theologie wird sich dann nicht mehr im Rahmen des "pastoralen Grundmodells" verstehen können, sondern sie ist im Kontext einer Gesellschaftstheorie zu begreifen. Dies vor allem deshalb, weil sie sich erst dann gegen eine Privatisierung des Glaubens in hochkomplexen Gesellschaften wehren kann.
- 4.1.5 Damit können vor allem jene praktisch-theologischen Entwürfe kritisiert werden, die Humanwissenschaften bzw. Sozialwissenschaften nur deshalb rezipieren, weil sie zur Effizienzsteigerung vorgegebener institutioneller Handlungen beitragen könnten.
- 4.2 Wenn man sich im Rahmen einer praktisch-theologischen Untersuchung zu Gemeindebildung und Gemeindeprozeß der Maxime gegenüberstellt: "Ausgehen von den Bedürfnissen der Betroffenen", einer jener Faustformeln aus dem Methodenarsenal angewandter Sozialwissenschaften, bei denen zunehmend auch die kirchliche Praxis Anleihen macht, nicht selten sehr vordergründig und oft mit pragmatischen und sozialtechnologischen Interessen, so

erscheint die Aufgabenstellung recht einfach. Versucht man aber in die Problematik menschlicher Bedürfnisse einzudringen, wird man sehr schnell zwei immer noch geläufige Sichtweisen der menschlichen Bedürfnisse stark in Frage stellen: diese sind nämlich weder eine Art anthropologischer Konstante, d. h. geschichts- und kontextlose Eigenschaften einer abstrakten menschlichen "Natur", noch lassen sie sich einfachhin als nur gesellschaftlich vermittelt und beliebig herstellbar begreifen. Menschliche Bedürfnisse entstehen, artikulieren und modifizieren sich vielmehr in Interaktion und Kommunikation. Wie sie die "Grenze der Manipulierbarkeit" ³⁷⁾ markieren, können sie andererseits als Chiffre für Subjektivität gelten ³⁸⁾. Mit dieser Erkenntnis bekommt die Maxime: "Bei den menschlichen Bedürfnissen ansetzen" eine neue Bedeutung: sie zielt nicht mehr auf diese oder jene empirisch gesicherte Bedürfnis-Konstellation, sondern auf das je situativ-konkrete Ernstnehmen des einzelnen Individuums bzw. einzelner Gruppen in ihrer Unverwechselbarkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit, Subjekte individuellen und kollektiven Handelns zu sein.

Bei dem Versuch, diese Erkenntnis in eine Praxistheorie christlicher Gemeinde einzubinden, wird man ein anderes Verständnis sowohl für das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften gewinnen. Es auch mißtrauisch werden gegenüber solchen Beschreibungen von Gemeindebildungen, die sich lediglich als Integration in bestehende soziale Strukturen begreifen.

So sehr das Anliegen verständlich ist, aufgrund der festgestellten, allen Praktikern plausiblen Defizite in der christlichen Gemeinde durch eine effektive Praxis im Sinne verbesserter Organisationsformen zu einem anderen, eben effektiven gemeindlichen Handeln zu gelangen, so wenig kann man darin die Lösung entscheidender Fragen der zur Debatte stehenden gemeindlichen Organisationsformen erblicken. Analog zu der Grundthese von H. Peukert kann im Hinblick auf die Organisation gesagt werden, daß es für sie wichtig ist, auf den normativen Kern ihres eigenen Handelns zurückzugreifen, ihre eigene Entstehungsgeschichte zu reflektieren als eine Geschichte von Interaktionszusammenhängen. Eine genauere Analyse der Probleme menschlicher Organisation vermag zu zeigen, daß das Bemühen um eine Verbesserung der Organisation qua Organisation, d. h. als einer von den

handelnden Menschen unabhängigen Größe auf alle Fälle dann zu kurz greifen, wenn sie nicht zurückgehen auf den Kern jeder sozialen Organisation, auf menschliche Interaktionen.

Der Interesse an sozialen Organisationsformen, die durch menschliche Interaktionen geschaffen werden, unterscheidet sich von dem Interesse an einer besser funktionierenden Organisation, die dem Menschen als selbständige Größe gegenübersteht, daß die Würde des einzelnen Menschen die eigentliche normative Instanz für jegliche Organisation ist und das Bemühen um eine Praxistheorie christlicher Gemeinde in der versuchten Öffnung der durch bürokratische Organisationen geschlossenen sozialen Beziehungen bestehen muß. Damit sind die beiden entscheidenden Komponenten für einen Bedürfnisansatz der Praktischen Theologie angesprochen: Es geht um den Menschen als Subjekt, und es geht darum, den Menschen in seiner Unverfügbarkeit zu verteidigen, indem er sich in unverfälschter Kommunikation mit anderen verwirklichen darf. So bezeichnet Bedürfnis einerseits die Subjekthaftigkeit des Menschen, andererseits aber auch die Grenze der Manipulierbarkeit. Diesen von A. Etzioni³⁹⁾ geprägten Ausdruck wird man allerdings gegen Etzionis eigene Intention verwenden müssen: Während nämlich in seinem Entwurf die Grenze der Manipulierbarkeit gerade den Eliten der Organisationen Anlaß zu verändern-dem Handeln an diesen Menschen ist, muß von der Theologie her die kritische Anfrage gestellt werden, ob hier nicht eine Aporie sichtbar wird. Grenze der Manipulierbarkeit hieße dann nämlich der Verweis auf den Wert des einzelnen Menschen und der zwischenmenschlichen Beziehungen an sich, die zur normativen Instanz für die Veränderbarkeit von Organisationen werden. So kann z. B. Chr. Bäumler's Verständnis von der Gemeinde als "kritischem Prinzip einer offenen Volkskirche"⁴⁰⁾ in diesen Zusammenhang gestellt werden. Es geht dann um das einem verfestigten Organisationsmuster innewohnende kritische Prinzip, um die unterschiedlichen sozialen Organisationsformen, die zur Transformation der gesetzten Organisationsmuster beitragen können. Damit wird noch eine dritte Bedeutung des Bedürfnis-Ansatzes sichtbar: Ernstnehmen und Wahrnehmen der Wirklichkeit des einzelnen Menschen und seiner Beziehungen mit anderen. Das Interesse an Organisationen ist dann geprägt durch das Interesse an den Möglichkeiten, die einzelne Menschen bekommen, miteinander in Beziehung zu treten.

Dabei bedeutet das Interesse am Detail keinen Rückzug in privatistische Sonderwelten, sondern das Augenmerk auf unterschiedliche soziale Organisationsformen ist Voraussetzung für die Möglichkeit zur Transformation bürokratischer Organisationen. Dies hat weitreichende Folgen für ein Handlungskonzept pastoraler Praxis, denn mit dem Bedürfnis-Ansatz ist eine Kritik an solchen Organisationsformen verbunden, die Selbstverwirklichung in authentischen Beziehungen verhindern.

Eine Grundlegung der Theologie als Handlungswissenschaft, die sich im Sinne von H. Peukert's als explizite Theorie kommunikativen Handelns versteht, ist mit dem Bedürfnis-Ansatz am ehesten in Verbindung zu bringen. Wenn nämlich die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität und Intersubjektivität die freie gegenseitige Anerkennung der Kommunikationspartner ist, dann trifft das auch den Kern des Bedürfnis-Ansatzes, der mit den beiden Ausdrücken "Wechselseitigkeit" und "authentischen Beziehungen" beschrieben werden kann. N. Mette verweist in seinem Beitrag zur Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft ⁴¹⁾ noch darauf, daß die etwas geschmähte "alte" Pastoraltheologie dann in einem neuen Licht gesehen werden kann, wenn sie in den Zusammenhang eines Handlungsansatzes gestellt wird, der die vorgängige Praxis der Menschen zum Ausgang nimmt. Von einem Bedürfnis-Konzept her kann ergänzt werden, daß damit auch eine veränderte Form der Gemeindeleitung tendiert ist. Indem die Gemeindeleitung die heterogenen Bedürfnisorientierungen wahrnimmt und ernstnimmt und Möglichkeiten bereitstellt, daß diese Bedürfnisse miteinander ausgehandelt werden, verändert sich auch die gemeindliche Organisation selbst: in zunehmendem Maße gewinnen Elemente der Selbstorganisation Bedeutung gegenüber der verfestigten Organisation.

5. Zusammenfassende Thesen

In einigen Thesen soll am Schluß versucht werden, die Bedeutung des Bedürfnis-Ansatzes für die Praktische Theologie und für eine Praxistheorie der christlichen Gemeinde hervorzuheben:

- 5.1 Praktische Theologie kann als Handlungswissenschaft verstanden werden, wenn darin zum Ausdruck kommt, daß es um die Würde und Wertschätzung des unverwechselbaren Menschen und seiner zwischenmenschlichen Beziehungen

geht und dieses menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung und authentischen Beziehungen zum Ausgangspunkt christlichen Handelns genommen wird.

- 5.2 Menschliche Grundbedürfnisse treten durch verzerrte und verschüttete Kommunikationssituationen immer wieder hervor. Praktische Theologie mußte einen Beitrag dazu leisten, wie nicht-verzerrte und authentische Kommunikation ermöglicht werden kann. Dabei kann es ihr nicht um die Erhaltung bestimmter Organisationsformen gehen, sondern um die Frage, welche Form sozialer Organisation für die Wahrung und Entfaltung menschlicher Grundbedürfnisse auch in Zukunft geeignet sein werden.
- 5.3 Für die Praxis einer christlichen Gemeinde bedeutet der Ansatz bei den menschlichen Grundbedürfnissen die Anerkennung der Pluralität und die Absage an die Vorstellung von einer konfliktfreien, harmonischen Gemeinschaft. Dadurch wird die Wahrnehmung tatsächlicher Differenzierungen ermöglicht. Die Suche nach einer angemessenen Sozialform, die der Unterschiedlichkeit menschlicher Bedürfnisse gerecht zu werden vermag, verlangt auch die Wiederentdeckung elementarer demokratischer Regeln innerhalb der Gemeinde: Interessenvertretung der unterschiedlichen Bedürfnisse, Konfliktlösung durch Aushandlungs- und Konsensbildungsprozesse. Soziale Strukturen werden nicht als Selbstzweck gesehen, sondern als Möglichkeit zur Bedürfnisorganisation.
- 5.4 Praktische Theologie, die sich an menschlichen Grundbedürfnissen orientiert, wird sich mit dem Handeln christlicher Kirchen und Gruppen befassen, die den Anspruch erheben, den christlichen Glauben zu überliefern. Sie wird weder die bestehenden kirchlichen Handlungsformen pauschal kritisieren können, noch sie um ihrer selbst willen zu erhalten suchen, sondern die menschlichen Grundbedürfnisse sind das "kritische Prinzip", von dem aus sich kirchlich-institutionalisiertes Handeln stets neu befragen lassen muß. Bedürfnissensibilität bedeutet in diesem Zusammenhang nicht das bloße Reagieren auf Wünsche, sondern sie wäre die Fähigkeit zur Wahrnehmung unterschiedlicher Bedürfnisartikulationen und die Bereitschaft, den Prozeß der Gemeindebildung bei ihnen beginnen zu lassen. Dies setzt eine veränderte Gemeindeleitung voraus und die Möglichkeit, daß es Interessenvertretungen der "Basis" geben kann und muß.

5.5 Eine bei den menschlichen Grundbedürfnissen angesetzte Praktische Theologie versteht sich insofern als politische Theologie, als sie kritisch teilnimmt an den gesellschaftlichen Problemen und Konflikten.

Die Befähigung von Menschen zur Artikulation ihrer Bedürfnisse und zur strategischen Beteiligung an Entscheidungsprozessen muß eine wesentliche Aufgabe der Praktischen Theologie werden. Die christlichen Gemeinden als kirchliche Ortsgemeinden oder als funktionale Gemeinden könnten hierfür Einübungsfelder bereitstellen. Die dort erlernten Fähigkeiten zur Teilnahme an politischen Prozessen könnten Modellcharakter für die gesellschaftliche Umwelt haben, so daß die christliche Gemeinde nicht nur Entlastungsfunktion für die gesellschaftlichen Enttäuschungen hätte, sondern aktiv dazu beitragen könnte, daß Menschen als Betroffene handlungsfähig werden. Praktische Theologie wird sich daher nicht nur mit den Methoden, sondern auch mit den Inhalten einer konfliktorientierten Gemeinwesenarbeit auseinandersetzen müssen.

ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. dazu: METTE, N., 1978, Theorie der Praxis, Düsseldorf, bs. Kap. 9.
- 2) Vgl. hierzu bes.: METTE, N., 1977, Volkskirche. Eine Problemanzeige, in: Stimmen der Zeit 102, (1977), S. 191 - 204. Dort Literatur.
- 3) Vgl. dazu: Forum. Kirche und Gemeinde, in: Diakonia 6 (1975), S. 111 - 120; 192 - 206.
- 4) Vgl. dazu: REINEKE, A., 1976, Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: EMEIS, D./SAUERMOST, B. (Hg.), Düsseldorf, S. 355-370.
- 5) LEHMANN, K., 1977, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie, in: Internationale katholische Zeitschrift 6 (1977), S. 111 - 127, hier: S. 112.
- 6) So der Titel des Buches: KLOSTERMANN, F., 1979, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Wien-Freiburg-Basel.
- 7) Vgl. dazu: STEINKAMP, H., 1979, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: GREINACHER, N. u. a. (Hg.), Gemeindepraxis. München-Mainz, S. 77-90.
- 8) So z. B.: FORSTER, K. ²1978 (Hg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz (Topos TB Nr. 66).
- 9) STROH, H. 1961., Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit in der kirchlichen Institution, in: Sonderdruck "Deutsches Pfarrerbblatt" 7/9 (1961), S. 2.

- 10) Vgl. dazu: FORSTER, K., ²1978, a. a. O.
- 11) Vgl. dazu den Sammelband: BERTSCH, L./SCHLÜSSER, F. (Hg.), 1978. Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg-Basel-Wien (Quaest. disp. Nr. 81).
- 12) GLATZEL, N., 1976. Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Paderborn.
- 13) SILVERMANN, D., dt. Ausgabe 1970. Theorie der Organisationen. Wien-Köln-Graz, S. 41 - 63.
- 14) BAUMLER, Chr., 1974, Praktische Theologie - ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? in: Theologia Practica 9 (1974), S. 72 - 84. ders. 1974, Gemeindeaufbau, in: KLOSTERMANN, F. u. a. (Hg.), 1974. Praktische Theologie heute, München-Mainz, S. 417 - 429; ders.: 1976. Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie, München; ders. 1978. Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, in: MÖLLER, G. (Hg.), Rechtfertigung-Realismus-Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für A. Köberle, Darmstadt (Wiss. Buchges.), S. 246 - 266; ders. 1979. Erwägungen zur Zielbestimmung christlicher Gemeindegliederarbeit, in: GREINACHER, N., u. a. (Hg.) 1979 Gemeindepraxis. München-Mainz, S. 108-125.
- 15) MÖLTMANN, J., 1976. Offene Kirche durch Doppelstrategie? Die Krise der Volkskirche als Chance der Gemeinde, in: Evangelische Kirche 9 (1976), S. 82 - 85.
- 16) STEINKAMP, H., 1979. Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß, a. a. O.
- 17) KAUFMANN, F.-X., 1979. Kirche begreifen. Freiburg.
- 18) "Handbuch der Pastoraltheologie": ARNOLD, F.-X. u. a. (Hg.), 1964 - 1972; Handbuch der Pastoraltheologie, Freiburg-Basel-Wien, bes. Bd. I, S. 93-109.
- 19) Ebd. S. 117-144.
- 20) Kritisch zum "Handbuch" z. B.: SCHUSTER, H., 1974. Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: KLOSTERMANN, F., u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute, a. a. O., S. 150-163; METTE, N., 1978. Theorie der Praxis, a. a. O., S. 137 - 140.
- 21) DAHM, K.-W., 1971; Aspekte einer funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns, in: ders. Beruf Pfarrer, München, S. 303-309.
- 22) Ebd. S. 307ff. Vgl. dazu auch: LUHMANN, N./STOODT, D., 1972. Religion - System und Sozialisation, Darmstadt-Neuwied, S. 133 - 168.
- 23) OTTO, G., Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft, in: ders. (Hg.), ²1975. Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg, S. 9 - 31; ders. 1974. Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis - Thesen zum Verständnis einer Formel, in: KLOSTERMANN, F., u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute, a. a. O., S. 195 - 205. PASCHKE, B., 1971. Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: Theologia Practica 6 (1971), S. 1 - 13.
- 24) OTTO, G., ²1975, a. a. O., S. 26.
- 25) Vgl. dazu bes.: BAHR, H.-E. (Hg.), 1975. Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt-Neuwied (SL 175).

- 26) PASCHKE, B., 1971. Praktische Theologie, S. 8.
- 27) GREINACHER, N., 1974. Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, in: Theologica Practica 9 (1974), S. 240 - 253.
- 28) SPIEGEL, Y., 1974. Praktische Theologie als empirische Theologie, in: KLOSTERMANN, F., u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute, a. a. O., S. 178 - 194.
- 29) BAUMLER, Chr., 1974; Praktische Theologie - ein notwendiges Element ... a. a. O., S. 72 - 84.
- 30) Ebd., S. 77. Vgl. dazu: ders. 1974. Gemeindeaufbau... a. a. O.
- 31) ders., 1974. Gemeindeaufbau... a. a. O.
- 32) METTE, N., 1979. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979), S. 190 - 203.
- 33) Vgl. dazu bes.: ZERFASS, R., 1974. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN, F., u. a. (Hg.), Praktische Theologie heute... a. a. O., S. 164 - 177; DAIBER, K.-F., 1977. Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, Mainz-München.
- 34) METTE, N., 1979. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft... a. a. O.
- 35) PEUKERT, H., 1976. Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Düsseldorf.
- 36) Ebd. S. 259.
- 37) ETZIONI, A., 1975 (dt.), Die aktive Gesellschaft. Opladen.
- 38) Eine besondere Konzeption der Theorie menschlicher Bedürfnisse wurde von A. H. MASLOW vorgelegt: MASLOW, Abraham H., 1954. Motivation and Personality, New York; ders., 1973 (dt.), Psychologie des Seins, München. Bei A. H. MASLOW findet sich besonders deutlich häufiger der Hinweis, daß menschliche Bedürfnisse Chiffre für Subjekthaftigkeit sind, Chiffren des Widerstandes gegen jegliche Klassifizierung.
- 39) ETZIONI, A., 1975. a. a. O.
- 40) BAUMLER, Chr., 1978. Gemeinde als kritisches Prinzip. a. a. O.
- 41) METTE, N., 1979. Praktische Theologie als Handlungswissenschaft... a. a. O.

Volker Drehsen

DIE "HEILIGUNG" VON LEBENSGESCHICHTEN

Eine Thesenreihe zum thematischen und funktionalen Praxisbezug
der Praktischen Theologie

Am Beispiel kirchlicher Amtshandlungen

1. Zum problematischen Praxisbezug der Praktischen Theologie heute

- 1.1 Die Zweckdienlichkeit der Praktischen Theologie für die kirchliche und pastorale "Praxis" ist gegenwärtig nicht mehr unmittelbar einsichtig, schon gar nicht unumstritten. Zwar gilt seit Schleiermacher (1811. 1850) allgemein als Konsens, daß "den richtigen Ort zwischen Theorie und Praxis zu finden", ein "dauerndes Thema der theoretischen Reflexion dieser theologischen Disziplin" darstellt (Exeler/Mette 1974. 67); zwar gilt gemeinhin als ausgemacht, daß nur diejenige Form von Praktischer Theologie vor dem Forum der Zunftgenossen bestehen kann, die weder unverbindlich-schwärmerische Deklarationen ihrer Absichten und Programme noch kurzatmige Handwerkserei oder eingeschliffene Traditionalismen ihrer Praxis fördert oder begünstigt (W. Herrmann 1973); zwar gelten unreflektierte Praxis ebenso wie praxisaseptische Theorie gleichermaßen einhellig als Indizien fehlgeschlagener Vermittlungsleistungen: Nicht also solche Programme und Abgrenzungsversuche bedürfen der reflektierten Begründung, sondern ihre jeweilige Verwirklichung als vermeintliche oder faktische Einlösung bzw. Verfehlung praktisch-theologischer Aufgaben liefern den Streitpunkt der Diskussion. Die "nachhegelsche Abstraktion" der Theorie-Praxis-Problematik (R. Bubner 1971) findet sich auch innerhalb der Praktischen Theologie einer dezidierten Realkontrolle ausgesetzt. Und die Identität, mit der eben dies geschieht, bildet ein nahezu untrügliches Zeichen dafür, daß diese theologische Disziplin die Aufgabe nicht (mehr?)

Die vorliegende Thesenreihe stellt die gedrängte Zusammenfassung eines ausführlichen Teils einer Studie dar, die demnächst unter dem Titel "Die Predigt als Sozialgeschehen. Soziologische Perspektiven homiletischer Praxis" erscheinen wird. Die Thesenreihe ist in kürzerer Fassung zuerst in einer privaten Festschrift zum diesjährigen Geburtstag von Prof. Dr. Dr. Dietrich Rößler erschienen.

hinreichend erfüllt, die ihr - von wem auch immer - gemeinhin zugemutet wird. Denn: "Was ... Praxis heißen soll, wurde nie wirklich geklärt. Hinter allen Versicherungen konkreter Realität verbarg sich ein Abstraktionspotential" (R. Bubner 1971. 8), das weder zur theoretischen Orientierung noch zur praktischen Kompetenzvermittlung tauglich erscheint.

- 1.2 Erwartungen dieser Art - Orientierungsfunktion und Kompetenzvermittlung - hegen zunächst vor allem jene an die akademisch betriebene Praktische Theologie, die "Religion" zum Berufe haben: die Pfarrer. Deren berufliche Praxis ist selbst in mehrfacher Hinsicht problematisch geworden: "Was Praxis heißt, versteht sich nicht von selbst" (W. Pannenberg 1973. 437). Einen maßgeblichen Impuls zum Rekurs auf die Praktische Theologie als Wissenschaft bildet die Erfahrung, daß in weiten Bereichen pastoraler Praxis nicht mehr ohne weiteres auf das Vokabular und Symbolinventar zurückgegriffen werden kann, das Theologie gängigerweise zur Verfügung stellt: "Die Praktische Theologie ist als ein besonderes Arbeitsgebiet erst entstanden, als die Kirchlichkeit der Theologie problematisch geworden war. Dazu hat neben dem Zerfall der Einheit von Kirche und Religion im Staat die Entwicklung der Theologie als Wissenschaft beigetragen" (G. Sauter 1974. 21). Im Horizont pastoraler Erfahrung - noch häufig genug im Problemtitel der "Säkularisierung", "Entkirchlichung" oder "Paganisierung" verbucht - hat die kirchliche Praxis die Eindeutigkeit ihrer Kirchlichkeit verloren. Die Mannigfaltigkeit der Frömmigkeitsphänomene - inklusive der nicht unmittelbar professionell-kirchlich präformierten Frömmigkeit - hat die Komplexität der pastoralen Praxis ebenso gesteigert wie das Bedürfnis nach Transparenz vermittelnder praktisch-theologischer Theorie (W. Steck 1974. 7ff.). Die Individualisierung der Frömmigkeitsäußerungen unterschiedlichster Orientierung hat das Konflikt- und Widerspruchspotential innerhalb des religiös-kirchlichen Lebensraumes erheblich potenziert. Die "kritische Masse" dieses Umstandes konzentriert sich im Rollenerwartungsfeld jener, die es gleichsam professionell mit Kirchlichkeit, Religiosität und Frömmigkeit zu tun haben (E. Lange 1973. 127 ff.): Hier schlagen Komplexität und Heterogenität pastoraler Praxis in der Erfahrung von Inkompetenz zu Buche. Im Hin-

blick auf die "Anfechtung im Alltag eines Gemeindepfarrers" schrieb einst Ernst Lange von der "Malaise eines traditionellen Berufs, der ... außer Tritt mit den gesellschaftlichen Veränderungen geraten ist" (ebd. 174). Inkompetenzerfahrung aber - auch darauf hat Ernst Lange nachhaltig aufmerksam gemacht (ebd. 177) - schlägt allzu schnell zu recht oder zuunrecht in die Kritik an der Inkongruenz zwischen theologischer Vorbildung und beruflicher Anforderung um: Der Praxisbezug der Praktischen Theologie gerät ins Gerede (cf. C. Bäumler 1976, 80 ff.; G. Ebeling 1977. 114; N. Greinacher 1974. 103).

