

DER SELBSTVOLLZUG DER KIRCHE IN WORT, SAKRAMENT UND  
SOZIALEM DIENST

Eine Einführung in die Grundfragen der Praktischen Theologie

Prof. Dr. Rolf Zerfaß  
SS 1982

DER SELBSTVOLLZUG DER KIRCHE IN WORT, SAKRAMENT UND  
SOZIALEM DIENST

Eine Einführung in die Grundfragen der Praktischen Theologie

Prof. Dr. Rolf Zerfaß  
SS 1982

Hinweise:

- (1) Das Skript ist nur für die Hörer der Vorlesung bestimmt. Nachdruck ist urheberrechtlich verboten.
- (2) Bei der Endredaktion wurde der Stoff neugegliedert, so daß sich die Kapitelfolge gegenüber dem mündlichen Vortrag teilweise verändert hat
- (3) Prüfungsstoffe
  - für die Diplomprüfung: das gesamte Skript;
  - für das vertiefte Studium LPO I: S. 1 - 41; 65 - 143; 157 - 283;
  - für das nicht vertiefte Studium LPO I: S. 9 - 41; 65 - 73; 85 f; 157 - 159; 164 - 283.

# I n h a l t s v e r z e i c h n i s

1.	Einleitung	1	6.4	Die Organisation der Seelsorge in der Kirche	157
1.1	Ziele der Vorlesung	1	6.5	Der Erwerb seelsorglicher Kompetenz	160
1.2	Aufbau der Vorlesung	5	7.	Martyria - Der Umgang mit dem Wort Gottes	164
1.3	Zusammenfassung: Erkenntnisleitendes Interesse	7	7.1	Analyse der Ausgangslage	164
	Teil I: Die Praxis der Kirche zwischen heute und morgen	8	7.2	Die Suche nach den Maßstäben	167
2.	Analyse der gegenwärtigen Praxis	9	7.3	Kreative Basiserfahrungen	172
2.1	Die Komplexität kirchlicher Praxis	9	7.4	Praktisch-theologische Theorie der Martyria	192
2.2	Die Gliederung nach Handlungsfeldern	15	7.5	Zum Erwerb pastoraler Kompetenz als Verkündiger/Lehrer	205
2.3	Die Unterscheidung von Handlungsebenen	20	8:	Diakonia: Der Umgang mit den Armen	212
2.4	Zusammenfassung	29	8.1	Die Ausgangslage	212
3.	Die kirchliche Praxis in der Perspektive der Humanwissenschaften	35	8.2	Die Maßstäbe der Überlieferung	216
3.1	Empirisch aufgehellte Sektoren kirchlicher Praxis	35	8.3	Kreative Basisimpulse	220
3.2	Religionssoziologische Theoriebildung	41	8.4	Praktisch-theologische Theorie diakonischer Praxis in der Kirche	229
3.3	Die Rolle der Humanwissenschaften für die Praxis der Kirche	63	8.5	Zum Erwerb diakonischer und seelsorglicher Kompetenz	243
4.	Die Praxis der Kirche in theologischer Perspektive	65	9.	Koinonia - Erlöster Umgang miteinander	248
4.1	Die Frage nach Ziel und Recht (Funktion und Legitimation) christlich-kirchlicher Praxis	65	9.1	Analyse der Ausgangslage	248
4.2	Drei theologische Interpretationen der kirchlichen Praxis	67	9.2	Die Suche nach den Maßstäben der Überlieferung	252
4.3	Zusammenfassung	93	9.3	Kreative Basiserfahrungen	263
4.4	Die Rolle der Theologie für die Praxis der Kirche	100	9.4	Praktisch-theologische Theorie erlösten Umgangs miteinander	272
5.	Die Maßstäbe der kirchlichen Praxis im Alltag	106	9.5	Zum Erwerb seelsorglicher Kompetenz	279
5.1	Ausgangspunkt und Ziel	106	10.	Was ist Praktische Theologie?	284
5.2	Orientierung an der Praxis Jesu	111	10.1	Die Teildisziplin der Praktischen Theologie	284
5.3	Die zeitgenössische Reflexion über die Maßstäbe humaner Praxis	116	10.2	Die Praxis als Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie	285
5.4	Praktisch-theologische Theorie christlichen Handelns in der Kirche	128	10.3	Die Aufgabe der Praktischen Theologie	286
5.5	Zusammenfassung	133	10.4	Die methodische Bewältigung dieser Aufgabe	288
	Teil II: Die Praxis der Kirche als Berufsfeld des Theologen		10.5	Wissenschaftstheoretische Grundlagenprobleme der Praktischen Theologie	290
6.	Seelsorge als Beruf			Fragen zur Lernkontrolle	293
6.1	Das seelsorgliche Handeln im Rahmen der kirchlichen Praxis	138		Literatur	296
6.2	Charakteristika der seelsorglichen Berufe	143			
6.3	Spezifische Gefährdungen hauptberuflicher Seelsorge	152			

## 1. Einleitung

### 1.1 Die Ziele der Vorlesung

Es handelt sich um eine Einführungsvorlesung, die in folgende drei Bereiche Einblick geben möchte:

#### 1.1.1 Die ganze Breite der kirchlichen Praxis kennenlernen

Wo immer Sie später stehen werden - in der Schule oder in der Gemeinde, in einem Krankenhaus oder in der kirchlichen Medienarbeit: Sie werden nicht nur mit der Lehre der Kirche, sondern mit ihrer Praxis zu tun haben; denn Sie werden mit Menschen zu tun haben, und die Menschen werden weit mehr durch die Praxis der Kirche als durch die Lehre der Kirche geprägt (inspiriert oder irritiert).

Was den Religionslehrern in den letzten Jahrzehnten das Unterrichten schwer gemacht hat, waren nicht die sog. "verwirrenden" Ergebnisse der Bibelwissenschaften und auch nicht die Hypothek der Kirchengeschichte als solche, sondern waren die negativen Kirchen- und Gemeindefahrungen, die die Schüler mit in den Religionsunterricht brachten, gleichgültig ob es nun wirklich ihre eigenen Erfahrungen waren oder aufgeschnappte Klischees ("Die Kirche ist gegen die Freiheit, gegen die Arbeiter, gegen die Sexualität.").

Hier kann sich ein Religionslehrer nicht auf den Standpunkt stellen: Was geht mich die Praxis in der Kirche an - ich betreibe meine Theologie in der Kollegstufe. Der Schüler wird den intellektuellen Eskapismus seines Lehrers, die Flucht aus dem Praxiszusammenhang kirchlichen Lebens, wo es einen Fall Klingenberg und einen Fall Küng gibt, in die Welt der schönen theologischen Ideen nicht mitmachen. Darum ist es auch für den Lehrer wichtig, die Breite der kirchlichen Praxis, die Gesetzmäßigkeiten des Gemeindelebens, die Struktur kirchlicher Konflikte und Entscheidungen zu verstehen und nicht nur die Gesetzmäßigkeiten historischer Dogmenbildung. Ob er will oder nicht, ist er durch seine eigene Biographie und seine eigene Lebenspraxis in die Praxis der Kirche hinein verstrickt.

Gleiches gilt natürlich auch von dem, dessen späteres Berufsfeld die Gemeinde sein wird. Er ist in der gegenteiligen Gefahr, die Kirche mit den Kirchgängern zu verwechseln und die Praxis der Kirche mit dem, was in der Kerngemeinde läuft. Er ist in der Gefahr, den unerhörten personalen und finanziel-

len Einsatz der Kirchen im Bereich der sozial-diakonischen Werke zu unterschätzen, ebenso die Bedeutung der kirchlichen Präsenz im Erziehungssektor oder in den Medien, jene diffuse Verbreitung christlicher Grundeinstellungen und -haltungen, die gewiß nicht gleich zur Kommunionbank hinführen, aber fraglos etwas mit dem Kommen der Gottesherrschaft zu tun haben und den Hintergrund zu schaffen helfen, dem sich das Leben der Kerngemeinde (nicht zuletzt finanziell) verdankt. Von daher wird eine zentrale Frage dieser Vorlesung sein: Was ist kirchliche Praxis?

1.12 Den eigenen biographischen und beruflichen Ort innerhalb dieser kirchlichen Praxis erkennen und ihn zur Umgestaltung dieser Praxis nutzen lernen

An der Basis einer Entscheidung zum Theologiestudium steht ja immer eine Entscheidung für einen Beruf, der mit dem Evangelium und damit mit der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu tun hat. Wo aber die Gottesherrschaft Platz greift, wagen die Menschen sich vorzustellen, daß die Welt nicht so bleiben muß wie sie ist, beginnen sie von Gerechtigkeit und Frieden, vom Abbau der Schranken zwischen alt und jung, arm und reich, Mann und Frau zu träumen, von der Demontage des alten und dem Aufbau eines neuen Lebensstils. Diesen Vorgang nennt man in der Bibel die "Wende" (Metanoia, Umkehr). Jeder theologisch-kirchliche Beruf, wenn er wirklich als Berufung begriffen wird, stammt aus einer solchen Wende und hat den Sinn, solche Wendungen zu induzieren.

Auf einer der Tagungen unserer Homiletischen Arbeitsgemeinschaft haben wir einmal den Pastoralpsychologen Wim Berger aus Nijmegen gefragt, worin er die Aufgabe des Predigers sehe. Er antwortete: "Ich bin Analytiker und deshalb lassen Sie mich zuerst die Aufgabe eines Analytikers beschreiben. Ich habe die Aufgabe, durch mein Verhalten den Patienten, der zu mir kommt, ans Träumen zu bringen. Wenn er zu träumen beginnt und wir gemeinsam seine Träume verarbeiten, ist der Weg zur Heilung schon beschritten. Ich meine, der Prediger hätte dieselbe Aufgabe. Ich bin immer von der Pfingstpredigt Petri beeindruckt, in der die Prophetie Joels zitiert wird: 'Eure Söhne werden Träume träumen und eure Töchter werden Visionen sehen' (Apg 2.17). Ich glaube, genau dies erreicht jede gute Predigt. Sie regt das in jedem Menschen vorhandene Vermögen an, zu symbolisieren, d.h. die Welt in einer visionären Perspektive zu sehen. 'I had a dream' (Martin Luther King). Wie kommt nämlich religiöse Erfahrung zustande? Sie kommt nur zustande, wenn es einen Phasenwechsel gibt

von unserem gewöhnlichen, organisierenden, sorgenden Umgang mit der Welt zu einer tieferliegenden, kontemplativen, symbolischen und metaphorischen Betrachtung der Welt. Diesen Phasenwechsel muß die Predigt anregen. Die Kompetenz des Predigers ist ungenügend, wenn der Hörer nicht aus seinen Sorgen herausgebracht, wenn seine Sicht der Dinge nicht während der Predigt umgestellt wird, weil er keine Hilfe erfährt, "umschalten". Denn dann bleibt alles beim alten. Die Hilfe des Predigers für mich besteht genau darin, daß ich befreit werde von einer Sorgenexistenz zu einer religiösen Existenz. Der Prediger sollte mir helfen, mich aus dem sorgenden Umgang mit der Welt zu befreien. Natürlich weiß ich, daß ich den Prediger nicht im strikten Sinn mit einer therapeutischen Verantwortung für seine Hörer belasten kann. Ich glaube aber, daß Religion ein therapeutisches System ist: durch die Sakramente, die Symbole, die Predigt als symbolisierendes Sprechen, durch den Umgang mit der Bibel, in der die Welt eben nicht nur organisiert wird, sondern in der man auch träumt, Stimmen hört und Einfälle hat - wie Johannes XXIII. als ihm das Konzil einfiel und jedermann in Rom tief erschrocken war, daß der Papst einen Einfall hatte!"

Ziel dieser Vorlesung ist es deshalb, die Praxis der Kirche nicht als ein statisches Gefüge oder stabiles Versorgungsnetz zur Abdeckung bestimmter Bedürfnisse zu beschreiben, sondern die Hoffnungsdynamik, die verborgene Finalität aufzuzeigen, die die kirchliche Praxis beseelt, sollen im kirchlichen Raum nicht nur die Gesetze und Zwänge der Gesellschaft reproduziert werden, sondern anfanghaft und zeichenhaft die Züge jener neuen Welt und neuen Gesellschaft sichtbar werden, die in der Bibel "Reich Gottes" genannt werden. Darum werden wir über die Gestaltungsmöglichkeiten kirchlicher Praxis zu reden haben und damit über die Chancen des religiösen Berufs, über die Art von Identität, die wir ausbilden müssen, sollen die Leute, die uns begegnen, nicht das Gefühl haben, einem Kirchenbeamten oder einer "Paukerin" begegnet zu sein, sondern einem Christen. Wir müssen also in die Berufsproblematik als in ein spezielles Feld kirchlicher Praxis einführen.

1.13 Die praktisch-theologische Fächergruppe überschauen lernen

Die eben genannte berufliche Identität oder berufliche Kompetenz zu gewinnen ist eines der wichtigsten Ziele der Ausbildungsphase, in der Sie im Augenblick stehen. In diesem Zusammenhang kommt unserer Vorlesung die Aufgabe zu, den Praxisbezug dieser Ausbildungsphase zu durchdenken und den Beitrag jener Fächer, die sich ausdrücklich mit der Praxis der

Kirche beschäftigen. Wenn Sie dazu Ihr Vorlesungsverzeichnis aufschlagen, finden Sie unter dem Abschnitt "Praktische Theologie" die folgenden Fächer zusammengestellt:

- 1) Kirchenrecht
- 2) Liturgiewissenschaft
- 3) Pastoraltheologie
- 4) Homiletik
- 5) Pastoralpsychologie
- 6) Rhetorik und Sprecherziehung
- 7) Missionswissenschaft
- 8) Christliche Sozialwissenschaft
- 9) Religionspädagogik und Katechetik

Diese Zusammenstellung wirft eine Reihe von Fragen auf:

Was wird da verhandelt? Was verbindet diese Fächer miteinander?

Gibt es Ordnung, Nachbarschaften? Gibt es innerhalb dieser als Praktische Theologie zusammengefaßten Disziplinen einen gemeinsamen Denkstil, eine gemeinsame Methode, wie bei der Biblischen oder Historischen oder Systematischen Theologie?

Gehört das Kirchenrecht, bereits seit dem 12. Jahrhundert die große Schwesterdisziplin der Systematischen Theologie, in Bologna, Padua und Oxford mit großen wissenschaftlichen Instituten vertreten (seit es überhaupt so etwas wie Universitätsbetrieb im Abendland gibt) wirklich als Teildisziplin unter das Dach der Praktischen Theologie? Was ist der Unterschied zwischen "Pastoraltheologie" und "Praktische Theologie"?

Und mit welchem Recht steht die Praktische Theologie eigentlich am Ende des Gesamtverzeichnisses? Warum steht sie nicht am Anfang? Wird es jetzt endlich praktisch? Ist alles Vorherige theoretische Theologie? Und ist das gut so? Kann man christliche Lehre erforschen und interpretieren ohne Rücksicht auf die Praxis? Wie wird hier das Verhältnis von Theorie und Praxis gedacht? Oder stehen - schlecht pragmatisch - bestimmte, wenig reflektierte Ausbildungsgänge im Hintergrund dieses Aufrisses?

Eine Reihe von Fragen, die sehr unmittelbar Ihren eigenen Studiengang betreffen, d.h. über Sinn und Unsinn dessen, was Sie heute tun und morgen als verlorene oder gewonnene Zeit Ihres Lebens betrachten werden, entscheiden.

Das ist der dritte Grund, weshalb eine Einführung in die Praktische Theologie, d.h. in das Gesamt der unter diesem Dach zusammengefaßten Fächer, für Sie hilfreich, orientierend sein könnte.

Dahinter steckt auch die tieferliegende Frage nach dem Gewicht, das Sie Ihrem Studium selber geben. Betrachten Sie es wieder nur als eine Durchgangsphase, als Durststrecke, nach der dann endlich die "wirkliche Praxis" beginnt?

H. Cox warnt: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft! Die Studienphase ist mehr als ein Warteraum auf das eigentliche Leben; sie ist selber ein unwiederbringliches Stück meines Lebens. Mit den Erfolgen und Enttäuschungen des Studienalltags, den Kontakten und Einsamkeitserfahrungen, den Konflikten mit den eigenen Eltern und der Erfahrung der eigenen Leistungsgrenzen ist das Studium selbst eine Praxis, in der alle wichtigen Dimensionen der späteren beruflichen Praxis bereits eingeübt werden können.

Darum werden wir die Erfahrungen des Studiums immer wieder in unserer Reflexion mit einbeziehen.

## 1.2 Der Aufbau der Vorlesung

Teil I wendet sich dem Phänomen "kirchliche Praxis" zu, versucht dieses Phänomen zu ordnen, von der Selbsterfahrung der Betroffenen her zu deuten und die Personen in den Blick zu nehmen, die diese Praxis zu verantworten haben.

Dabei interessiert uns die Situation, in der wir die kirchliche Praxis ebenso vorfinden, wie die Ziele, die sie sich selber setzt und die praktischen Normen und Spielregeln, die sich aus diesen Zielen ableiten und den Alltag der kirchlichen Praxis bestimmen (sollten).

Teil II betrachtet diese kirchliche Praxis unter dem besonderen Blickwinkel der beruflichen Anforderungen, die sie an den richtet, der hier lebenslang gute Arbeit leisten will. Welche Qualifikationen, welche Kompetenz braucht er, um angemessen, d.h. zugleich zielbewußt und situationsgerecht im Raum der Kirche zu wirken?

Wir betrachten hier also Teil I gewissermaßen durch ein Vergrößerungsglas, daß das spezielle Arbeitsfeld des Hauptberuflichen in den Blick nimmt: der beleuchtete Ausschnitt ist kleiner, aber die Wahrnehmung wird genauer.

Demgegenüber ist Teil III eine Reflexion auf unser eigenes praktisch-theologisches Denken. Uns interessiert nicht länger die Praxis der Kirche (und darin die Berufspraxis der Hauptamtlichen), sondern uns interessiert, wie man diese Praxis er-

kenntnistheoretisch und methodisch überhaupt in den Griff kriegt. Wir nehmen gewissermaßen die Brille ab, die wir während der Teile I und II auf der Nase hatten, die Brille der Praktischen Theologie. Wir beschäftigen uns mit der Praktischen Theologie als mit einem Denkstil, der die kirchliche Praxis kritisch zu durchdringen und konstruktiv zu verändern bemüht ist. Dazu muß von den Methoden, dem Selbstverständnis und der Wissenschaftsorganisation der Praktischen Theologie die Rede sein.

Vielleicht wenden Sie ein: aber theologische Erkenntnistheorie ist doch eine Sache der Fundamentaltheologen oder der philosophisch-theologischen Propädeutik! Ich bin da anderer Meinung. Genauso wie die allgemeine Erkenntnistheorie zunehmend aus der Philosophie in die Proseminare der einzelnen Human- und Sozialwissenschaften abgewandert ist und dort ungleich härter diskutiert wird als im philosophischen Seminar (zB. ob es sinnvoll ist, von "Kausalität" zu sprechen angesichts der Regelkreissysteme im biologischen und sozialen Leben), genauso stellt sich, sobald man mit der Praxis der Kirche umgeht, verschärft die Frage nach dem Geltungsbereich theologischer Begriffe und dem Sinn theologischer Entwürfe. Die Praxis in ihrer Widerständigkeit wird zu einem Test, zu einem Prüfstein der Sprache, die wir verwenden.

Darum mißtrauen Sie dem Praktischen Theologen, der nicht über die Sprache zu reflektieren bereit ist, die er benutzt. Im Hinblick auf den Aufbau der Vorlesung seien darum zwei hermeneutische Probleme ausdrücklich angesprochen:

(1) Während wir in Teil I uns die Breite der kirchlichen Praxis und in Teil II die Berufsproblematik vor Augen führen, haben wir die praktisch-theologische Brille schon auf der Nase, d.h. wir verwenden Begriffe, Kategorien, Perspektiven, die erst im Teil II gerechtfertigt werden können. Dies ist ein unvermeidliches, methodisch nicht auflösbares Dilemma (sog. hermeneutischer Zirkel); ich kann Sie nur damit trösten, daß ich Ihnen jetzt schon verrate, wie die Firma heißt, die die Brille herstellt, die wir hier verwenden: es ist ein handlungswissenschaftliches Verständnis der Praktischen Theologie, das wir in Kap. 10 ausführlich rechtfertigen und gegenüber anderen Betrachtungsweisen absetzen werden.

(2) Ein anderes hermeneutisches Problem wird uns in Teil II beschäftigen: wenn wir dann nämlich die praktisch-theologische Brille abnehmen, um sie zu prüfen, stellt sich ja die Frage, durch welche Brille wir bei diesem Prüfungsvorgang blicken. Voraussetzungsloses Denken gibt es ja nicht. Wenn wir also die Prämissen unseres praktisch-theologischen Denkstils prüfen wollen, können wir das nur tun, indem wir auf noch allgemeinere Prämissen rekurren, d.h. uns nicht vor dem etwas mühsamen Geschäft drücken, das man heute als "Wissenschaftstheorie" bezeichnet (vgl. Kap. 10.5). Bescheidenheit wäre hier fehl am Platze. Als denkendes Subjekt darf ich nicht einmal die Wissenschaftstheorie anderen Leuten überlassen, will ich nicht die alte, schlechte Autoritätsgläubigkeit durch eine neue, ebenso schlechte Wissenschaftsgläubigkeit eintauschen.

Nein, Topf und Deckel, Praxis und Theorie gehören zusammen, und wenn sie einmal nicht aufeinander passen, muß nicht unbedingt die Praxis, kann auch die Theorie falsch sein. Darum gehört es zur Kompetenz des Praktikers, auch Theorien auf ihre Tragfähigkeit, ihren Erklärungswert und ihre Reichweite hin zu überprüfen. Darum ist der Gegenstand dieser Einführungsvorlesung nicht nur die Praxis der Kirche (Teil I und II), sondern auch die Theorie dieser Praxis (Teil III), und ich möchte Sie ausdrücklich einladen, wo immer Sie den Eindruck haben, daß diese Theorie Ihrer Wahrnehmung und Erfahrung widerspricht, Einspruch anzumelden. Sie müssen lernen, nicht nur mit der Praxis der Kirche, sondern auch mit der Praktischen Theologie kritisch umzugehen, d.h. sie daraufhin zu prüfen, wieweit sie ihren Anspruch einlöst, Ihnen die Praxis der Kirche zu erschließen.

### 1.3 Zusammenfassung: Erkenntnisleitendes Interesse

Die Ziele der Vorlesung bedingen ihren Aufbau und - noch entscheidender - die Stoffauswahl. Die wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte hat in diesem Zusammenhang den Begriff des "erkenntnisleitenden Interesses" (J. Habermas) entwickelt. Er will darauf aufmerksam machen, daß nicht nur unser Tun, sondern bereits unser Erkennen von bestimmten (bewuß-

ten oder unbewußten) Wünschen, Interessen, Optionen im voraus strukturiert wird, auch das wissenschaftliche Erkennen, das doch seinen Ehrgeiz darcin setzt, so "objektiv" (d.h. an der Sache orientiert) wie möglich vorzugehen. Aber solcher Ehrgeiz ist faktisch nicht einlösbar. "Wertfreie Wissenschaft" ist nicht möglich und wo sie gleichwohl diesen Anspruch erhebt, ist sie ideologieverdächtig. Dem Wissenschaftler verbleibt nur die Möglichkeit, sein "erkenntnisleitendes Interesse" so redlich, wie ihm das möglich ist, offen zu legen.

Unser erkenntnisleitendes Interesse ist - wie die oben genannten Ziele erkennen lassen - eindeutig theologisch, durch die Bindung an die konkret existierende Kirche und durch die eigene gläubige und berufliche Lebensentscheidung geprägt. Wir wollen die Praxis der Kirche nicht "rein objektiv" verstehen, sondern all unser Bemühen um möglichst objektives Verstehen speist sich letztlich aus dem Willen, diese Kirche in der Richtung zu verändern, die in der Bibel "Umkehr" heißt, weil wir dies im Glauben als Sinn von Kirche vorstehen (s.u. Kap. 3.33). Dieses Interesse bedingt die Stoffsammlung und -auswahl sowie den Argumentationsgang im einzelnen. Auf dieses Interesse werden wir uns darum auch immer wieder besinnen müssen, wenn am Ende eines Abschnitts die Frage aufsteht, in welcher Richtung jetzt weitergedacht werden muß.

#### Teil I: Die Praxis der Kirche zwischen heute und morgen

Mit dieser Überschrift machen wir bereits deutlich, was der Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion ist: Es geht ihr um die Praxis der Kirche, d.h. um jenes schier unentwirrbare Geflecht von Aktivitäten, Impulsen, Gruppen, Einrichtungen, Personen, das auf verschiedenen Ebenen, informell, offiziös, offiziell, mit oder ohne oberhirtlichen Segen als "kirchliches Leben" gilt.

Das Wort "Kirche" soll dabei nicht auf die Amtskirche eingeengt sein, sondern in seiner vollen theologischen Breite gelten, d.h. alle umfassen, die sich im Glauben an Jesus Christus zu einer Gemeinschaft in seinem Geist berufen wissen, gleichgültig wie eng oder locker ihre Kirchenbindung (im soziologischen Sinn) im Augenblick ist.

Die Praxis dieser Kirche wird von der Praktischen Theologie nicht gemacht, sondern vorgefunden: als etwas, das es gestern schon gab und das deshalb heute noch da ist. Die Praktische Theologie interessiert sich aber nicht in erster Linie dafür, wie das entstanden ist, was es heute gibt (z.B. das Kreuzzeichen, die Fronleichnamsprozession, die Kriegsdienstverweigerung), sondern ob es das, was es heute gibt, morgen noch geben wird und geben soll. Sie interessiert sich nicht unmittelbar für den Übergang von gestern nach heute (wie die Kirchengeschichte), sondern für den Übergang von heute nach morgen (s.u. Kap. 10). Darum nimmt alles praktisch-theologische Denken seinen Ausgangspunkt bei der Gegenwart.

2. Analyse der gegenwärtigen Praxis
- 2.1 Die Komplexität kirchlicher Praxis

Die kirchliche Praxis in der Bundesrepublik ist ähnlich komplex wie das Bildungssystem oder das Wirtschaftssystem in unserer Gesellschaft. Daß ich zu all diesen Systemen dazugehöre, erleichtert mir den Zugang und erschwert ihn zugleich: Um das Ganze zu überschauen, müßte ich Abstand gewinnen. Aber mit dem Abstand verliere ich zugleich den Kontakt. Und umgekehrt: Um wirkliche Erfahrungen mit der kirchlichen Praxis zu machen, brauche ich Kontakt. Aber mit dem Kontakt verliere ich den Gesamtüberblick. Darum müssen wir uns damit abfinden, daß jeder denkbare Zugang begrenzt ist, d.h. zu perspektivischen Verengungen und Fehlwahrnehmungen führt (wie der Vordereingang im Unterschied zu den Seiteneingängen oder dem Hintereingang eines alten Schlosses).

#### 2.11 Mögliche Zugänge

##### (1) Die einfache Partizipation

Meine eigene Glaubenspraxis bringt mich in Kontakt zur Praxis der Kirche, wenn ich z.B. am Sonntag an der Eucharistiefeier einer bestimmten Ortsgemeinde teilnehme (so wie mich meine Fahrpraxis als Autofahrer regelmäßig an eine Tankstelle und in eine Werkstatt führt und damit in Kontakt zur Automobilindustrie der Bundesrepublik und den Ölmagnaten der Weltwirtschaft). Dies ist die spezifische Zugangsform und Wahrnehmungsperspektive der Kirchenglieder. Sie ist zur Erfassung des Wesens christlich-kirchlicher Praxis unverzichtbar (s.u. Kap. 5), aber sie ist sehr



selektiv und sporadisch, weil sie von den eigenen religiösen Bedürfnissen lebt. An einem Überblick über das Ganze der kirchlichen Praxis ist sie nicht interessiert und deshalb vermittelt sie ihn auch nicht.

#### (2) Zahlen und Daten der Religionssoziologie

Sie bieten einen ganz anderen Zugang, vergleichbar den Börsenberichten und den Wirtschaftskommentaren einer guten Zeitung: sie präsentieren einen Materialüberblick, den man durch persönliche Teilnahme am Leben der Kirche niemals gewinnen kann, aber ihre Zahlen und Daten sind jeder Erlebnisqualität beraubt und deshalb nur für Experten aussagekräftig (die Bewegungen der Stahlaktien interessieren den durchschnittlichen Autofahrer ja auch nicht, während der Branchenfachmann sie wohl beobachtet). Wer heute in der Seelsorge verantwortlich arbeiten will, darf den Zugang, den die Religionssoziologie eröffnet, nicht gering achten, weil er sonst Gefahr läuft, die "religiöse Marktlage" falsch einzuschätzen. (Mit diesem Zugang wird sich Kap. 3 beschäftigen.)

#### (3) Theologische Literatur

Was J. Moltmann oder J. Ratzinger zur Praxis der Kirche schreiben, ist ein besonders von Theologiestudenten und anderen Brillenmenschen gern gewählter Zugang; dabei vergessen sie aber häufig - wie Kinder vor dem Fernsehschirm - daß das, was da vor ihnen ausgebreitet wird, nicht die Praxis der Kirche ist, sondern (literarisch vermittelte) Bilder dieser Praxis: Dokumentation und Interpretation vergangener Praxis oder theologische Visionen künftiger Praxis der Kirche. Nun sind aber - um noch einmal den Vergleich mit der Autoindustrie zu wagen - gute Reiseberichte zwar eine vorzügliche Hilfe für die eigene Feriendreise, aber sie können sie nicht ersetzen. Anders gesagt: in Sachen Praxis der Kirche ist der theologische Fachhandel allenfalls eine Second-hand-shop! Theologie ist Reflexion (d.h. nachträgliche begriffliche Durchdringung) der kirchlichen Praxis und darum nur ein sehr indirekter Zugang zu ihr. Dagegen kommt ihr bei der inneren Wesensbestimmung kirchlicher Praxis eine bedeutende Rolle zu (die in Kap. 4 herausgearbeitet werden wird).

#### (4) Die "pastorale Szene"

Einen letzten Zugang zur kirchlichen Praxis bietet die Operationsebene der Hauptamtlichen, die Szenerie, die sich z.B. einem

Praktikanten bietet:

"Ein Student macht ein Gemeindepraktikum. Binnen eines halben Tages sieht er, wie der Pfarrer einer Gruppe von Erstkommunikanten die Zachäusgeschichte mittels eines Rollenbeispiels nahezubringen versucht; wie er eine Frau beerdigt, von der er nicht viel mehr weiß, als daß sie - von einem Verkehrsunfall aus dem Leben gerissen - einen hilflosen Ehemann und zwei Kinder hinterläßt; wie der Pfarrer mit einem Bauausschuß seines Kirchengemeinderates über die Renovierung des Gemeindehauses berät; wie zur gleichen Zeit - am Spätnachmittag - einige Frauen für die Caritas sammeln und sich die Büchsen abholen; schließlich läßt sich an diesem Nachmittag auch ein Altenclub durch einen Diavortrag über das Ziel des nächsten Ausflugs informieren und eine Gruppe Jugendlicher arbeitet das Programm der nächsten Diskothek aus; währenddessen sucht die Pfarrsekretärin in der Kartei die Adressen von Eltern von Kleinkindern, um Einladungen für Gesprächsabende über religiöse Erziehung zu verschicken." (Möhler, S. 249)

Die Szene hat etwas von der Hektik jeder größeren Autofirma an sich, wo sich auf engstem Raum Zuliefererfirmen, Hersteller, Händler und Verbraucher ein Stelldichein geben.

Dieser Zugang ist vielseitiger als die drei erstgenannten, aber auch er ist natürlich perspektivisch verengt und kann zu beträchtlichen optischen Verzerrungen führen, sobald man ihn für das ganze der Wirklichkeit nimmt: Es sind ja nicht alle Autos auf der Welt entweder nagelneu oder kaputt, wie die, die gerade auf dem Werkstattgelände herumstehen (sondern die meisten befinden sich in einem dazwischen liegenden passablen Zustand und sind derzeit "auf Achse"); Autofahren ist auch nicht so mühsam und schmutzig, wie der Aufzug der Automonteuere vermuten läßt (und darum sollte auch, wer selber gern Auto fährt, lieber nicht Autoschlosser werden). Entsprechend ist die Praxis der Kirche vielseitiger und sympatischer als das, was sich auf der engeren "pastoralen Szene" abspielt. Dennoch werden wir im folgenden die Praxis der Kirche durch diese Zugangstür betreten, weil wir so die Ebene erreichen, auf der Sie selber später als hauptverantwortliche Mitarbeiter der Kirche auf ihre Praxis Einfluß nehmen wollen.

## 2.12 Begriffliche Ordnungskategorien

Versuchen wir zunächst die im Fallbeispiel skizzierte pastorale Szenerie genauer zu ordnen, d.h. charakteristische Handlungsabläufe und Strukturzusammenhänge zu erkennen. Dazu können uns die nachfolgenden praktisch-theologischen Fachbegriffe dienlich sein.

### (1) Situation - Prozeß

Das Fallbeispiel gleicht formal einer Diaserie; eine Reihe von Szenen löst einander ab. In diesen Szenen haben wir gewissermaßen die kleinste praktisch-theologische Maßeinheit vor uns: die Situation.

Man kann sich ja fragen: Was ist die kleinste pastorale Einheit: Ist das die Gemeinde, ist das die Gruppe, ein einzelner Mensch, oder eine einzelne Tat eines Menschen (Akt)? Hier kann die Theaterwissenschaft weiterhelfen. Sie unterteilt ein Drama in Aufzüge (Vorhänge mit je einer anderen Kulissengestaltung) und die Aufzüge in Auftritte (Szenen), d.h. in Begegnungssituationen, in denen einzelne Personen etwas miteinander verhandeln. Dieser Handlungsablauf (Interaktion, Transaktion) zwischen Auftritt und Abgang der beteiligten Personen ist die kleinste praktisch-theologische Analyseeinheit. Wenn ich also die kirchliche Praxis verstehen will, muß ich als erstes fragen: Was läuft hier? Wer tut was mit wem (im Beichtstuhl, im Pontifikalamt, im Sterbezimmer)?

Physikalischer Vergleich: Wie nicht das Atom, sondern das Molekül (als eine Konstellation von Atomen) die kleinste Einheit einer bestimmten Materie darstellt, so ist nicht der einzelne Akt eines Menschen, sondern der Handlungszusammenhang zwischen Personen in einer bestimmten Situation das praktisch-theologische Grundphänomen.

Dabei muß freilich mit dem Begriff "Situation" zugleich der Begriff "Prozeß" gedacht werden: diese einzelnen Situationen stehen nicht isoliert da, sowenig wie die Auftritte im Theater. Die Beerdigung der Frau (s.o. Fallbeispiel) ist eine Szene innerhalb eines langen Sterbe- und Trauerprozesses, indem diese Familie sich befindet; die einzelne Bauausschusssitzung ist nur eine Phase im Prozeß der Renovierung. Zum

Verständnis einer pastoralen Situation sind also die Prozesse nötig, in denen die einzelnen Handlungspartner stecken, bevor sie in die Situation eintauchen, oder auch die Sequenz von Interaktionen, in die diese Einzelszene selber gehört (so wie die Erklärung der Zachäusgeschichte in die Sequenz der Erstkommunionvorbereitung im Rahmen der Sakramentenkatechese).

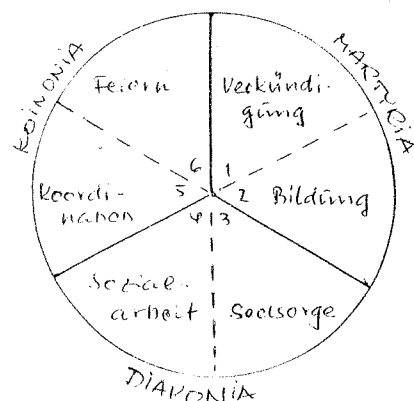
Damit haben wir eine erste Ordnungsmöglichkeit gewonnen: wir können in den Ablauf des Gemeindepraktikums gewissermaßen Interpunktionen eintragen: Jetzt geht eine Situation zu Ende (eine bestimmte Konstellation von Menschen und ein bestimmter Handlungsablauf zwischen ihnen) und jetzt beginnt eine neue Situation. Dabei fällt uns rasch auf: manche Situationen wiederholen sich häufig, sind vorhersehbar, weil sie zu einem hohen Teil aus vorstrukturierten Elementen bestehen.

### (2) Institution - Organisation

Pastorale Situationen bestehen aus einer Mischung von Überraschungsanteilen und Gewohntem: in der nächsten Erstkommunionstunde ist eine andere Erzählung an der Reihe, aber die Kinder, der Pfarrer und die Uhrzeit sind dieselben; das Leid der Familie über die plötzlich verstorbene Mutter ist einmalig und kommt völlig unvorbereitet über diese Familie, aber die Art der Trauerbewältigung kennt bestimmte innere Strukturen (sowohl beim öffentlichen Beerdigungsritual wie in den psychischen Phasen des Trauerns bei den Betroffenen). Zu einem Umfang, über den wir uns nur selten Rechenschaft geben, ist unser Handeln institutionell, d.h. durch gesellschaftlich vorgegebene Muster geprägt. Diese Handlungsmuster (Modelle, Blaupausen) nennen wir die Institutionen bzw. die Rituale des Alltags. Sie haben den Sinn, das Handeln im Alltag zu erleichtern, weil sich durch sie die Erwartungen der Interaktionspartner aufeinander abstimmen (weil man weiß, wie ein Hochamt, eine Seminarsitzung, eine Beichte "läuft"); sie dienen auch der psychischen Entlastung, weil sie es ermöglichen, daß sich die seelische Energie auf den geringen Anteil der echten Überraschungen konzentrieren kann (z.B. auf den Inhalt dieser Vorlesung oder dieses Beichtzuspruchs).