- 1.3 Was also "leistet" die Praktische Theologie für die pastorale Praxis? Sieht man auf die Äußerungen pastoraler Defizienzerfahrungen und auf die daraus resultierende Kritik: offenbar nicht sehr viel! Der Praxisbezug der Praktischen Theologie verspricht also in dem Maße seine Konturen zu gewinnen, wie praktische Defizienzerfahrungen auf ihre Gründe hin durchschaubar werden. Damit stellt sich unter mehreren Gesichtspunkten die Frage nach dem thematischen Praxisbezug der Praktischen Theologie:

- 1.3.1 Es besteht nicht zuletzt in der Pfarrerschaft ein weitverbreitetes Einstellungssyndrom des Inhalts, daß Praktische Theologie in dem Maße an Praxisrelevanz gewönne, wie sie sich als unwissenschaftliche geriert: Anstelle des Abstrakten soll das Konkrete treten; anstelle des Theoretischen: die Praxis; anstelle des Akademischen: das Erfahrbare; anstelle der Wissenschaft: das Leben. Dieser nicht selten mit ungewöhnlicher Militanz vorgetragene Erwartungshorizont produziert seine eigenen Mißverständnisse: So ist nicht zuletzt unter den verlagsökonomischen Produktionsbedingungen auch auf dem praktisch-theologischen Gebiet eine absatzträchtige Publikationskultur entstanden, die als operative Projekt-, Modell- und Mottotheologie konkrete, praktisch unmittelbar umsetzbare, erfahrungsgerechte und lebensnahe Handlungshilfen zu geben verspricht. Predigtvorgaben für jeden Sonntag, Standardverbatims für alle Lebenslagen, Identifikationsprogramme für jede kirchliche und kirchenpolitische Selbstverortung bieten sich in einer solchen Hülle und Fülle an, daß dadurch selbst wieder Orientierungsnöte bei den praktisch-theologischen Adressaten ausgelöst werden. Diejenige Gestalt von Praktischer Theologie jedenfalls, die allzu bereitwillig auf unmit-

telbare Praxisanmutungen eingeht, die gleichsam ihren "Stoff auf Flaschen" zu füllen gewohnt ist (P. Drews 1910), kann "zunächst keine andere Rolle" spielen "als allenfalls die der Eule der Minerva" (D. Rößler 1974. 58). Die Nötigung zur theoretischen Bewältigung der Vielfalt christlicher Lebensgestaltung und -verunstaltung in Kirche und Gesellschaft sowie deren spezifisch theologische Wahrnehmung findet in dieser Mannigfaltigkeit der praktisch-theologischen Entwürfe wohl ihren unmittelbaren Ausdruck, wird darin aber kaum ausreichend auch reflexiv bewältigt. Die Praxisrelevanz einer Praktischen Theologie erweist sich eben nicht an der letztlich doch beliebig möglichen Operationalisierbarkeit ihrer Entwürfe auf eine Vielzahl denkbarer pastoraler Praxisfälle hin; sie zeigt sich vielmehr daran, ob und wie sie die situationsbedingten und berufsspezifisch auftretenden Problemerkahrungen der religiös-kirchlichen Praxis in ihrem Zusammenhang als reflexiv entfaltbare Themen aufzunehmen versteht, um dadurch ihre Adressaten zu Orientierungs- und Handlungskompetenz zu befähigen.

- 1.3.2 Stattdessen wird "unter dem Titel Praktische Theologie ... gegenwärtig eine Fülle von Aufgaben wahrgenommen und eine große Zahl von Themen verhandelt, deren möglicher Zusammenhang sich jedenfalls nicht von selbst versteht" (D. Rößler 1974. 60). War es früher noch denkbar, den fraglichen Zusammenhang eben dadurch herzustellen, daß man einer einzelnen praktisch-theologischen Disziplin, vornehmlich der Homiletik, die Dignität einer Richtungskompetenz und Schlüsselattitüde für die gesamte Praktische Theologie zuerkannte, so hat sich in jüngster Zeit eine charakteristische Wendung ergeben: Die Funktion, als "Grundwissenschaft praktisch-theologischer Arbeit", als "allgemein praktisch-theologische Rahmentheorie" zu figurieren (W. Steck 1975, 69), ist von der Homiletik weitgehend auf die Religionspädagogik und Poimenik übergegangen (ebd. 68 f.; cf. D. Rößler 1974. 57). Je mehr sich die praktisch-theologischen Disziplinen jedoch spezialisieren, desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit, die Thematik der Praktischen Theologie aus der gehaltlichen Grundstruktur nur einer ihrer Unterdisziplinen rekonstruieren zu können. Der Themenkatalog der Praktischen Theologie läßt sich kaum noch nach der Logik traditionell-disziplinärer Ordnungsgesichtspunkte ressortieren. Schon

Martin von Nathusius kritisierte einst jene Gestalt der Praktischen Theologie, die durch Spezialisierung in eine Vielzahl von Einzelfächern zu einer "zerfahrenen Disziplin" zu verkommen drohte, und äußerte nachhaltig den Wunsch, "daß wir dahin kommen, daß es nicht für wissenschaftlich gilt, ein Wort auf -ik oder -tik zu bilden" (Homiletik, Poimentik, Sozialik, Kommunionistik: Nathusius 1893. 38). Heute verlieren die praktisch-theologischen "Säckchen" (M. Luther) der Homiletik, Seelsorgelehre, Liturgik, Religionspädagogik oder Pastoraltheologie erst recht zunehmend an Eigengewicht; mehr und mehr verwischen sich die Grenzen untereinander oder erfahren doch eine erhebliche Relativierung. Der traditionell untergliederte Themenkanon der Praktischen Theologie fungiert heute allenfalls noch als Anknüpfungspunkt für übergreifendere, umfassendere praktisch-theologische Reflexionen. Die Einheits-erfahrung gegenüber dieser theologischen Disziplin läßt sich kompensatorisch ebenso wenig auf einzeldisziplinäre wie auf methodologische oder wissenschaftstheoretische Postulate verlagern. Disziplinär restringierte Themen rücken für die Praktische Theologie immer mehr in die bloße Funktion von Startlöchern ein, von denen aus die allgemeine Praxis des christlichen Lebens überhaupt zum Gegenstand der praktisch-theologischen Denkungsart erhoben wird (cf. M. Seitz 1974. 18; 1978. 42 ff.).

- 1.3.3 Die Komplexität der religiös-kirchlichen Praxis vermag also immer weniger in ihren partiellen Sektoren, immer weniger in ihren spezialisierten Betrachtungsweisen verstanden zu werden. Ihre Gründe erschließen sich vielmehr erst in der Perspektive eines Lebenszusammenhanges, dessen Einheit auch für die Praktische Theologie zuerst wieder begrifflich im wissenschaftlichen Diskurs zu gewinnen ist. Das bedeutet freilich nicht, daß sich die Einheit und Eigentümlichkeit der Praktischen Theologie durch ihre systematisch-dogmatische Ausgestaltung gewinnen ließe. Die vielbeschworene "empirische Wende" (W. Herrmann 1968. 534 ff.; D. Röb-ler 1974. 58; K. Wegenast 1968. 111 ff.; F. Wintzer 1969. 119) hat die Praktische Theologie unübersehbar in die Nähe der "Neuen Wissenschaft" (F. Bacon) gerückt: "Es handelt sich um eine Wissenschaft, die nicht nur in Beziehung zum Leben steht, der Reflex des Lebens sei, sondern die an ihr selbst Leben wurde, um die Auflösung der Wissenschaft in

das Leben" (K. Grün 1845). Die Universalisierung der praktisch-theologischen Themen geschieht kaum noch unter den Vorzeichen einer von allen empirisch-lebenswirklichen Voraussetzungen theoretisch befreiten Dogmatik; die praktisch-theologischen Aussagen sind nicht mehr allein eine Funktion ihrer dogmatischen Begründung und historischen Legitimation, sondern umgekehrt werden dogmatische Aussagen und geschichtliche Rekonstruktionen zu Variablen der praktisch-theologisch reflektierten Erfahrung. Der Praxisbezug der praktisch-theologischen Themen verdankt sich heute einem mehr erahnten als begriffenen Problemzusammenhang der Lebenswelt selbst. Und auf diesem Hintergrund verbietet sich jeder Rückgriff auf die dogmatische "Schlüsselattitüde" (A. Gehlen) wie auch immer gearteter Globalsynthesen in einem "System", das alle reale Praxis zum unterschiedslosen Objekt der Diskriminierung machen muß, weil diese faktisch nie ist, wie sie idealiter sein sollte: "Muß denn die Praktische Theologie notwendig wie die Dogmatik ein 'System' sein? ... Ist es nicht vielmehr ... durch den zu erreichenden Zweck angezeigt, von der Praktischen Theologie alles fernzuhalten, was sie zu einem theoretischen System machen könnte, und sie in möglichst lebendiger Beziehung zum Pfarramt und seinen sich stets erneuernden Aufgaben zu erhalten?" (W. Bornemann 1886. 87).

- 1.3.4 Gerade weil im Pfarramt die Probleme der pastoralen Praxis unter dem Eindruck systematisch-dogmatischer Dominanz nicht selten in Dimensionen erfahren werden, die von der Theologie weitgehend ausgespart, von außertheologischen Fächern aber häufig thematisiert werden, wächst das Interesse an deren Aussagen in der Praktischen Theologie, sofern sie mit dem pastoralen Erfahrungshorizont in Zusammenhang gebracht werden können. Oft genug untergräbt langjährige Praxiserfahrung im Pfarramt die theologische Borniertheit gegenüber einem befürchteten "Soziologismus" (J. Hasenfuss 1955). Eben dies fördert nicht nur die interdisziplinäre Offenheit der Praktischen Theologie sowohl in methodischer wie auch in sachlicher Sicht, sondern ebenso die Bereitschaft zu einer gewissen praktisch-theologischen "Aufbereitung" (häufig jedoch auch willkürlichen Ausschachtung) human- und sozialwissenschaftlicher Einsichten. Hierbei ist die Gefahr freilich nicht von der Hand zu weisen, daß der gesuchte Begriff des Lebenszusammenhanges weitgehend durch populär-pädagogisierte Orien-

tierungssynthesen neben den fachspezifischen Perspektiven bloß reklamiert wird, statt die jeweils thematisch konvergenten Problemlagen interdisziplinär wahrzunehmen und herauszuarbeiten, um einerseits das nur fachspezifisch gewinnbare analytische Auflösungsvermögen einer Disziplin zu bewahren, sich andererseits aber auch im Bewußtsein disziplinärer Grenzen interdisziplinär "einspannen" zu lassen.

1.4 Der funktionale Bezug der Praktischen Theologie auf die religiös-kirchliche Praxis erweist sich überwiegend darin, daß sie ihre ersten Adressaten zu professioneller Kompetenz befähigt: zum sachgemäßen Umgang mit der Problem- und Themenheterogenität, die sich im Zusammenhang der religiös-kirchlichen Praxis ergibt, unter Einbeziehung auch jener interdisziplinär zu gewinnenden Dimensionen, in denen ihre Problematik gerade erfahren wird. Praktische Theologie gewinnt in dem Maße an funktionaler Praxisrelevanz, wie sie sich selbst in der Gestalt einer pastoralen Verantwortungsethik, in der Form einer pfarramtlichen Berufsethik, plausibel darzustellen vermag. Kompetenzvermittlung durch pastorale Verantwortungsethik schließt aber vor allem drei Vollzüge ein (cf. M. Josuttis 1979. 325 ff.):

1.4.1 Pastorale Kompetenz setzt zunächst voraus, daß ihre Inhaber die in Frage stehende Praxis in ihrem Zusammenhang kognitiv aufzunehmen und perspektivisch wahrzunehmen in der Lage sind. Dieses Postulat hat zur Folge, daß sich die Praktische Theologie zu allererst auf die Vorgängigkeit der religiös-kirchlichen Praxis einläßt, der sie sich als Wissenschaft selbst verdankt und die sie als Theologie nicht erst hervorbringen muß. Ihre Aufgabe besteht dann darin, die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen umfassendster Art zu erhellen, unter denen jene, die Religion zum Berufe haben - die Pfarrer und andere Theologen - in unserer Gesellschaft arbeiten. Es geht in dieser Sicht vor allem um die methodische Wahrnehmung, systematische Präsentation und begriffliche Erhellung von Lebens- und Wirklichkeitsfeldern, die wohl in der praktischen Erfahrung der Pfarrer eine beträchtliche Rolle spielen, theologischerseits aber im Sinne einer sachgemäßen, geschweige denn vollständigen Verarbeitung weitgehend noch nicht hinreichend aufgenommen sind - nicht zuletzt deswegen, weil sie als Ausdruck eines problemati-

schen Lebenszusammenhanges durch das grobe Raster spezialisierter Fächeruntergliederungen häufig genug hindurchfallen.

1.4.2 Pastorale Praxis vollzieht sich in Lebensfeldern, die faktisch nicht in der Weise abzugrenzen sind, wie es ihre begriffliche Fassung häufig suggeriert. Daraus erwächst die Nötigung, jenseits abgezierelter Aktionsräume und jenseits isolierter Handlungsakte den Lebenszusammenhang zu begreifen, in dem sich pastorale Praxis vollzieht. Es müssen nicht nur im Hinblick auf voneinander getrennte Lebensbereiche, sondern auch im Hinblick auf unterschiedliche Wahrnehmungsperspektiven, in denen die Problemlagen der verschiedenen Lebensbereiche zum Thema gemacht werden können, spezifische Vermittlungsleistungen erbracht werden, die ihrerseits eine begriffliche Verarbeitungs- und Interpretationskapazität voraussetzen. Hier stellen sich derartige Fragen wie: in welcher Weise theologisch-dogmatische, ethisch-geschichtliche und exegetische Denkweisen und Befunde für das Begreifen und Gestalten der religiös-kirchlichen Praxis relevant sein können.

1.4.3 Schließlich umfaßt pastorale Kompetenz auch eine produktive Handlungsfähigkeit, die sich weder in einem theologischen Jakobinismus noch in einer bewußtlosen Praxis erfüllt. In dieser Perspektive hätte Praktische Theologie Aussagen darüber zu entfalten, was man durch kirchlich-pastorales Handeln auch im Einzelfalle wollen kann, und welche vermutliche Folgendadurch ausgelöst werden. Es geht hierbei um die realistische Abschätzung von Wirkungschancen kirchlich-pastoralen Handelns. Dieses Kalkül tritt anstelle der sonst in der Praktischen Theologie weit-
hin gebräuchlichen Suggestion, nach der die Wirklichkeit der religiös-kirchlichen Praxis als eine durch Einlösung programmatisch-positioneller Bekundungen schon veränderbare oder gar überhaupt erst hervorzubringende erscheint. Produktive Handlungsfähigkeit läßt sich nur durch eine begründete Erfolgskontrolle, durch das Bewußtsein "einer unkündbaren Verantwortung der Kirche für die Wirkungsgeschichte" ihrer eigenen Tuns (E. Lange) erzielen - und zwar nicht ad usum delphini einer kurzatmigen Effektivierung oder Maximalisierung (wie es vielfach etwa die homiletische Resonanzforschung anzustreben scheint), sondern im Sinne einer langfristigen Realmöglichkeit der religiös-kirchlichen Praxis überhaupt.

1.5 Die Formel von der "Kompetenzvermittlung durch pastorale Verantwortungsethik" zielt auf den funktionalen Praxisbezug der praktisch-theologischen Theorie. Mit ihr sind die Möglichkeitsbedingungen für die Praktische Theologie benannt, selbst so etwas wie "Theorie der Praxis" zu sein, sich zugleich aber auch als eine "Praxis der Theorie" begreifen zu lernen. Die ihr weithin unterstellte Praxisdefizienz und der ihr angelastete Wirklichkeitsverlust wären dann recht eigentlich als ein Ausdruck des Sachverhalts anzusehen, daß die Praktische Theologie gerade darum so umstritten als "unpraktische" gelten kann (W. Bornemann 1886, 85), weil sie sich bislang noch als zu wenig "theoriepraktisch" erwiesen hat; daß sie mithin die Praxis selbst erst ständig zu erzeugen sucht, der sie sich als Theorie thematisch überhaupt erst verdankt und auf die sie in funktionaler Weise bezogen ist. Aber: "Die Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie der Praxis" (F. Schleiermacher 1850, 12). Nimmt man diese Maxime beim Wort, so wird die Praktische Theologie wohl von dem Erwartungsdruck entlastet, selbst erst die Praxis hervorbringen zu müssen, der sie letztlich nur zu dienen hat. Dienen kann sie dieser jedoch nur, wenn sie nicht durch viele, allzu viele Konzeptionen unkonzipiert bleibt, sondern sich zum Geschäft der Theoriebildung aufrafft, in der allein sie Auskunft über die Legitimität ihres Praxisbezugs zu erteilen vermag. Wie sich solcherart konzeptionstheoretische Postulate möglicherweise realisieren ließen, soll im Folgenden am Beispiel der kirchlichen Amtshandlungen gezeigt werden. Es ist dabei vorausgesetzt - und wird durch die Behandlungsart stets erneuert plausibel zu machen versucht, daß sich am Thema der kirchlichen Amtshandlungen das Problem des praktisch-theologischen Praxisbezugs in paradigmatischer Weise durchdeklinieren läßt.

2. Das Kasualproblem - in praktisch-theologischer Sicht

2.1 Kasualien: ein exemplarisches Thema der Praktischen Theologie

2.1.1 Kirchliche Amtshandlungen beanspruchen zunehmend größere Aufmerksamkeit sowohl in der Praktischen Theologie als auch in den Sozialwissenschaften. Was dabei in je fachspezifischer Sicht jeweils fragmentarisch als "unsere Kasualpraxis" (R. Bohren 1960) oder als "helfen-

de Begleitung in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens" (K. W. Dahm 1971. 306) sein Thema findet, ist Ausdruck einer einheitlichen gesellschaftlichen Praxis kirchlicher Religiosität.

2.1.2 Die Widersprüchlichkeiten, die sich in ihr zeigen, provozieren ihre theoretische Erklärungsbedürftigkeit in einer Weise, die über einzeldisziplinäre Fachspezialisierung hinauszugreifen geradezu zwingt. Denn gerade die Unterschiedlichkeit ihrer speziellen Wahrnehmungsmodi wird zum Grund ihrer Problematisierung. An Kasualien scheiden sich die Geister: Nicht nur zwischen Pfarrern und Laien, zwischen Theologen und Soziologen, auch unter den Theologen selbst ist umstritten, welche Bedeutung den kirchlichen Amtshandlungen in Theorie und Praxis zuzumessen sei. In eben dieser Streitfrage exemplifizieren sich Probleme des theologischen Praxisbezugs unter jenen Bedingungen moderner Gesellschaft, die gemeinhin nicht als förderliche für eine Ausbreitung und Stärkung der Kirchlichkeit angesehen werden.

2.1.3 Kann ein interdisziplinärer Dialog zwischen soziologischer Religions- theorie und Praktischer Theologie hier ein Stück weiter zur Klärung beitragen? Er könnte es in der Tat können, wenn die praktisch-theologische Theorie der kirchlichen Amtshandlungen ihrerseits die Konsequenzen zu übernehmen bereit wäre, die sich aus dem Dialog ergeben: das Kasuelle nämlich zum exemplarischen Fall der praktisch-theologischen Themenkonstitution zu machen. In dieser Perspektive entfallen die pastoralen Fälle in einer verallgemeinerungsfähige praktisch-theologische Theorie: Die Theorie der kirchlichen Amtshandlungen ist dann recht eigentlich ein Konzentrat der praktisch-theologischen Theorie- bildung überhaupt.

2.2 Das Problem der volkskirchlichen "Stabilität" von Kasualien

2.2.1 Auf theologischer Seite werden Kasualien heute weitgehend als "Krise", als "kritische Situation" empfunden, die sich lähmend auf jene auswirkt, die professionell mit ihr umzugehen haben. Krisenwahrnehmung ist aber immer auch vor allem eine Krise der Wahrnehmung: Ein Gegenstand kann u. a. auch dadurch zum Problem werden, daß er sich als ein Vorgang erweist, der tatsächlich anderen Einflußfaktoren unterliegt als ausschließlich

nur jenen, die eine eigens ihm gewidmete spezialisierte Wissenschaftsdisziplin vorrangig zum Thema hat. In der Krisendiagnostik bei Kasualien kommt also u. a. ein pastorales Defizienzempfinden und allgemeiner Orientierungsmangel zum Ausdruck, die gleichermaßen auf Tatbestände reagieren, die vorwiegend eben nicht ursprünglich in praktisch-theologischen, sondern zunächst - wenn auch weitgehend untergründig - in soziologischen "Dimensionen" erfahren werden: Vorrangig sind es die Erfahrungen der sozialen Umstände kirchlicher Amtshandlungsstabilität, die theologisches Krisenbewußtsein erst auslösen. Dies gilt überwiegend in den globalen Bereichen statistischer, sozialmorphologischer und funktionaler Durchschnittserfahrung:

2.2.2 Trotz eines allgemein registrierbaren Prozesses der "Entkirchlichung", der in rückläufigem Gottesdienstbesuch und prozentual geringem Partizipationsgrad an Kirchengemeindeleben aktenkundig wird, weisen kirchliche Kasualhandlungen statistisch eine relativ hohe Stabilität auf: Angesichts eines ansonsten eher abnehmenden Prozesses, den man vordergründig als zahlenmäßige Schrumpfung der aktuellen Kirchenbasis zu bezeichnen pflegt, sind Kasualien durch ein hohes Ausmaß numerischer Persistenz charakterisiert.

2.2.3 Im Unterschied zum Bild, das eine "lebendige" Kirchengemeinde nach stratifikatorischen und anderen Sozialmerkmalsgesichtspunkten im Durchschnitt vorhandener "Kirchentreue" (R. Köster 1959) bietet (etwa die Dominanz bestimmter Schichten und sozialer Merkmalsgruppen wie "Kleinbürger", Frauen, Kinder und ältere Menschen; der kirchliche Exodus anderer Populationen wie besonders der Arbeiter und Intellektuellen), hält sich die Stabilität der kirchlichen Amtshandlungen weitgehend quer durch die gesamte Sozialstruktur hindurch: in soziomorphologischer Sicht repräsentiert die Klientele der Kasualereignisse gleichsam so etwas wie ein künstlich zustandegekommenes "Sample" der Gesamtpopulation des volkskirchlichen Mitgliedschaftsbestands.