### 2.21 Sechs Handlungsfelder auf Gemeindeebene



- (1) Das Handlungsfeld Verkündigung  
umfasst etwa die Tätigkeiten Predigt, Meditation, Exerzitien, Volksmission, Werbung für den Glauben, Erbauungsliteratur usw., d.h. alle Interaktionsprozesse, die darin münden, daß der Hörer/Leser sich existentiell dem Anspruch des Wortes Gottes aussetzt.
- (2) Das Handlungsfeld Bildung  
umfasst etwa die Tätigkeitsbereiche Kinderarbeit, Vorschul-  
erziehung, Sakramentenkatechese, Erwachsenenbildung, Jugend-  
arbeit, Bibelarbeit, Gemeindebücherei, schulischer Religions-  
unterricht usw., d.h. alle jene Interaktionsprozesse, die der  
aktiven und reflexiven Aneignung des Überlieferungsgutes durch  
den einzelnen gewidmet sind.
- (3) Das Handlungsfeld Seelsorge  
umfasst etwa den Umgang mit Kranken und Sterbenden, mit Le-  
benskrisen, d.h. alles was sich im Sprechzimmer, im Beicht-  
stuhl, im Hausbesuch und in seelsorglicher Korrespondenz ab-  
spielen mag. Dabei geht es immer darum, daß der einzelne wie-  
der "Durchblick" und Hoffnung für sich gewinnt.
- (4) Das Handlungsfeld Sozialarbeit  
umfasst jede Art von Randgruppenarbeit, die Betreuung sozial  
Schwacher und die Sanierung ihrer Lebensbedingungen, wie sie  
von Sozialstationen in ihren Beratungsstellen und durch ihre

Besuchsdienste versucht wird. Hier geht es um die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen für das Wachstum des einzelnen.

- (5) Das Handlungsfeld Koordination  
bezieht sich auf die Aktivitäten von Gruppen, Vereinen, öku-  
menischen Kreisen, Basisinitiativen, Projektgruppen, sofern  
sie zueinander in Beziehung gesetzt, aufeinander abgestimmt  
und geplant werden müssen; entsprechend die Aktivitäten der  
Gremien und der Gemeindeleitung (inkl. der Mitarbeiter). Hier  
geht es um die "Infrastruktur" gemeindlichen Lebens.
- (6) Das Handlungsfeld Feier  
meint sowohl die liturgischen Feste und Feiern (Gottesdienst,  
Sakramentenspendung, Kasualien, Kirchenmusik usw.) wie die  
festliche Selbstdarstellung der Gemeinde in Pfarrfesten, Jubi-  
läen, Freizeiten und dgl. Hier geht es nicht um Organisation,  
sondern um Expressivität, Erinnerung, Sammlung, Atemholen.

### 2.22 Die Vorteile der Gliederung in Handlungsfelder

Die Gliederung in Handlungsfelder steht nicht unter dem Anspruch "wahr" zu sein; es genügt, wenn sie nützlich, d.h. sowohl sach-  
angemessen wie praktisch ist. Sie hat ja nur den Ehrgeiz, inner-  
lich zusammengehörnde Tätigkeiten in einer überschaubaren, im  
Alltag praktikablen Weise zusammenzuführen, um so der kirchlichen  
Praxis zu helfen, ihr geistliches und theologisches Profil zu ge-  
winnen.

Die theologische Angemessenheit dieser Zuordnung wird bereits  
durch die Begriffe Martyria (Dienst am Wort), Diakonia (Dienst  
an den Armen) und Koinonia (Dienst am Frieden) angedeutet und  
soll später (s.u. Kap. 6.41) genauer nachgewiesen werden.  
Pragmatisch besteht der Vorteil dieser Einteilung darin, daß  
- innerlich verwandte, aber im Alltag oft auseinanderliegende  
Aktivitäten zueinander in Beziehung gesetzt werden. So fallen  
zB. ein Kirchenchorjubiläum und eine Beerdigung gleichermaßen  
in das Tätigkeitsfeld des Feierns, weil es in beiden Fällen  
um eine symbolische, rituelle Bewältigung einer Situation geht,  
obwohl die Stimmungsqualitäten natürlich sehr unterschiedlich  
sind. Aber im Unterschied zu den Handlungsfeldern der Bildungs-  
arbeit oder der Koordination wird an beiden Beispielen von  
Feier sichtbar, daß für dieses Handlungsfeld der Umgang mit der  
"Atmosphäre" von entscheidender Bedeutung ist. Wenn am Anfang

eines Altenausflugs ein nervös bedingter Zornausbruch des Organisators steht, ist der Ausflug ebenso überschattet wie eine gute, einfühlsame Beerdigungsansprache in der Friedhofskapelle, wenn am Harmonium eine Taste defekt ist. Wer im Handlungsfeld Feiern tätig wird, muß die Kompetenz erwerben, eine Atmosphäre aufzubauen und zu schützen; dies ist im Handlungsfeld Koordination (im Umgang mit dem Bauausschuß oder mit der Pfarrkartei) keineswegs nötig. Man muß also damit rechnen, daß <sup>sich</sup> beim Übergang von einem Handlungsfeld in das andere nicht nur die Personen und Sachen, sondern auch das Klima ändert.

- eine gewisse Verwandtschaft zwischen benachbarten Handlungsfeldern sichtbar wird, zB. zwischen Verkündigung und Bildung einerseits, Verkündigung und Gottesdienst andererseits; oder zwischen Seelsorge und Sozialarbeit: ein Seelsorgsfall wie der im Fallbeispiel genannte trauernde Vater kann sehr schnell ein Sozialfall werden, weil er zB. eine Familienhelferin zur Versorgung seiner Kinder braucht.
- man als kompetenter Seelsorger den Grundstil eines jeden Handlungsfeldes beherrschen und respektieren muß. Wem beim Trauerbesuch während des Seelsorgsgesprächs plötzlich einfällt, daß der Trauernde sich von seinem Beruf her ausgezeichnet für die Redaktionsarbeit im Pfarrblatt eignere würde und das Seelsorgsgespräch dazu benützt, ihn dafür anzuwerben, ist instinktlos. Er fängt nur scheinbar zwei Fliegen mit einer Klappe. Ebenso unangemessen wäre es, in Bildungsprozessen, zB. in einer lebhaften Diskussion, in einen manipulativen, autoritären Predigtstil zu verfallen, so daß plötzlich nicht mehr die Argumente, sondern nur noch die Unterwerfungsbereitschaft zählt.

## 2.23 Problematik und Grenzen von Handlungsfeldern

- Sie können dazu verführen, eine Balance zu suggerieren, die es in der Wirklichkeit der Seelsorge natürlich nicht gibt. Das "Gesicht" einer einzelnen Gemeinde wird gerade durch die Prioritäten und Defizite geprägt, zB. durch einen Überhang von gottesdienstlichen und ein Defizit von diakonischen Aktivitäten. Man darf also die Handlungsfelder nicht dazu benutzen, um die Wirklichkeit zu verschleiern (Schönfärberei von Pfarrgemeinderatsberichten an das Seelsorgeamt!), sondern gerade um die Defizite aufzuspüren und so die Praxis zu korrigieren. Dabei kann dann sichtbar

werden, daß manche Aktivitäten und Handlungsfelder (zB. die Caritasarbeit) auf Gemeindeebene weniger etabliert sind als andere (zB. Gottesdienst und Religionsunterricht).

- Die Handlungsfelder können auch zu einer schlechten Segmentierung der Seelsorge führen, besonders angesichts der gegenwärtigen Tendenz der Hauptamtlichen, durch Spezialisierung (zB. als Pastoralassistent für Jugendarbeit oder Krankenhausseelsorge) Profil zu gewinnen. Dabei wird vielfach übersehen, daß wir auf diese Weise die schlechte Arbeitsteilung, die unsere Gesellschaft segmentiert, in den Seelsorgsbereich hinein übernehmen, statt sie zu überwinden, wie dies das eigentliche Ziel von Gemeinde ist (s.u. Kap. 6.41). Der Reiz kirchlicher Praxis besteht gerade darin, daß hier noch eine gewisse Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Dimensionen menschlicher Existenz besteht. Aus einem Elternabend über religiöse Erziehung (Handlungsfeld Bildungsarbeit) kann sich ein Hausbesuch entwickeln, der die gefährdete Ehe des Elternpaares aufspürt und durch die Vermittlung an eine Eheberatungsstelle und eine seelsorgliche Begleitung zu stützen vermag (Handlungsfeld Seelsorge bzw. Diakonie). Wir müssen also immer davon ausgehen, daß die Handlungsfelder nicht strikt gegeneinander abgeschottet, sondern innerlich durchlässig sind oder - um in der Sprache der Graphik zu bleiben - in der Mitte zusammenhängen: alle Verkündigungsarbeit hat einen therapeutisch-seelsorglichen Aspekt; alle Seelsorgsarbeit am einzelnen dient auch dem Aufbau der Gemeinde; alle Organisation muß sich daran messen, ob sie auch noch Ausdruck christlichen Zeugnisses in unserer Gesellschaft ist.

Um das ganze noch einmal aus der Sicht der Gläubigen zu beschreiben: der Prozeß, in dem sie (als Trauernde oder als Erstkommunioneltern) stecken, führt sie durch mehrere Handlungsfelder nacheinander hindurch und das darf der Seelsorger über dem Handlungsfeld, in dem er augenblicklich mit ihnen zu tun hat, nicht vergessen.

2.3 Die Unterscheidung von Handlungsebenen

2.3.1 Fallbeispiel Weißer Sonntag 1980

An folgendem Fallbeispiel sollen zunächst zwei Einsichten des Kap. 2.2 wiederholt werden:

(1) Das konkrete Phänomen Weißer Sonntag übergreift mehrere Handlungsfelder

Mein Neffe und Patenkind Martin ist seit Jahren ein überzeugter Kirchgänger, weil sein Pfarrer es versteht, jeden Gottesdienst "kinderfreundlich" zu gestalten (kurze Predigt, Zielabwechslung, breite Beteiligung der Gemeinde). Für Martin steht im Unterschied zu manchen seiner Klassenkameraden der Gottesdienst wirklich im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit (dafür wird mit Orff'schen Instrumenten geübt; das Evangelium mit verteilten Rollen gelesen, die Fürbitten werden auf Kinder und Eltern verteilt).

Dennoch spielt sich der Weiße Sonntag mindestens in zwei weiteren Handlungsfeldern ab: im Handlungsfeld "Bildungsarbeit" (vgl. die sorgfältige Katechese in den Vorbereitungsgruppen, die Vorbereitungsliteratur für Kinder und Eltern, der begleitende schulische Religionsunterricht, die Elternabende) und im Handlungsfeld "Gemeindefeld" (die Erstkommunionfeier ist ja ein Initiationsvorgang, eine Aufnahme der Kinder als vollgültige Gemeindeglieder; deshalb sind die Taufpaten mit eingeladen, deshalb werden die Erstkommunionjubilare mit hinzugeladen, deshalb die Blaskapelle, die Rede des Pfarrgemeinderatsvorsitzenden usw.). Darüber hinaus kann auch das Handlungsfeld Seelsorge fruchtbar ins Spiel kommen (wenn zB. die Erstkommunion eines Kindes für distanzierte Eltern (geschieden und wieder verheiratet) zum Anlaß wird, neuen Kontakt mit dem kirchlichen Leben aufzunehmen und die Rolle des Glaubens in ihrem eigenen Leben neu zu überdenken). Die Reduktion des Weißen Sonntags auf das Handlungsfeld Gottesdienst wäre also eine schlimme sakramentalistische, liturgistische Verkürzung.

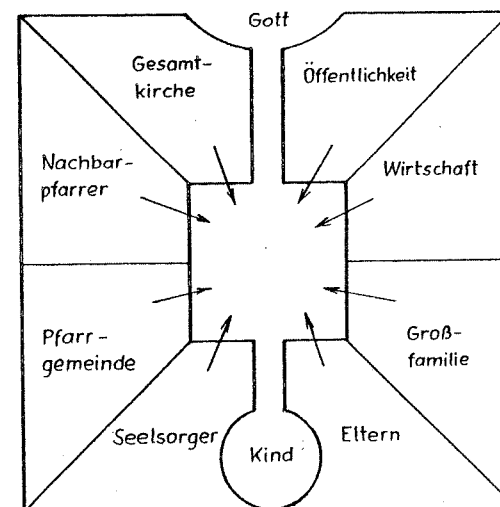
(2) Das konkrete Phänomen Weißer Sonntag ist eine Institution kirchlicher Praxis, die vom "glücklichen" Zusammenspiel sehr verschiedener und sogar gegensätzlicher Gruppeninteressen lebt.

Als ich am Vorabend des Weißen Sonntags eintreffe, ist das Wohnzimmer ausgeräumt, die Festtafel gedeckt, die Großmama frisch vom Friseur herausgeputzt, der Großvater sanft gestimmt, als sei er selber das Kommunionkind. Martin führt mir sofort sein Fahrrad vor (das er vernünftigerweise schon zu Ostern geschenkt bekommen hatte) und steigt anschließend eigens für den Patenonkel in den Kommunionanzug aus schwarzem Samt. Eine korpulente Köchin aus dem Nachbardorf gackert in der Küche, während mich auf meinem Gang zu meiner Schlafstatt im Keller der Duft der Buttercremetorten schwindlig macht, die dort kühl gehalten werden, damit sie, wie es ortsüblich ist, am Montag und Dienstag den Nachbarsfrauen zum Fraße vorgeworfen werden können.

Aber nun gibt es in jedem christlichen Erstkommunionhaus in der Bundesrepublik gleich neben der Tür auch noch die berühmte Bonbonkiste, die zur Vergütung der Nachbarskinder bereitsteht, die im Auftrag ihrer Eltern Geschenke oder eine der zweihundert (schlimmen!) Glückwunschkarten bringen. Damit kommt eine dritte Ebene in den Blick: der kommerzielle Hintergrund des Weißen

Sonntags, der Weiße Sonntag als Wirtschaftsfaktor, der gewissermaßen von außen und oben sowohl die kirchliche wie die familiäre Ebene des Festes durch bestimmte gesellschaftlich vorgegebene Standards überformt. So konnte ich beobachten, daß Martin sich mit einem kleinen Freund nicht einmal mehr darüber unterhielt, was er geschenkt bekommen hatte, sondern daß die beiden nur noch gegeneinander aufrechneten, wieviele Taschenlampen, Zirkelkästen und Globen sie geschenkt bekommen hatten.

Wenn wir die einzelnen Faktoren graphisch zusammenstellen wollen, wird der "Rahmen" sichtbar, innerhalb dessen sich die Begegnung zwischen dem Kind und seinem Gott abspielt und die Frage erhebt sich, ob dieser Rahmen die Begegnung wirklich trägt oder erdrückt und erstickt.



Die Gestalt des Weißen Sonntags (freies Mittelfeld), an dem es eigentlich um die Beziehung zwischen dem Kind und Gott geht, wird von all diesen Faktoren mitbestimmt.

Um die Feier der Erstkommunion, die in erster Linie die Kinder in eine tiefere Begegnung mit Gott hineinführen soll, rankt sich ein ganzer Kreis von Personen- und Interessengruppen, die vielfach miteinander verflochten sind.

Als erstes sind da die *Eltern*. Hier ist schon die Frage, ob die Vorstellungen über den Erstkommunionstag, die das Kind sich im Lauf der Katechese bildet, und die Vorstellungen der Eltern zumindest auf einer Linie liegen. Praktizieren die Eltern selbst nicht, wünschen aber die Erstkommunion des Kindes, so wird hier ein innerer Widerspruch deutlich: Sie tragen eine Feier mit, deren eigentlichen Gehalt sie für sich selber nicht wollen. Viele solche Eltern haben wohl das Gefühl: „Was da geschieht, können wir zwar nicht mehr so vollziehen, aber für das Kind ist es gut. Es kann spüren, daß es noch eine schützende Macht gibt, die es segnet. Es hat weniger Angst, es lernt gut und böse unterscheiden und dergleichen.“ Das ist ein diffuser, aber nicht schlechterdings nur negativer Beweggrund. Die Motivation kann noch oberflächlicher sein, sie kann tiefer liegen – das läßt sich nur schwer beurteilen.

Dazu kommen die *Verwandten*. Der Weiße Sonntag ist ja in der Regel ein Familienfest.

Sehr deutlich zeigte noch ein ganz anderer Bereich seinen Einfluß auf den Weißen Sonntag: unsere bundesdeutsche *Wirtschaft*.

Der Weiße Sonntag ist ein Faktor vieler Wirtschaftszweige, der Post, der Bahn, der Papier- und Textilbranche sowie zunehmend auch des Gaststättengewerbes. Jeder sucht auf seine Weise an der Feier zu profitieren. Ein Umsatz von durchschnittlich DM 2000,- pro Kommunionkind wird sehr vorsichtig geschätzt sein.

Wieder auf andere Weise ist die *Öffentlichkeit*, besonders auf dem Land, beim Weißen Sonntag mit im Spiel. Blaskapellen, Maiteserhelfer usw. treten auf – dieser Tag ist ein Stück Selbstdarstellung der Gemeinde in der Öffentlichkeit. Und die Öffentlichkeit hat ein Interesse an den Kommunion- und Konfirmationsfeiern; denn solange es die christliche Gemeinde als gewissenbildende Instanz gibt, so hofft man, mag der Anteil der Gewaltverbrecher, Drogenabhängigen usw. noch in gewissen Grenzen bleiben ... In diesem Sinne ist auch die Öffentlichkeit eine Stütze für die überkommene Gestalt des Weißen Sonntags.

Den Eltern direkt gegenüber steht der *Pfarrer* der Gemeinde, evtl. mit seinen unmittelbaren Helfern. Auch sein Interesse am Weißen Sonntag und an den Kindern kann vielgestaltig sein. Wenn Pfarrer L. betont, daß er den Glauben in den Kindern begründen und dafür eintreten möchte, daß das Geschehen dieses Tages Sakrament des Glaubens bleibt, so spricht er sicher für viele Seelsorger. Wenn ich aber rundum schaue, scheint es noch eine Reihe anderer Motive dafür zu geben, daß Priester für die Feier des Weißen Sonntags so viel Kraft investieren. Der Weiße Sonntag als Anlaß für Hausbesuche, für die Sanierung von Ehen, die Rückführung von Fernstehenden, die Gewinnung von Mitarbeitern ... Mancher wendet vielleicht deshalb so viel Wärme seines Vaterherzens diesen Kleinen zu, weil er im Umgang mit ihnen selber Wärme und Vertrauen findet, die ihm sonst fehlen. Es gibt also auch hier ein durchaus mehrdimensionales Engagement.