2.2.4 Der aus gesamtgesellschaftlich-historischer Perspektive oftmals konstatierte funktionale Bedeutungsverlust von Religion und Kirche unter den Bedingungen des neuzeitlichen "Strukturwandels der Öffentlichkeit" (J. Habermas 1962) scheint die nach wie vor vorhandene Funktionsstabi-

lität kirchlicher Amtshandlungen nicht sonderlich infiziert zu haben: Immer noch erwartet "man" viel von ihnen, und die Erwartungen werden faktisch jedenfalls nicht in einem solchen nennenswerten Ausmaß enttäuscht, daß die Möglichkeit eines massenhaften "Kasualstreiks" (R. Bohren 1960) als Reaktion auf Seiten der Kirchenmitglieder ernsthaft in Erwägung gezogen würde.

- 2.2.5 "Zunächst besteht (also) nach wie vor verbreitete Nachfrage nach Religion und Kirche, zumindest als Nachfrage nach religiösen Riten bei den Lebenswenden. Die Interpretation dieser Nachfrage ist aber höchst widersprüchlich. Für die einen gilt sie als Ausdruck unverbrüchlicher Stabilität der Religiosität auch in der modernen Gesellschaft. Andere fragen mit wachsendem Unbehagen, ob diese Religiosität der modernen Menschen zusammen mit diesen nicht selbst säkularisiert sei und somit mit genuinem Glauben nur wenig zu tun habe" (P. M. Zulehner 1976. 231). Wie auch immer: Als Tatsache bleibt bestehen, daß empirisch gesehen - der sich an Kasualfälle ankristallisierende Frömmigkeitstyp im "prinzipiellen Konsens mit der kulturspezifischen christlich-ethischen Grundhaltung" (A. Feige 1981. 28) innerhalb der volkskirchlichen Mitgliedschaft als die dominante Manifestationsform von Kirchenzugehörigkeit darbietet: Es ist die Mehrzahl der kirchenzugehörigen Risten, "die nicht in den engeren Kreis der vereinskirchlichen Lebenswelt 'eingemeindet' werden wollen" (P. Cornehl 1975. 397).

2.3 Das pastoraltheologische Unbehagen an der volkskirchlichen Kasualpraxis

- 2.3.1 Gerade die volkskirchliche "Stabilität" der Kasualien wird von den amtierenden Theologen gemeinhin als problematische Äußerung eines defizienten Frömmigkeitsbewußtseins angesehen: als Inkonsistenz des kirchenbezogenen Verhaltens und Inkonsequenz kirchlicher Normerfüllung. Das pastorale Verständnis von kirchlichen Amtshandlungen unterliegt massiven theologischen Vorbehalten, in denen vermeintlich illegitime Motive abgewiesen, zuweilen auch denunziert werden. Pfarrer wittern hier wie an keinem anderen Punkt ihrer stellenweise ja auch sonst noch redundanten Pastoralpraxis den Mißbrauch ihres Amtes und die Deprivation der kirchlichen Amtshandlungen. Aus solchen Diagnosen entspringt nicht nur der Wunsch nach Verschärfung der kirchlichen Normen, nach Effekti-

vierung von quasi-kirchenzuchtmäßigen Durchsetzungsstrategien (Y. Spiegel 1971. 224ff.), sondern auch das pastorale Bedürfnis nach theoretischer wie praktischer Entlastung. In der gängigen pastoral-theologischen Optik erscheinen gerade Kasualien als diejenige belastende Frömmigkeitsform, die hauptsächlich eher nach organisations-theoretisch-ekklesiologischen als nach soteriologischen Gesichtspunkten beurteilt wird: Kasualien gelten als Manifestationen eines "defizienten Modus von Kirchlichkeit" (J. Matthes 1968. 13).

2.3.2 Diese "aporetische Einschätzung" der Pfarrer steht in einem auffälligen Widerspruch zum religiösen Bewußtsein derer, die kirchliche Amtshandlungen selbstverständlich in Anspruch nehmen und nach deren eigenem Verständnis nicht zuletzt gerade dadurch Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt demonstriert wird. Für die Mehrzahl derer, die an kirchlichen Amtshandlungen teilnehmen, stellen Kasualien durchaus eine Möglichkeit dar, kirchliche Religiosität auf unorthodoxe Weise praktizieren zu können: "Die empirischen Analysen zeigen, daß auch heute (noch) sehr viele Menschen 'religiöse Erwartungen' an die Kirche und ihre religiösen Handlungen haben" (P. M. Zulehner 1978. 244).

2.3.3 Pastoraltheologisches Unbehagen arbeitet sich also weitgehend - zurecht oder zuunrecht - an den sozialen Selbstverständlichkeiten einer volkskirchlichen Kasualpraxis ab: Die pastorale Perspektive steht zu jener Perspektive, in der sich die Mehrzahl der Kirchenmitglieder selbst sieht, in einem asymmetrischen Verhältnis (J. Matthes 1975): Die volkskirchliche Majorität nimmt für sich durchaus eine religiös-kirchliche Qualifikation in Anspruch, die ihr jedoch bei Gelegenheit von Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung von Pfarrern nahezu durchweg bestritten wird. Die Erklärungsbedürftigkeit der kirchlichen Amtshandlungspraxis ergibt sich also nicht nur aus den widersprüchlichen Sozialbefunden einer allgemeinen "Stabilität" von Kasualien, sondern überdies auch aus der "Asymmetrie der Perspektiven in der wechselseitigen Wahrnehmung" (J. Matthes 1975) jener, die Religion haben, und derer, die Religion zum Berufe haben.

2.4 Kasualien als Problem der praktisch-theologischen Theorie

- 2.4.1 Die im Umkreis der Kasualien wahrnehmbaren Widersprüche werden auf Seiten der Praktischen Theologie größtenteils notorisch verkannt: Gerade was zwar nicht durchweg im allgemeinen Zeitbudget der pfarramtlichen Tätigkeiten gravierend zu Buche schlägt, wohl aber durch die spezifische Art seiner pastoraltheologischen Wahrnehmung permanent die "theologische Existenz" des Pfarrers selbst in Frage stellt, findet in der amtierenden praktisch-theologischen Theorie die geringste Beachtung. Wo Kasualien dennoch - in der Regel als eine Art Appendix - ein eigenständiges Thema der Praktischen Theologie bilden, werden sie in einer Weise behandelt, die dem Pfarrer eher noch zusätzliche Belastungsfaktoren aufbürdet, statt "die vielfältigen beruflichen Tätigkeiten und Funktionen des Pfarrers als ein Ganzes, als einen in sich geschlossenen Lebenszusammenhang begreifen" zu lehren (W. Steck 1974. 11), dem eben auch seine Kasualtätigkeit zugehört.
- 2.4.2 Insofern die praktisch-theologische Theorie auch eine "Anweisung zur Pastoralklugheit" ist (Nösselt 1791), "ein Stück der geistlichen Sittenlehre" (L. von Mosheim 1754.2), "die besondere Ethik des Amtsträgers" (Ahlers 1980. 163), kristallisieren sich im Hinblick auf Kasualien ebenso wie in der Praktischen Theologie überhaupt vor allem zwei unterschiedliche, zuweilen kontroverse, zuweilen kontaminierte Typen heraus:
- 2.4.2.1 Für den "gesinnungsethisch" geprägten Typ kann jede Kasualie nichts anderes sein, als das, was mit dem Verkündigungsgeschehen der Kirche insgesamt gemeint ist; das Kasuelle wird dem Okkasionellen subsummiert (vgl. z. B. G. Harbsmeier 1966. 286 ff.), das "Orthodoxe" dem Paradoxen der "homiletischen Situation" vorgeordnet; z. B.: "Beerdigung im christlichen Sinne ist nichts anderes als Wortverkündigung aus Anlaß des Todes eines Gliedes der Gemeinde. Eine andere Funktion als diese hat der Pfarrer auch bei der Beerdigung nicht" (G. Harbsmeier 1948. 98). Die vorrangige Betonung der Verkündigungsfunktion ist die prinzipielle Abweisung aller Funktionalitätszuminungen an Kasualien überhaupt: Gegenstand etwa der Homiletik sind nicht die Ansprüche an die Predigt, sondern der Anspruch der Predigt, der nur die Einsicht

zu befördern vermag, "daß eigentlich nicht gepredigt werden kann" (E. Thurneysen 1921. 107)

2.4.2.2 Für den "wirkungsethisch" orientierten Typ der Kasualtheorie ist "der menschliche Teil ... für die Predigt der Anknüpfungspunkt" (W. Trillhaas 1964. 164) kirchlicher Ausstrahlungskraft: "Die Kasualreden sind die vorgeschobenen Posten der Kirche, vorgeschoben in das zu erobernde Land der Gleichgültigkeit und Gegnerschaft" (F. Niebergall 1905. 23). Hier steht also jene Beschaffenheit des Hörers im Vordergrund, sie als erwägendwerter Umstand für die Wirksamkeit der Kasualpredigt ins Spiel kommt. Der Effekt kann dabei durchaus unterschiedlich legitimiert sein: sozialpsychologisch als Lernprozeß oder poimenisch als Lebenshilfe, politisch-ethisch als Handlungsimpuls oder didaktisch-rhetorisch-hermeneutisch als Verständnis- bzw. Verstehenshilfe; der Effekt kann halieutisch auf kirchliche Integration ("missionarische Gelegenheit") oder auf kirchlich proliferierte, doch allgemein therapeutisch orientierte "Bedürfnispflege" ("Hörerorientierung") abzielen. Gegenstand der Praktischen Theologie ist dann also die Konsonanz von Predigtanspruch und Hörererwartung, die sich durch die homiletische Herstellung von Resonanz erreichen läßt.

In beiden Theorietypen gelten Kasualien als "Sonderfall": In der praktisch-theologischen Gesinnungsethik sind sie der besondere Anwendungsfall des ohnehin stattfindenden Verkündigungsgeschehens; in der praktisch-theologischen Wirkungsethik gelten sie als besonderer Anknüpfungsfall zur optimalen Verbreitung des je spezifisch geprägten Theologieprogramms. Im ersten Fall wird der Pfarrer gleichsam für die Reinheit der Lehre haftbar gemacht, im zweiten Fall für die Effektivität seiner Wirksamkeit. Darin sind insofern zusätzliche Belastungsfaktoren enthalten, als einerseits der Prediger mit der Erfolgserwartung konfrontiert und seinen theologischen Normvorstellungen ein geradezu atavistischer Charakter attestiert wird, andererseits die Prediger mit verschärften Normvorstellungen befrachtet, aber seine alltäglichen Mißerfolgserlebnisse als illegitime Erfahrungen abgewiesen werden. Die Bedingungen, an die sich realistischerweise Erfolgserwartungen anknüpfen ließen, bleiben dabei ebenso ungeklärt wie die Be-

dingungen, die Mißerfolgserlebnisse faktisch provozieren müssen. Beide praktisch-theologische Gestalttypen sind nicht eigentlich eine Theorie der Kasualpraxis, sondern Programme für die kasuell anfallende Praxis und enthalten keinerlei Hilfestellung für den Fall, daß die Verwirklichung der Praxis selbst dann fehlschlägt, wenn man sich an ihre Anweisungen redlich gehalten hat. Die Interruption der tatsächlichen Praxiserfahrung bei Kasualfällen, die im Wahrnehmungslichte beider praktisch-theologischen Ansätze unvermeidlich anfällt, stellt zugleich deren Geltungsanspruch selbst in Frage. Sie potenzieren das pastorale Krisenbewußtsein noch, das sie vorgeblich thematisieren, um es endgültig zum Verschwinden zu bringen.

2.4.3 Aufgabe der Praktischen Theologie ist es aber, auch Entlastungstheorie für den Pfarrer dadurch zu sein, daß sie etwa am exemplarischen Fall der Kasualien die bereits stattfindende pastorale Praxis auf ihre Gründe hin durchschaubar macht und deren bewußteren Vollzug durch die Erhellung und Klärung ihrer Widersprüchlichkeiten fördert. Da sich solche Widerspruchserfahrung tatsächlich aber primär an sozialen Umständen entzündet und vorbildungsgemäß zunächst in theologischen Anspruchskategorien artikuliert, kann die Praktische Theologie ihr Geschäft nicht sachgerecht betreiben, wenn sie sich als Appendix einer schlecht verstandenen Dogmatik oder halbverdauten Wirkungsforschung geriert; ihrer Aufgabenstellung kommt sie vielmehr in dem Maße nach, als sie die in ihr angelegte Nötigung zur Interdisziplinarität wahrnimmt und als Theorie sowohl die Praxis besser versteht, als diese sich in ihren rezeptologischen Einlösungen gibt, als auch andererseits die praktisch-theologischen "Theorien" besser versteht, als diese sich selbst in praxisprogrammierender Absicht geben. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird der Praktischen Theologie zwar nicht unbedingt Metamorphosen, wohl aber manche Metastasen ersparen.

2.4.4 Als Entlastungstheorie des Pfarrers ist Praktische Theologie theologische Verantwortungsethik für den Pfarrer: Sie vermittelt den theologischen Anspruch in der Weise mit den geschichtlich-sozialen Bedingungen seiner Einlösbarkeit, daß die Ausformulierung des Anspruchs selbst nicht als etwas "Besessenes", sondern reflektierend erst und ständig zu Erarbeitendes erscheint. Diese Voraussetzung hat zur Konse-

quenz, daß Praktische Theologie auch das Sozialgeschehen zum Gegenstand hat; d. h.: sie behandelt thematisch einen Prozeß, der Bedingungen unterliegt, Funktionen erfüllt und Wirkungen zeitigt, die im dogmatischen Anspruchshorizont nicht vorkommen, wohl aber - wie das Beispiel der Kasualien zeigt - gerade die Erfahrung theologischer Realitätsschwäche in der pastoralen Praxis erst eigentlich auslösen. Die Sorge etwa um die Bedeutung, Funktion und Wirksamkeit des Predigtgeschäftes wirft dann die Frage auf, "ob nicht die Sonntagspredigt in ihrer Problematik von der Kasualrede her verstehbar wird" (E. Lange 1967. 22), so daß sich Homiletik schließlich aus dem exemplarischen Fall der Kasualpredigt aufbaut und somit in einer für sie selbst konstitutiven Weise den Fragen nach der motivationalen Bedürfnisstruktur, der Funktionalität und Gestalt desjenigen Frömmigkeitstypus nachgeht, mit dem es der Prediger bei Kasualien zu tun hat. Anders ausgedrückt: Praktische Theologie als Verantwortungsethik des Pfarrers kann nicht umhin, die Einheit desjenigen Lebenszusammenhanges theoretisch zu rekonstruieren, in dem sich die pastorale Praxis vollzieht. Pastoraltheologische Verantwortungsethik ist "die besondere Ethik des Amtsträgers" nicht im spezialisierten Sinne einer berufskundlichen Unterweisung, sondern als wissenschaftliche Erschließung der gesamten Lebenswelt, in die der gegenwärtige Pfarrberuf eingebettet sein muß, um Kirche vor einem drohenden "Gesellschaftsverlust" zu bewahren: "Praxis geht ... über das geregelte Tun des einzelnen weit hinaus. Dementsprechend ist der einzelne Berufsträger zunächst nicht über seine Praxis an einem jeweiligen, sondern über die Praxis als seinen umfassenden Ort zu verständigern" (J. Henkys 1975. Bd. 1. 16).

3. Kirchliche Amtshandlungen - in religionssoziologischer Sicht

3.1 Die motivationale Bedürfnigkeitsstruktur bei Kasualien: Das Interesse an der Rekonstruktion einer Lebensgeschichte

3.1.1 Die Ausdifferenzierung eines relativ eigenständigen Interesses an Kasualien verdankt sich einer Differenzierung der pfarramtlichen Tätigkeiten ebenso wie einer Spezialisierung der theoretischen Sichten, die ihnen gewidmet sind. Kirchliche Amtshandlungen zum Gegenstand funktionspezifischer Tätigkeiten des Pfarrers zu machen, birgt die Gefahr in

sich, deren Praxis zu partialisieren; Kasualien andererseits zum Thema einer fachspezialisierten Betrachtungsweise zu machen, droht auf eine Problemreduktion hinauszulaufen und überdies die eigene Forschung unkontrollierter Interessiertheiten auszuliefern. So hat beispielsweise die Religionssoziologie lange Zeit in Abhängigkeit von unhinterfragten Interessen der Theologie Kasualien als Ausdruck einer denunzierbaren religiösen Minimalpraxis registriert: Die an ihnen Teilnehmenden erschienen metaphorisch als "saisonale Konformisten" (Le Bras) oder "Festtagschristen" (S. Bonnet, P. Pannet). Neuerdings entstammt das religionssoziologische Interesse an kirchlichen Amtshandlungen einem Theorieimport aus der Kulturethnologie: Sie werden als "Passageriten" (A. van Gennep, M. Gluckman, W. S. F. Pickering) interpretiert. Dabei zeichnen sich nicht nur Symptome eines ethnozentrischen Verständnisses unter umgekehrten Vorzeichen ab, sondern auch eine Verengung der Perspektive auf den bloß rituellen Charakter von Kasualien. Gegenüber solchen meristischen Ansätzen haben sich in jüngster Zeit Alternativen ins Spiel gebracht, die deutlich das Gepräge ihrer psychoanalytischen (E. Erikson), symbolisch-interaktionistischen und ethnomethodologischen Provenienz tragen (P. L. Berger/T. Luckmann, E. Goffman, G. H. Mead, A. Strauss): Im Mittelpunkt ihrer Theorie steht der Begriff der "personal-sozialen Identität" (L. Krappmann 1971; D. J. de Levita 1971; S. Reck 1981). Soweit ihre Thematisierung nicht - wie es jedoch noch weitgehend der Fall zu sein scheint - auf die Einbeziehung makrosoziologischer Perspektiven verzichtet, vermag die "Identitätstheorie" eine Betrachtungsweise bereitzustellen, die auch für eine pastoraltheologische Theorie der kirchlichen Amtshandlungen von Belang ist (V. Drehsen 1975. 305 ff.; 1980. 51 ff.; 1981).

- 3.1.2 Offenbar kristallisieren sich an volkskirchliche Kasualien fundamentalanthropologische Interessen an der Kontinuität und Konsistenz der je eigenen biographischen Identitätsgewinnung an. Identität ist kein substantieller Vorgang, der sich gleichsam entelechisch aus einem vorliegenden Entwurf heraus entwickeln könnte, sondern ist das prekäre Resultat fortlaufend erforderlicher Interpretations- und Relationierungsleistungen: Biographische Identität ist der Inbegriff bewußtseinsmäßiger und verhaltenstätiger Selbstverortung in den sozialen Hand-

lungsebenen und Interaktionsbezügen, die jedes Individuum im Verlaufe seines Lebens durchlebt und die es zu einer eigenen Lebensgeschichte zu strukturieren hat, wenn es sich denn jeweils als dasselbe erfahren soll, das es einmal war oder auch sein wird. Daß dieser Vorgang nicht selbstverständlich, schon gar nicht natürlich ist, hängt mit dem Umstand zusammen, daß die erfahrene Sinnhaftigkeit biochronologischer Kontinuität möglicherweise durch Inhomogenitäten aufeinanderfolgender Handlungen und deren Folgen, Disparitäten sequentierter Erlebnisse und ihrer Verarbeitung, sowie schließlich durch Verluste relevanter Bezugspersonen bedroht werden kann.

3.1.3 In einem jeden Lebenslauf gibt es solche "Einbruchstellen des Unbestimmbaren" (N. Luhmann), mit denen man rechnen kann und rechnen muß: Geburt Adoleszenz, Heirat und Tod. Durch deren gesellschaftliche Regelung fungieren sie als Zäsuren eines "normalen" Lebenszyklus. Kasualien sind u. a. auch der feierliche Ausdruck, die rituelle Bekräftigung der "gesamtgemeinschaftlich geregelten und geltenden Bestimmung des 'normalen' Lebenslaufes mit seinen 'typischen' Einschnitten, Höhepunkten und Krisen" (J. Matthes 1975. 88 f.). In ihrem rituellen Charakter stellen sie eine handlungsbezogene Verarbeitungsform gegenüber jenen berechenbaren Krisensituationen dar, die in der Geschichte eines jeden individuellen Familienzyklus vorkommen. In der Abfolge der Kasualien manifestiert sich im familialen Kontaktfeld so etwas wie das rhythmisierte Kontinuum einer individuellen Biographie. Denn die Familie ist jene "Sinnprovinz" (A. Schütz), in der sich primär die Erfahrung biographischer Identität aufbaut (V. Drehsen/H. J. Helle 1978. 38 ff.).

3.1.4 Um diese sozial-lebenszyklische Vorgabe zum Bestandteil einer eigenen "Lebensgeschichte" werden zu lassen, muß deren interpretative Verarbeitung hinzutreten: Die Herausarbeitung einer spezifischen "Typik, die Menschen im Umgang mit anderen innerhalb ihres engeren Interaktionskreises, in dem sie sich bewegen, ausbilden, um ihre Lebenserfahrung zu ordnen und so zu je ihre Biographie zu strukturieren, daß diese nicht nur für sie selber, sondern auch innerhalb ihres engeren Interaktionskreises verständlich, kommunizierbar ist" (J. Matthes 1975. 89). Unter dem Gesichtspunkt biographischen Identitätsgelings inhä-

riert also das sinninterpretative Moment kirchlicher Amtshandlungen ihrem rituellen Charakter. Die Rekonstruktion einer Lebensgeschichte geschieht nicht allein durch ihre handlungsmäßig objektivierete Umrahmung (Kasualhandlung), sondern darüber hinaus auch durch die subjektive Internalisierung und Aneignung des in ihr enthaltenen Angebots der Sinninterpretation (Kasualpredigt).

3.2 Momente der Identitätsverschärfung in der modernen Gesellschaft

3.2.1 Die Verschärfung des Problems biographischer Identität geht auf spezifische Wandlungsumstände gesamtgesellschaftlicher "Großwetterlagen" in der Neuzeit zurück, die das Ausmaß biographischer Bedrohungsfaktoren erhöht haben bei gleichzeitiger Verminderung des allgemeinen Verarbeitungspotentials sowohl hinsichtlich der objektiv bereitstehenden Lösungsangebote wie auch hinsichtlich der subjektiven Kompetenzbefähigung der jeweils Betroffenen (cf. V. Drehsen 1975. 305 ff.). Die Potenzierung biographischer Identitätskrisen wird zum einen bewirkt durch eine funktionsbegründete Differenzierung der objektiven lebenszyklischen Vorgaben. Denn die Frequenzen zwischen den sozial abverlangten und bestimmten Lebensabschnitten werden ständig kürzer, so daß etwa die vier oder fünf bestehenden Kasualangebote nicht mehr ausreichen, um die Gesamtheit der bedeutsamen und typischen Lebensabschnitte zu markieren: "Was (beispielsweise) in der volksskirchlichen Amtshandlungspraxis so gut wie nicht in Erscheinung tritt, ist die Phasenstruktur des Erwachsenenendaseins" (J. Matthes 1975. 98). Zum anderen hat sich die Anfälligkeit für biographische Identitätskrisen durch eine augenfällige Steigerung vor allem des vertikalen Mobilitätsgrades der Gesellschaft erheblich erhöht. Denn dadurch werden die sozialen Sprünge innerhalb einer Lebensgeschichte immer häufiger; d. h.: die lebenszyklischen Zäsuren fallen zunehmend nicht nur bei der sozialkulturellen Ausgestaltung gleichsam "natürlicher Wachstums- und Alterungsprozesse" an, sondern überdies immer häufiger auch aufgrund identitätsbetreffender Organisationsformen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses (z. B. durch vertikale Berufsmobilität). In dieser sozusagen in der zunehmenden Mobilisierung der Professionsstruktur verankerten biographischen Identitätsbedrohung ist - unter der Voraussetzung, daß gerade das Berufsverständnis zum relevanten Bestandteil des Iden-

titätsverständnisses gerechnet werden muß - der häufig beklagte Umstand begründet, daß sich die Reichweite der Kasualien weitgehend auf das Ausmaß einer "bloßen Familienfeier" reduziert. Der wahre Kern dieser Beobachtung besteht vermutlich darin, daß kirchliche Amtshandlungen sowohl in ihrer rituellen Ausgestaltung als auch in ihren interpretativen Sinnangeboten vornehmlich diejenigen Auslösemomente biographischer Identitätsbedrohung widerspiegeln, deren Bedeutsamkeit gewissermaßen "bloß" auf dem "natürlichen" Ablauf eines "normalen" Lebenszyklus beruht.