Dann kommt die *Pfarrgemeinde* hinzu, in deren Leben der Weiße Sonntag ja ein kräftiger Farbtupfer ist. Oft werden die „Jubilare“ mit eingeladen, die vor 25 oder 50 Jahren den Glauben übernommen haben und ihn jetzt tragen. Der Tag ist nicht nur ein Kinderfest, sondern ein Fest der Gemeinde, an dem sie sich über sich selbst vergewissert.

Pfarrer L. hat uns weiter sehr deutlich auf die *Mitbrüder* in den umliegenden Pfarreien hingewiesen. Der Weiße Sonntag und seine Gestaltung bringt benachbarte Gemeinden unwillkürlich in eine Konkurrenzsituation (Grad der Festlichkeit, Termin, Zeitungsberichte und -bilder). Immer, wenn ein Pfarrer versucht, an der gewohnten Gestalt des Weißen Sonntags etwas zu ändern, gibt es Schwierigkeiten. Die Praxis der Mitbrüder erweist sich daher als ein weiteres stabilisierendes Element.

Schließlich ist da die *Gesamtkirche* mit ihren Richtlinien (zum Beispiel über die Abfolge Erstheichte – Erstkommunion). Sie nimmt Einfluß auf den Weißen Sonntag, weil sie hier (soziologisch ausgedrückt) ihren eigenen Nachwuchs rekrutiert. Neue Christen an die Mitte ihres Mysteriums heranzuführen ist ja ein unverzichtbarer Auftrag für sie.

Wenn wir jetzt das Ganze in der Skizze anschauen, wird deutlich: Der Weiße Sonntag ist ein sehr komplexes Gebilde. Was hier geschieht, ist nicht aus der inneren Achse Kind – Gott allein zu erklären, sondern auch aus dem Zusammenspiel der vielen Faktoren, die sich zu einem „Rahmen“ fügen. Der Weiße Sonntag ist keine in sich stabile Größe, sondern das Ergebnis dieses Zusammenspiels. Sobald sich an einem dieser Faktoren etwas zu bewegen beginnt, gerät der ganze Rahmen ins Ungleichgewicht. Wenn etwa der Pfarrer mit den Eltern neue Wege gehen will (zum Beispiel andere Termine, weniger Aufwand), muß er auch deren Not mit den Großeltern und deren Erwartungen sehen. Oder es gibt Schwierigkeiten mit den Erwartungen der Gemeinde, der Öffentlichkeit, wenn einer an dem System der bürgerlichen Feste rütteln will, die doch üblich sind.

Mit dieser soziologischen Beschreibung möchte ich den Weißen Sonntag keineswegs schlecht machen. Daß so viele verschiedene Teile der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem sakramentalen Geschehen verknüpft sind und daß der Glaube mit so vielen Ebenen des Lebens in Verbindung kommt, macht fraglos die *Stärke der „Volkskirche“* aus. Der Verstand und die Emotionen, der einzelne und die Vereine, die Nachbarn und die Öffentlichkeit werden angesprochen; die Zeit wird im Rhythmus des Kirchenjahres strukturiert, es entstehen Phasen der Vorbereitung und der Nachbereitung; Alltag und Feier kommen miteinander ins Spiel, Spontaneität und Ritual. Es ist die Stärke der Volkskirche, daß ihre Feiern gesellschaftlich „greifen“. Reformen werden bedenklich, wenn sie um den Preis des Kontaktverlustes zur Gesellschaft durchgeführt werden.

Auf der anderen Seite muß man die *Mißverständlichkeit* dieser vielschichtigen Struktur sehen. Je mehr Funktionen der Weiße Sonntag ausfüllt, um so vieldeutiger wird er und um so mehr ist er in Gefahr, daß zweitrangige Anteile das Hauptgewicht erlangen und daß das Eigentliche darunter verschüttet wird.

### 2.32 Kirchliche Praxis auf der Mikro-, Meso- und Makroebene

Wir können die Analyse unseres Fallbeispiels noch um einen Schritt weitertreiben, sobald wir versuchen, die gegensätzlichen Gruppeninteressen, die sich in der Institution des Weißen Sonntags ausbalancieren, zu gewichten. Dann entdecken wir nämlich, daß sie auf unterschiedlichen Ebenen gesellschaftlichen Lebens angesiedelt sind.

#### (1) Drei Ebenen gesellschaftlichen Lebens

„Gesellschaft“ ist der Grenzbegriff, der die Summe menschlicher Realität meint (wirtschaftlich-psychisch-sozial), sie ist also das, was man früher „die Welt“ genannt hat. So, wie das Wort „Gott“ ist auch das Wort „Gesellschaft“ nur noch eine Chiffre für das Ganze, das man meint. Man kann zu „Gesellschaft“ keinen Gegenbegriff mehr entwickeln, weil wir immer Gesellschaft sind. Auch das Individuum ist ein Teil der Gesellschaft.

Wenn man Gesellschaft verstehen will, muß man das sofort unterteilen. Und zwar ist es günstig, das in drei Schichten zu unterteilen, in eine untere Ebene (die Welt der Bedürfnisse) die aus den Individuen hervorkommt, die die Bedürfnisse in Gruppen auf dieser Mikroebene äußern. Das ist wie eine Quelle. Aus diesem Boden, aus der Gestalt von Sehnsüchten, Bedürfnissen und Ängsten dieser Individuen wird ständig neuer Stoff wie Staub in die Gesellschaft hinein aufgewirbelt.

Ganz gegenüber dieser Mikroebene steht als Makroebene die Welt der Verhältnisse, die jedes Individuum und jede Gruppe schon vorfinden (verschiedene Sprachen, Staaten, Wirtschaftssysteme). Jeder von uns findet sich in diesen Verhältnissen vor. Diese sind global von sehr großem Zusammenhalt und darum nur sehr schwer änderbar.

Zwischen diesen beiden Ebenen liegt die Welt der intermediären Strukturen, d.h. jener Organisationen und Institutionen, die die Menschen sich schaffen, um zwischen Makro- und Mikroebene zu vermitteln. Es ist eine Zwischenwelt, die schon stabiler ist als die einzelnen und die Gruppen, aber nicht so stabil wie die Makrostruktur. In der Mesoebene laufen deshalb die

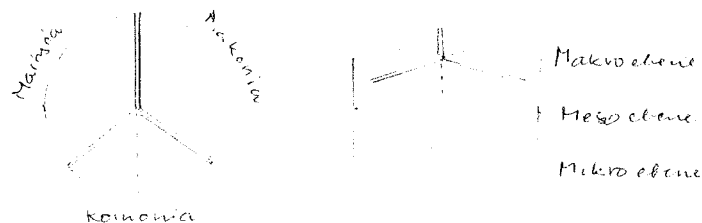
eigentlichen Kämpfe um die Reform der Gesellschaft und ähnliches.

Auf diesem Hintergrund erhebt sich die Frage: Auf welcher Ebene gesellschaftlichen Lebens ist die Praxis der Kirche angesiedelt? Unser Fallbeispiel antwortet:

(2) Die Praxis kirchlichen Lebens erstreckt sich über alle drei Ebenen.

Der Weiße Sonntag ist sowohl ein Familienfest (Mikroebene), ein Bestandteil des pfarrlichen Lebens (Mesoebene) und ein Faktor der Gesellschaft der BRD. Auf allen drei Ebenen kommen am Weißen Sonntag Glaube und Unglaube zum Zug: die gemischte Motivation von Kindern und Eltern in der Familie, die Mischung von gemeindlichem Engagement und örtlicher Folklore auf der Pfarrebene, die Mischung von religiösem Zeugnis und freier Marktwirtschaft in der Öffentlichkeit.

So wird sichtbar, daß wir zur Erfassung der Komplexität kirchlicher Praxis unser Sechs-Felder-Schema überschreiten müssen; es bildet (im Grundriß) gewissermaßen nur die erste Etage des Weißen Sonntags ab (die sog. Mesoebene), während der Weiße Sonntag als Familienfest gewissermaßen das Erdgeschoß (Mikroebene) darstellt und der Weiße Sonntag als Wirtschaftsfaktor den zweiten Stock (Makroebene). Oder, um in der Metaphorik des Weißen Sonntags zu bleiben: der Weiße Sonntag gleicht einer Torte, bei der die Mikro- und Makroebene gewissermaßen den unteren und oberen Tortenboden bilden, während die pfarrliche Praxis (Mesoebene) gewissermaßen die "Tortenfüllung" ausmacht.



(3) Die kirchliche Praxis tritt jedoch auf der Mesoebene optisch am stärksten in den Vordergrund, weil sie dort am stärksten organisiert ist.

Nicht von ungefähr haben wir in unserer Vorlesung mit der Beschreibung der kirchlichen Praxis bei den Handlungsfeldern eingesetzt, wie sie auf Gemeindeebene organisiert sind (s.o. Kap. 2.21), weil sie organisiert sind, treten sie am plastischsten vor Augen. Es wäre jedoch verhängnisvoll, die kirchliche Praxis einfach auf die Aktivitäten der Mesoebene zu reduzieren; denn damit würden wir einer optischen Täuschung erliegen. Wir würden die Praxis der Kirche mit der Praxis der Amtskirche verwechseln.

### 2.33 Die Aufgabe der Mesoebene

(1) Die Mesoebene im Leben der Gesellschaft (am Beispiel Schule)  
These: Die Mesoebene ist dazu da, die Probleme der Makro- und der Mikroebene lösen zu helfen.

Beispiel Schule: Weil wir Menschen nicht hinreichend instinktgesteuert sind, müssen wir lernen, um zu überleben. Je komplizierter und gefährlicher unsere Umwelt wird, um so mehr müssen wir lernen. Darum sind im Verlauf der Menschheitsgeschichte die Lernphasen immer länger, die Bildungssysteme immer komplizierter geworden. Denn im Vergleich zum Urwald ist das Überleben in der hochdifferenzierten Gesellschaft unvergleichlich gefährlicher.

Im Schulsystem schafft sich die Gesellschaft jene Institution, die zwischen ihrer eigenen Kompliziertheit und den Bedürfnissen des einzelnen Individuums vermittelt. Die Aufgabe der Schule als Mittlerinstanz besteht also darin, sowohl dem Kind wie der Gesellschaft gerecht zu werden; sie muß sich ständig von unten und oben herausfordern lassen und - weil die Gesellschaft als Ganze und der einzelne in ihr ständigem Wandel ausgesetzt sind - ihre Lernprogramme ständig diesem Wandlungsprozeß anpassen. Der dazu notwendige organisatorische Aufwand läßt diejenigen, die im Bildungssektor arbeiten, gelegentlich vergessen, daß das eigentliche Leben nicht in der Schule, sondern auf der Mikroebene (in der Familie, in den freigewählten Gruppen) läuft, die ihrerseits natürlich durch die Bedingungen der Gesamtgesellschaft (zB. Arbeitslosigkeit, wirtschaftliche Entwicklung, Krieg) bestimmt sind. Die Schule hat darum nur eine



subsidiäre, die Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft begleitende Funktion.

(2) Die Mesoebene im kirchlichen Leben (am Beispiel Verkündigung)

Wie alles gesellschaftliche Leben, so sind auch Glaube und Religiosität ursprünglich auf der Mikroebene angesiedelt: nicht die Organisation Kirche glaubt, hofft, opfert, verzweifelt, sondern die Menschen in der Kirche glauben, sind solidarisch, feiern, verzeihen. Aber wenn dieser Glaube der einzelnen (auf der Mikroebene) auf Dauer überleben soll, muß er sich institutionalisieren, d.h. auf der Mesoebene - in Gestalt von Glaubensbekenntnissen, Riten, Ämtern, Organisationen - verobjektivieren.

Alle diese Institutionen christlich-kirchlicher Praxis haben aber ebenfalls nur eine subsidiäre Rolle: auch sie müssen sich ständig von den Herausforderungen betreffen lassen, die "von unten" und "von oben" auf sie zukommen.

Beispiel Verkündigung:

Der Anspruch christlicher Verkündigung heute ist dadurch gekennzeichnet, daß die Gesamtgesellschaft diesen Verkündigungsanspruch des Glaubens keineswegs mehr akzeptiert. In dieser Gesamtgesellschaft werden im Gegenteil sehr unterschiedliche Ansprüche verbalisiert, wie auf einem Markt mit verschiedenen Angeboten und Appellen. Wir sprechen darum von der pluralen oder pluralistischen Gesellschaft, vom Markt der Weltanschauungen, die alle ihr Angebot machen und ihren Appell senden, zwischen denen sich der einzelne dann entscheiden muß. So konkurriert mit dem kirchlichen Angebot z.B. das Angebot der Jugendreligionen; das Angebot anderer Ideologien - Humanismen, Marxismen; das Angebot der Wissenschaft als Religionsersatz; das Angebot politisch-ethischer Bewegungen wie Gewerkschaft, Parteien usw. mit ihren Ideologien und ihrem Engagement.

Das sind ja alles quasi-religiöse Ansprüche an den einzelnen, sich in diese Bewegung zu involvieren. Dahin gehört selbst der Sport, wenn man sieht, wie er in manches Menschenleben eingreift und es prägt, und dahin gehört letztendlich auf ganz niedrigem Level auch der permanente Appell der Wirtschaft, zu konsumieren und einen entsprechenden "modernen, aufgeschlossenen" Lebensstil zu praktizieren und viel Geld auszugeben.

Das hat nun Auswirkungen auf den einzelnen unten auf der Mikroebene, denn dadurch, daß er sich so vielen Ansprüchen gegenüber sieht, gerät er gewissermaßen in Streß, welchem dieser Ansprüche er dienen soll. Weil er nicht allen Ansprüchen gerecht werden kann, sucht er eine privatistische Lösung. Sie liegt für ihn in einem privaten Kompromiß, indem er zu all diesen Instanzen, die auf ihn einreden, selber auf Distanz geht und aus den ganzen Angeboten das auswählt, was seiner persönlichen Lebensführung im Moment zu dienen verspricht. Also ist das Produkt dieser pluralistischen Marktsituation der Christ als Auswahlchrist (ein bißchen Humanismus, ein bißchen Christentum, etwas Sport, etwas Wohlbehagen, etwas Konsum) und aus dem Ganzen mixt er sich eine persönliche Weltanschauung. Unten auf der Mikroebene erscheint der Trend, zu privatisieren und ein Auswahlchristentum zu leben.

Das ist in der psychischen Struktur des einzelnen die Herausforderung, auf die wir in der Verkündigung pastoral antworten müssen. Alle heutige Verkündigung hat also mit dieser Gesellschaftsstruktur und dieser psychischen Struktur des einzelnen zu rechnen.

Und wo sie das vermag, wird sie auch als helfendes (tröstendes oder richtendes) Wort verstanden. Namen wir Jörg Zink, Hans Albertz, Dorothee Sölle, Henry Nouwen, mögen für viele Berufsschullehrer, Kapläne, Studentenpfarrer stehen, von denen niemand redet, die aber ihren Platz auf der Mesoebene nutzen, um den Menschen zu helfen, unter den Bedingungen unserer Gesellschaft Mensch zu werden oder Mensch zu bleiben, indem sie ihnen das Evangelium als Lebensorientierung anbieten.

Diese Bereitschaft, sich von unten und von oben herausfordern zu lassen, hat auch strukturelle Konsequenzen: Wir müssen fragen, welche Einrichtungen von dieser mittleren Ebene aus entwickelt werden müssen, damit die gesellschaftlich (unten und oben) auftauchenden Probleme aus dem Glauben beantwortet werden können.

Wir müssen nach unten Organe ausbilden: Wenn die Menschen heute ein so ausgeprägtes Distanzierungsbedürfnis haben, ist die Förderung von Kleingruppen wichtig, damit sie in solchen frei

gewählten Kreisen ihren Glauben neu entdecken und buchstabieren können (vgl. die Gesprächsgruppen Ernesto Cardenals mit den Bauern von Solentiname in ihrer Bedeutung für die Aneignung des Evangeliums durch diese einfachen und armen Menschen). Kirchliche Verkündigung darf sich also nicht auf die Predigt am Sonntag beschränken, sondern muß nüchtern in Rechnung stellen, daß die Predigt auf Distanz keine Einstellungsänderungen ("Umkehr") bewirken kann, wenn eine aktive und kritische Aneignung auf der Mikroebene (in der Familie oder in frei gewählten Gruppen) ausbleibt.

In ähnlicher Weise muß die Kirche oberhalb der Gemeinde in die gesamtgesellschaftliche Diskussion einsteigen (zB. Menschenrechtsdiskussion, Grundwertedebatte, Friedensthematik), wenn die Gemeindepredigt auf Dauer Kredit behalten soll. Und auch hier bedarf es struktureller Sicherung dieses makrogesellschaftlichen Einflusses durch kirchliche Publizistik, Medienarbeit, Weltmission, Lebenszeugnis von Ordensgemeinschaften usw.).

#### 2.34 Die Problematik der Mesoebene

Pointiert formuliert liegt sie darin, daß die kirchliche Mesoebene, wenn sie die Herausforderung von unten und oben nicht annimmt, deswegen keineswegs einstürzt, sondern - dank ihrer soliden Institutionalisierung - unangefochten fortexistiert - jedenfalls noch für eine ganze Weile.

Wir kennen ja alle die Art von Verkündigung, die sehr korrekt, aber "keinen Hund hinter dem Ofen hervorlockt". Wir kennen solche Predigten, Hirtenbriefe und Enzykliken.

Warum machen solche kirchliche Verlautbarungen uns verdrießlich? Weil sie keinen "Bodenkontakt" mehr haben, keine Beziehung zu dem, was die Menschen wirklich bewegt. Hier zelebriert die kirchliche Mesoebene sich selbst, führt - in luftiger Höhe - ihre Selbstgespräche und läßt dabei Gott und die Menschen im Stich.

Wie kann man dieses Elend vermeiden? Nur dadurch, daß man nach unten und oben Kontakt hin aufnimmt; nicht dadurch, daß man die Mesoebene ausbaut. Aber genau dies geschieht derzeit in der deutschen Kirche. Bedrängt vom sog. "Glaubensschwund"

fällt ihr nur ein, die eigene Mesoebene auszubauen: noch mehr Papier, Referentenstellen, Bauten, Gremien, Planung. All dies gewiß in der Überzeugung, daß dadurch Glaube, Liebe und Hoffnung wachsen. Aber genau dies ist nicht der Fall. Denn die Sache des Glaubens ist ein Vorgang, der nach dem NT vom Glauben des einzelnen auf den Glauben des anderen überspringt ( $\epsilon\kappa\ \tau\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$ ; R 1,17) wie etwa das olympische Feuer von einem Läufer zum anderen weitergegeben wird, so ist der Glaube ein Feuer, das ansteckt, das der Geist in unseren Herzen anzündet und das eigentlich nur von Person zu Person weitergegeben werden kann - und zwar auf dieser unteren Ebene. Viele der heutigen Anstrengungen, pastorale Arbeit zu optimieren, scheinen durchaus nicht diese untere Ebene zu tangieren, wo eigentlich die Schlacht des Christentums gewonnen oder verloren wird.