- 3.2.2 Ein weiteres Veranlassungsmoment biographischer Identitätsbedrohung besteht in dem, was man religionssoziologisch die "Plurasierung" der sinndeutenden und handlungsorientierenden Verarbeitungsangebote nennen kann: Es ermangelt gegenwärtig an eindeutigen, in allgemeiner Geltung stehenden Lösungsmustern zur Bewältigung lebensbiographischer Sinnkrisen - nicht nur deswegen, weil ihrem Charakter nach "neue" Krisen gesellschaftlich produziert werden, für die herkömmliche Regulationsmechanismen nicht parat liegen (z. B. "mid-life"-Krise), sondern auch, weil überkommene Vorgaben an universaler Plausibilität verloren haben und nicht mehr so alternativlos dastehen, wie es vielleicht einmal der Fall gewesen ist (cf. P. L. Berger 1973; T. Luckmann 1963/1967): Die Eindeutigkeit der Zuordnung von subjektiver Bedürfnisstruktur und institutionalisiertem Angebot ist in seiner Symmetrie gestört. Der "institutionelle Geltungsschutz" (H. Lübbe) bereitliegender Verarbeitungsmuster ist unter den Bedingungen neuzeitlicher Gesellschaft unwiderruflich relativiert (H. Schelsky 1957. 153 ff.).

Dieser Umstand bildet auch die Möglichkeitsbedingung für die bei Pfarrern häufig zu beobachtende pejorative Abwehr synkretistischer Einflüsse auf volksskirchliche Amtshandlungen. Die sozial-strukturell ermöglichte Beliebigkeit, mit der allmögliche Fragmente habituellder oder interpretativer Problembewältigungen in Kasualhandlungen eingeflochten werden, muß ihnen in der Perspektive theologischen Reinformats als "Banalisation" des Geschehens erscheinen; es wird hier also in pastoraler Sicht ein Umstand individuell schuldhaft zugerechnet, der zunächst und vor allem makrosoziale Ermöglichungs- und Veranlassungsgründe hat.

3.2.3 Pointiert läßt sich sagen: Die Gesellschaft hat sich von den potentiell dysfunktionalen Folgen, welche die pluralistische Struktur der Lösungsangebote von individuellen Lebenskrisen auslöst, dadurch abgekoppelt, daß sie deren Inanspruchnahme zu einer privaten Angelegenheit deklariert hat: Was heutzutage etwas häufig als "Verdrängung des Todes" beschrieben und beklagt wird, ist lediglich ein Teilaspekt dessen, was man allgemeinsoziologisch etwa als "Individualisierung von Ehe und Familie" - wenn auch in vielfach schillernder Weise - bezeichnen kann (cf. W. Fuchs 1969; R. König 1977). Bezogen auf Kasualien bedeutet dies: Sie sind nicht nur thematisch individualisiert insofern, als sie als spezifischer Gegenstand im Gesamtfeld pastoraler Tätigkeiten herauskristallisierbar sind; sie sind nicht nur faktisch individualisiert insofern, als sie je individuell-beliebig in Anspruch genommen werden; sie sind überdies auch in der Weise strukturell individualisiert, als ihre Dynamik, ihr Erfolg, ihre Ausgestaltung wesentlich vom Beitrag derjenigen Individuen mit abhängt, die an ihnen beteiligt sind. Die Komposition der Kasualien ist eine Funktion der Kompetenz derer, die sie tragen. Da jedoch unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft die sich an Kasualien ankristallisierenden Lebenskrisen nicht nur privatisiert sind, sondern zugleich ein allgemeiner Mangel an Kompetenzbefähigung zu deren Verarbeitung sowohl als Erfahrungsdefizienz als auch als "technisches" Unvermögen besteht, werden gemeinhin Lösungserwartungen auf jene projiziert, die gleichsam von Berufs wegen dafür zuständig sind: also auf die Pfarrer. Hierin hat der pastorale Widerstand, zur "Heilsmaschine" (K. Marti) oder zum "Kultkaspar", zur "Kasualienmaschine" oder zum "Redeautomaten" (F. Niebergall 1905. 2), zum "Zeremonienmeister" degradiert zu werden, seinen realen Veranlassungsgrund: Von demjenigen, der "Religion als Beruf" betreibt, kann die Kompetenz erwartet werden, die zur Bewältigung des anstehenden Problems von Nöten ist: nämlich den je akut anfallenden Leidens- und Handlungsdruck einer Situation in das allgemeine Erfordernis einer religiösen Rekonstruktion der Lebensgeschichte überzuleiten.

3.3 Die funktionale Erfüllung der biographischen Bedürftigkeitsstruktur durch Kasualien: Die religiöse Konstruktion einer Lebensgeschichte

3.3.1 Der Zusammenhang der einzelnen Kasualien besteht also zunächst in der Bedürftigkeitsstruktur, die sie gemeinsam zum Ausdruck bringen: nämlich diejenigen natürlichen, personalen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse auf sinnvolle Weise zu inkorporieren, welche die Unverbrüchlichkeit einer Lebensgeschichte mit absehbarer Regelmäßigkeit zu durchkreuzen drohen und damit einer biographische Rekonstruktion erforderlich machen. Der Zusammenhang von Kasualien wird aber auch deutlich, wenn man sich an deren faktischen Funktionsweisen die Art und Weise vergegenwärtigt, in der sie auf die beschriebene Bedürftigkeitsstruktur eingehen: Da sich in Kasualien ein jeweils situativ veranlaßter und vor allem im Familienzyklus eingebetteter Ausdruck von allgemeiner Defizienzerfahrung kristallisiert, besteht ihre Funktion in der vieldimensionalen Verarbeitung dieser allgemein erfahrenen Abhängigkeit von Natur, Gesellschaft und Geschichte. Es ist jene universale Abhängigkeit, die sich bei Kasualien an exemplarischen "Fällen" konkreten Ausdruck verschafft: die Erfahrung der Kontingenz von Handlungen, deren Intentionen erfolgreich oder mißlingend verwirklicht werden können; die Erfahrung der Kontingenz von sozialen Beziehungen, die durch Gewinn oder Verlust eines relevanten Mitmenschen gestört werden kann; und die Erfahrung der Kontingenz von biographischer Lebensgeschichte, deren Kontinuität vom Gelingen oder Verfehlen einzelnen Epochen oder des gesamten Lebens abhängt (D. Rößler 1976. 14 ff. 45 ff.).

3.3.2 Die Funktion kirchlicher Amtshandlungen ist auf diesem Hintergrund die rituelle, interpretative und präskriptiv-handlungsorientierende Negation derjenigen Folgen von Abhängigkeitserfahrung, die ein ausbalanciertes Identitätsverständnis in Gefahr zu bringen drohen. Diese Abhängigkeitserfahrung ist zunächst vor allem begründet durch Diskontinuitäten, die im Verhältnis zu derjenigen engeren geschichtlich-sozialen Umwelt auftreten, in der bis dahin die ausbalancierte Identität verwurzelt war: sei es, weil ein "neuer" Mensch hinzukommt (Heirat, Geburt), sei es, weil ein vertrauter Mensch die Szene verläßt (Ablösung eines Kindes aus dem Elternhaus, Tod). In solchen Fällen werden Insuf-

fizienz und Abhängigkeit in verschiedenen Dimensionen erfahren:

3.3.3 Als Interruption des psycho-sozialen Emotionsfeldes verlangt ein solcher Vorgang eine expressiv-kanalisierende "Kommunikationsform der Ausnahmesituation" (D. Rößler 1976. 36), was gemeinhin der rituelle Akt darstellt. Gerade weil das Ausmaß der Betroffenheit dabei so groß sein kann, daß die Entscheidungskompetenz der Betroffenen dadurch beeinträchtigt, wenn nicht sogar verunmöglicht wird, muß der Ritus institutionalisiert sein, also objektiv bereitstehen, um die Betroffenen vom Entscheidungszwang der Ausnahmesituation zu entlasten. Das rituelle Handeln muß darüber hinaus den Charakter eines legalen Angebotes haben, den in Ausnahmesituationen anfallenden ungewöhnlichen Emotionsschub in erlaubter und allgemein anerkannter Weise ausagieren zu können (A. Vierkandt: "Ventilsitten"). Schließlich erfüllt die rituelle Dimension von Kasualien die Funktion, den in solchen Situationen potentiell von sozialer Disintegration Betroffenen durch die Publikation des seine Betroffenheit auslösenden Ereignisses wieder in seine soziale Umwelt einzubinden. Die Publizierung des Ereignisses markiert dessen Unwiderruflichkeit und Unwiderrufbarkeit; Publikation läßt das Ereignis in den Thesaurus des "kollektiven Gedächtnisses" eingehen (M. Halbwachs). Der rituelle Charakter von Kasualien dient also in der Weise der Verarbeitung von Abhängigkeitserfahrung, daß deren emotionale Folgen in institutionalisierte, legalisierte und öffentliche Expressionsmuster kanalisiert werden. Das hat zur Folge, daß die Betroffenen nicht dauerhaft den sozial isolierenden Auswirkungen ihrer Betroffenheit unterstehen, sondern allmählich wieder "resozialisiert" werden können.

3.3.4 Die beschriebenen Ausnahmesituationen bedrohen den einmal erreichten Grad an biographischer Identität auch dadurch, daß sie ihre prekäre Abhängigkeit von Interaktionsbezügen überhaupt zum Vorschein bringen und damit diejenige Individualitätserfahrung in Frage stellen, die auf der gewonnenen Einmaligkeit der je eigenen Lebensgeschichte beruht. Abhängigkeit manifestiert sich als Ansinnen tendentieller Selbstaufgabe des Subjekts: als potentieller Konformitätsdruck. Diese Erfahrung macht erneute Sinndeutungen nötig, welche die Teilstücke einer

fraktionierten Biographie zu einer einzigartigen und in sich stimmigen Schicksalsgeschichte einer Person interpretativ zusammenbündeln. Die Art der sinndeutenden Interpretationsfigur kann sich dabei nicht in der Dimension aufbauen, in der die Sprunghaftigkeit des Lebens selbst erfahren wird: Empirisch positivistisch wird die Konstruktion einer individuellen Lebensgeschichte eben nicht gewonnen; denn auf dieser Ebene wird ja gerade die Erfahrung des Zerfließens gemacht. Die Reinterpretation der Lebensgeschichte vollzieht sich vielmehr in einer die Empirie transzendierenden Weise: Die Funktion der kasuellen Sinnausdeutung biographischer Identität liegt also in der "Erzeugung von kondensierten Modellen sinnvollen ... Lebens" (M. Kohli), in der "Sakralisierung" (H. Mol) der in biographischen Identitätsmustern festgehaltenen Individualität als Bewährungsanspruch einer Freiheit gegenüber den "Zumutungen der je aktuellen Situation" (M. Kohli) und ihrer dissoziierenden Folgen durch deren prinzipielle Verzeitlichung: Vergangenheit und Zukunft werden in einer solchen Weise mit der Gegenwart verspannt, daß sie in deren Deutung als Transzendierungsprozesse eingehen und damit die Individualität der Lebensgeschichte über auferzwungene Frakturen, Brüche und Zäsuren hinweg zu bewahren vermögen. Die kognitiv-interpretierende Sinninvestitionsfunktion der Kasualien dient also der biographischen Selbstvergewisserung derer, die von ihren Veranlassungsgründen betroffen sind: Insofern stellen sie eine Negation der diskontinuierenden Folgen der Gegenwartssituation dar.

3.3.5 Kasualien kristallisieren sich an Situationen des Übergangs an:

Sie markieren einen Wechsel im Rollenspiel der Betroffenen, das Auftauchen neuer Rechte und Pflichten, zuweilen auch den Eingang in ein neues institutionalisiertes Lebensfeld (z. B. Ehe). Auch in ethisch-normativer Perspektive ist damit die Möglichkeit einer Diskontinuitäts-erfahrung gegeben, die einer Regelung und Verarbeitung bedarf. Diese Funktion wird in der Regel dadurch erfüllt, daß bei Gelegenheit von Kasualien allgemein in Geltung stehende Werte wieder in Erinnerung gebracht und an die jeweils neue Generation tradiert werden (E. Durkheim, B. Malinowski). Sie dienen damit der Vergewisserung des Einzelnen darüber, daß seine Individualität in einer Allgemeinheit aufgehoben

ist, deren Ausdruck das Moralische ist.

3.3.6 Bedürftigkeit und Funktionalität, die sich bei kirchlichen Amtshandlungen als deren besonderen Charakter herauskristallisieren, laufen also im Interesse an der "Ganzheit" des Menschen zusammen, in die seine Emotionalität, Individualität und Sozialität unter dem Gesichtspunkt seiner biographischen Identität mit einbezogen sind. Da dies nicht in der Weise eines vorgängigen Programms geschieht, sondern aus Anlaß einer fallweise anfallenden Notwendigkeit, die sich gleichsam aus der "Natur" des individuellen und familialen Lebenszyklus ergibt, in den jede biographische Identität ursprünglich eingewurzelt ist, erklärt sich daraus auch der "Widerspruch" zwischen sonntäglich-volkskirchlicher "Normalpraxis" und kasuell-religiöser "Ausnahmepraxis": Er ist angelegt in der Eigenständigkeit "einer am Lebenszyklus orientierten Kasualfrömmigkeit" (D. Rößler 1977. 68), deren Wahrnehmung und Pflege in die Obliegenheit gerade jener Institution fällt, die im Begriff der Individualität die Idee der Freiheit als Gegenbild zu jener allgemein erfahrbaren Abhängigkeit repräsentiert, die im existenziellen Umkreis von Kasualien situationskonkret erfahren wird: in die Zuständigkeit der Kirche also, die als "Volkskirche" den historisch-institutionellen Ausdruck einer allgemein gesellschaftlichen Religiosität darstellt (cf. T. Rendtorff 1975. 90 ff.; D. Rößler 1976. 14 ff. 21 ff.).

4. Elemente einer verantwortungsethischen Pastoraltheologie der volkskirchlichen Amtshandlungen

4.1 Kasualien als Thema der praktisch-theologischen Theorie

Volkskirchliches Kasualhandeln, das sich seiner sozialen Bedingungen, seiner gesellschaftlichen Funktionen ebenso bewußt ist wie der daran geknüpften Möglichkeiten seiner sinndeutenden Ausgestaltung, kann die Pflege kasueller Frömmigkeit als einen eigenständigen Ausdruck allgemeingesellschaftlicher Religiosität nicht schlichtweg als periphere und entfremdete ("uneigentliche") Dienstleistung gegenüber "bloß" sozialen Bedürfnissen abtun, in denen recht eigentlich fundamental-anthro-

pologische Bedürftigkeit zum Ausdruck kommt; vielmehr muß das volkskirchliche Kasualhandeln als religiöser Beitrag zur anthropologischen "Rekonstruktion des Menschen" (D. Rößler 1973. 181 ff.) in die praktisch-theologische Theorie ebenso integriert werden wie in die pastorale Praxis, eben weil bei deren zureichendem Verständnis eine genuin theologische Dimension zum Vorschein kommt, die auch bei Kasualien zur Sprache zu bringen ist.

4.2 Praktisch-theologischer Wirklichkeitsgewinn

4.2.1 "Die offenkundige theologische und kirchlich-praktische Vernachlässigung der Amtshandlungspraxis droht zu einem Wirklichkeitsverlust im volkskirchlichen System zu führen, der über die Regelpraxis des Sonntagsgottesdienstes nicht ausgleichbar ist" (J. Matthes 1975: 111). Ein solcher drohender "Wirklichkeitsverlust" ist offensichtlich erst dadurch zu beheben, daß Kasualien als Gegenstand praktisch-theologischer Aufmerksamkeit von ihrer Marginalität befreit und als relativ eigenständiger kirchenbezogener Frömmigkeitstyp zum Thema der Theologie gemacht werden. Kasualien dürften also in einer praktisch-theologischen "Theorie des kirchlichen Handeln" (E. Lange 1972: 361 ff.) sich nicht länger mit der Rolle eines "Marginalsäckchens" begnügen müssen; diese Theorie hätte vielmehr in interdisziplinärer Orientierung gerade diejenigen Aspekte einer theologischen Wahrnehmung zugänglich zu machen, die zu einem verständigen Begreifen und zu einer bewußteren Gestaltung der Kasualpraxis zu berücksichtigen notwendig sind. Andernfalls bliebe das horribile dictu Ernst Langes bestehen: "Eine 'blinde' kirchliche Praxis und eine 'leere' theologische Theorie treten immer weiter auseinander, vermittelt nur noch im Leiden der Pfarrer, die beides nicht mehr miteinander verbinden können" (ebd. 371 f.), weil gerade dies die Aufgabe der Praktischen Theologie darstellt, die nicht wahrzunehmen eben bedeutet, die darin enthaltene Problematik auf die Pfarrer Überzuwälzen.

4.2.2 Die Marginalisierung der Kasualien als praktisch-theologisches Thema provoziert erst eigentlich die "asymmetrische Perspektivität", die sich bei kirchlichen Amtshandlungen in vielschichtiger Weise einstellt

und in jeweils spezialisierten Perspektivverengungen ihren Grund hat:

4.2.2.1 Während im Wahrnehmungshorizont der pastoralen Praxis die Kasualien zu einem "punktuellen Akt" zusammenschrumpfen und dadurch weitgehend einer sozialumfeldhaften wie geschichtlich-prozessualen Einbindung enthoben sind, erscheinen sie den Probanden als feierlich-festlich hervorgehobenes Moment innerhalb bestimmter absehbarer Problemzonen individueller Lebensgeschichten. Je mehr nun die kasuelle Amtstätigkeit in der Arbeitsökonomie des Pfarrers zu Buche schlägt, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß ihm diese "Tiefenstruktur" der Kasualwirklichkeit auf Seiten der Betroffenen verborgen bleibt: Nicht der Hörer "verabsolutiert und isoliert" die Amtshandlung zum "punktuellen Akt" (R. Bohren 1960. 17), sondern die pastorale Perspektive verkürzt sie eigentlich auf diese Scheuklappensicht, was beispielsweise auch dazu führt und unter den gegebenen Umständen dazu führen muß, daß sich die homiletisch-liturgiegestalterische "Hörerorientierung", wenn sie denn tatsächlich stattfindet, nahezu ausschließlich auf jene Personen konzentriert, die bei Kasualien jeweils im Vordergrund stehen, und daß deren sozialer Hintergrund allenfalls als "die ganze kirchenscheue Verwandtschaft" (F. Niebergall 1905. 12) in den pastoralen Blick gerät. Dadurch aber wird dem Umstand kaum Rechnung getragen, "daß sich an den Amtshandlungen jeweils (zumindest) zwei lebensgeschichtliche Phasierungserfahrungen vollziehen" (J. Matthes 1975. 99).

4.2.2.2 Während die soziologische Perspektive vornehmlich den Handlungs- und Situationscharakter der Kasualien zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht und damit in fachspezifischer Ausrichtung punktuelle Momente zur Geltung bringt, deren Eigengewicht in derartiger Isoliertheit jeden Theologen die Haare sträuben lassen muß, betont umgekehrt der Theologe besonders den Verkündigungsgehalt bei Gelegenheit der Kasualien in einer Weise, daß dessen "Indigenisation" zum Problem werden muß (E. Lange 1975. 363 ff.): "Es gibt Situationen, die das Wort torpedieren und neutralisieren" (R. Bohren 1960. 23). Nicht aber primär im Bewußtsein der Betroffenen wächst den Kasualien ein "kreatürliches" Übergewicht zu (ebd. 16), sondern die Überschätzung ihrer sozialen und situativen Komponenten kommt

erst durch eine theologische Reifikation soziologischer Fachperspektiven zustande, die hernach dem Kasualbetroffenen als denunzierbares Motiv unterstellt wird.

4.2.2.3 Die pointillistische Behandlung der Kasualien setzt sich schließlich selbst in den theologischen und soziologischen Disziplinen durch, was jeweils den Verdacht einer Art Kartellabsprache aufkommen lassen könnte. Innerhalb der Soziologie ist der rituelle Akt der kirchlichen Amtshandlungen ein Thema der Religionssoziologen und Kulturethnologie; die sich daran ankristallisierenden Sachproblematiken gehören jedoch dem Kompetenzbereich anderer Bindestrich-Disziplinen an: der Tod beispielsweise gehört zum Kompetenzbereich der zu neuem Leben erwachten Todessoziologie (z. B. P. Ariès, C. v. Ferber, W. Fuchs, G. Gorer, A. Hahn); die Adoleszenzkrise der Jugendsoziologie; Heirat und Geburt der Familien- und Ehesoziologie usw. Ähnlich liegt die Kompetenzverteilung innerhalb der Praktischen Theologie: Während die Homiletik je nach Typ die dogmatische Motivbereinigung (gesinnungsethischer Typ) oder die kommunikationswissenschaftliche Resonanzforschung (wirkungsethischer Typ) betreibt, bringt die Seelsorgelehre Aspekte des Leidensdrucks und der Krisentherapie in Anschlag, die Diakonie sondiert das soziale Umfeld bei Kasualien, das Kirchenrecht ist mit dem juridischen Gerüst beschäftigt, und die Liturgiewissenschaft sorgt für die formelhaft-feierliche Ausgestaltung. Unter solchen Bedingungen werden dann fachspezialisierte Aspekte häufig zu sachpositionellen Streitigkeiten hypertrophiert, so daß sich an Kasualien mindestens so viele theologische Programme heften lassen, wie Kombinationen von Disziplinen denkbar sind: die seelsorgerliche Kasualpredigt, die Kasualseelsorge als Verkündigungsgespräch usw. Der Zusammenhang der kirchlichen Amtshandlungen, der in der Einheit des biographischen Lebensprozesses verankert ist, in dem sie vorkommen, wird auf diese Weise über die vermeintlich integrative Perspektive fachspezifisch gewonnener Schlüsselbegriffe bloß reklamiert - unter Ausblendung desjenigen Kontextes, den auch die kasuellen Gelegenheiten als Sozialgeschehen aufweisen: Ihre umfassende Dimension soll an einem ihrer Zipfel habhaft gemacht werden.

4.2.3 Es ist kein Wunder, daß der Pfarrer, der die kirchlichen Amtshandlungen vollzieht, unter solchen Bedingungen schließlich nur "Fetzen" in der Hand hält. Die Bruchstücke, die zu einem biographischen Kontinuum zu komponieren seine theologische: eben seine professionelle Aufgabe ausmacht, liegen dann paradoxerweise als Scherbenhaufen vor der eigenen Tür: zwischen dogmatischer Gesinnungsreinheit und kommunikativem Wirkungsoptimum wie einst Buridans Esel eingespannt, muß er im Widerspruch von praktisch-theologischer Theorie und pastoraler Praxis erleben, wie sein Selbstverständnis auf eine nahezu masochistische Selbstthematization zusammenschrumpft. Der Pfarrer muß in der Praxis ausbaden, was die Theologie durch nicht vorhandene Theorie verwässert hat. Die 1771 anonym aufgeworfene Frage "Warum mangelt es bey dem täglichen Wachstume der Wissenschaften gleichwohl noch sehr, an guten Predigern?" ist auch heute noch aktuell, nicht so sehr weil sie eine Kritik an den Predigern darstellt, als vielmehr eine Anfrage an den "Fortschritt" der Wissenschaft formuliert, der sich auch in der Theologie weitgehend nur noch in einer Summierung der abgezielten Planquadrate ihrer Fachspezialisierungen zu erschöpfen droht. Eine solche Tendenz zur pastoralen "Desorientierung" durch fachspezifische "Dissoziierung" wird dort am schmerzlichsten erfahren, wo die Ausbildung in einer Wissenschaftsdisziplin erfolgt, deren explizites Thema gerade den "ganzen" Menschen bildet, deren Gegenstandsfelder also gerade diejenigen Ereignisse sind, die dem Empirischen zum Trotz eben jene menschliche Ganzheit anders zum Ausdruck bringen soll, als sie unter den Bedingungen von Zeit, Raum und energetischen Grenzen zum Ausdruck kommen kann (cf. D. Rössler 1962). Aus einer Parzellierung der Betrachtungsweise und entsprechend aus einer Spezialisierung der Umgangsmethoden droht erst die Gefahr, daß sich "eine Baalisierung der Kasualrede" einstellt, die anderweitig gerade von einer Integration fachfremder Rücksichtnahmen befürchtet wird (R. Bohren 1960. 19) - eine theologiewissenschaftliche Sicht also, die sich Interdisziplinarität kaum anders denn als depravierenden Import vorstellen und disziplinäre Selbstbescheidung nur als dezidierte Selbstunterscheidung verstehen kann.

4.2.4 Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis wird solange bestehen, wie die Praktische Theologie in diesem *circulus vitiosus* eingebunden bleibt: Kasualien also nur in ihren parzellierten Elementen wahrnimmt, statt ihren Zusammenhang in der lebensweltlichen Einheit individueller Biographien zu sehen; kirchliche Amtshandlungen nur in punktuelle Akte auflöst, statt sie als Momente eines prozessual-problematischen Identitätsgeschehens zu begreifen; die kirchliche Amtstätigkeit nur in fachspezifischer Verengung zur Kenntnis nimmt, statt diese ihrerseits in disziplinärer Selbstbescheidung als nur einen Wahrnehmungsmodus gegenüber der Allgemeinheit der Lebensgeschichten zu relativieren, die sie nur in dem Maße zum Ausdruck bringt, wie sie ihre speziellen Themen als exemplarischen Fall des gemeinsamen Themas der Theologie darzustellen vermag; die schließlich nur darum unbefriedigende Wirkungen erzielen kann, weil sie ihre Programme vordergründig auf den Adressatenkreis zuschneidet, die bei Kasualien im Vordergrund stehen. Ein Großteil der Widersprüche, die sich am Tatbestand der kirchlichen Amtshandlungen entzünden, verdankt sich u. a. auch einem Mangel theoretischer Aufklärung, die gerade die Praktische Theologie jenen Pfarrern schuldig ist, die solche Widersprüche gleichsam am eigenen Leibe zu durchleben haben. Auch darin sind Kasualien ein exemplarisches Thema der gesamten praktisch-theologischen Theorie, daß an ihnen nur selten jenes Verständnis heranwächst, das zu einem verantwortungsethischen pastoralen Umgang mit kirchlichen Amtshandlungen wohl eher die Voraussetzungen wäre als "die fein zubereitete Kost der Magazine und Eselsbrücken" (F. Niebergall 1905. 3), die gegenwärtig weitgehend die Praktische Theologie für Kasualfälle ins Angebot zu setzen weiß.

4.3 "Integrale Amtshandlungspraxis"

4.3.1 Das Ziel einer pastoralen Verantwortungsethik besteht darin, "die Einheit des Handelns bei gleichzeitiger Differenzierung der Theorieebenen zu sehen: religiöses Sein und theologisches Wissen beziehen sich so aufeinander, daß Kenntnisse, Theoriegewinnung und Vernaltenstkontrolle zu einer Kompetenz gerinnen, die das eigene Konzeptionsvermögen richtig einschätzt" (R. Volp 1974. 61). Was in dieser kompakten Fassung als Inbegriff pastoraler Kompetenz umschrieben wird, wirkt sich

im Hinblick auf kirchliche Kasualien vor allem als "integrale Amtshandlungspraxis" aus (J. Matthes 1975, 101 u. ö.). Die dem pastoralen Handeln abverlangte Integrationsleistung bezieht sich dabei auf folgende Ebenen:

- 4.3.2 Obwohl kirchliche Amtshandlungen allgemein im pfarramtlichen Zeitbudget nur selten mehr als 4 % der Gesamtarbeitszeit beanspruchen (G. Bormann 1971, 139), entzünden sich gerade an ihnen doch massive pastorale Befürchtungen: Sie provozieren das Gefühl der "Überlastung und Veräußerlichung" und damit die Angst vor "einer Gefährdung der Zielverwirklichung" (ebd. 149). Diese Diskrepanz deutet auf einen weitverbreiteten Mangel an theologischer Wahrnehmungs- und Verarbeitungskapazität hin. Da sich andererseits bei kirchlichen Amtshandlungen ein dominanter Typ der volkskirchlichen Erwartungsstruktur überhaupt herauskristallisiert (H. Hild 1974, 233 ff.), signalisieren die theologischen Bedenklichkeitsbescheinigungen, die den Kasualien häufig ausgestellt werden (R. Bohren 1960), auch etwas über den Umstand, "wie der Pfarrer die volkskirchlich bestimmte Öffentlichkeit bewertet" (Y. Spiegel 1970, 78). Was der Pfarrerschaft bei Kasualien weitgehend ermangelt, ist eine Theologiegestalt, die ihr den Umgang mit der volkskirchlichen Mehrheit erleichtert (cf. T. Rendtorff 1977, 41 ff.) und ihr zugleich erlaubt, ihre Handlungs- und Orientierungsprioritäten "ruhigen Gewissens" auch auf die kirchlichen Amtshandlungen zu verlegen: Der volkskirchliche Pfarrer "muß sich klar bewußt sein, warum er auch mit denen Gemeinschaft hält, von denen er sich in manchen Anschauungen geschieden weiß: er muß sich klar bewußt sein, warum diese Gemeinschaft mehr wert ist als das, was trennt. Dies Bewußtsein verschafft ihm aber nichts anderes als gründliche geschichtliche und prinzipielle Erfassung der verschiedenen in Betracht kommenden Erscheinungen durch tiefgehendes theologisches Studium (K. Eger 1907, 53).
- 4.3.3 "Das System der volkskirchlichen Amtshandlungen ist am Ganzen des Lebensablaufs orientiert" (J. Matthes 1975, 103); sie sind eingebettet in die Sequenz einer je individuell biographischen Prozessualität und können darum inrerseits nicht isoliert als bloß punktuelle Ereignisse gesehen oder behandelt werden. Es geht vielmehr bei den Lebens-

wenden insgesamt "um die fortschreitende Verwirklichung des einen menschlichen Lebens" (P. M. Zulehner 1976. 31), die nicht selten von biographischen Katastrophen beeinträchtigt wird. Für das sachgemäße pastorale Handeln ist es bei solchen Gelegenheiten nicht nur wichtig, diese individuell biographische "Tiefenstruktur" zu registrieren, an der er im Regelfall heutzutage ja nicht mehr unmittelbar partizipiert, sondern darüber hinaus auch seine seelsorgerlich-beratende Begleitungsfunktion im zeitlichen Umkreis der Kasualakte ebenso prophylaktisch wie nachgehend auszugestalten. Das Erfordernis, "die je singuläre Abfolge von individuellen Lebensereignissen ... zu strukturierter Lebenserfahrung als Grundlage von Identitätsbewußtsein" verarbeiten zu müssen (J. Matthes 1975. 89), relativiert das "starke Eigengewicht", das "die Amtshandlungen ... von dem Ereignis im einzelnen persönlichen Leben her" und im Wahrnehmungshorizont des nur zeitweilig als Begleitperson herangezogenen Pfarrers bekommen (T. Rendtorff 1958. 81). Daß etwa die kirchliche Trauung in einen Prozeß der Ehebildung, die Konfirmation in einen Prozeß der Adoleszenz oder der Tod in einen Prozeß des Alterns, Sterbens und Trauerns eingebettet ist (cf. H. D. Bastian u. a. 1978; H. J. Thilo 1971, P. M. Zulehner 1976), stellt besondere Anforderungen an das seelsorgerliche Handeln, das sich mit guten theologischen Gründen auf "die Unverbrüchlichkeit und Konsistenz der je eigenen Lebensgeschichte" richtet (V. Drehsen 1981. 21). Integrale Amtshandlungspraxis bedeutet also in diesem Zusammenhang dasjenige Seelsorgehandeln, das die Kontinuität biographischer Selbsterfahrung zum Inhalt hat.

- 4.3.4 Das Integrationserfordernis bei kirchlichem Amtshandeln stellt sich sodann auch auf personaler Ebene. Denn die in Kasualien zum rituellen Ausdruck gebrachten Positionsübergänge spielen sich zwar im Verlaufe einer individuellen Lebensgeschichte ab, sind aber auch zugleich verspannt in die Geschichte eines umfassenderen Familienzyklus und haben in diesem Kontext die Funktion, "die einschneidenden Punkte im Familienleben zu markieren" (J. Freytag 1959. 76): "Zwar mag es der einzelne sein, der einen solchen Positionsübergang vollzieht, aber die Krise, die damit verbunden ist, ist nicht allein die Krise die-

des einzelnen, sondern bedroht das gesamte familiäre System" (Y. Spiegel 1971. 217). Damit rücken aber nicht nur die von Kasualien direkt Betroffenen als Klientele seelsorgerlichen Handelns in den Blick, sondern auch deren engerer Interaktionskreis. Bei Taufe und Tod ist dies unmittelbar einsichtig: hier geht es "nicht so sehr um das Kind und den Verstorbenen, sondern um die Kindeseltern und die Hinterbliebenen" (P. M. Zulehner 1976. 53). Ähnliches geschieht auch bei den anderen kirchlichen Amtshandlungen, deren zum Ausdruck gebrachtes Veränderungs- und Krisenpotential nicht allein auf die im Mittelpunkt Stehenden, sondern auch auf deren nächste Umgebung wirkt. Gerade im kleinfamilialen System hat die Statusänderung nur eines Mitglieds häufig die Wandlung des gesamten Gefüges zur Folge oder fällt doch zumindest zeitlich mit ihm zusammen (z. B. bei Phasen der beruflichen Karriere), was wiederum Veranlassungsmomente für seelsorgerliches Handeln beinhalten kann, so daß⁸⁶ hierbei auch auf eine "integrale Wahrnehmung beider Erfahrungsbereiche" seitens des begleitenden Pfarrers ankommt (J. Matthes 1975. 99).

- 4.3.5 Nicht zuletzt geht es bei Kasualien um die Integration verschiedenster Dimensionen, die in kirchliche Amtshandlungen hineinspielen, worauf bereits F. Schleiermacher hinwies, als er sie unter einem doppelten Aspekt thematisierte (1850. 321 f.): einmal unter dem Aspekt ihres symbolischen Charakters, der heutzutage als expressiv-affirmative Funktion verhandelt wird (Y. Spiegel 1971. 231; P. M. Zulehner 1976. 249), zum anderen unter dem Aspekt ihres vertraulich-persönlichen Charakters, der gegenwärtig in der Formel homiletischer "Hörerorientierung" die instrumental-orientierende oder auch kritische Funktion der Kasualien erörtert wird. Gerade auf theologischer Ebene spiegelt sich die Dimensionenvielfalt der kirchlichen Amtshandlungen in den unterschiedlichen praktisch-theologischen Disziplinen wider, so daß die theologische Heimatlosigkeit der Kasualien zwar "auf die Mehrdimensionalität der Handlungen" hinweist (M. Seitz 1978. 48), kaum aber den integralen Lebenszusammenhang auf den Begriff zu bringen vermag, in den kirchliche Amtshandlungen eingebettet sind: eingebettet als ein lebensweltlicher Schnittpunkt, in dem sich nicht nur die vielfältigen praktisch-theologischen, sondern auch humanwissenschaftlichen Per-

spektiven treffen. Diese exemplarische Bündelungsfunktion der kirchlichen Amtshandlungen fordert die Praktische Theologie geradezu heraus, sich ihres thematischen und funktionalen Praxisbezuges wieder zu vergewissern.

LITERATUR

- AHLERS, B., 1980: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Gütersloh.
- ARIES, Ph., 1974: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Paris. Dt.: München 1976.
- ARIES, Ph., 1977: Geschichte des Todes. Paris. Dt.: München/Wien 1980.
- BRÜMLER, C., 1976: Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: R. Zerfaß/N. Greinacher (Hg.), Einführung in die Praktische Theologie. München/Mainz. 77 ff.
- BASTIAN, H. O. u. a., 1978: Taufe, Trauung und Begräbnis. München/Mainz.
- BERGER, P. L., 1973: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt.
- BERGER, P. L./T. LUCKMANN, 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt.
- BOHREN, R., 1960: Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit? München. 5. Aufl.: 1969.
- BONNET, S., 1973: A hue et à dia.
- BORMANN, G./S. BORMANN-HEISCHENKEIL, 1971: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Opladen.
- BORNEMANN, W., 1886: Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums. Leipzig.
- BUSNER, R., 1971: Theorie und Praxis - eine nachhegelsche Abstraktion. Frankfurt.
- CORNEHL, P., 1975: Frömmigkeit - Alltagswelt - Lebenszyklus, in: WPKG 64/1975. 388 ff.
- DAHM, K. W., 1971: Beruf: Pfarrer. München.
- DREHSEN, V., 1975: Religion - Aufbau, Stabilisierung und Rekonstruktion von Identität, in: K. W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehr, Das Jenseits der Gesellschaft. München 1975. 305 ff.
- DREHSEN, V., 1980: Dimensions of Religiosity in Modern Society, in: Social Compass 27/1980. 5ff.
- DREHSEN, V., 1981: Religion: Die Sakralisierung der menschlichen Identität, in: Loccum Protokolle 38/80: "Funktionen des Religiösen in der Gesellschaft."
- DREHSEN, V./H. J. HELLE, 1978: Religiosität und Bewußtsein, in: W. Fischer/W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Stuttgart. 38 ff.

- DREWS, P., 1910: Das Problem der Praktischen Theologie. Tübingen.
- DURKHEIM, E., 1912: Die Elementarformen des religiösen Lebens. Dt.: Frankfurt 1981.
- EBELING, G., 1977: Praktische Theologie, in: Ders., Studium der Theologie. Tübingen 113 ff.
- EGER, K., 1907: Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche. Gießen.
- ERIKSON, E., 1966: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt.
- EXELER, A./N. METTE, 1974: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute. München/Mainz. 65 ff.
- FEIGE, A., 1981: Anmerkungen zur Beziehung zwischen Kirchenmitgliedschaft und Frömmigkeit. Vorlage zur 16. CISR. Lausanne, September 1981.
- FERBER, C. von, 1963: Soziologische Aspekte des Todes, in: ZEE 7/1963. 338 ff.
- FREYTAG, J., 1959: Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Hamburg.
- FUCHS, W., 1969: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt.
- GEHLEN, A., 1961: Über kulturelle Kristallisation, in: Ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied 1963. 311 ff.
- GENNER, P. van, 1909: Die Übergangsriten, in: C. A. Schmitz (Hg.), Religionsethnologie. Frankfurt 1964. 374 ff.
- GLUCKMAN, M., 1962: Essays on the Rituals of Social Relation.
- GOFFMAN, E., 1959: The Presentation of Self in Every Day Life. New York.
- GORER, G., 1965: Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain. New York.
- GREINACHER, N., 1974: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute. München/Mainz. 103 ff.
- GRON, K., 1845: Wissenschaft und Leben, in: J. Hermand (Hg.), Der deutsche Vormärz. Stuttgart 1967. 5 ff.
- HABERMAS, J., 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied/Berlin. 2. Aufl.: 1965.
- HAHN, A., 1968: Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Stuttgart.
- HARBSMEIER, G., 1948: Was wir an Gräbern sagen, in: Glaube und Geschichte. Festschrift für F. Gogarten.
- HARBSMEIER, G., 1966: "Alt" und "neu" in der Verkündigung, in: EvTh 26/1966. 286 ff.
- HASENFUSS, J., 1955: Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft. Würzburg.
- HENKYS, J., 1975: Die Praktische Theologie, in: H. Ammer u. a. (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. I. Berlin. 11 ff.
- HERRMANN, W., 1968: Empirisch-kritische Theologie - oder: Kritik einer Theologie ohne Folgen, in: PTh 57/1968. 534 ff.

- HILD, H., 1974. Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen
- JOSUTTIS, M., 1979: Dimensionen homiletischer Kompetenz, in: EvTh 39/1979. 319 ff.
- KÜNIG, R., 1977. Die Familie der Gegenwart. München. 2. Aufl.
- KÜSTER, R., 1959. Die Kirchentreuen. Stuttgart.
- KOHL, M. (Hg.), 1979: Soziologie des Lebenslaufs. Darmstadt/Neuwied.
- KRAPPMANN, L., 1971. Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart.
- LANGE, E., 1966: Der Pfarrer in der Gemeinde heute, in: Ders., Predigen als Beruf. Stuttgart 1976. 96 ff. (hiernach zit.).
- LANGE, E., 1967: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: ebd. 9 ff. (hiernach zit.).
- LANGE, E., 1972: Überlegungen zu einer Theorie des kirchlichen Handelns, in: Jenseits vom Nullpunkt? Festschrift für Kurt Scharf. 361 ff.
- LANGE, E., 1973: Glaube und Anfechtung im Alltag eines Gemeindepfarrers, in: Ders., Predigen als Beruf. Stuttgart 1976. 167 ff. (hiernach zit.).
- LE BRAS, G., 1944-45: Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France. 2. vol. Paris
- LEVITA, D. J. de, 1971: Der Begriff der Identität. Frankfurt.
- LUCKMANN, T., 1963: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg.
- LUCKMANN, T., 1967: The Invisible Religion. New York.
- LÖBBE, H., 1979: Religion nach der Aufklärung, in: W. Delmüller u. a., Diskurs: Religion. 315 ff.
- LUHMANN, N., 1977: Funktion der Religion. Frankfurt.
- MALINOWSKI, B., 1973: Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt.
- MARTI, K., 1963: Gedichte am rand. 45
- MATTHES, J., 1968: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek.
- MATTHES, J., 1975. Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: Ders., (Hg.), Erneuerung der Kirche. Gelnhausen. 73 ff.
- MOL, H., 1976. Identity and the Sacred. Oxford.
- NATHUSIUS, M. von, 1893. Die heutige praktische Theologie in ihren neuesten Erscheinungen, in: ZPTh 16/1893. 22 ff.
- NIEBERGALL, F., 1905: Die Kasualrede. Leipzig
- PANNENBERG, W., 1973: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt.
- PANNET, R., 1974: Le catholicisme populaire. Paris
- PICKERING, W. S. F., 1974. The Persistence of Rites of Passage, in: BJS 25/1974. 63 ff.

- RECK, S., 1981: Identität, Rationalität und Verantwortung. Frankfurt.
- RENDTORFF, T., 1958: Die soziale Struktur der Gemeinde. Hamburg, 71 ff.
- RENDTORFF, T., 1975: Religion als Grenzbestimmung, in: EvKo 8/1975, 90 ff.
- RENDTORFF, T., 1977: Theologische Probleme der Volkskirche, in: W. Lohff/L. Mohaupt (Hg.), Volkskirche - Kirche der Zukunft? Hamburg. 41ff.
- RÜSSLER, D., 1962: Der "ganze" Mensch. Göttingen.
- RÜSSLER, D., 1973: Rekonstruktion des Menschen, in: WzM 25/1973. 181 ff.
- RÜSSLER, D., 1974: Die praktische Theologie, in: W. Lohff/F. Hahn (Hg.), Wissenschaftliche Theologie im Überblick. Göttingen. 56 ff.
- RÜSSLER, D., 1976: Die Vernunft der Religion. München.
- RÜSSLER, D., 1977: Die Institutionalisierung der Religion, in: W. Lohff/L. Mohaupt (Hg.), Volkskirche - Kirche der Zukunft? Hamburg. 41 ff.
- SAUTER, G., 1974: Beobachtungen und Vorschläge zum gegenseitigen Verständnis von Praktischer und Systematischer Theologie, in: ThPr 9/1974. 19 ff.
- SCHELSKY, H. 1957: Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? in: ZEE 1/1957. 153 ff.
- SCHLEIERMACHER, F., 1811: Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Hildesheim 1977.
- SCHLEIERMACHER, F., 1850: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berlin.
- SCHOTZ, A., 1932: Der sinnhafte Aufbau der Welt. Wien.
- SEITZ, M., 1974: Die Predigt zur Bestattung. in: Ders./H. Brecht (Hg.), Bestattung. Stuttgart. 13 ff.
- SEITZ, M., 1978: Unsere Kasualpredigt - eine gottesdienstliche Gelegenheit! in: Ders., Praxis des Glaubens. Göttingen. 42 ff.
- SPIEGEL, Y., 1970: Der Pfarrer im Amt. München.
- SPIEGEL, Y., 1971: Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen, in: ThPr 6/1971. 213 ff.
- STECK, W., 1974: Der Pfarrer zwischen Beruf und Wirklichkeit. München.
- STECK, W., 1975: Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie, in: WPKG 64/1975. 65 ff.
- STRAUSS, A., 1968: Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität. Frankfurt.
- THILO, H. J., 1971: Beratende Seelsorge, Göttingen.
- THURNEISEN, E., 1921: Die Aufgabe der Predigt, in: PBL 63/1921. 209 ff.
zit. nach: G. Hummel (Hg.), Die Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971. 105 ff.
- TRILLHAAS, W., 1964: Evangelische Predigtlehre. München. 5. Aufl.
- VIERKANDT, A., 1961: Kleine Gesellschaftslehre. 3. Aufl.
- VOLP, R., 1974: Praktische Theologie als Theoriebildung und Kompetenzgewinnung bei F. D. Schleiermacher, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute. München/Mainz. 52 ff.

WEGENAST, K., 1968. Die empirische Wende in der Religionspädagogik in:
EE 20/1968. 111 ff.

WINTZER, F., 1969: Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge
der "dialektischen Theologie" in Grundzügen. Göttingen.

ZULEHNER, P. M., 1976: Heirat - Geburt - Tod. Freiburg. 2.Aufl.:1968.