Die Problematik der Mesoebene ist die Problematik von Institutionen, wie sie Max Weber beschrieben hat (s.u. Kap. 2.5): sie sind einerseits zum Überleben notwendig, und können andererseits genau das Leben ersticken, dem sie dienen wollen.

#### 2.4 Zusammenfassung

##### 2.41 Erkenntnisgewinn

###### (1) Ein Koordinatensystem

Erster Sinn praktisch-theologischer Ausbildung ist es, ein pastorales Problem überhaupt zu lokalisieren, d.h. in einen größeren Zusammenhang einordnen zu können. Um kirchliche Praxis konkret anzugehen und zu verstehen, ist es nötig, ihren Ort im Sozialgefüge der Gesellschaft zu erkennen. Dazu hilft uns unser Koordinatensystem - bestehend aus 6 Handlungsfeldern und 3 Handlungsebenen. Dabei müssen wir freilich darauf achten, daß die 6 Handlungsfelder in einem inneren Austauschprozeß untereinander stehen und daß es gleichfalls - in der Vertikalen - eine Dynamik zwischen den drei Handlungsebenen gibt. Wie das Gesamt kirchlicher Aktivitäten auf diese Weise überschaubar gemacht werden kann, zeigt das Schema, das im "Handbuch der Praktischen Theologie" (hrsg. von P.C. Bloth u.a., Gütersloh 1981) zugrundeliegt. Zum Verständnis dieses Schemas muß man sich lediglich klarmachen, daß die Herausgeber sich auf vier Handlungsfelder geeinigt haben (im Gegensatz zu unseren sechs).



und andererseits der Kampf um Freiheit und Autonomie der Gesellschaft gegenüber der Übermacht der Kirche in der Neuzeit (Aufklärung). Die besonders in der bundesdeutschen Kirchenpolitik übliche Redeweise von der loyalen Partnerschaft gilt allenfalls für das Gegenüber von Staatsapparat und Kirchenapparat, nicht aber für das weitverzweigte Beziehungsnetz Kirche innerhalb des unüberschaubaren Beziehungsnetzes Gesellschaft.

Die Kirche steht der Gesellschaft nicht gegenüber, sondern in ihr als ein Teil oder Subsystem. Das Verhältnis muß "ökologisch" gedacht werden: jedes Subsystem setzt zu seinem Umfeld in einer Wechselbeziehung von Geben und Nehmen. Sozialwissenschaftlich stellt sich von daher die Frage: Was bedeutet die Religion für die Gesellschaft (s.u. 46)? Und umgekehrt: Was bedeutet die Gesellschaft für die Religion (s.u. 52)?

Aber auch in theologischer Perspektive kann und soll sich die Kirche nicht aus der Gesellschaft heraushalten, denn ihre Bestimmung ist es gerade, sich auf die Gesellschaft einzulassen, so wie das Salz auf die Suppe, der Sauerteig auf den Brotteig sich einlassen muß, um alles zu durchdringen. Wenn das Salz, aus Angst, sich auf die Suppe einzulassen, im Schrank bleibt, wird es gerade schal und dient allenfalls als Streusalz. Auf der anderen Seite mahnt Paulus: "Paßt euch nicht dieser Welt an, sondern erneuert euer Denken" (Röm 12,2). Es geht also um eine Einlassung ohne Anpassung, positiv gesagt, um eine kritische Loyalität der Kirche mit der Gesellschaft.

Daraus ergibt sich für die praktisch-theologische Reflexion, daß sie grundsätzlich den gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem sich die kirchliche Praxis ereignet, einbeziehen muß. Sie darf die Wechselbeziehung zwischen Religion und Gesellschaft nicht auf das Modell einer Einbahnstraße reduzieren, auch wenn im Augenblick die eine Fahrbahn im Vordergrund der Betrachtung liegt (zB. bei den Evangelienworten: "Ihr seid Salz, Sauerteig, Licht der Welt", ist die missionarische Beziehung der Christen zu ihrer Gesellschaft im Vordergrund; die entgegengesetzte Einflußnahme der Gesellschaft auf die Christen muß aber, soll dieser missionarische Auftrag gelingen, nüchtern in Rechnung gestellt werden). Zur Aufhellung und Bewußtmachung dieser Wechselbeziehungen bedarf die Praktische Theologie der Hilfe durch die Humanwissenschaften.

(2) Die Praktische Theologie kann auf die Humanwissenschaften nicht verzichten.

Wenn auf einem Einkehrtag ein Exerzitenmeister ein Vokabular verwendet, in dem Begriffe wie "Sauerteig" oder "Licht im Dunkel" eine zentrale Stellung einnehmen, dann liegt hier ganz deutlich das soeben behandelte Phänomen vor, wie Glaube nämlich in die Gesellschaft einwirkt: als Licht, als Sauerteig im Brotleib, mithin in gesellschaftsverändernder Funktion. Diese Bildersprache, so kraftvoll und impulsgebend sie auf der einen Seite ist, erweist sich irgendwo doch auch als erschreckend simpel. Nicht die Bilder als solche sind hier simpel, sondern die Weise, wie diese Bilder verwendet werden, vereinfachen den Sachverhalt in einer schlimmen Weise, sie vereinseitigen die Situation. Es erscheint so, als wirke nur der Glaube auf die Gesellschaft; die Gegenfahrbahn aber, auf der die Gesellschaft bzw. die gesellschaftlichen Strukturen in den Glauben eindringen, wird vollkommen unterschlagen. Die Wechselbeziehung zwischen Religion und Gesellschaft wird reduziert auf eine Einbahnstraße. Es könnte so erscheinen, als sei der aktive Teil nur die Kirche, die die Welt heiligt, während in Wirklichkeit ein System wechselseitiger Beeinflussung vorliegt.

#### 2.43 Welche Aufgaben stellen sich auf diesem Hintergrund?

Wenn wir das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft nicht dichotomistisch denken dürfen (wie der Ostblock der westlichen Allianz gegenübersteht), sondern ökologisch nach der Art, wie biologische Systeme mit ihrer Umwelt in einer wechselseitigen Austauschbeziehung stehen, stellen sich für ein verantwortungsbewußtes Handeln der Kirche in der Gesellschaft folgende Aufgaben:

(1) Wir müssen die gegenwärtige Situation als Ausgangspunkt, Bedingung und Teil kirchlicher Praxis so gut wie möglich zu verstehen suchen.

Zum praktischen Theologen gehört eine elementare Neugier gegenüber allem, was sich gegenwärtig tut, ein entschiedener Wille, Zeitgenosse zu sein. "Man kann seiner eigenen Zeit nicht böse sein, ohne selbst Schaden zu nehmen" (Robert Musil, zit.

Stählin 536). Nicht nur der Dichter, auch der Glaubende verfehlt sich selbst, wenn er die Zeit nicht akzeptiert, in die ihn Gott gestellt hat. Denn diese gegenwärtige Zeit ist der einzige reale Ort, an dem sich augenblicklich die Herrschaft Gottes durchsetzen kann. Darum hat Karl Rahner die Praktische Theologie als Wissenschaft vom "Jetzt" als möglichem Ort des Handelns Gottes beschrieben (griechisch: Kairos) und gefordert, wir müßten um der Gottesherrschaft willen die "Zeichen unserer Zeit" zu verstehen und theologisch zu deuten suchen und Papst Johannes XXIII. hat sich diesen Impuls zu eigen gemacht und das Zweite Vatikanische Konzil kann als großartiger Versuch gedeutet werden, sich diesem Anspruch zu stellen.

(2) Wir müssen unseren eigenen Auftrag in unserer Gesellschaft so klar als möglich zu erfassen versuchen.

Wenn wirklich wahr ist, daß die kirchliche Praxis immer schon mit gesellschaftlichen Bedürfnissen und Zuständen verquickt ist, auf sie bezogen und von ihnen geprägt, stellt sich ja die Frage: Spielt die Kirche hier wirklich ihre eigene Rolle oder spielt sie nur in einem vorgegebenen System mit? Ist kirchliche Praxis noch etwas Authentisches, aus eigener Dynamik Kommendes, Urwüchsiges, oder ist sie nur ein Echo auf die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie lebt, ein Produkt ihrer ökonomischen oder sozialen Zustände?

Dies hat ja auch eine wichtige existentielle Konsequenz: Folge ich mit meiner Berufswahl als Theologe wirklich einem eigenen inneren Motiv oder bin ich dabei von Kräften getrieben, die für mich undurchschaubar sind? Und weiter: Kann ich das, was ich vom Christentum begriffen zu haben glaube, unter den Bedingungen heutiger kirchlicher Realität überhaupt noch in die Tat umsetzen? Um es an Extrembeispielen zu verdeutlichen: Kann ich guten Gewissens Militär- oder Gefängnisseelsorger werden, oder muß ich fürchten, daß das gesellschaftliche Milieu, in das ich da eintrete, dem Evangelium von vornherein die Spitze abbricht? Kann ich unter den Bedingungen heutiger Schule guten Gewissens Religionslehrer werden wollen, oder muß ich fürchten, daß alles, was ich an die Kinder heranzutragen versuche, durch die religiöse Öde ihrer Familien und auch ihrer Pfarrgemeinden desavouiert wird?

### 3. Die kirchliche Praxis in der Perspektive der Humanwissenschaften

(redaktionelle Vorbemerkung: das nachstehende Kapitel 3.1 wurde erst nachträglich in die Vorlesung eingearbeitet, um die religionssoziologischen Theorien in Kap. 3.2 durch Anschauungsmaterial vorzubereiten. Deshalb bleiben die Ausführungen skizzenhaft; Interessenten mögen sich über die Literatur genauer informieren.)

#### 3.1 Empirisch aufgehellte Sektoren kirchlicher Praxis

Entgegen der in manchen Theologenkreisen antreffbaren Zuversicht, die Humanwissenschaften könnten, weil sie empirisch arbeiten, uns endlich sagen, was die Praxis der Kirche "wirklich" ist, müssen wir nüchtern feststellen, daß der fragmentarische Charakter allen Erkennens gerade durch die humanwissenschaftlichen Erkenntnisverfahren unterstrichen wird. Immer wenn wir ein Phänomen genau anschauen wollen, müssen wir es in den Vordergrund und damit viele benachbarte Phänomene in den Hintergrund schieben. Immer wenn wir ein Auge aufmachen, machen wir ein anderes zu. Entsprechend sind die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung abhängig von den Fragestellungen (dem Beobachtungsraster) mit dem man an die Wirklichkeit herangeht. Wonach man nicht fragt, darüber bekommt man keine Auskünfte. Entsprechend geben die "Daten" der empirischen Sozialforschung nicht das Gesamt kirchlicher Praxis wieder, sondern nur spärliche, durch die bisherige Forschung angeleuchtete Wirklichkeitsbereiche. Sie sollen im folgenden exemplarisch vorgeführt werden, wobei zu beachten ist, daß die soziale Wirklichkeit von der Forschung unterschiedlich tief ausgelotet werden kann:

- Die kirchliche Statistik bietet, indem sie Personen, Eheschließungen, Osterkommunionen, Kirchensteuereinkünfte zusammenzählt, einen ersten (notwendigerweise noch sehr oberflächlichen) Überblick.
- Demgegenüber hat religionssoziologische Forschung den Anspruch, bestimmte Zusammenhänge zwischen den Daten aufzuhellen und so Typen religiöser Orientierung zu erfassen.

#### Literatur:

J. Hach, Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, UTB 997 (1980); G. Gorschenek (Hg), Katholiken und ihre Kirche (1976); F. Groner (Hg), Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch (1977).

(Soweit nicht anders angegeben, beziehen sich die Zahlen auf das Jahr 1975)

### 3.11 Daten zur Organisationsstruktur der Kirche in der BRD

(1) Die Organisationsstruktur der ordentlichen Seelsorge derzeit gehören zur Kirche in der Bundesrepublik 22 Ortskirchen (Bistümer), in denen 27 Millionen Katholiken in 10 500 Pfarrgemeinden (von durchschnittlich 2 100 Gemeindegliedern) zusammengefaßt sind (Hach 88). Zwischen der Bistumsleitung und der Pfarrebene sind Dekanate und Regionen als intermediäre Strukturen eingezogen, um besonderen seelsorglichen Bedürfnissen (zB. der Jugendarbeit, der Caritasarbeit usw.) besser nachkommen zu können (Groschenek 105). In diese Reorganisation der sog. "mittleren pastoralen Ebene" (Regionen, Pfarrverbände) wurde in den letzten Jahren in Analogie zur Kommunalreform viel Kraft investiert.

#### (2) Personalbestand

In der Praxis der Kirche der Bundesrepublik gibt es ca. 350 000 hauptamtliche und eine schwer überschaubare Anzahl nebenamtliche Mitarbeiter. Der größte Teil der Hauptamtlichen ist im diakonischen Bereich tätig (210 000). Im übrigen Bistumsdienst stehen

13 000 Pfarreipriester

5 000 Priester in Sonderaufgaben

200 Lamentheologen (Pastoralreferenten)

1 000 andere Akademiker

13 000 Küster und Organisten

4 000 Seelsorgehelfer

20 000 sonstige Angestellte

Das derzeit größte Personalproblem ist die Überalterung des Klerus und der Rückgang der Priesterberufe; die neuen Berufsbilder des Diakons, des Pastoralreferenten und des Gemeindehelfers bringen die überlieferte Rollenstruktur in Bewegung. Eine eigene Form der Mitarbeit hat sich durch die Einrichtung von Beratungsgremien auf allen Ebenen (Diözesanpastoralrat bis Pfarrgemeinderat) eingebürgert; allerdings ist hier auch sehr viel Verdruss entstanden, weil die Mitverantwortung nur halbherzig und mit Mißtrauen gegen demokratische Arbeitsformen eingeführt wurde.

(3) Die Ordensgemeinschaften im Dienst der Kirche in der BRD Quer zur territorialen Struktur des Gemeindelebens stehen seit alters in der Kirche die freien Formen der Gemeindebildung, die wir als Orden bezeichnen und die sich männlicherseits mehr in der Seelsorge, weiblicherseits mehr im Bildungsbereich und im diakonischen Sektor einbringen.

Die Männerorden (134 unabhängige Gemeinschaften) arbeiten in 700 Niederlassungen mit 6 000 Ordenspriestern und 3 000 Laienbrüdern; die Schwesterngemeinschaften (433 selbständige Institutionen) in 6 000 Niederlassungen mit 72 000 Ordensschwwestern.

Auch hier bilden Überalterung und mangelhafter Nachwuchs die Hauptprobleme. Die Umstellung der Ordensangehörigen auf die Kooperation mit Laien (sowohl im Sektor Schule/Internate wie im Sektor Krankenhaus/Fürsorge) stellt die Orden vor eine neue Lernsituation; leider besteht darüberhinaus die Tendenz, eigene Ordensziele und profilierte Formen der Sonderseelsorge aufzugeben, um die Lücken in der Pfarrseelsorge durchs Aushilfsdienste zu schließen. Dies hat wiederum einen Profilverlust der Orden und mangelnde Attraktivität zur Folge.

#### (4) Die Verbände

Zu den charakteristischen Blickverengungen theologischer Reflexion gehört, daß sie die enorme Bedeutung der kirchlichen Vereine und Verbände für die Praxis der Kirche in der Bundesrepublik übersehen. Im 19. Jh. entstanden, haben sie, durch Kulturkampf und Nazizeit besonders bedrängt, eine kräftige Organisationsstruktur herausgebildet. Nur die wichtigsten Dachorganisationen können hier benannt werden. Gegliedert

- nach Lebensständen: Familienbund der Deutschen Katholiken; Arbeitsgemeinschaft der kath. Männerwerke; Zentralverband der kath. Frauen- und Müttervereine; Bund der kath. Jugend;
- nach Berufen: Vereinigungen kath. Akademiker, Arbeitnehmer, Kaufleute, Handwerker (Kolping), Unternehmer, Landwirte, Ärzte, Publizisten, Buchhändler, Kindergärtnerinnen, Krankenpflegerinnen, Hausgehilfinnen und Kirchenangestellte.

Zu den Einrichtungen und Verbänden für den Bildungsbereich s. u. Kap. 7.11; für die Wohlfahrtspflege s.u. Kap. 8.11. Alle katholischen Verbände werden organisatorisch zusammengefaßt im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken.

In Opposition zu diesen etablierten Verbänden haben sich in den letzten Jahrzehnten neue Initiativgruppen, Basisgruppen, der Benzberger Kreis, der "Katholikentag von unten" usw. gebildet und formieren sich derzeit in der Bewegung "Kirche von unten". (Gorschenek 112 f)

#### (5) Kirchenbürokratie

Die enorme Differenzierung der Gesellschaft zwingt die Kirche, wenn sie den Menschen bleiben will, dazu, sich in ihrer Praxis immer mehr zu differenzieren und zu spezialisieren und das erfordert auf der anderen Seite verstärkte Koordinationsanstrengungen. Auf dieser Linie ist der wachsende Ausbau des kirchlichen Verwaltungsapparates zu sehen: die wachsende Bedeutung der Deutschen Bischofskonferenz und ihres Sekretariats in Bonn; der Ausbau der Diözesanverwaltungen (Ordinate), die Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee in der "Gemeinsamen Konferenz", die Konstruktion eines Verbandes der Deutschen Diözesen zur Lösung der gemeinsamen wirtschaftlichen Aufgaben (Gorschenek 74 f). Diese Bürokratisierung wird nicht nur von vielen Kirchen unserer Nachbarländer, sondern auch von vielen Christen in der Bundesrepublik als bedenkliche Entwicklung betrachtet, die nur aufgrund der besonderen Finanzsituation möglich ist und ständig in der Gefahr, Basisinitiativen bürokratisch zu ersticken.

#### 3.12 Daten über die Einstellungen von Gläubigen und Rollenträgern in der Kirche der BRD

Aus kirchlicher Perspektive hat man sich schon lange für die statistisch belegbaren Schwankungen in der Häufigkeit von Kindertaufe, Osterkommunion, Kirchenaustritten, Mischehen usw. interessiert, weil man sie natürlich als Echo gesellschaftlicher Entwicklungen begriff. Die religionssoziologische Forschung hat hier - besonders im Zusammenhang der Synode - erheblich tiefergehende Einsichten über die Intensität und den Formenreichtum von Glaube und Kirchenbindung bereitgestellt, die heute insbesondere im Umkreis einer "Pastoral der Fernstehenden", d.h. der Kirchenfremden ausgewertet werden.

Analog hat man sich besonders für die Glaubensformen, die Kirchenbindung und die Reformfreudigkeit von Priestern, Priesteramtskandidaten, Lientheologen und Ordensleuten interessiert,

um den existenzbedrohenden Rückgang der kirchlichen Berufe zu verstehen.

Diese Forschungen können hier nicht im einzelnen ausgebreitet werden; das geschieht in den Vorlesungen zur Einzelseelsorge, Verkündigung und Gemeindegarbeit; vgl. Hach 37-80.

#### 3.13 Daten zum soziokulturellen Kontext der Kirche in der BRD

Wir haben uns bisher in unseren Zahlen wie selbstverständlich auf die Kirche in der Bundesrepublik bezogen; zu ihrem Verständnis ist aber natürlich wichtig, mit welchen anderen sozialen Systemen sie in einem Austausch steht.

##### (1) Kirche in Deutschland und Weltkirche

Die Weltkirche zählte 1973 700 Millionen Katholiken, das sind 18,3 % der Weltbevölkerung in rund 2 200 Bistümern mit rund 230 000 Pfarreien.

Die deutsche Kirche spielt innerhalb der Weltkirche eine besondere Rolle aufgrund der besonderen ökumenischen Situation in Deutschland, wegen ihrer besonderen Wirtschaftskraft und (von beidem abhängig) wegen ihrer Theologie.

Sie ist sich in den letzten Jahren ihrer Weltverantwortung zunehmend bewußt geworden und bringt dies nicht zuletzt in den hohen Spenden für Misereor (1979: 97 Millionen DM) Adveniat (1979: 104 Millionen DM) und Missio zum Ausdruck.

##### (2) Kirche und Ökumene

Die katholische Kirche ist seit dem Zweiten Weltkrieg aus einer Minderheitsposition in eine fast ausgeglichene Gleichgewichtslage gegenüber der evangelischen Kirche gewechselt (46 % : 47 %). Die Völkerwanderung nach dem Kriege hat die konfessionellen Monokulturen aufgelöst und über ein enormes Ansteigen der Mischehen (auf 100 rein kath. Paare entfielen 1950 27,7 und 1975 41,0 Mischehenpaare!) zu einer starken ökumenischen Bewegung geführt, deren - durch römische Blockierung bedingter - Rückgang derzeit allenthalben beklagt wird. Das Gespräch zwischen den Konfessionen hat die theologische Entwicklung entscheidend beeinflusst und mittlerweile auch zu vielerlei Kooperationsformen (im Verlagswesen, im diakonischen Sektor usw.) geführt. (Gorschenek 144)

##### (3) Kirche und Staat

Die Trennung von Kirche und Staat ist in der Bundesrepublik

aufgrund der besonderen historischen Entwicklung (nicht zuletzt aufgrund der voraufgegangenen Glaubensspaltung und der darin begründeten Ehe zwischen Thron und Altar in Preußen) nicht so radikal durchgeführt, wie in den meisten modernen Staaten. Ausdruck dieses besonderen Verhältnisses sind die Konkordate (die unter anderem die besondere Situation der theologischen Fakultäten und des Religionsunterrichts regeln) und das Kirchensteuersystem der Bundesrepublik, das mit dem Wachstum des Bruttosozialprodukts der Kirche überproportionale Einkünfte ermöglicht hat (zB. Würzburg 1972: 37 Millionen; 1982: 107 Millionen Kirchensteuereinkünfte). Gesamteinnahmen der Kirche in der Bundesrepublik aus Kirchensteuer und Kirchengeld 1978: ca. 4 Milliarden (ohne die Einnahmen aus Vermögen und Kollekten).

Der Pflege des Kontakts zum Staat, zu den Landesregierungen und zu den Pfarreien dienen neben der Nuntiatur und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz die "katholischen Büros" (Literatur insgesamt: Gorschenek 96 f, 162 - 217).

### 3.14 Daten und Interpretationen zur gesellschaftlichen Gesamtsituation

Um das Leben der Kirche in der Bundesrepublik angemessen einordnen und beurteilen zu können, müßten schließlich Grundzüge der gesellschaftlichen Situation der Gegenwart ins Bewußtsein gerückt werden.

(vgl. Mitscherlich, Marcuse, Fromm, Richter, Riemann, Habermas u.a.). Es geht aber nicht nur um eine Rezeption dieser Analysen in das theologische Denken hinein, sondern auch um eine theologische Identifizierung der dort gemachten Beobachtungen: Was bedeutet der Hunger in der Dritten Welt, das Wettrüsten, der Konsumterror, die Friedensbewegung, die Frauenbewegung, die neue Religiosität theologisch? Einschlägige Deutungsversuche (von Rahner, Metz, Greinacher, Sölle, Zulehner u.a.) können als "Kairologie", d.h. theologische Theorie des Zeitalters begriffen werden. Hierher gehören auch viele Denkschriften der evangelischen Kirche oder das Synodenpapier "Unsere Hoffnung".

Hier kann auf diese Globalanalysen nur hingewiesen werden; inhaltlich werden sie in den Kapiteln 6, 7, 8, 9 selektiv herangezogen.

### 3.2 Religionssoziologische Theoriebildung

Fakten, Zahlen, Daten rufen nach Interpretation; genau genommen wurden sie selber nur aufgrund bestimmter theoretischer Annahmen (Hypothesen) gewonnen. Darum sollen im folgenden die wichtigsten Theorien skizziert werden, die von der Religionssoziologie zur Interpretation der kirchlichen Praxis herangezogen werden.

#### 3.21 Der Deutungsrahmen: das Verhältnis von Religion und Gesellschaft

(1) Wenn ich jemanden frage, warum er etwas tut, was ich nicht verstehe, erhoffe ich mir, daß er sein konkretes Handeln in einen Zusammenhang rücken kann, der auch von mir eingesehen und akzeptiert werden kann, so daß wir einen gemeinsamen Boden haben.

(2) Der äußerste, legitimierende Deutungsrahmen für die Theologie ist Gott und seine Offenbarung: Wenn ich die Praxis der Kirche theologisch legitimieren will, muß ich sie in diesen Rahmen rücken; wenn sie mit ihm übereinstimmt, ist sie gültig (s.u. Kap. 4.1), weil Gottes Offenbarung von allen, die glauben, als letzte legitimierende Instanz anerkannt ist.

(3) Über die Gültigkeit dieser göttlichen Instanz besteht aber in der neuzeitlichen Gesellschaft kein Konsensus mehr. Entsprechend ist für sie der äußerste Deutungsrahmen nicht mehr Gott, sondern der Mensch selbst in seinen beiden Grenzwerten Individuum (Menschenwürde des einzelnen) und Gesellschaft (als Raum, in welchem die Menschenwürde aller wechselseitig gesichert werden soll). Entsprechend beurteilen die modernen Humanwissenschaften Einzelphänomene wie zB. den Heroingenuß oder die Institution Ehe unter dem Gesichtspunkt, wie sie sich auf den einzelnen und die Gesellschaft auswirken. Legitim ist alles, was den Freiheitsspielraum des einzelnen und aller anderen einzelnen in der Gesellschaft nicht gefährdet.

(4) Wir müssen daher, wenn wir Wert darauf legen, zu erfahren was die anderen über uns denken, in Kauf nehmen, daß sie uns in ihren Deutungsrahmen einordnen und in ihrer Sprache beschreiben. Wir müssen in Kauf nehmen, daß sie Christentum und Kirche unabhängig von dem Wahrheitsanspruch, den wir selber damit verbinden, zunächst als Manifestation menschlicher Religiosität und damit als Teil der menschlichen Gesellschaft begreifen und danach beurteilen, welche Funktion wir im Ganzen der Gesellschaft ausüben.



### 3.22 Zur Klärung der Begriffe

Im Interesse einer Funktionsklärung der kirchlichen Praxis gilt es, begrifflich zwischen Religion, Christentum und Kirche genau zu unterscheiden:

#### a) Religion

Dies ist ein außerordentlich schwerer Begriff, wenn wir darunter nicht einfach subsummieren wollen, wie wir Religion im christlich-abendländischen Raum kennen, sondern wenn dieser Begriff einerseits archaische (animistische) Religionsformen abdecken soll (Stammesreligionen in primitiven Kulturen), aber auch Hochreligionen wie die Fernöstlichen, die ganz anders ausgerichtet ins und oft keinen persönlichen Gott als Gegenüber kennen. Schließlich muß dieser Begriff auch das an Religiosität abdecken, was es in einer Gesellschaft wie der unseren gibt, die durch die Aufklärung hindurchgegangen ist und wo plötzlich von rationaler Reflexion her diese elementaren Beziehungen zu irgendetwas Außerweltlichem durch den Intellekt gefiltert und gebrochen worden sind, der nicht mehr hinter seine eigenen Fragen zurück kann.

Mit diesen drei elementaren Gestalten von Religion sieht man schon, daß Religion ganz tief mit Gesellschaft zusammenhängt.

In den archaischen Gesellschaften ist die Religion als Weltdeutungssystem außerordentlich nah am Alltag der Menschen.

So ist etwa ein Initiationsritual zugleich eine Reifungszereemonie, die mit der Biographie dieses einzelnen zu tun hat, der jetzt ein bestimmtes Alter erreicht hat und den Übergang vom Kind zum Erwachsenen macht, wie es ein Stammesfest ist (Aufnahme in den Stamm) und wie es ein religiöses Ereignis ist. Religion ist so ganz biographisch an den Alltag angeschlossen. Das ist genauso, wenn der Mediziner jemandem irgendwelche Säfte einträufelt. Da weiß man auch nicht, ob das jetzt ein religiöser oder ein medizinischer Akt ist. Es ist fast ein und dasselbe.

Im Unterschied dazu beobachten wir in den Hochkulturen eine relative Verselbständigung der Religion gegenüber dem Alltag. Sie etabliert und systematisiert sich in bestimmten Institutionen einer Priesterschaft. Sie hat sogar die Neigung, sich im Herrschaftsbereich solcher Hochkulturen anzusiedeln (Theokratie) und gerät von daher in eine Art Spannung zum Alltag. Religiöse Thematik ist dann schon eine Art Sonderthematik, ein Gegenüber zum Alltag, nicht mehr einfach nur eine Seite des Alltags.

Diese Spannung spüren wir bis heute etwa in der Spannung zwischen Liturgie und Leben. Das rührt noch daher, daß Religion schon nicht mehr animistisch unseren Alltag durchtränkt, sondern sich in einem ganzen Kosmos religiöser Figuren und Themen relativ verselbständigt hat.

In der industriellen Gesellschaft kann man beobachten, daß Religion diese Art von Macht und öffentlichem Ansehen, die sie in der Hochkultur hatte (Indien, altes China, MA) mit ihrer bestimmenden Rolle verliert (heutiges Mao-System oder säkularisiertes Indien). Religion wandert also aus diesem zentralen öffentlichen Bereich in den nun entstehenden Privatraum ab (= Säkularisierung s.u. 57)

Der Übergang in die industrielle Gesellschaft bedeutet ja auch das Auseinandertreten von Öffentlichkeit und Privatsphäre, und Religion rutscht nun in diesen Privatraum ab. Dieses Phänomen beobachten wir heute auch ständig im Alltag. Die Leute sind "im Herzen" gläubig und beten auch, haben aber nur noch ein sehr gebrochenes oder überhaupt kein Verhältnis mehr zur öffentlichen Religion.

Der Begriff, der heute in der Religionssoziologie als Dachbegriff für alle drei Gestalten von Religion und für alles, was dazwischen liegt, gebraucht wird, lautet etwa so: Unter Religion verstehen wir ein Angebot zur Weltdeutung. Sie ist ein Sinnentwurf, der die Details unserer Alltagserfahrung überprüft, ordnet, innerlich begründet und in einen Sinnzusammenhang rückt und dadurch auch ausrichtet (Ziele/Werte vorgibt). Sie hat also das Ganze einer Weltdeutung, das es mir ermöglicht, die Vielfalt meiner Erfahrungen zu verstehen, zu ordnen und zu begründen (warum es Leid, Sterben, Geburt usw. gibt).

In diesem weiten Sinn sind auch die Hochreligionen, die keinen persönlichen Gott als Gegenüber kennen (Begriff des Nirwana), und ähnliche Haltungen als Religion zu bezeichnen. Sogar Marxismus als moderne Ideologie hat quasi-religiösen Charakter, denn auch der Marxismus ist eine universale Weltdeutung, so umfassend in seinem Anspruch, Orientierung zu geben, daß man ihn nicht mehr hinterfragen darf.

Religion ist also ein universales Deutungsmuster, das nicht mehr hinterfragt wird. So wird der Begriff in der Religionssoziologie verwendet und man nennt ihn zugleich auch den funktionalen Religionsbegriff, weil Religion als eine Deutungshilfe zur Bewältigung des Lebens interpretiert wird.

Es gibt auch Religionssoziologen, denen der Begriff so zu weit ist. Sie nehmen noch ein weiteres Merkmal in den Begriff Religion auf, nämlich die Zusatzbestimmung, daß sich solche Weltdeutung auf etwas Transzendentes (Heiliges, Außeralltägliches, ganz anderes) bezieht. Dieser etwas engere Religionsbegriff hat zur Folge, daß Phänomene wie der Marxismus aus der Definition herausfallen. Das hat Vor- und Nachteile. Der Vorteil ist, daß man stärker an dieser Ebene des spezifisch Numinosen bleibt; der Nachteil ist, daß man etwa den Absolutheitsanspruch (den fordernden Anspruch) nicht mehr interpretieren kann. Es bleibt unerklärt, warum Leute auch als Martyrer für solch eine Ideologie sterben können und somit viele den religiösen Martyrern verwandte Züge haben.

#### b) Christentum

Christentum nennen wir jenes System der Weltdeutung und der Alltagsorientierung, das von sich aus behauptet, nicht nur auf solche elementaren Transzendenzerfahrungen zurückzugehen, sondern auf eine aktive Selbsterschließung Gottes in Christus.

Wir haben also auch hier den Anspruch universaler Weltdeutung, aber die Deutung gibt nicht der Mensch sich in der Ahnung eines Absoluten, sondern die Deutung gibt uns Gott. Das ist die Summe des christlichen Denkansatzes, daß Gott zuerst gehandelt hat und Gottes Wort vor meiner Antwort ist.

Christentum hat so vom Ansatz her eine dialogische oder interaktionelle Struktur. Es ist sofort in eine Gespräch und in ein Geben und Nehmen mit diesem Absoluten verstrickt. Christentum hat darum auch einen bestimmten Interaktionsstil entwickelt, wie Christen miteinander umgehen sollen. Es ist ein Interaktionsstil, der sich auf Jesus Christus zurückführt und auf seine Weise, Milieu zu schaffen, Menschen um sich zu sammeln und einen neuen Stil einzuführen, den er das Kommen des Reiches Gottes nennt.

Christentum kann deshalb auch als die Summe der Interaktionsprozesse definiert werden, die Jesus ausgelöst hat.

Jesus hat angefangen, in einer anderen Weise mit sich und den anderen umzugehen, weil er sich selbst ganz von Gott angenommen sah. Alles, was aus diesem neuen Lebensstil an Impulsen herauskommt, können wir Christentum nennen, egal, ob sich das nun kirchlich artikuliert, in verschiedenen Formen oder Gruppen,

oder wie auch immer. Das ist ein ganz diffuser, gewaltiger Strom, innerhalb dessen Kirche nun wie folgt definierbar wäre.

#### c) Kirche

Kirche ist die gesellschaftliche Verfassung des Christentums. Sie ist jenes Sozialgebilde, das entsteht, wenn sich diese Interaktionsmuster (von Jesus induzierter Stil) etablieren und auf Dauer gesellschaftlich institutionalisiert werden.

Im Rückblick auf die Kirchengeschichte kann man feststellen, daß es im Grunde drei große Typen von Kirche gibt:

1. Aus solcher christlicher Interaktion entstand als erstes der Typ der Bruderschafts- oder Sektenkirche, wie wir ihn in der vorkonstantinischen Ära beobachten können, später noch im Sinne von Abspaltungen, bei denen sich kleine Gruppen sektenhaft von der Großkirche absetzten. Das ist dort typisch, wo Christentum in der Minorität lebt.

2. Dann gibt es einen zweiten Typus von Kirche, und zwar die Volkskirche, die dann entsteht, wenn Christentum in die Majorität kommt, ja, wenn es - genaugenommen - mit der Gesellschaft deckungsgleich wird.

3. Der dritte Typ bildet sich aus, seit diese Deckungsgleichheit in der Neuzeit zerbrochen ist. Hier haben wir dann die Verbandskirche; da kommt die inzwischen etablierte Kirche in eine Gegenüberstellung zur Gesellschaft. Diese Gegenüberstellung beginnt bei uns im Abendland mit dem Investiturstreit und setzt sich in der Trennung von Kirche und Staat als zwei Sozialkörpern fort.

Zusammenfassung: Religion, Christentum und Kirche können also als konzentrische Kreise begriffen werden. Religion ist jedweder (transzendent begründeter?) globaler Sinnentwurf; Christentum jener durch den Offenbarungsglauben charakterisierte Sinnentwurf; Kirche die gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums (in verschiedenen konfessionellen Ausprägungen). Indem die Humanwissenschaften die kirchliche Praxis in dieser Weise von einer allgemeinen Religionstheorie her einordnen, zwingen sie die Kirche, wenn sie Rechenschaft geben will über die Hoffnung, die in ihr ist (1 Petr 3,15) sich selber in diesem Kontext zu erklären.

### 3.23 Hypothesen zur Funktion der Religion für die Gesellschaft

Im einzelnen haben die Humanwissenschaften, von unterschiedlichen Beobachtungen ausgehend und unterschiedlichen Forschungshypothesen folgend, vier Funktionen der Religion für die Gesellschaft entdeckt:

(1) Religion kann gegenüber der Gesellschaft eine Integrationsfunktion ausüben.

Das ist eine wichtige religionssoziologische These, die von Emile Durkheim entwickelt worden ist. Er kommt aufgrund ethnologischer Studien an primitiven Religionsformen gar zu der These, daß die Religion die Seele der Gesellschaft ist, daß sie das ist, was die Gesellschaft zusammenhält. Religion ist bei ihm nur die Gesellschaft und nichts als die Gesellschaft.

In unserer Zeit ist diese These etwas modifiziert worden. Man sagt, daß das für die primitive Stufe stimmt, in höheren Gesellschaften kann man das aber nicht mehr so sagen, denn es wird sichtbar, daß zum Beispiel in unserer Gesellschaft heute demokratische Grundwerte diesen Konsens darstellen, nicht mehr der Glaube an Gott. Die Gesellschaft hält also auch ohne Religion zusammen. An die Stelle der Religion sind als gemeinsamer Nenner die Grundwerte getreten.

Dennoch hat die Religion auch in unserer Gesellschaft noch eine enorme integrative Wirkung. Das kann man vielleicht besser im Ausland studieren, weil man dort den "fremden Blick" hat.

In den USA habe ich zB. in einem kleinen Ort von etwa 8000 Einwohnern im Hinweiszettel eines Hotels auf den Sonntagsgottesdienst 17 verschiedene christliche Kirchen und die jüdische Gemeinde mit ihren Gottesdienstterminen angegeben gefunden (man stelle sich das auf eine gleich große Ortschaft bei uns in Deutschland übertragen vor!). Das ist daher zu erklären, daß jede Einwanderergruppe aus den verschiedenen Ländern ihre eigene Heimatkirche mitnimmt. Im Prozeß der allmählichen Amerikanisierung bleibt ihre Religion eine der wichtigsten Stützen zur Aufrechterhaltung ihrer Nationalität. Man spricht in den ersten beiden Generationen noch die Muttersprache und sobald man dann anfängt, Englisch zu sprechen, bleibt noch die heimatliche Kirche als ein Anhaltspunkt, der eine Brücke zur alten Welt darstellt.