Benno Dittrich/Norbert Greinacher

GOTTESDIENST ALS LERNPROZESS EINER GEMEINDE

- Projektseminar in Tübingen -

Vorbemerkung

Die Abteilung Praktische Theologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen führte im Sommersemester 1981 unter Leitung von Prof. Dr. Norbert Greinacher ein Projektseminar mit dem Thema "Gottesdienst als Lernprozeß einer Gemeinde" durch. Sein Ziel war "das Kennenlernen der gottesdienstlichen Praxis in einer konkreten Gemeinde und die Gestaltung eines Gottesdienstes in dieser Gemeinde. Welche Erwartungen haben die Gottesdienstbesucher an die Eucharistiefeier? Welche Funktion hat der Gottesdienst in ihrem Leben? Welche Kommunikationsstrukturen kennzeichnen den Gottesdienst? Kann der Gottesdienst als Lernprozeß konzipiert werden?" (Seminarplan). Im Verlauf des Seminars kam dabei auf Studierende wie Seminarleitung ein Projektseminar wohl eigener, übliche Studienbedingungen aber sprengender Arbeitsaufwand zu. Die Seminarkonzeption läßt sich wie folgt gliedern:

1. Erarbeitung von Texten zur vorgegebenen Problematik und Erstellung einer "theoretischen Plattform", von der aus Konsequenzen für die geplanten Aktionen entwickelt und gleichzeitig Impulse aus dem Praxisbereich der kritischen Reflexion unterzogen werden sollten.
2. Aktivitäten in der Gemeinde Sankt Paul, Tübingen-Wanne.
3. Kennenlernen alternativen Gemeindelebens am Beispiel zweier Pfarreien in Ibbenbüren und Eschborn

1. "Konflikte entstehen da, wo verschiedene Konzeptionen in einem sozialen Raum miteinander um Geltung ringen. Das Normensystem für einen bestimmten Bereich steht nicht mehr durch Tradition und Konvention eindeutig fest. Die überlieferten Lösungen sind in ihrer historischen und gesellschaftlichen Relativität durchschaut, neue Regelsysteme

werden entworfen, die miteinander und mit den traditionellen Systemen um Durchsetzung kämpfen. Der Streit entsteht nicht nur zwischen denen, die aktiv am Entwurf und an der Gestaltung eines Systems beteiligt sind. Er geht auch von denen aus, die etwa als Konsumenten eines alten Systems von den neuen Angeboten frustriert sind und ihre enttäuschten Erwartungen in aggressiven Reaktionen entladen" Was Manfred Jossutis ¹⁾ hier formuliert, bestimmt zunehmend spürbar die Diskussion um die "rechte Gestalt" des Gottesdienstes und schwebte gleichsam als Damoklesschwert über den Köpfen der Seminarteilnehmer, wurde aber auch nicht minder als konstruktives Leitmotiv erkannt. Wie eine theologisch und dieser Welt hier und heute verantwortete (immer noch so manchem widersprüchliche) Konzeption entwickeln, die zudem nicht nur den eigenen Vorstellungen, sondern auch dem Anliegen der (übrigen) Gottesdienstbesucher und Gemeindemitglieder gerecht wird? Wer konzipiert hier eigentlich? Für wen? Mit welcher Legitimation? Braucht es überhaupt ein gemeinsames Konzept?

Diese Fragen erhalten eine zusätzliche Brisanz durch spezifisch "katholische", sprich: autoritäre und uniformistische Organisationsstrukturen vornehmlich eben der römisch-katholischen Kirche, die weithin ein reformfeindliches Klima zementieren. Wo die Suche nach Konsens in einseitige Vereinhaltung ausartet oder legitime, d. h. auch wohlbegründete Abgrenzungsbemühungen einer Phobie vor allem anderen weicht, wo die Duldung von Abweichungen als geradezu systemfremd gilt, Ahndung von Überschreitungen aber die Regel ist, da lassen sich nur schwerlich ein offener Meinungsaustausch führen, geschweige denn etwaige fruchtbare Ergebnisse solchen Ringens in die Tat umsetzen.

"Die Zeit der traditionellen Liturgik, deren Ansatz extra controversiam stand..., ist endgültig vorüber" ²⁾ So konstatiert M. Jossutis. Es mußte ein erster Schritt des Seminars sein zu eruieren, welches denn nun die "Typen" von Gottesdienst seien, die sich dieser "traditionellen Liturgik" zugesellten bzw. entgegenstellten. Hilfreich war einmal mehr M. Jossutis, dessen Typologie ³⁾ zwar auf den protestantischen Bereich zugeschnitten, in modifizierter Weise aber sicher auch für die katholischen Gottesdienste geeignet ist.

Da wäre gleich als erstes von vieren das "kultische Gottesdienstverständnis" zu nennen, repräsentiert durch die klassische Messe als "Feier des christlichen Kultmysteriums" (Heilsereignisses), "Mitte der Kirche und Zentrum der christlichen Existenz", Einbindung des Gläubigen in eine vorgegebene ("gottgefällige") Ordnung. Das "kerygmatische Gottesdienstverständnis", eher dem Protestantismus zugeordnet, seit der Liturgiereform zumindest aber auch im katholischen Raum von zunehmender Bedeutung, versteht den Gottesdienst nicht minder als Mitte christlichen Lebens, als sein Zentrum jedoch die Verkündigung des Evangeliums durch die Predigt, in der "Lauterkeit und Reinheit der Wortverkündigung" unabdingbare Voraussetzungen für deren Gelingen sind, nur möglich, wenn "einer verantwortlich das freie, eigene Wort wagt". Eine Alternative neuerer Zeit ist der "politische Gottesdienst". Natürlich bleibt auch hier die Priorität der Evangeliumsverkündigung bestehen; auch hier geschieht mit der Ansage der Freiheit vordergründig nichts Neues. Das Unterscheidende ist die definitive Untrennbarkeit von Glaube und Politik. Sinn und Maßstab des Gottesdienstes ist seine Effizienz im Blick auf die Umsetzung der Botschaft vom Reich Gottes in befreiende gesellschaftliche Praxis. Es liegt wohl in der Natur dieser Konzeption, daß die Predigt der gemeinsamen Diskussion nachgeordnet wird. Eine gesellschaftliche Stoßrichtung hat auch der "kreative Gottesdienst". Allerdings wird dabei dem Überdruck vorhandener Zwänge die reine Zwecklosigkeit entgegengesetzt, wird die "Macht der Phantasie" propagiert. Die religiöse Feier ist nicht Integration des einzelnen in eine naturgesetzte Ordnung, vielmehr freies Spiel aller als "Betätigung wahren menschlichen Daseins".

Es versteht sich (und macht die hitzige Diskussion nur zu verständlich), daß die aufgezeigten Unterschiede nicht nur formalen Charakter haben, im Gegenteil sich durch kontroverse Gottesvorstellungen, allgemeiner gesprochen: durch ideologische Differenzen bedingen. Es mag nicht Wunder nehmen, daß im Seminar eine deutliche Präferenz der beiden letztgenannten "Typen" sich abzeichnete, zumal sie ja durchaus "verwertbare" Momente der ersten und zweiten in sich aufnehmen. Das sollte für den weiteren Ablauf nicht ohne Konsequenzen bleiben. Aber:

So skeptisch man etwa dem Pluralismuskonzept eines Werner Jetter ⁴⁾ zu begegnen hat, so wenig geht es an, die eigenen Entwürfe den Bedürfnissen der übrigen am Gottesdienst Beteiligten einfachhin überzustulpen. Auch das war Konsens und wirkte fort.

Von kaum zu überschätzender Bedeutung dürfte die Beschäftigung mit dem Gottesdienst, insbesondere der eucharistischen Feier, dem Abendmahl im Licht kulturwissenschaftlicher Forschung sein. Die religionsphänomenologische Betrachtung etwa vermittelt ein Bild von der Vielfalt kultischer Praktiken, aber auch davon, welche Gemeinsamkeiten diese verbinden. Sie ermöglicht Zuordnungen, macht den jeweiligen "Sitz im Leben" aus. Das kann davor bewahren, bestimmten Erscheinungsformen zuviel Gewicht zu verleihen; es kann helfen, das Spezifische des christlichen Abendmahls herauszukristallisieren. Die Religionssoziologie wiederum verweist auf das gemeinschaftsbildende und persönlichkeitsstabilisierende Moment, das bestimmte Formen der Nahrungsaufnahme (z. B. Ernährungssymbiose von Mutter und Säugling, familiäre Tischgemeinschaft, Festgelage ⁵⁾) eignet, und erlaubt - wenn auch vorsichtige - Rückschlüsse auf Funktion und glückenden Vollzug der eucharistischen Feier.

Die Diskussion, im Kreise von Studierenden und aktiven Mitgliedern der St.-Ludwig-Gemeinde in Ibbenbüren über diese Themen geführt, war ohne Zweifel eine Bereicherung für alle Teilnehmer.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem gestellten Thema erfolgte innerhalb von vier Themenkreisen:

1. Kommunikationsstrukturen im Gottesdienst
2. Gottesdienst als Ritual
3. Gottesdienst als symbolische Kommunikation
4. Gottesdienst als Lernprozeß

Es stellte sich heraus, daß die meisten Seminarteilnehmer hierbei erhebliche Schwierigkeiten hatten. Eine Erklärung dafür dürfte in der Tatsache gründen, daß in hohem Maße Kenntnisse in nichttheologischen wissenschaftlichen Disziplinen gefordert waren, deren Förderung wiederum innerhalb der Theologie (zu) wenig Gegenliebe findet. Künftige Seminare zu diesem Thema werden dies stärker berücksichtigen, vornehmlich mehr Zeit einräumen müssen.

In kurzen Zügen seien einige Ergebnisse skizziert:

- 1.1 Schien in der Vergangenheit die Zuverlässigkeit der christlichen Wahrheit gerade durch eine redundante Liturgie (ihr "Informationswert" wird durch die Vielzahl gleichbleibender liturgischer Elemente nicht gesteigert, bestenfalls abgestützt) garantiert, so bereitet diese heute einer wachsenden Zahl von Gläubigen zunehmend Identifikationsprobleme.

So sehr spontane Kommunikation gerade auch im Gottesdienst erwünscht ist, so richtig ist, daß durch die Wiederholbarkeit bestimmter Verhaltensmuster und dergleichen das Gefühl etwaiger Fremdheit genommen werden, somit zur Selbstfindung beigetragen werden kann.

Wenn der Gottesdienst dem Bedürfnis nach Unterbrechung des Alltags nachkommt und für den Einzelnen eine bestätigende, regenerative Funktion einnimmt, so wird er damit seiner gesellschaftskritischen, emanzipatorischen Verantwortung und Relevanz nicht entbunden bzw. entleert. Beides hat sich in seiner Gestalt(ung) niedergeschlagen.

Der Gottesdienst muß auch ekstatisches Erleben ermöglichen, sollte nicht nur durch verbale Ersatzformen Gefühlsimpulse geben. Einer Generation, die den Emotionen neue, größere Bedeutung beibt auch zu ihren erotischen und sexuellen Wünschen steht, wird die reduzierte bzw. sublimierte Emotionalität heutiger Gottesdienste schwerlich geniessen können.

- 1.2 So verständlich heute Vorbehalte gegenüber rituellem Geschehen im Gottesdienst sind, würde es diesem nicht gut bekommen, wollte man den enormen Anpassungswert des Rituals unbeachtet lassen, dessen positive Auswirkung auf das Gemeinschaftsleben nicht unterschätzt werden darf.

Die im Ritual garantierte sinnhaltige Regelmäßigkeit ist schnell verloren, wenn es nicht mehr Ausdruck und somit Vermittlung bestimmter Erfahrung ist, sei es, daß der Inhalt nicht mehr verstanden, die äußere Handlung also als leere Hülse erlebt wird oder daß umgekehrt die äußere Handlung unverständlich, ohne Bezug oder gar im Widerspruch zum Inhalt scheint. Ein Gottesdienst, in dem solches ge-

schiebt, wird keine - es sei denn eine negative - Resonanz haben.

Wenn geschichtlicher und gesellschaftlicher Wandel den Bezugsrahmen, in dem Rituale entstanden sind, aus dem Auge verlieren lassen, ist es mit der kreativen Überbrückungsfunktion des Rituals gerade auch für Ohnmachtssituationen bald vorbei, vielmehr wächst die Gefahr seiner Instrumentalisierung durch bestimmte Herrschaftsinteressen zwecks Disziplinierung der "Massen". Der Freud'sche Vergleich des frommen Zeremoniells mit Zwangshandlungen neurotischer Menschen verdient wohl mehr als nur pikiertes Abwinken.

- 1.3 Vieles, was über das Ritual gesagt werden konnte, gilt auch für das Symbol. Und weiter: Einfach ist das Symbol nur dann, wenn es tatsächlich auf kongruente Erfahrungsvorgaben der Rezipienten trifft; seine Komplexität nützt wenig (will heißen: existiert gar nicht), wenn ihr lediglich ("zurecht")-gestützte Phantasie begegnet; sein Übergreifen der Charakter ist ideologisches Gaukelspiel, wenn es zu kaschieren hilft, daß und wie sich eine Gruppe von Menschen an einer anderen vergreift; antizipatorische Kraft entlädt es dann wirklich, wenn es nicht allein aufs Jenseits verweist, sondern zu konkretem emanzipatorischen Engagement und insbesondere zur Beseitigung ungerechter Strukturen motiviert

Es wäre sicher von großem Nutzen, sich stärker auf die Zeichenhandlungen der alttestamentlichen Propheten zu besinnen; wichtige Impulse für Verständnis und Überdenken liturgischer Akte und der ihnen verbundenen Symbole würde es erbringen, wenn man sich wieder an ihnen orientierte

- 1.4 Gottesdienst ist im Kern Antizipation des Reiches Gottes, Realutopie einer neuen Gesellschaft. Wenn dies nicht das leitende Interesse am Gottesdienst ausmacht, gibt es wenig Sinn, daß sich Menschen dort zusammenfinden. Daß Gottesdienst in dieser Dimension erlebt wird, wie er über sich hinaus verweist und in den Alltag hineinwirkt, ist Ziel und Maßstab der Lernvorgänge, die in ihm ablaufen müssen. Allerdings geht es nicht an, dieses sehr umfassend gedachte Konstitutivum des Gottesdienstes auf die privaten Träume einiger zu reduzieren, die zu dem mittels administrativer oder anderer repressiver Gewalt sich durch-

zusetzen suchen. Der Gottesdienst als "erzieherische Anstalt" muß vom redlichen Bemühen geprägt sein, grundsätzlich jedem ein "Auf-ihn-Zugehen", "bejan endes Verweilen" und "Sich-selbst-Einbringen" zu ermöglichen.

Als Vorbereitung auf eine Fragenbogenaktion befaßt sich das Seminar mit kirchensoziologischen Untersuchungen und Erfahrungsberichten aus Gemeinden. Kontrovers blieb vor allem, ob und inwiefern hierbei die notwendigen Fakten erfaßt waren, welchen Einfluß die jeweils vertretene Theorie auf die praktische Durchführung hatte, was an Wertvorstellungen der Kirchenmitglieder wirklich freigelegt wurde, in welchem Verhältnis die Grundeinstellung zur Kirche zur Einschätzung des Gottesdienstes stände; schließlich die Frage: Muß "die" Kirche sich der Erwartungshaltung ihrer "Klientel" beugen?

2. Dank der Vermittlung des Pfarrers wurde es möglich, in der Gemeinde St. Paul, Tübingen-Wanne, eine Befragung durchzuführen. Diese Gemeinde zählt ca. 3 600 Mitglieder, besteht vornehmlich aus Akademikern, hat einen relativ hohen Anteil von Studenten; die ältere Generation ist nur schwach vertreten. Die Befragung erfolgte in den beiden Sonntagsmessen (ca. 210 Teilnehmer). Die Bereitschaft zur Mitarbeit war überraschend groß; insgesamt 299 füllten den Fragebogen aus, nur wenige eindeutig ablehnende Reaktionen wurden verzeichnet. Allerdings gab es manches Kopfschütteln wegen einiger Fragen selbst, sicher ein neuralgischer Punkt, wie auch ein langer Gesprächsabend mit Mitgliedern des Pfarrgemeinderates und anderen aktiven Gemeindegliedern herausbrachte. Das ließ bereits die Beschäftigung mit den soziologischen Studien voraussehen und wird auch deshalb sicher nachgesenen werden, weil bei der Erstellung des Fragebogens keine Fachleute für Statistik, sondern Theologen am Werk waren; gehöriger Fleiß aber ließ das Unternehmen letztlich gelingen.

Das Ergebnis war für die Studenten im ganzen nicht überraschend; es deckte sich mit bereits Bekanntem. Vereinzelte Besonderheiten lassen vor allem auf die relativ große Aufgeschlossenheit von Pfarrer und Gemeinde schließen. Die Partner des Gesprächsabends waren da schon eher in Erstaunen zu versetzen; mit regem Interesse nahmen sie die gebotenen Informationen auf und trugen zu einer instruktiven Diskussion bei.

Noch am selben Abend kam ein weiteres Vorhaben des Seminars zur Sprache {in Gottesdienst sollte gestaltet werden, und nun war die Frage, wie weit man wohl werden gehen können, ob bestimmte Dinge besonders gewünscht seien. Die "andere Seite" setzte offensichtlich großes Vertrauen in das Feingefühl der Antwortsuchenden und wollte sich gern überraschen lassen.

Für die Vorbereitung galt denn auch: Der Gottesdienst sollte themenzentriert und problemorientiert sein ("Gottesdienst ist Menschen dienst und mit einer konkreten Situation konfrontieren (Die Predigt sprach gegen Schluß die Lage der Tübinger Asylanten an; die Kollekte wurde einem Freundeskreis dieser Außenseitergruppe vornehmlich für Rechts-hilfefälle zugeführt). Aber Gottesdienst ist ein Lernprozeß aller; der erhobene Zeigefinger des vermeintlich Besserwissenden und -handelnden zeigt die falsche Richtung an. Der Gottesdienst sollte dem Trend zur Vereinzelung im liturgischen Geschehen begegnen (Die Gläubigen wurden eingeladen ... hinterer in die vorderen Bankreihen vorzukommen, Zeit wurde eingeräumt für einen "Begrüßungsplausch"; zum Abendmahl scharten sich die Feiernden um den Altar). Aber: Das Befreiende der gottesdienstlichen Kommunikation kann nur da erfahren werden, wo Spontaneität und Interaktion nicht erzwungen werden. Der Gottesdienst sollte schließlich "neuer Wein in neuen Schläuchen" sein. Lieder und Gebetstexte sollten das ausdrücken. Aber Gottesdienst kann nur da Kreativität freisetzen, wo der Einzelne nicht von der Veränderung überrollt wird, Befremdung nicht wieder in Entfremdung umschlägt (Die Auswahl der Lieder, die sowohl den Bezug zum Thema hielten als auch den Geschmack der vorbereitenden Gruppe trafen sowie von der Gemeinde mit Wohlgefallen singbar schienen, beanspruchte übrigens den größten Teil der Vorbereitungszeit). Die Reaktionen der Gottesdienstbesucher waren ermutigend. Es gilt hier, allen Beteiligten zu danken.

3. Es ist in Tübingen zur guten Gewohnheit geworden, jeweils zu Beginn praktisch-theologischer Seminare ein Kompaktseminar an ausgewählten Orten zu veranstalten. Es dient insbesondere dem gegenseitigen Kennenlernen und einem Einstieg ins Thema "vor Ort".

Für das Gottesdienstseminar fiel die Wahl auf Ibbenbüren in Westfalen, wo die Gemeinde St. Ludwig (ihr Zentrum ist die "Kirche mit dem roten Punkt") gemeinsam mit ihrem Pfarrer, Bernhard Honsel, einen eigenen Weg zu gehen sucht⁶⁾. Allein die selbstverständlich scheinende Herzlichkeit, mit der die Tübinger Aufnahme und Beherbergung fanden, macht ein gutes Stück begeisterter Erinnerung aus und ließ ein wenig von dem Geist spüren, aus dem diese Gemeinde lebt. Es zeugt allerdings auch vom gesunden Selbstbewußtsein der Gastgeber, daß von der ursprünglichen Wochenendplanung am Schluß nicht viel übrigblieb. Nur mit Mühe konnten die Gäste die vielen Eindrücke verarbeiten, die sie während langer und intensiver Gespräche (im Gemeindezentrum, bei formellen Zusammenkünften wie im familiären Rahmen), im Miterleben des vorbildlichen Gottesdienstes und durch den Umgang miteinander bekamen. Dabei gerieten keineswegs nur die Positiva in den Blick. Bedenklich stimmte beispielsweise, daß ein politisches Engagement auf Gemeindeebene so gut wie nicht vorhanden ist. Dies würde - so hieß es - unausweichlich zu einer Zerreißprobe führen, deren Ausgang nur ungut sein könnte. Für eine konflikterprobte Pfarrei wie St. Ludwig will diese Aussage schon etwas heißen. Das Ungewöhnliche an dieser Gemeinde ist die enorme aktive Beteiligung vieler Laien am Gemeindevollzug, insbesondere auch an vielen wichtigen Entscheidungsprozessen. Etwa 4.000 Mitglieder zählt diese Pfarrei, zum größten Teil Bergarbeiter- und Bauernfamilien; neu zugezogen sind Akademiker und Angestellte. Die Zahl der Gottesdienstbesucher ist verhältnismäßig weit höher als in anderen Pfarren, sicher Resultat der äußerst guten Maßgestaltung. Anders als sonstwo ist auch die Zusammensetzung des Gemeinderates: Die Arbeiter sind hier endgültig würdig vertreten (über die Hälfte machen sie im Gremium aus), ebenso die Hausfrauen (etwa ein Viertel). Der Pfarrer verzichtet generell auf das Vetorecht.

Alles in allem waren die Erfahrungen, die die Studierenden in dieser Gemeinde sammeln durften, ein großer Gewinn, und sie machten Hoffnung. Die Versicherung der Ibbenbürener, daß auch sie wichtige Impulse erhalten hätten, rundete diesen Erfolg noch ab.

Gegen Ende des Semesters stand eine weitere Exkursion an. Ziel war die katholische Pfarrei in Eschborn, bei Frankfurt. Hier liegt die

Betonung auf der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich-sozialen und politischen Fragen; als Forum dient insbesondere auch der Gottesdienst. Gemeinsame Aktionen sind mögliche, ja angestrebte Konsequenzen. Die Gemeinde leidet vielleicht ein wenig unter "Kopflastigkeit". Leider war die Zeit (ein halber Tag) viel zu kurz, als daß hier hätte weitergebohrt werden können. Die andere Ausrichtung gegenüber St. Ludwig drückt sich auch im Kirchenbau aus. Ist jene noch ein im weitesten Sinne kultischer Raum, ästhetisch ungemein beeindruckend, ohne Menschen kalt und abweisend, mit Menschen gefüllt aber geradezu heimelig, so mutet die Eschborner Kirche wie ein reiner Funktionsbau an, scheint der Gottesdienstraum inmitten vieler kleiner Kommunikations- und Bastelräume weniger zum Feiern denn als Diskussionsforum geeignet.

Zum Schluß sei noch besonders betont die Gastfreundschaft, mit der die Anreisenden aus Tübingen aufgenommen wurden; auf diese Weise wurde auch ein Stück Evangelium vorgeführt und gezeigt, daß Gottesdienst eben Menschendienst ist.

ANMERKUNGEN

1. Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, S. 143.
2. Ebd.
3. Vgl. ebd. S. 143 - 46.
4. Der Pluralismus in der Kirche - Reaktion oder Konzeption? In: ThPr 1 (1966) S. 29 ff.
5. Vgl. K. H. MESSELKEN, Vergemeinschaftung durchs Essen. In: JOSSUTIS/MARTIN (Hg.), Das heilige Essen - Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart 1980, S. 41 - 57.
6. Sehr informativ dazu ist: H. MEESMANN, Herr Honsel nimmt uns ernst. Zum Beispiel St. Ludwig Ibbenbüren. Wie Gemeindeerneuerung und Priesteramt zusammenhängen. In: Publik-Forum, Nr. 9 (1. Mai 1981) S. 23 ff.