So existieren in den USA drei lutherische Kirchen ohne Probleme nebeneinander, es gibt drei Hauptquartiere und alle drei be-

streiten den gesamten nordamerikanischen Kontinent. Das ist an sich unsinnig, aber das war immer so und es bleibt auch so. Hier merkt man die Integrationskraft von Religion. Ökumene ist in den USA von daher gar kein Problem. Man kooperiert unendlich in jeder Richtung, aber genauso unverbindlich, weil die vielen Denominationen gerade die Möglichkeit geben, daß sich dieser riesige Kontinent mit seinen großen Städten in Kleingruppen auflöst. Die Stützfunktion dieser Kleingruppen ist inzwischen so wichtig geworden, daß Ökumene nur freundschaftliche Koexistenz und Kooperation bedeuten kann, aber auf keinen Fall zu einem Zusammenfließen in eine große Gesamtheit wird. Dann hätte man ja wieder so etwas schreckliches Großes. (Es ist ja so schön in den kleinen Gemeinden mit oft nur 400 Leuten - Fernstehende inbegriffen -, auch wenn die ihre Pfarrer kaum ernähren können.)

Integration der Gesellschaft durch Religion in Amerika ist auch das uns stutzig machende Phänomen dieser diffusen Christlichkeit, wenn der Präsident die Hand aufs Herz legt und die Nationalhymne singt. Dann gibt es so eine Art amerikanischer Religiosität (God bless America), Amerika ist dann das gelobte Land Gottes und es gibt irgendwo einen Konsens quer durch alle Konfessionen. Das ist die bürgerliche Religion (civil religion), die eine Art Grundkonsens bildet, von dem aus man natürlich auch einen kräftigen Antikommunismus und vieles mehr entwickeln kann.

Ähnlich ist die Integrationsfunktion in Polen beobachtbar, etwa in der Vitalität der Kirche, die dem fremden System gegenüber steht, aber auch bei uns. Und es kommt mir eigentlich darauf an, daß wir diese Integrationsfaktoren sehen und auch respektieren.

Es ist verblüffend, wie zB. ein Stadtteil wie der Heuchelhof mit den Pfarrfesten dort plötzlich eine örtliche Identität entwickelt. Da sind Stadtteil und Kirchengemeinde mit einem Mal auch eins. Es ist schön und vielleicht auch lästig, wie in den Dörfern Kirche und Dorfgemeinschaft immer noch ein Einziges sind, weil der Weg zur Kirche und der Weg ins Wirtshaus immer noch "per modum unius" erledigt werden.

Die integrative Kraft von Christentum hat sich auch in der Formation der christlichen Parteien nach dem Zweiten Weltkrieg gezeigt. Uns stört zwar im Moment das "C" oft daran, aber es ist nun mal so, daß sich hier erstmals Christentum als Basis einer gemeinsamen politischen Aktivität von evangelischer und katholischer Kirche in seiner Integrationskraft gezeigt hat.

Im Übrigen ist diese Integrationskraft - wenn auch noch wirksam - so doch sehr zurückgegangen, seit sich (vor allem in der Kirchenspaltung) erwiesen hat, daß das Christentum nicht mehr diese Kraft hat, zu integrieren. Das Drama der Reformationsgeschichte ist die katastrophale Fehleinschätzung der Situation durch Rom. Es war ein grandioses Selbsttor, das Rom sich hier geschossen hat, indem man glaubte, das wären nur ein paar Leute, und wenn man die exkommuniziere, habe man immer noch das Ganze. Das war ein Fehlschluß. Die Sprengkraft war zu groß und die Flexibilität der Kirche war zu klein um noch zu integrieren.

(2) Religion hat gegenüber der Gesellschaft eine kompensatorische Funktion.

Die Notstände, in denen die Menschen leben, verführen sie dazu, daß sie das, was ihnen hier an Glückserfahrungen vorenthalten wird, auf die Breitwand religiöser Hoffnung projizieren und sich dadurch ein Ersatzglück sichern, das sie für die hiesigen Entbehrungen entschädigt (Projektions- oder Kompensationstheorie Feuerbachs). Insofern ist das Ersatzglück kompensatorisch.

Diese These Feuerbachs hat Karl Marx aufgegriffen und dahingehend weiterentwickelt, daß er sagt: Nur die Religion zu kritisieren genügt nicht. Man muß die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisieren und verändern, die eine solche illusionäre kompensatorische Religiosität aus sich heraus freisetzen. Religionskritik muß zu politischer Kritik und zur Kritik der wirtschaftlichen Verhältnisse transformiert werden.

Dazu ein Text aus der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, der bis heute die Kraft der prophetischen Sprache von Marx sichtbar werden läßt und auch den Grundansatz und das humane Anliegen dieser Art von Religionskritik. Denn wer von uns möchte gerne eine kompensatorische Rolle für ein Elend spielen, das ganz anders gelöst werden müßte?

"Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser

Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist... Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik." (K. Marx, Zit. Zerfaß/Greinacher III f)

In dieser Art von Religionskritik spürt man noch etwas von der in der biblischen Überlieferung selbst wirksamen Kritik der Religion wie sie die Propheten und auch Jesus praktiziert haben: daß eine den Menschen von sich selbst wegführende Religiosität etwas Furchtbares ist und etwas, das dem Menschen, wie ihn Gott geschaffen hat, zuwider ist und das deshalb bekämpft werden muß.

Von daher versteht man, daß schon Marx selber sich nicht mehr in Religionskritik erschöpfen will, sondern zur Kritik der Verhältnisse, die die Religion produzieren, überleitet. Diese Kompensationstheorie hat sich nicht nur bei der Kritik religiösen Mißbrauchs als solchem im engeren Sinn als sehr fruchtbar erwiesen, sondern auch bei der Kritik sämtlicher Ideologien, die es ähnlich wie schlechte Religionen machen, daß sie nämlich den Menschen verträsten und von sich selbst ablenken. Aus dieser Kompensationstheorie von Marx heraus entwickelt sich die moderne Ideologiekritik, die dann auch Marxismus und Nationalsozialismus und alle Formen des ideologischen Mißbrauchs angeht. Sie lehrt uns zB. zu fragen, ob Entwicklungshilfe wirklich Hilfe zur Entwicklung ist, oder ob sie nur Erschließung neuer Märkte ist, oder ob Ökumene wirklich Ökumene ist oder nur eine Art Überlebensstrategie der Kirchen, die merken, daß sie ein Kartell bilden müssen, wenn sie als "Einzelfirmen" keinen "Absatz" mehr finden.

(3) Religion hat die Gesellschaft zu kritisieren.

Diese Auffassung von Religion wurde ebenfalls von Karl Marx vertreten, der von seiner eigenen religiösen Sozialisation her noch eine Ahnung besaß, daß die Religion (in der prophetischen Tradition) eine kritische Potenz darstellte. Religion dient also nicht nur zur Beschwichtigung des Elends, sondern verkörpert gleichermaßen eine Geste des Protests gegen das Elend.

"Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes." (K. Marx, zit: Zerfaß/Greinacher 111)

Der letzte, berühmt gewordene Schlußsatz kennzeichnet der Religion als ein Mittel, bestehende Mißstände zu verschleiern. Doch die andere Aussage dieses Zitates eröffnet für Neomarxisten die Möglichkeit, zur Religion ein positives und konstruktives Verhältnis zu entwickeln; denn sie ist ein Ort, wo gegen die Gewalt der Tatsachen, gegen die Ungerechtigkeit der bestehenden Verhältnisse protestiert wird. Die Religion bietet eine Alternative zur bestehenden Welt. Sie setzt die Menschen instand, über das Gegenwärtige hinauszudenken und damit Distanz einzunehmen zu den Kontingenzen, zu den Ohnmachtserfahrungen, die sie machen.

So ist die Definition der Religion durch Walter Benjamin zu verstehen, die von J.B. Metz wiederentdeckt und populär gemacht wurde: "Die kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung." Was soll damit gesagt werden? Religion leistet wenigstens dies: sie unterbricht das Alltagskontinuum, die Banalität der sich fortschleppenden Aufgaben und Pflichten.

Dahinter steht auch bei Benjamin die jüdische Tradition - mit der genialen Erfindung des Sabbat. Der Sabbat ist ja nichts anderes als ein grandioser Streik gegen die Ausbeutung der Menschen. Der alte Sabbat war zunächst kein Tag zum Beten, sondern ein Tag der Ruhe: "Du sollst ruhen und auch noch dein Knecht und dein Vieh soll ruhen und aufatmen wie du." (Ex 23,12; Dt 5,12)

Die Frage, die sich für unsere gegenwärtige Situation daraus ergibt, könnte lauten, ob wir angesichts eines Feiertages wie Pfingsten, der seinen theologischen Gehalt völlig verloren hat, der zum reinen Ausflugstag geworden ist, weniger über das man-

gelnde Verständnis der Leute klagen sollten als anzuknüpfen an dem, was Pfingsten immerhin noch ist: Unterbrechung und eine Chance, aufzuatmen. Von dorthin sollte man den Weg suchen zum Schöpfergeist, der uns aufatmen läßt. Diese gesellschaftskritische Funktion des Feiertages könnte als produktive Alternative auch im Religionsunterricht fortgesetzt werden, so daß dieser als Raum des Nachdenkens und des sich Zuwendens auf Grundlagenfragen verstanden wird.

*Ohnmacht*  
(4) Religion soll die Kontingenzerfahrungen in der Gesellschaft auffangen.

Diese These ist ursprünglich bei Arnold Gehlen begründet worden, sie wurde von N. Luhmann und H. Lübke weitergeführt, die das Integrationselement mit dem kompensatorischen verbinden:

Religion ist auch in der modernen, nachindustriellen Gesellschaft absolut unverzichtbar, denn sie stellt die Bewältigung des Unbewältigbaren dar. (Das hat uns die Aufklärung hinterlassen, weil es mit den Mitteln der Aufklärung nicht zu bewältigen ist.)

Was ist dieses Unbewältigbare? Es ist der Tod, Leiden, Angst, gesellschaftliche Ungerechtigkeiten wie Arbeitslosigkeit, Hunger in dieser Welt und all die Ohnmachtserfahrungen, die wir in unseren modernen, großen globalen Krisen neu machen, gerade nachdem wir uns in den 70er Jahren aus einem Reformoptimismus heraus extrem angestrengt haben, diese Krisen in den Griff zu bekommen.

Im Hintergrund steht also die Einsicht in die Grenzen unseres Planeten und in die Grenzen unserer Kraft zur Reform, in die Grenzen der Regierbarkeit unserer modernen Gesellschaften (die Unregierbarkeit großer Städte wie New York oder Frankfurt zeigt sich auch an der Terroristszene); Grenzen sehen wir auch im Umgang mit der eigenen Psyche.

Hinter diesem Ansatz steht eine Art Resignation oder Enttäuschung über die Wissenschaft, über das, was Reflexion und Technologie an Problemen bewältigen können. Da gibt es einen Rest, der nicht bewältigbar ist und den man einfach hinnehmen

muß wie er ist. Man muß sich damit abfinden, daß das Leben zu kurz ist, um die Welt zu verändern (man sehe die Resignation, die durch die Ermordung großer Reformer wie Martin Luther King oder der Kennedys ausgelöst wurde). Das sind Grenzerfahrungen und man nennt das Kontingenzerfahrungen (Kontingenz heißt Zufälligkeit, Unverfügbarkeit, Nicht-mehr-Strukturierbarkeit der Welt).

So lautet die These: Wir erleben, daß menschliches Leben kontingentes Leben ist und mit diesen Kontingenzerfahrungen müssen wir umzugehen lernen. Dabei spielt die Religion eine wichtige Rolle. Sie ist zur Kontingenzbewältigung unersetzbar, denn es gibt nur eine Alternative zu ihr: das ist der Terrorismus, weil er sich nicht damit abfindet, daß es Unbewältigbares gibt. Er meint, er könne das Problem dann mit dem Maschinengewehr lösen, wenn es sonst nicht mehr lösbar ist.

Von daher treten die obengenannten Autoren, die heute in der Diskussion sehr aktuell sind, für eine gesellschaftliche Stützung der etablierten Religionen ein und darum auch für die Wirkungschancen der Kirche in der Erziehung. (Lübbe ist einer der führenden Leute der Bewegung: Mut zur Erziehung, neues Etablieren von Werten usw.) Darum fordern sie auch die Kirchensteuer für die Kirchen, damit sie solche Dinge tun können. Die Kirchen werden in das krisenanfällige und krisenproduzierende System unserer Gesellschaft als Mechanismen zur Resorption des Störfaktors Kontingenz eingebaut. Weil die Kontingenzerfahrungen bedrohlich anwachsen, ist es unbedingt nötig, Religion zu stützen. Sie ist gewissermaßen neurosenprophylaktisch. Sie verhindert, daß die Menschen schneller unter dem Streß kollabieren, unter dem sie stehen.

Sollen wir uns über dieses Angebot, ernstgenommen zu werden, freuen oder sehen wir uns hier dazu mißbraucht, dafür Hilfe zu leisten, daß sich diese Gesellschaft weiterhin nicht ändert, sondern weiter diesen Streß produziert?

### 3.24 Hypothesen zur Funktion der Gesellschaft für die Religion

Da in der sozialen Wirklichkeit immer Wechselbeziehungen anzunehmen sind, kann man unsere bisherige Fragerichtung auch umdrehen und nach der Rolle des gesellschaftlichen Umfeldes für die Religion, das Christentum und die Kirche fragen.

Die Frage lautet also: Was tut die Gesellschaft mit der Religion? Was löst die Gesellschaft in der Religion aus? Auch auf diese Frage hat die Religionssoziologie aus Beobachtungen Thesen hergeleitet und Theorieansätze entwickelt. Zwei dieser Ansätze sollen hier vorgestellt werden. Zunächst sei die von Max Weber entwickelte Institutionalisierungsthese genannt, dann die im Anschluß an ihn weiter entwickelte oder neu interpretierte Säkularisierungsthese, als deren Vertreter Schelsky und Kaufmann gelten.

- (1) Die Institutionalisierungsthese besagt: Die Gesellschaft zwingt die Religion dazu, sich von der Mikro- in die Meso-Ebene hinein zu transformieren, d.h. sich zu institutionalisieren. Der Grund für diese Umwandlung ist zunächst darin zu suchen, daß Religion als solche eine Haltung, ein Bündel von Gefühlen darstellt. Religion ist ein Deutungssystem, das dem Leben Orientierung gibt, ist die Summe der religiösen Deutungen oder Orientierungsmuster, die wir alle in uns tragen. Im menschlichen Zusammenleben ist ein Austausch der Gefühle, auch der religiösen Gefühle, unumgänglich. Im Austausch werden diese Gefühle artikuliert, in Bekenntnisformeln gebracht und zugleich verobjektiviert. Diejenigen, die dasselbe denken, suchen sich darauf zu verpflichten, daß sie an diesem Bekenntnis festhalten.

So festigt sich schnell etwas, das oberhalb der einzelnen Individuen liegt: Glaubensüberzeugungen, Dogmen, ein Liederschatz, ein Hymnenschatz, eine Sammlung der Logien Jesu usw. Dieser Prozeß, in dem das religiöse Gefühl sich verobjektiviert und selbst ein Stück sozialer Realität wird, trägt die Bezeichnung "Institutionalisierung". Max Weber selbst hat für diesen Prozeß den Ausdruck gefunden "die Transformation von Charisma in die Institution".

Dazu ist eine kurze Begriffserklärung erforderlich. Weber benutzt das Wort Charisma (theol. "Gnadengabe") in einem nicht-theologischen Sinne. Max Weber verwendet diesen Begriff in einem neutraleren Sinne; er versteht unter Charisma die Ausstrahlungskraft einer Persönlichkeit. Die religiöse oder politische Persönlichkeit vermag aufgrund ihrer Ausstrahlungskraft, ihres Charismas, Leute zu faszinieren.

Nach Max Weber gilt nun, daß sich um solche Charismaträger Gruppen bilden. Für diese Gruppen ist charakteristisch, daß zum Träger des Charismas eine Jünger-Herr-Beziehung besteht, so daß dieses Fasziniertsein zu einer bedingungslosen Treue zum Führer wird. Nur so kann zB. das Phänomen des Nationalsozialismus verstanden werden. Maßgebend ist also die persönliche Bindung an den Führer; im religiösen Sinne würden wir sagen, die persönliche Jesusbeziehung. Diese Beziehungen sind immer emotional geprägt. Die Anhänger nennen sich Brüder, Freunde oder Genossen, immer vor dem Hintergrund, daß diese eine Führerpersönlichkeit uns alle gleich macht. Alle solch charismatisch bestimmten Verbände sind zunächst wirtschaftsfremd. Sie interessieren sich nicht für eine gesicherte Zukunft, für Anstellung, Karriere oder Rente. Deshalb werden auch Familienbindungen abgebrochen (Jesus forderte, Frau und Kind zu verlassen und ihm nachzufolgen). Ganz charakteristisch ist, daß das Traditionelle verworfen wird (Jesus: "Ich aber sage euch"; das ist ein totaler Bruch mit der Tradition des AT). Diese Art einer neu entstehenden charismatischen Bewegung ist außerordentlich wirkungsstark im Augenblick, aber wesentlich instabil, weil dieser Aufbruch mit diesem Einsatz von einer Gruppe nur kurze Zeit geleistet werden kann. Der Grund hierfür ist nach Meinung Webers schon allein dadurch gegeben, daß der Führer "nachläßt in der Produktion von Charisma". Da die Gruppe von der Ausstrahlung des Führers lebt, muß dieser permanent neue Ideen entwickeln. Das wird diesem Führer jedoch allein schon deshalb unmöglich, weil sich die äußeren Verhältnisse ändern (Bsp. Dubcek als Führerfigur im Prager Frühling wurde nach seiner politischen Kaltstellung wieder zum konturlosen Privatier).

Diese äußeren Bedingungen können sich auch mildern, so daß die Notsituation, die zB. zur Gründung der frühen Gewerkschaften geführt hat, nicht mehr besteht und die Gewerkschaften nun ihrerseits zu "Arbeitgeberverbänden" werden.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß die Anhängerschaft einer solchen Gruppe, die sich durch das Charisma des Führers konstituiert hat, so groß geworden ist, daß die einzelnen Gruppenmitglieder den Führer gar nicht mehr persönlich kennenlernen.

Max Weber hat die Institutionenlehre an der Franziskanerbewegung entwickelt. Die Tragödie der Franziskanerbewegung besteht darin,

daß Franziskus die ersten Brüder noch persönlich von seiner Frömmigkeit her inspirieren konnte. Aber in wenigen Jahren schon war die Bewegung auf Tausende angeschwollen, die selbstverständlich gar nicht mehr von der persönlichen Frömmigkeit des Franziskus geprägt werden konnten, weil sie ihn gar nicht mehr zu Gesicht bekamen.