LITERATURVERZEICHNIS

zur pastoraltheologischen Vorlesungsreihe "Die Sorge der Kirche für Kranke und Sterbende" (Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, Frankfurt/St. Georgen) Sommersemester 1981

I. Krankheit - Kranke - Krankenhaus

AGNIBVA, D. C./MESS, J. M., Grundlagen der Krisenintervention, Freiburg (o.J.)

ANSON, Eugen, Die Wahrheit am Krankenbett, Salzburg² 1969

BAER, Louis Shattuck, Der Patient soll entscheiden, Düsseldorf 1980

BALINT, Michael, Der Arzt, sein Patient und die Krankheit, Frankfurt 1970

EIBACH, U., Medizin und Menschenwürde, Wuppertal 1976

EIFF von, August Wilhelm, Streß, Stuttgart/New York 1980

ENGELKE, Ernst, Sterbenskranke und die Kirche, München 1980

GASTGEBER (Hrsg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie - Sorge um den Menschen -, Freiburg/Göttingen 1975

GENEWEIN, Curt/SPORKEN, Paul, Mensch sein, Mensch bleiben im Krankenhaus, Düsseldorf 1971

GÜDAN, Hans, Die sogenannte Wahrheit am Krankenbett, Darmstadt 1972

GÜRRES, Albert, Der Kranke - Ärgernis der Leistungsgesellschaft, Düsseldorf 1971

JACOB, Wolfgang, Kranksein und Krankheit, Heidelberg 1978

KLEE, Ernst, Behindert sein ist schön, Düsseldorf 1974

KRAMER, Hans, Krankendienst der Zukunft - Job oder menschlicher Einsatz? 1974

LAUER, Werner, An der Seite des Patienten, Mainz 1980

MAYER-SCHEU, J./KAUTZKY, R., Vom Behandeln zum Heilen, Wien/Göttingen 1980

MITSCHERLICH, Alexander, Krankheit als Konflikt I, Frankfurt¹⁰ 1975

- PIPER, Hans Christoph, Kranksein - Erleben und Lernen, München 1974
- RUTKE, Reinhold, Krankheit muß kein Schicksal sein, Wuppertal 1975
- SCHAEFER, Hans, Der gesunde kranke Mensch, Düsseldorf 1980
- SCHIPPERGES, Heinrich, Medizin in der Welt von morgen, Düsseldorf/Wien 1976
- SCHIPPERGES, Heinrich, Medizin und Umwelt, Heidelberg 1978
- SCHMIDBAUER, Wolfgang, Die hilflosen Helfer, Hamburg 1977
- SPORKEN, Paul, Darf die Medizin, was sie kann? Düsseldorf 1971
- TESCHNER, Joachim, Krankheit und Gesellschaft, Reinbek 1969

II. Krankenseelsorge - Krankensakramente

- ABERMETH, Hilde-Dore, Patientenzentrierte Krankenpflege, Göttingen 1977
- ARX von, Walter, Das Sakrament der Krankensalbung - Feiern des Glaubens 3, Freiburg (CH) (o.J.)
- BECHER, Werner (Hrsg.), Seelsorgeausbildung - Theorien, Methoden, Modelle, Göttingen 1976
- BELZ, W., Von meinem Dienst u. von meinen Erfahrungen als Laientheologe in der Klinikgemeinde Heidelberg in: Diakonia 7 (1976) 407-415
- BISCHOFSSKONFERENZ (Hrsg.), Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Freiburg 1974
- BISCHOFSSKONFERENZ, Menschenwürdig sterben und christlich sterben, Die Deutschen Bischöfe 17, Bonn 1978
- EISELE/LINDNER, Seelsorge lernen, Gladbeck 1976
- FABER, Heige, Seelsorge am kranken Menschen, Güterloh 1969
- GRILLMEIER, Alois, Das Sakrament der Auferstehung, in: Geist und Leben 35 (1961), 326 - 336
- HAMMERS, Alwin J./BECKER, Werner, Erfahrungen in der kirchlichen Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminarien, in: Trie-

- rer Theologische Zeitschrift (1975/2), 85 - 104
- KONFERENZ DER DEUTSCHSPRACHIGEN PASTORALTHEOLOGEN, Krankheit und Tod,
Pastorale 2, Mainz 1974
- LENGELING, E. J., Todesweihe oder Krankensalbung, in: Lit. Jahrbuch 21
(1971), 193 - 213
- MAYER-SCHEU, Josef, Seelsorge im Krankenhaus, Mainz 1977
- MAYER-SCHEU, J./REINER, A., Heilszeichen für Kranke - Krankensalbung
heute, Kevelaer² 1975
- PROBST, Manfred/RICHTER, Klemens, Heilssorge für die Kranken, Freiburg 1975
- SPORKEN, Paul, Die Sorge um den kranken Menschen, Düsseldorf 1977
- WIESEN, W., Leitfaden der Krankenseelsorge, Freiburg 1965

III. Sterben - Sterbebeistand - Tod - Suizid

- BARTHOLOMAUS, Lore, Ich möchte an der Hand eines Menschen sterben, Mainz²
1980
- BAUM, St., Der verborgene Tod, Frankfurt 1976
- BLOCHING, Karl-Heinz, Tod, Grünewald-Arbeitshilfen
- BÜCKER, Felix, Suizid und Suizidversuche, Stuttgart 1973
- BÖHME/KULESSA/REINER, Suizidantenbetreuung, in: Deutsches Ärzteblatt 75
(1978), 3045 - 3047
- BOWERS, Margaretta K. u. a., Wie können wir Sterbenden beistehen? (o.J.)
- CONCILIUM, Themenheft Sterben, 10 (1974) 233 - 305
- DIAKONIA, Themenheft Sterben, 5 (1972)
- EID, Volker, Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Mainz 1975
- ENGELKE, E. (Hrsg.), Sterbebeistand bei Kindern und Erwachsenen, Stutt-
gart 1979
- ENGELKE, Ernst, Sterbenskranke und die Kirche, München 1980

- ENGELKE, Ernst, Signale ins Leben, München 1977
- FRITSCHKE, P., Grenzbereich zwischen Leben und Tod, Stuttgart 1973
- GLASER, B. G./STRAUSS, A. L., Interaktion mit Sterbenden, Göttingen 1974
- GRESHAKE, Gisbert, Stärker als der Tod, Mainz 1976
- HAMPE, Johann Christof, Sterben ist doch ganz anders, Stuttgart 1980
- HENSELER, H., Narzistische Krisen zur Psychodynamik des Selbstmords, Rheinbek 1974
- JÜRNS, K., Nicht leben und nicht sterben können, Göttingen 1979
- JONGEL, Eberhard, Tod, Stuttgart³ 1973
- KOBLER-ROSS, Elisabeth, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1972
- KOBLER-ROSS, Elisabeth, Leben, bis wir Abschied nehmen, Stuttgart 1971
- LAU, Ephrem Else, Tod im Krankenhaus, Köln 1975
- LEIST, Marielene, Kinder begegnen dem Tod, Freiburg 1979
- MAYER-SCHEU, Josef, Der mitmenschliche Auftrag am Sterbenden, in: Concilium 1974/4, S. 286 - 293
- MAYER-SCHEU, Josef/HARBARTH, Anita, Menschenwürdig sterben, Freiburg 1975
- OATES, Wayne E., Krise, Trennung, Trauer, München 1977
- PAUS, Ansgar, Grenzerfahrung Tod, Graz 1976
- PIPER, Hans Christoph, Gespräche mit Sterbenden, Göttingen 1977
- POHLMEIER, H., Selbstmord und Selbstmordverhütung, München 1978
- PREST, A. P. !., Die Sprache der Sterbenden, Göttingen 1977
- REINER, Arthur, Ich sehe keinen Ausweg mehr, Mainz 1976
- RINGEL, E., Selbstmord, Apell an die Anderen, München 1974
- RINGEL, E. (Hrsg.), Selbstmordverhütung, Bern 1969
- RINGEL, E., Sucht und Suizid, Freiburg 1976
- SCHAFER, Hans, Was ist der Tod, München² 1970
- SCHIED, H. W. u. a., Sterbekliniken - oder was brauchen Sterbende? Stuttgart 1980

- SCHWARTLÄNDER, Johannes (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976
- SPIEGEL, Yorick, Der Prozeß der Trauer, München/Mainz 1973
- SPORKEN, Paul, Menschlich Sterben, Düsseldorf 1973
- SPORKEN, Paul, Umgang mit Sterbenden, Düsseldorf⁴ 1978
- STENGEL, S., Selbstmord und Selbstmordversuch, Stuttgart 1969
- SUDNOW, David, Organisiertes Sterben, conditio humana, Frankfurt 1973
- WUNDERLI, Jürg, Euthanasie - oder über die Würde des Sterbens, Stuttgart 1974

Anhang zum Themenbereich III (Dr. Reiner)

- HAMMER, F., Selbsttötung philosophisch gesehen, Stuttgart 1975
- HOLDEREGGER, A., Suizid und Suizidgefährdung, Freiburg 1979
- HOLE, G., Der Glaube der Depressiven, (o.O.) 1977
- LINDEN, K. J., Hilfe für Selbstmordgefährdete, Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 7000 Stuttgart, Stafflenberger Str. 76
- ORIENTIERUNG 45 (1981/6)
- RINGEL, E., Selbstmordverhütung, Bern/Stuttgart/Wien 1969

Norbert Becker

LITERATURVERZEICHNIS

zum Thema FRAU IN KIRCHE UND GESELLSCHAFT

- AGUDELO, M., Die Aufgabe der Kirche bei der Emenzipation der Frau in:
Concilium 16 (1980), 301 - 306
- ALBRECHT, Barbara, Vom Dienst der Frau in der Kirche, Vallendar-Schön-
statt 1980
- ALBRECHT, Barbara, Es waren da auch Frauen. Zur beruflichen Mitarbeit
der Frau im kirchlichen Dienst, Freiburg 1967
- AMBROSTER, W., Therapierender Angriff - Ansichten eines Mannes, in:
Korrespondenz der Frau 3 (1980), 12 - 14
- BAILEY, D. S., Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963
- BADEN, Elisabeth, Gottes Auftrag an Mann und Frau (o. O.) 1980
- BAMBERG, Corona, Herausforderungen durch die kirchliche Frauenfrage in:
Lebendiges Zeugnis 35/3 (1980), 45 - 57
- BARTH, Karl, Die Lehre von der Schöpfung, in: Kirchliche Dogmatik III/4
Zollikon/Zürich 1951, 127 - 269
- BEAUVOIR, Simone de, Das andere Geschlecht - Sitte und Sexus der Frau,
Rheinbek 1968
- BECK/GERNSHEIM, Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt, Frankfurt 1976
- BECK/GERNSHEIM, Das halbierte Leben: Männerwelt - Beruf, Frauenwelt -
Familie
- BEINER, Wolfgang, Unsere Liebe Frau und die Frauen, in: Lebendiges Zeug-
nis 35/3 (1980), 17 - 44
- BLASER, Peter, Die liturgischen Dienste und Ordination von Frauen in
nichtkatholischen Kirchen, in: Liturgisches Jahrbuch 28 (1979),
155 - 173
- BOLL, L., Die Neuentdeckung der Kirche, Quaestio der Frauen, Mainz 1980
- BØRRESEN, Kari Elisabeth, Männlich-weiblich: eine Theologiekritik, in:
Una Sancta 35 (1980)

BOYER, Louis, Frau und Kirche, Einsiedeln 1977

BRENNAN, M., Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, in: Concilium
16 (1980), 288 - 299

BROOTE, Bernadette, Feministische Bemerkungen zur Exegese des NT, in:
Concilium 16 (1980), 573 - 578

BURI, J., Als Mann und Frau erschuf er sie, Zürich 1977

CROY, Marie de Merode de, Die Rolle der Frau im Alten Testament, in:
Concilium 16 (1980), 270 - 275

CONGAR, Yves, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Die christliche Frau
6 (1973), 186 - 194

CROSEMANN, Frank, Er aber soll dein Herr sein, in: CROSEMANN/THYEN:
Als Mann und Frau geschaffen, Gelnhausen/Berlin 1978

DALY, Mary, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co., München 1980

DALY, Mary, Kirche, Frau und Sexus, Freiburg 1970

DXUBLER-GMELIN, H., Frauenarbeitslosigkeit, Hamburg 1977

DEISSLER, A., Die Typologie der Frau in der Prophetenliteratur Israels,
in: Una Sancta 35/1980, 37 - 324

DOLCH, C., Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft, in: Frau und
Beruf 3 (1980)

DOLCH, C., Lautloser Auszug, in: Publik-Forum 20 (1979), 19 ff

DOLCH, C., Frauen, Maria und das Gemüt, in: Publik-Forum 6 (1979), 15

DUSKE, D., Feministische Presse in der BRD, in: Medium 12 (1978), 3 - 9

STUDIENKOMMISSION DER EKD, Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft,
Gütersloh 1979

ESTOR, Marita, Die Rückkehr der Frau in die Gesellschaft, in: Lebendiges
Zeugnis 35 (1980), 78 - 86

ESTOR, Marita, Die Frau im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft,
unveröffentlichtes Manuskript 1980

FAXON, A. Craig, Frauen im Neuen Testament, München 1979

- FESTER/KÖNIG/JONAS/JONAS, Weib und Macht, Frankfurt 1980
- FLAD-SCHNORRENBURG, Beatrice, Der wahre Unterschied, Freiburg 1978
- FORSTER, Karl, Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral, in: Herder-Korrespondenz 31 (1980)
- LE FORT, Gertrud von, Die ewige Frau; Die Frau in der Zeit; Die zeitlose Frau, München 1934
- FRAUENBUND, KATHOLISCHER DEUTSCHER, Stellungnahme zur Synodenvorlage der Sachkommission VII, in: Die christliche Frau (1974), 1 - 7
- GERL, Barbara, Frau und Theologie, Anzeichen eines neuen Bewußtseins, in: Una Sancta 35 (1980/4), 291 - 295
- GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann, Stuttgart 1980
- GIETZELT, V., Der Aufschrei der Gedeimütigten, in: Korrespondenz der Frau 3 (1980), 15 - 17
- GRELOT, Pierre, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964
- GUTTING/KLIPPENKÖTTER, Die Frau im Pfarrhaus, Düsseldorf 1980
- GUTTING, Ernst, Gehen jetzt auch die Frauen? Sein und Sendung, Juli 1980
- HALKES, Catharina, Eine andere Maria, in: Una Sancta 32 (1977), 323 - 337
- HALKES, Catharina, Feministische Theologie - Eine Zwischenbilanz, in: Concilium 16 (1980), 293 - 300
- HALKES, Catharina, Frau - Welt - Kirche, Graz 1967
- HALKES, Catharina, Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980
- HEINZ, Andreas, Die liturgischen Dienste der Frau, Studententagung 1978 der AICL, in: Liturgisches Jahrbuch 28 (1978), 129 - 135
- HEINZELMANN, Gertrud, Wir schweigen nicht länger, Zürich 1964
- HERMANN, Maria, Gottes geliebte Töchter, Stuttgart 1980
- HICK, Ludwig, Stellung des hl. Paulus zur Frau, Köln 1957
- HIRSCHMANN, Hans, Der Mann - das Haupt der Frau, in: Geist und Leben 26 (1953) 39 - 43

- HÖNERMANN, Peter, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Die christliche Frau 62 (1973), 194 - 203
- HÖNERMANN, Peter, Roma locuta-causa finita? Zur Argumentation der vaticanischen Erklärung über die Frauenordination, in: Herder-Korrespondenz 4 (1977), 206 - 209
- ILLIES, J., Mann und Frau - Gegenpole? in: Die andere Seite der Biologie, Freiburg (o. J.)
- JENNBERG, Judith, Ich bin Ich, München 1979
- JURCZYK, Karin, Frauenarbeit und Frauenrolle, Frankfurt 1977
- KAHL, S. (Hrsg.), Die Zeit des Schweigens ist vorbei, Gütersloh 1979
- KASPER, Walter, Die Treue der Frau zu ihrer Berufung, in: Die christliche Frau 69 (1980)
- KASPER, Walter, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: Lebendiges Zeugnis 35 (1980), 5 - 16
- KÄHLER, Else, Die Frau in den paulinischen Briefen, Frankfurt 1960
- KLOSTERMANN, Ferdinand, Priestertum der Frau, in: Pastorale Dienste heute, Wien 1980, 180 - 198
- KNIPPENKÖTTER, Anneliese, Die Situation der Frau in Gesellschaft und Kirche im Blick auf eine zeitgemäße Frauenpastoral, unveröffentlichtes Manuskript
- KOEPKE, Cordula, Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Freiburg 1981
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum, in: Pressedienst der DBK 27.1.77
- KÜHLER, Ludwig, Der hebräische Mensch, Tübingen 1953
- KRABBEL, G., Frauen in der Urkirche, in: Die christliche Frau 4 (1960), 99 - 104
- KUTSCH, Marlies, Die Frau im Berufsleben, Freiburg 1979
- LAURIEN, Hanna-Renate, Die Frau als mündiger Christ - Perspektiven eines neu zu ordnenden Verhältnisses, Unveröffentlichtes Manuskript 1980

- LAURIEN, Hanna-Renate, Hildegard von Bingen, Aktuelle Information des
Bischöflichen Ordinariates Mainz 9 (1980)
- LEHR, Ursula, Ist Frauenarbeit schädlich? Zürich 1979
- LEIPOLD, J., Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Berlin 1962
- LETTY/RUSSEL, Als Mann und Frau ruft er uns, München 1979
- LUISING, Hildegard, Wir sind nicht die Putzfrauen der Kirche, in: Orien-
tierung 44 (1980), 255 - 258
- LOTHI, Kurt, Gottes neue Eva, Stuttgart 1978
- LOTHI, Kurt, Was bedeutet die zunehmende Bewußtwerdung der Frau für die
Theologie und die Erneuerung der Kirche? in: Una Sancta 35
(1980), 344 - 350
- LOEWE, Raphael, The position of women Judaism, London 1966
- MEER, Haye van der, Priestertum der Frau, Quaestiones disputatae 42,
Freiburg 1966
- MEVES, Christa, Emanzipation - contra Frau und Familie, in: Katholische
Bildung 9 (1979), 449 ff
- MEVES, Christa, Leiden an der Emanzipation - Reflexion einer Frau, in:
Freiheit will gelernt sein, Freiburg 1975
- MOLTMANN-WEDEL, Elisabeth, Ein eigener Mensch werden, Gütersloh 1980
- MOLTMANN-WEDEL, Elisabeth, Frauenbefreiung, München 1978
- MOLTMANN-WEDEL, Elisabeth, Freiheit - Gleichheit - Schwesterlichkeit,
München 1977
- MOLTMANN-WEDEL, Elisabeth, Menschenrechte für die Frau - christliche
Initiativen zur Frauenbefreiung, München 1974
- MOLLER, Klaus Bernd, Die liturgischen Dienste der Frau, in: Liturgi-
sches Jahrbuch 28 (1978), 17 - 173
- MÖLLER, Alois, Glaubensrede über die Mutter Jesu, Mainz 1980
- OSTNER, Ilona, Beruf und Hausarbeit, Frankfurt 1978
- OTWELL, John H., And Sara laughed (The status of women in the Old Testa-
ment), Philadelphia 1972

- PAUL VI, Schlußansprache zur Beendigung der Arbeit der päpstlichen Studienkommission über die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche (31. 1. 1976), in: AAS 68 (1976) 197 - 201
- PISSAREK, Die Bedeutung der Sakramententheologie Karl Rahners für die Frage nach dem Priestertum der Frau, in: VORGRIMMLER, H., Wagnis Theologie, Freiburg 1979
- POLLAY, Trude, Kampfabsage, Wien/Hamburg 1977
- PROSS, Helge, Die Männer, Rheinbek 1978
- PROSS, Helge, Die Wirklichkeit der Hausfrau, Hamburg 1975
- RAHNER, Karl, Der Mann in der Kirche, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1954, 286 - 311
- RAHNER, Karl, Priestertum der Frau, in: Schriften 14, Zürich 1980, 208-223
- RANKE-HEINEMANN, Uta, Die geschlechtliche Grundbefindlichkeit des Menschen, Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg/Basel/Wien 1966, 38. - 54
- RICHTER, Horst, E., Der Gotteskomplex, Rheinbek 1979
- RINGELING, H., Die Frau zwischen gestern und morgen, Hamburg 1962
- RINSER, Luise, Zölibat und Frau, Würzburg³.1974
- RUETHER, Rosemary Radford, Maria - Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980
- RUETHER, Rosemary Radford, Frauen für eine neue Gesellschaft (New women - new earth), München 1979
- SCHAER, H., Frauen entdecken ihren Auftrag, Göttingen 1963
- SCHENK, Heward, Die feministische Herausforderung, München 1980
- SCHERER, Alice, Frauen im Umbruch der Zeit, Freiburg 1976
- SCHINLER-FIORENZA, E., Für eine befreite und befreiende Theologie - Frau in der Theologie und feministische Theologie in den USA, in: Concilium 14 (1978), 287 - 294

- SCHMIDT, Paul, Maria - Modell einer neuen Frau, Kevelaer 1974
- SEMMELOTH, Otto, Maria - Urbild der Kirche, Würzburg 1954
- SINGLES, Dona, Die Kirche und die Frauen. Zum Fortbestehen einer Diskriminierung, in: Concilium 15 (1979), 661 - 665
- SÜLLE, Dorothee, Die revolutionäre Geduld, Berlin 1974
- SPLETT, Jörg, Der Mensch: Mann und Frau, Frankfurt 1980
- STRATLING-TÖLLE, Helga, Die Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 35 (1980), 58 - 77
- STRITZKY, Maria Barbara, Der Dienst der Frau in der alten Kirche, in: Liturgisches Jahrbuch 28 (1978), 136 - 154
- SULLEROT, Evelyne, Die Emanzipierte Sklavin, Paris 1968
- SULLEROT, Evelyne, Die Wirklichkeit der Frau, Paris 1978
- SWIDLER, Leonhard, Jesu Begegnung mit Frauen, in: Diakonia 3 (1972), 229-235
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, Der Diakonats der Frau, in: Dienste und Ämter, Freiburg 1976, 616 - 617
- VAUX, Roland, d, Das Alte Testament und seine Lebensordnung Bd 1, Freiburg/Basel/Wien 1960
- VORGRIMMER, H., Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen, in: Die christliche Frau 6 (1973), 203 - 209
- WAGNER/WIESER, Das Bild der Frau in der biblischen Tradition, in: Una Sancta 35 (1980), 296 - 316
- WIESEN, Wilhelm, Die Frau in der Seelsorge, Würzburg 1973
- WEINZIERL, E. (Hrsg.), Emanzipation der Frau, Düsseldorf 1980
- WOLF, Hanna, Jesus der Mann - Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart² 1976

Frankfurt, 29 - 5 - 1981

Norbert Becker
Offenbacher Landstr. 224
D 6000 Frankfurt/M - 70

LITERATURDIENST "RELIGIONSPÄDAGOGIK" FÜR HOCHSCHULLEHRER

Durch die Einführung der elektronischen Datenverarbeitung im Comenius-Institut in Münster/Westf. sind für den Bereich "Religionspädagogik" neue Möglichkeiten eröffnet worden, die sich für die Arbeit in Forschung und Lehre rasch als äußerst hilfreich erweisen dürften. Von besonderem Interesse für Hochschullehrer sind wohl die beiden folgenden Dokumentationsleistungen:

1. Recherchen zu Einzelthemen

An den Arbeitsbereich I "Information und Dokumentation" des Comenius-Institutes können Anfragen nach Recherchen zu Einzelthemen gerichtet werden. Die Themen werden mit Hilfe von Schlagwörtern eingegrenzt und umschrieben, die im "Thesaurus Religionspädagogik" verzeichnet sind (hrsg. und bearbeitet von Karl-Heinz Hochwald/Margitta Homann/Norbert Welte) im Auftrag des Comenius-Instituts, des Deutschen Instituts für wiss. Pädagogik und des Instituts für Katechetik und Homiletik, 2. völlig Neubearb. Auflage, Münster und München 1979. Aus dem vorhandenen Datenbestand (s. unter Punkt 3) wird, sofern weniger als 15 zutreffende Dokumente gefunden werden, eine alphabetische Literaturliste erstellt. Ist die Anzahl größer, wird eine alphabetisch sortierte Bibliographie mit Schlagwort- und evtl. zusätzlichem Regionalregister ausgeliefert.

2. Regelmäßige Profildienste zu Themenfeldern

In Absprache mit dem "Arbeitskreis für Religionspädagogen" ist beim Comenius-Institut eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen worden, die sich mit der Frage eines Interessenprofils für die Literaturdokumentation für Religionspädagogen an Hochschulen befaßt. Dieser Arbeitsgruppe gehören die Herren Prof. Adam (Würzburg), Buschbeck und Wübbing (beide Landau) und Akad. Rat Vrijdaghs (Osnabrück), sowie die Herren Prof. Dr. Kaufmann und Dr. Hochwald seitens des Comenius-Instituts an. Die Beratungen haben zunächst ergeben, daß im Blick auf das Arbeitsfeld "Religionspädagogik an Hochschulen" einzelne themenorientierte Literaturprofile für die Benutzer hilfreicher sein dürften als

ein umfangreiches Gesamtprofil. Dabei ist an solche thematischen Schwerpunkte gedacht, die für Forschung und Lehre an der Hochschule einschlägig sind. Es wurden zunächst exemplarisch die folgenden fünf Themenbereiche ausgewählt und mittels der EDV-Anlage dazu Literaturprofile erstellt.

Ethische Erziehung

Problemorientierter/Bibelorientierter Religionsunterricht

Schöpfung

Gleichnisse

Theologische Anthropologie/Menschenbild/Sinnfrage.

Auf der Mitgliederversammlung des Arbeitskreises für Religionspädagogik, die im September des Jahres in Wien stattfand, wurde das Gesamtprojekt mittels dieser Literaturprofile den anwesenden Kollegen vorgestellt. Das lebhafteste Interesse zeigte, daß der eingeschlagene Weg offenbar richtig ist. Es wurde eine schriftliche Rückmeldung bezüglich der fünf Themen sowie Vorschläge für weitere interessierende Themen erbeten. Die Auswertung dieser Rückmeldungen wird die Weiterentwicklung des Literaturdienstes für Hochschullehrer voranbringen. Sie soll vor allem die Literaturlisten ergänzen und auf die vorhandenen Bedürfnisse von Forschung und Lehre abstimmen helfen.

Die Auslieferung wird in Form von vierteljährlichen Bibliographien erfolgen, die jeweils um die Ergänzungen des laufenden Vierteljahres fortgeschrieben werden, so daß sich am Ende eines Jahres jeweils eine fortlaufende Gesamtjahresbibliographie ergibt. Dadurch wird ein mühsames Suchen in den einzelnen vierteljährlichen Lieferungen eines Jahrganges vermieden. Die Wechselwirkung von Angebot und Nachfrage und die Zusammenarbeit aller interessierten Kolleginnen und Kollegen soll der ständigen Verbesserung des Angebots dienen. Neue Profile können erstellt werden, wenn ein genügend großer Kreis von Interessenten vorhanden ist.

3. Entwicklung des Dokumentationssystems

Um die Möglichkeiten der Dokumentation und Information einigermaßen abschätzen zu können, seien einige Hinweise zum vorhandenen Dokumentationssystem hinzugefügt.

Seit November 1979 verfügt der Arbeitsbereich I im Comenius-Institut über eine EDV-Anlage P 800 der Firma Philipps. Sie besteht aus der Zentraleinheit, dem eigentlichen Rechner (Kapazitäten: Kernspeicher 68 K/Worte oder 136 K/Byte = 136000 Zeichen, Plattenspeicher: 80 Mio/Byte/ = 80 000 000 Zeichen) und der Peripherie, d. h. Geräten für Ein- und Ausgaben sowie für Datensicherung und Datenübertragung (Bildschirmgerät, Systemdrucker, Magnetkassettenstation und Magnetbandstation). Gearbeitet wird auf dieser Anlage in der Sprache MUMPS (Massachusetts General Hospital Utility Multi Programming System), das für medizinische Textverarbeitung entwickelt wurde.

Im Arbeitsbereich I sind ein Leiter, zwei Sachbearbeiter, eine Bibliothekarin und eine Teilzeitkraft beschäftigt. Es werden ca. 500 Zeitschriften erfaßt und regelmäßig ausgewertet. Zusätzlich werden sonstige einschlägige Dokumentationsmaterialien (Öffentlich zugängliche Protokolle, Manuskripte, Tagungsunterlagen, Parlamentaria etc.) aufgenommen. Ab 1982 werden auch die einschlägigen Monographien und Sammelwerke der Bibliothek erfaßt und in die EDV-Verarbeitung übernommen.

Das Comenius-Institut wertet die Veröffentlichungen des evangelischen Bereichs aus. Das Institut für kirchliche Dienste (IKD), München, wertet Zeitschriften und Dokumente aus dem katholischen Bereich aus. Der N.U.V. G., ein Zusammenschluß von niederländischen und belgischen Lehrstühlen für Religionspädagogik tut ein gleiches für den Bereich (vor allem englisch- und französischsprachige Zeitschriften). Die Auswertungen aller drei Einrichtungen werden in die EDV-Anlage eingegeben und verarbeitet, so daß die Recherchen sich auf diesen Gesamtbestand beziehen können.

4. Weitere Perspektiven und Kosten

Von daher legt es sich nahe, den Literaturdienst zu einem ökumenischen Unternehmen zu gestalten. Die Arbeitsgruppe wird jedenfalls im weiteren Vorgehen darum bemüht sein, hier Möglichkeiten einer engen Kooperation zu prüfen und hoffentlich zu verwirklichen.

Was die Kosten betrifft, so liegen zur Zeit folgende Angebote vor:

Einzelrecherchen:	pro Dokument	DM -,10
Einzelprofile:	pro Seite (5 - 6 Dok.)	DM -,30

Abonnementprofile pro Seite (5 - 6 Dok.) DM -,15
bzw. Sonderdokumentationen

Kollegen, die bisher noch nicht ihr Interesse bekundet haben, werden gebeten, dieses per Adresse:

Comenius-Institut, Schreiberstraße 12, 4400 Münster/Westf. zu tun,

- um weitere Informationen zu erhalten
- um (beispielhaft) Literaturprofile zur Ansicht zu bekommen
- um weitere Vorschläge betr. die Ausgestaltung des Literaturdienstes einzubringen
- um Interesse an einem möglichen Abonnement zu bekunden.

Aufgrund des bisherigen Interesses ist abzusehen, daß mit der regelmäßigen Zustellung von Literaturprofilen im Laufe des Jahres 1982 begonnen werden kann.

(gez.) Gottfried Adam
Lehrstuhl für Ev. Theol.,
Universität Würzburg

(gez.) Karl-Heinz Hochwald
Leiter des Arbeitsbereichs I
Comenius-Institut, Münster

PERSONALIEN

Am 26. Juni 1981 ist Prof. Dr. Hayo GERDES in Kiel im Alter von 53 Jahren an Herzversagen gestorben. H. Gerdes ist in der Öffentlichkeit vor allem als Kierkegaard-Forscher bekannt geworden. Nach der endgültigen Erblindung von Emanuel Hirsch hat er dessen umfassend angelegte Kierkegaard-Übersetzung weitergeführt und mit der Herausgabe der Tagebücher in deutscher Sprache abgeschlossen. Weniger bekannt ist seine jahrzehntelange Arbeit an der Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer in Schleswig-Holstein. Über dieses Bundesland hinaus hat er als Schriftleiter der religionspädagogisch orientierten Zeitschriften "Die Spur" und "Zum Beispiel" gewirkt. Zusammen mit Gerhard Bohne verfaßte er das "Unterrichtswerk zum Neuen Testament".

Tiefe, nach außen spröde Frömmigkeit und eine im Rechtfertigungsglauben verwurzelte Freiheit des Denkens kennzeichneten diesen für viele auch ungewohnten Mann. Sein Tod hinterläßt in der Praktischen Theologie eine vielleicht nicht sofort spürbare, auf lange Sicht aber schmerzhaftige Lücke.

H. M. Müller

Prof. Dr. Klaus WEGENAST, Bern, hat den Ruf auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik (Nachfolge Klaus) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abgelehnt. Der Lehrstuhl ist unmittelbar nach der Ablehnung Wegenasts neu ausgeschrieben worden.

BERICHTE UND NOTIZEN

8. Kongreß der SOCIETAS LITURGICA in Paris

Der 8. Kongreß der SOCIETAS LITURGICA wurde vom 21. - 25. August 1981 im Institut Catholique in Paris gehalten. Er stand unter dem Thema: "Liturgie und Zeit" und versammelte 150 Liturgiewissenschaftler und für den Bereich Gottesdienst in ihren Kirchen maßgeblich tätige Theologen verschiedener Konfession aus vielen Ländern.

Das Kongreßthema wurde entfaltet in fünf Hauptreferaten und einer Fülle von Berichten und "Communications"; die Grundlage für die Diskussionen der Arbeitsgruppen bildeten. Hans Bernhard Meyer (kath. Ordinarius für Liturgik in Innsbruck) eröffnete mit dem Thema "Zeit und Gottesdienst, anthropologische Bemerkungen zur liturgischen Zeit", es folgten Henri Cazelles (kath. Ordinarius für Altes Testament am Institut Catholique in Paris) mit "Bibel und liturgische Zeiten: Eschatologie und Anamnese", Thomas J. Talley (episkop. Professor für Liturgik am General Theological Seminary, New York) mit "Liturgische Zeit in der Alten Kirche - Der Forschungsstand", Frieder Schuld (ev., em. Rektor des Petersstifts in Heidelberg) mit "Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation" und John Gunstone (angl. Canon in Manchester) mit "Heutige Probleme liturgischer Zeit: Kalender und Kirchenjahr". Dem Kongreß ging voraus die Feier des 25jährigen Bestehens des Instituts superieur de Liturgie in Paris, auf der Georg Kretschmar (ev. Ordinarius für Kirchengeschichte in München) einen Vortrag hielt über "Die Liturgie der Alten Kirche nach neuen historischen Erkenntnissen". Der Kongreß wurde geleitet von dem Präsidenten der SOCIETAS LITURGICA Mons. Frederick R. McManus (Catholic University Washington).

Die SOCIETAS LITURGICA wurde 1967 auf Initiative des holländischen reformierten Pfarrers Wiebe Vos in Driebergen gegründet, sie arbeitet auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschung und hat sich das Ziel gesetzt, die Erneuerung des Gottesdienstes und die Einheit der Kirchen voranzutreiben. In den im Zweifahrtsturnus stattfindenden Kongressen 1969 in Glenstal/Irland mit dem Thema "Die liturgische Sprache", 1971 in Straßburg "Zeitgemäßer Gottesdienst in neuen Formen", 1973 auf dem Montserrat/ Spanien "Gemeinsames Beten heute", 1975 in Trier "Das eucharistische Gebet", 1977 in Canterbury "Christliche Initiation (Taufe und Konfirma-

tion)" und 1979 in Washington "Ordination zum Amt der Kirche" hat sich die SOCIETAS LITURGICA deutlich entwickelt: Überwog am Anfang der anglo-amerikanische Protestantismus, so repräsentieren die über 250 Mitglieder heute recht ausgewogen die Kirchen des Abendlandes und Amerikas. Die meisten namhaften Liturgiker finden sich in der Liste. In der nächsten Phase sollen die Orthodoxie und die Kirchen des Ostens sowie die Jungen Kirchen stärker einbezogen werden. Auch hat sich in der Arbeit der Gesellschaft und in der Struktur ihrer Kongresse ein Wandel vollzogen, der der veränderten Problemlage in den Kirchen entspricht.

Der Pariser Kongreß hatte einen neuen Präsidenten zu wählen: Der Wiener Ordinarius für Praktische Theologie Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER (luth.) wird für die nächsten beiden Jahre die SOCIETAS LITURGICA leiten und den Kongreß 1983 in Wien vorbereiten. Als Thema wurde "Eucharistische Spiritualität" vorgeschlagen. Damit könnte einerseits die Orthodoxie in den Kirchen des Ostens stärker interessiert und andererseits die in manchen Kirchen gerade durch rasche Änderungen der Liturgie aufgetretene Verunsicherung der Gemeindeglieder und auch vieler Pfarrer thematisiert werden. In den Vorstand gewählt wurde u. a. der Münchener Kirchengeschichtler Georg KRETSCHMAR (luth.). Der Vorstand setzt sich aus 6 Vertretern der Neuen Welt und 4 Europäern zusammen, darunter 5 Katholiken, 3 Lutheraner und 2 Anglikaner.

Diakonie als Unterdisziplin der Praktischen Theologie

Zu einer Konsultativtagung mit diesem Thema hatte die Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD gemeinsam mit dem Diakoniewissenschaftlichen Institut der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, die Professoren, Dozenten und Lehrbeauftragten an den Universitäten und Kirchlichen Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz sowie Leitende Vertreter diakonischer Werke und Einrichtungen vom 5. - 7. Oktober 1981 in die Hauptgeschäftsstelle nach Stuttgart eingeladen.

Einerseits war diese Tagung, an der 37 Teilnehmer beteiligt waren, der diagnostischen Fragestellung gewidmet, warum die Disziplin Diakonie bzw. Diako-

niewissenschaft im Fächerkanon der Praktischen Theologie bisher nur sehr unzulänglich vertreten ist (es gibt dafür in der Bundesrepublik nur einen Lehrstuhl - verbunden mit der Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg), andererseits sollte sie der inhaltlichen und konzeptionellen Klärung für den Aufbau einer solchen Disziplin im Rahmen der theologischen Wissenschaft dienen.

Referenten für den ersten Teil dieser Aufgabenstellung waren Prof. Dr. Paul Philippi, Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg, sowie sein Assistent, Dr. Jürgen Albert, während Prof. D. Heinz Wagner, Leipzig, für den zweiten Teil Vorschläge für ein Angebot der Disziplin "Diakonie" bzw. "Diakoniewissenschaft" unterbreitete.

Ein Besuch in der Diakonenanstalt Karlshöhe in Ludwigsburg bot Gelegenheit, den Ausbildungsgang für Diakone kennenzulernen, ebenso halfen Besuche in diakonischen Einrichtungen zur Veranschaulichung und Konkretisierung der Thematik.

In der Schlußbemerkung war sich der Teilnehmerkreis darin einig, daß - wie es in einem zusammenfassenden Resümee formuliert wurde - "angesichts eines Defizits von Bewußtsein und Kenntnissen des diakonischen Auftrags der Kirche bei Theologen und Gemeinden sowie angesichts verbreiteter theologischer Unsicherheit vieler Mitarbeiter in der Diakonie eine stärkere Integration der Diakonie in die theologische Ausbildung anzustreben ist". Für die Verwirklichung dieser Zielsetzung wurden unterschiedliche Wege vorgeschlagen - von der Einrichtung studienbegleitender Praktika bis zum Einbeziehen der diakonischen Dimension in die theologischen Disziplinen insgesamt, von der Erteilung von Lehraufträgen bis hin zur möglichen Errichtung von Lehrstühlen. Mit einer verstärkten Einbeziehung der Diakonie bzw. Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre der Praktischen Theologie soll dem künftigen Pfarrer nicht nur die nötige Information über Aufgabenstellungen und Arbeitsfelder der Diakonie vermittelt werden, vielmehr geht es auch um seine Sensibilisierung für die sozialen, psychischen und physischen Leiden in der Gesellschaft, seine Aktivierung für die damit verbundenen Aufgaben in der Gemeinde und seine Befähigung zur Reflexion der daraus gewonnenen Erfahrungen für Verkündigung und Seelsorge.

Diakonie in der Ausbildung von Pfarrern

5 Thesen

1. Angesichts eines Defizits von Bewußtsein und Kenntnissen des diakonischen Auftrags in der Kirche bei Theologen und Gemeinden und verbreiteter theologischer Unsicherheit vieler Mitarbeiter in der Diakonie ist eine Integration der Diakonie in die theologische Ausbildung anzustreben.
2. Die Integration ist in der Form von Praktika (wie z. B. Vorpraktikum in Württemberg, studienbegleitende Praktika in der DDR), als Dimension theologischer Fragestellung in allen theologischen Disziplinen, vor allem aber in der Praktischen Theologie, im Rahmen von Überblicksvorlesungen und thematischen Veranstaltungen, u. U. auch im Rahmen einer Spezialdisziplin denkbar.
3. Aufgaben der diakonischen Fragestellung in der theologischen Ausbildung sind:
 - 3.1 die Sensibilisierung für soziales, psychisches und physisches Leiden in der Gesellschaft,
 - 3.2 die Information über Möglichkeiten und Institutionen der Diakonie auf den verschiedenen genannten Ebenen,
 - 3.3 die Reflexion von Erfahrungen mit dem Leiden im Horizont exegetischer systematisch-theologischer, historischer und mit Schwerpunkt in praktisch-theologischer Arbeit der theologischen Ausbildungsstätten,
 - 3.4 die Theoriebildung zum diakonischen Handeln der Kirche auf der Ebene der Einzelgemeinde, von Anstalten und in den Tätigkeiten offener Diakonie.
4. Aufgaben theologischer Bemühungen um die Diakonie für den diakonischen Mitarbeiter und die Gesamtwerke sind:
 - 4.1 die theologisch-kritische Begleitung der Diakonie,
 - 4.2 die theologische Ortsbestimmung der diakonischen Arbeit,
 - 4.3 die Hilfe für ein theologisches Selbstbewußtsein und die Möglichkeit einer kirchlichen Identifikation der Mitarbeiter.
5. Die Einrichtung diakoniewissenschaftlicher Lehrstühle ist anzustreben.

HINWEISE UND TERMINE

Arbeitstagung und Mitgliederversammlung der Konferenz der Pastoraltheologen

Vom 2. - 5. Januar 1982 findet in Wien die von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen alle zwei Jahre veranstaltete Arbeitstagung statt. Sie steht unter dem Thema:

SELBSTVERSTÄNDNIS VON FRAUEN HEUTE - ANFRAGEN AN KIRCHE UND PASTORALTHEOLOGIE

Neben den Mitgliedern der Konferenz, deren Mitgliederversammlung mit der Tagung verbunden ist, sind wie immer auch Gäste eingeladen; diesmal vor allem Frauen, die als Gesprächspartnerinnen gezielt angeschrieben wurden.

Interessenten aus dem Fachbereich der Pastoraltheologie, die nicht zu den Mitgliedern der Konferenz gehören, mögen sich bitte an die Geschäftsstelle wenden: Waldschmidtstraße 42a, D 6000 Frankfurt 1. Sofern es die Zahl der Teilnehmer und die Unterbringungsmöglichkeiten noch zulassen, wird ihnen von dort das Einzelprogramm mit dem Anmeldeformular zugehen.

Die Jahresfachtagung des "ARBEITSKREISES RELIGIONS- UND KIRCHENSOCIOLOGISCHER FORSCHUNGSINSTITUTE" (ArkiF) findet vom 22. bis 24. März 1982 in der Evang.-luth. Gemeindeakademie in Rummelsberg bei Nürnberg statt.

Die Jahrestagung steht unter dem Thema

"KIRCHE ALS SOZIALE ORGANISATION".

Die Teilnahme ist auch solchen interessierten Einzelpersonen möglich, die keinem Forschungsinstitut angeschlossen sind.

Kontaktadresse für die Anmeldung bis Anfang Februar 1982:

Volker Drehsen, Frondsbergstr. 59, 7400 Tübingen 1, Tel.: 07071/2 69 09
oder: Evang.-theol. Seminar, Praktisch-theologische Abteilung,
Hölderlinstr. 16, 7400 Tübingen, Tel.: 07071/ 29 42 08

Der DEUTSCHE EVANGELISCHE KIRCHENTAG hat einen ständigen Ausschuß für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF) gebildet. Der Ausschuß soll vielfältigen Formen gottesdienstlichen Lebens auf dem Kirchentag einfühlsam und kritisch begleiten, das Kirchentagspräsidium in allen diesen Fragen beraten und sich den Problemen widmen, die mit der Übertragbarkeit in das Gemeindeleben, den Wechselbeziehungen von Kirchentag und Kirche sich ergeben.

Zum Vorsitzenden wurde Prof. Dr. Henning SCHRÖER (Bonn) gewählt, zu seinem Stellvertreter Pfarrer Uwe SEIDEL (Düsseldorf).

Der nächste DEUTSCHE EVANGELISCHE KIRCHENTAG findet vom 8.-12. Juni 1983 in Hannover statt.

Das INSTITUT FÜR KIRCHLICHE DIENSTE wurde der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J., München, angegliedert. Es führt die Arbeit des Instituts für Katechetik und Homiletik (IKH) fort. Durch Erlaß des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 27. 2. 1981 (KMBI II Nr. 3/1981) wurde das **Aufbaustudium** des Instituts (4 Semester) staatlich anerkannt.

Das Aufbaustudium setzt ein abgeschlossenes theologisches Hochschulstudium und mindestens 2 Jahre Berufspraxis voraus.

Schwerpunkt der praxisbezogenen Ausbildung ist eine Qualifikation für Führungs- und Leitungsaufgaben in den Bereichen kirchlicher Dienste: Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Predigt, Gottesdienst, Erwachsenenbildung.

Weitere Informationen durch: Institut für kirchliche Dienst (IKD) der Hochschule für Philosophie S.J., München, Sekretariat, Dauthendeystr. 25, D 8000 München 70, Tel.: 089/7 14 50 75

MITARBEITER DIESES HEFTES

Norbert BECKER, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70 - Prof.
P. Dr. Ludwig BERTSCH SJ, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70
- Prof. P. Dr. Roman BLEISTEIN SJ, Zuccolistraße 16, 8000 München 19 -
Volker DREHSEN, Frondsbergstraße 59, 7400 Tübingen - Benno DITTRICH,
Hölderlinstraße 29, 7400 Tübingen - Prof. Dr. Norbert GREINACHER,
Ahornweg 4, 7400 Tübingen - Peter KÜHLDORFNER, Matthias-Ehrenfried-
Straße 2, 8700 Würzburg - Dr. Norbert METTE, Liebigweg 11a, 4400
Münster - Dr. Helmut PEUKERT, Kinderhauser Straße 16, 4400 Münster
Dr. Gert SCHNEIDER, Plaßkam 4, 4788 Warstein-Suttrop - Prof. Dr.
Henning SCHRÖDER, Rundweg 4, 5330 Königswinter 41 - Prof. Dr. Rolf
ZERFASS, Grundweg 15, 8706 Höchberg b. Würzburg -