Was dann eintritt, ist der Vorgang der "Veralltäglichen des Charismas". So normalisiert sich diese Ursprungsbewegung, indem die charismatische Idee gewissermaßen auf ein Mittelmaß zurückgeschraubt wird, so daß sie wieder mit dem Alltag und seinen Gesetzmäßigkeiten übereinstimmt. Während Franziskus sich noch weigerte, eine Regel zu schreiben - ihm genügte die "vita evangelii" - wurde schließlich doch eine Regel und auch eine Ordenskonstitution gemacht.

In gleicher Weise wird die Nachfolge, das Verlassen der Familie um Jesu willen, hinüberübersetzt in Richtung Zölibat. Die großartige Ursprungsidee wird infolge der zunehmenden Verbürgerlichung immer unverständlicher und verliert ihre Zeugniskraft. So wird aus der Nachfolge Jesu plötzlich ein konfessionell wohlgeordnetes Beamtenleben.

Dieser Prozeß, so tragisch er ist, vollzieht sich in allen Spontanbewegungen, sobald sie sich institutionalisiert haben. Zum Institutionalisierungsprozeß gehört wesentlich hinzu, daß die Ursprungsidee dogmatisiert werden muß. Sie wird abgesichert gegen neue Charismatiker, indem ein Kanon gebildet wird, zB. der Kanon der Heiligen Schriften des Neuen Testaments. Ebenso müssen die wirtschaftlichen Dinge geregelt werden. So haben die Franziskaner die Armutsforderung dahingehend gelöst, daß ihr gesamtes Vermögen dem Heiligen Stuhl gehört. Während Franziskus noch eigenhändig das erste Steinhaus wieder abzureißen begann, hatte der Papst erkannt, daß diese Art einer enthusiastischen Bewegung gefährdet ist und machte diese Bewegung somit zu einem Seelsorgsorden, der sich nur unter großem Aufwand wieder an seiner Ursprungsidee entzünden kann.

Die Hierarchisierung kommt auf, es entwickeln sich Abgrenzungen, Kompetenzen, Ämter, Über- und Unterordnungen.

Wie ist dieser Prozeß der Institutionalisierung zu bewerten? Der Religionssoziologie kommt das Verdienst zu, uns klargemacht zu haben, daß solche Institutionalisierungsprozesse

zwangsläufig sind, so traurig sie sein mögen. Trotz der Gefahr der Erstarrung des Religiösen, der Verbürgerlichung, Verwässerung und Entfremdung, ist die Institutionalisierung die einzige Form, in der ein religiöser Impuls auf Dauer in der Gesellschaft überleben kann. Es gibt nur die Wahl zwischen einem Strohfeder und einem Gebäude, das dann auch das Starre eines jeden Gebäudes an sich hat. Diese Transformation muß in Kauf genommen werden, wenn überhaupt das Charisma durch die Zeit hinweg bewahrt werden soll. Freilich heißt das, daß diese Institution ständig von dem Charisma her kritisiert werden muß, um dessentwillen sie da ist. Die Institution ist dann gewissermaßen der Acker, in dem der Schatz des Evangeliums verborgen ist. Aber wenn der Schatz gehoben ist, muß der Acker verkauft werden. An diesem Punkte entzündet sich innerhalb der Kirche der Streit zwischen Charisma und Institution, zwischen Progressiven und Konservativen, wieviel nämlich verkauft werden darf und muß um des Evangeliums willen.

Ergebnis: Die Institutionalisierungsthese Max Webers beantwortet also die Frage, warum es im kirchlichen Bereich eine Spannung gibt zwischen der Führungsschicht im organisatorischen Bereich und der Basis. Die Institutionalisierungsthese beantwortet ferner die Frage, weshalb sich kirchliche Praxis so stark an der Meso-Ebene festmacht.

Der kirchliche Verwaltungsapparat geht sicher nicht auf eine Stiftung durch Jesus zurück, aber die von Jesus in Gang gesetzte Bewegung mußte sich institutionalisieren, um in der Gesellschaft überleben zu können. Das ist das "Dilemma der Religion".

Damit ist aber noch keineswegs die Frage erledigt, wie wir selbst uns zu dieser Spannung verhalten wollen, wenn wir uns eines Tages selbst auf dieser kirchlichen Meso-Ebene vorfinden. Wir stehen ständig in der Spannung zwischen dem Ernstnehmen dieser Institution und Götzendienst, weil der Acker mit dem Schatz wechselt wird.

Für einen außerkirchlichen Betrachter ist unsere Aktivität auf der Meso-Ebene in den zahlreichen liturgischen Details, zB. eines Pontifikalamtes, ohnehin unverständlich. In der Form der Fronleichnamsprozession wird die Nichtverstehbarkeit noch größer, weshalb einige Städte, in denen das Milieu nicht mehr schützend ist, davon zu Recht abgekommen sind. Es gab auch früher schon die Arkandisziplin, um Dinge, die für Außenstehende nicht verstehbar sind, für uns zu behalten, für die, die sie verstehen können.

- (2) Nun zur Säkularisierung, zur zweiten These, die mit der Institutionalisierung inhaltlich zusammenhängt. Dieser Begriff wird oft sehr mißverständlich gebraucht, so daß im kirchlichen Sprachgebrauch darunter vielfach und fälschlich der sog. "Glaubensschwund" verstanden wird.

Tatsächlich aber handelt es sich um eine Auswirkung der Gesellschaft auf die Religion, die deshalb zustande kommt, weil die Religion sich auf die Gesellschaft einläßt.

Diese Erscheinung läßt sich auf vielen Stufen der kirchlichen Entwicklung beobachten, so daß sich recht unterschiedliche Phänomene ergeben. Ihnen allen aber ist gemeinsam die adäquate Übersetzung durch das deutsche Wort "Verweltlichung". Diese Verweltlichung setzt nicht erst für das Christentum im 20. Jh. ein, sondern setzt in grandioser Weise spätestens im 4. Jh. unter Konstantin ein und geht durch jedes Jahrhundert weiter. Spätestens mit der gesellschaftlichen Anerkennung übernimmt die Kirche von der Gesellschaft um der wirksamen Seelsorge willen Einrichtungen, die sie selbst verweltlichen.

So ist zB. das Wort "Diözese" nichts anderes als der alte römische Verwaltungsbezirk, der Polizeidistrikt. Die Bischöfe rutschen in die Rolle der römischen Präfekten. Aus diesem Grunde wird auch vor dem Bischof der Weihrauch hergetragen, der keine religiöse Bedeutung hatte, sondern bereits beim römischen Präfekten verwendet wurde, dem beim Einzug Feuer vorangetragen wurde. Es handelt sich hier um ein Hoheitssymbol der römischen Beamten, in deren Position die Bischöfe hineinrutschten. Auch wenn der Bischof beim Pontifikalamt gestützt wird, handelt es sich hierbei um ein byzantinisches Hofzeremoniell, das in das Pontifikalamt übernommen wurde. Auch das Gotteshaus, die Basilika, war ursprünglich die Kaiserhalle.



a) Man kann daher sagen, daß die Säkularisierung eigentlich schon mit der Institutionalisierung beginnt. In dem das Ursprungscharisma sich umstellt und sich etabliert, nimmt es schon Rücksicht auf weltliche Gegebenheiten. Die Autoritätsstruktur einer Gesellschaft zieht unbemerkt in die kirchliche Autoritätsstruktur ein, sobald in der Kirche die Frage der Finanzen oder bestimmter Kompetenzen aktuell wird. Im Mittelalter schlug sich die Wirtschaftsordnung in der Struktur der Gemeinden nieder. Das Pfründensystem des Mittelalters, gründend auf der Feudalstruktur, bedingte das Pfarrsystem der Kirche.

Eine lange Entwicklung vollzieht sich auch zu unserer Zeit: Geistig stehen wir in einer demokratisierten Welt, so daß das Denkmodell der Demokratie in die Kirche eindringt und eine Demokratisierung der Kirche mit all ihren guten und schlechten Folgen anstrebt. Außerdem leben wir in einer technisierten und bürokratisierten Welt, die ihre EDV - Anlagen auch in die kirchliche Verwaltung hineinträgt, so daß mit der Technisierung und Bürokratisierung der Gesellschaft die Bürokratisierung und Technisierung der Kirche einhergeht. Damit tritt an die Stelle der unmittelbaren Kommunikation in der Kirche eine Form der Kommunikation, die sich nicht mehr unmittelbar vollzieht, sondern über Briefe, Post o. ä. abläuft.

Auf diese Weise wird die Entscheidungsbefugnis der Basis entzogen; sie wird nach oben verlegt, weil nun sämtliche Entscheidungen von einer Zentralstelle getroffen werden. Auf dem Weg der Bürokratisierung wird die Basis zunehmend entmündigt.

b) Von diesem generellen Verständnis dessen, was Säkularisierung bedeutet, wäre das Verständnis von Säkularisierung abzuheben, wie es im 16. Jahrhundert aufkommt. Dort bedeutet Säkularisierung: die Liquidation kirchlicher Herrschaft über Besitzungen, Güter; d. h. Säkularisation im 17. Jahrhundert bezeichnete die Enteignung kirchlicher Güter und ihre Rücküberstellung in die Hand von Laien, denen diese Besitzungen

ursprünglich gehörten, bevor sie um der ewigen Seligkeit willen als Schenkung an die Kirche übergangen und so deren immensen Reichtum begründeten. So waren in Franken bis zur Säkularisation 2/3 des Grundbesitzes in kirchlicher Hand.

Das zweite Verständnis des Säkularisierungsbegriffes besagt ganz präzise für den Würzburger Raum: Im Jahre 1803 wurde der kirchliche Besitz in die Hand weltlicher Besitzer rücküberführt.

c) Darüber hinaus existiert noch ein drittes Verständnis des Begriffs "Säkularisierung": im 19. Jahrhundert versteht man darunter nicht mehr Enteignung im juristischen Sinne, sondern im philosophischen Sinne die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft vom geistigen Führungsanspruch der Kirche. Hier also werden Politik und Kultur von der Durchdringung von kirchlicher Mentalität abgelöst.

Das Phänomen der Säkularisierung im dritten Sinne wurde einmal in einer religionssoziologischen Untersuchung verfolgt, die sich mit religiösen Inhalten in der darstellenden Kunst, d. h. der Plastik und der Malerei, beschäftigte. Waren im 12. Jahrhundert noch 97 % aller hergestellten Plastiken religiösen Inhalts, so waren es im 20. Jahrhundert nur noch 4 %. Säkularisation in der Kunst heißt also: die Kunst entzieht sich der geistigen Vorherrschaft der Religion.

Ein schwindender Einfluß kirchlicher Wertvorstellungen läßt sich auch hinsichtlich der Befolgung des 5. Gebotes "Du sollst nicht töten" feststellen. Man hat errechnet, daß im 12. Jahrhundert auf 1 Million Einwohner 2,9 Kriegsoffer entfielen, im 16. Jahrhundert 16 Kriegsoffer und im 20. Jahrhundert 52 Kriegsoffer. So beobachten wir heute einen zunehmenden Rückgang kirchlicher Einflußmöglichkeiten auf sexuelles Verhalten, auf das Selbstverständnis der Frau und auf das Konzept von Ehe. Das alles sind Emanzipationsbestrebungen, mit denen sich die moderne Welt dem dominant kirchlichen Denken entzieht.

d) Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt und die sehr genau zu prüfen ist, lautet, ob Hand in Hand mit der zunehmenden Säkularisierung auch ein zunehmender "Glaubensschwund" zu verzeichnen ist. Was wir nämlich genauerhin beobachten können, ist nicht einfach ein Verschwinden der Religiosität, sondern ein Abnehmen der Kirchenbindung. Deshalb sollte heutzutage unter dem Wort Säkularisierung ganz nüchtern Entkirchlichung verstanden werden, nicht Glaubensverlust, denn diese beiden Begriffe sind nicht ohne weiteres identisch.

Entkirchlichung heißt: Weite Teile dieser Gesellschaft und auch Einzelmenschen in dieser Gesellschaft haben wohl noch ein diffuses Verhältnis zum Christentum, haben noch Reste christlicher Lebensprägung, kommen aber in zunehmende Distanz zur Kirche.

Wir müssen also scharf unterscheiden zwischen Kirche und Christentum. In der Dogmatik brauchen wir nicht nur eine Theorie der Kirche, sondern auch eine Theorie des Christentums, soweit es nicht kirchlich organisiert ist. Sehr viele Störungen in der praktischen Pastoral wurzeln in der Nichtbeachtung des Unterschieds von Kirche und Christentum. Es kommt darauf an, die kirchlich nicht organisierte Christenheit nicht als defizitäre Erscheinungsform, d. h. als schlechte Christen zu betrachten. Oft ist die Distanz zur Kirche gar nicht selbstverschuldet, sondern hängt sehr stark damit zusammen, inwieweit das Milieu, in dem ein junger Mensch heranwächst, noch kirchlich geprägt ist. In manch einer Familie ist der Kontakt zur Kirche schon seit zwei Generationen abgerissen, u. a. auch deshalb, weil die Kirche selbst im 19. Jahrhundert in erschütternder Weise die Anliegen und Bedürfnisse der Arbeiter vernachlässigt hat. Dann darf die mangelnde kirchliche Gesinnung dem Einzelnen nicht als moralische Schuld angerechnet werden, sondern ist als Produkt seiner Erziehung zu werten. Wenn man diese Dinge einmal ins Auge faßt, wird vielleicht klarer, daß Kirche nicht unbedingt die Idealform von Christentum ist, sondern in manchen Dingen eine proplematistische Erscheinungsform, weil Kirche als organisatorischer Apparat auftritt, in dem sehr viel ursprünglicher Christlichkeit durch die eigenen Betriebsunkosten geschluckt wird.

### 3.25 Zusammenfassung:

#### (1) Religion ist multifunktional

Sehr wichtig: Offenbar hat Religion nicht nur eine Funktion in der Gesellschaft, sondern gleichzeitig und in verschiedener Richtung mehrere Funktionen. Sie kann stabilisierend, integrativ, harmonisierend sein, d.h. kompensatorisch; sie kann aber auch stimulierend, kritisch, innovativ sein. Sie ist multifunktional. Deshalb ist es unmöglich, Religion auf nur eine Funktion zu reduzieren.

Die heute konstatabare Vielfalt und Vieldeutigkeit der Funktion von Religion für die Gesellschaft erklärt sich aus der Geschichte: frühere Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft verschwinden nicht einfach, sondern existieren unterschwellig fort und sind jederzeit beim einzelnen in der Gesellschaft reaktivierbar.

Beispiel aus dem Handlungsfeld Seelsorge: Bei Schwerkranken, Sterbenden und Trauernden taucht, auch wenn sie gläubig und theologisch hoch gebildet sind, unter dem Streß der existenziellen Krise häufig ein archaisches religiöses Bewußtsein auf, zB. ein magisches Vertrauen in die Kraft der Medikamente und der medizinischen Technologie oder eine Straf- und Opfermentalität, als sei Gott gewissermaßen neidisch darauf, daß es dem Kranken bisher so gut gegangen sei ("Gott läßt die Bäume nicht in den Himmel wachsen"). Durch die enorme psychische Belastung brechen unter der kultivierten Oberfläche wieder die archaischen Formen der Religiosität durch. Genauso gibt es in der Gesellschaft nach Epochen rationaler Wirklichkeitsbewältigung (Aufklärung, Reformeuphorie der 70er Jahre) häufig einen Umschlag in nostalgische und introvertierte Bewältigungsmuster, die während der rationalen Zeitepoche in bestimmten gesellschaftlichen Nischen überleben konnten und jetzt gewissermaßen ihr comeback feiern.

wie alltagsbezogen oder alltagsentrückt, wie archaisch oder aufgeklärt, wie politisch oder privat jemand seinen Glauben oder seine Religiosität lebt, ist erstens eine Frage seiner psychischen Struktur und zweitens seines soziokulturellen Erbes (Sozialisationsmilieus) und darum sind Toleranz und Respekt vor der konkreten Glaubensform des anderen die erste Voraussetzung, um ihn im Prozeß der Reifung seines Glaubens zu begleiten. Wenn christlicher Glaube wirklich universal ist, d.h.

allen Menschen unter allen kulturellen Bedingungen gilt, muß er außerordentlich aufmerksam werden für die "condition humaine", auf die er sich einläßt: "Der Weg zum Glauben führt, darin der Inkarnation folgend, nur durch die Stalltür unserer alltäglichen Lebenserfahrungen und gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen" (H. Zahrndt).

#### (2) Die Aufgabe der Funktionsklärung

Angesichts der Multifunktionalität ist es nötig, daß wir immer wieder um Funktionsklärung bemüht sind. Es ist Gewissenssache derer, die Religion betreiben, die selbst religiös sind, daß sie mißverständliche und unvertretbare Gesichter der Religion zu verhüten suchen. Hier geht es um die Eindeutigkeit und Zeugniskraft von Religiosität und Kirche. Hier gilt das Wort Christi: "Wehe, wenn das Salz schal wird." (Mt 5,13) Dieser Funktionsklärung dient zB. auch die Trennung von Kirche und Staat. Kirche muß sich nicht noch die Rolle auflasten, Polizisten zu ersetzen. Die Konsequenz dieser Haltung bedeutet freilich auch, daß sich die Kirche damit abfinden muß, ihre Wertvorstellungen nicht mehr unbedingt in der Rechtsordnung eines Staates vertreten zu finden. Kirche muß sich auch damit abfinden, daß es ihre Funktion ist, Gewissen einzuschärfen, aber nicht unbedingt die Rechtsmittel durchzusetzen, die sie für hilfreich hält.

#### (3) Die innerkirchliche Diskussion

Den gelungensten Versuch einer solchen Artikulation des eigenen Selbstverständnisses stellt das "Hoffnungspapier" der Deutschen Synode dar. Die Diskussion in der Synodenaula war exemplarisch für den unvermeidlichen Streit in der Kirche, wie sie denn auf die Gesellschaft Einfluß nehmen soll: primär kritisch oder eher integrativ. Dieser Streit verteilt sich bemerkenswerterweise auf unterschiedliche Gruppen in der Kirche. Die etablierten religiösen Instanzen, zB. die Kirchenleitung, unterstreichen eher die integrative Rolle der Kirche. Die Basisgruppen hingegen, die jungen Christen, unterstreichen eher die kritische Rolle.

### 3.3 Die Rolle der Humanwissenschaften für die Praxis der Kirche

#### Ordnen

Die Humanwissenschaften ordnen die kirchliche Praxis, insofern sie uns, wie besonders oben ersichtlich, Ordnungskategorien an die Hand geben und uns Abstand gewinnen helfen.

Damit ist zugleich ein großer Vorteil gewonnen, wenn es um die Bewältigung eines praktischen Problems geht.

#### Relativieren

Die Humanwissenschaften relativieren die kirchliche Praxis, d.h. sie setzen die kirchliche Praxis in Beziehung mit der ebenso existenten nichtkirchlichen Realität und unterwerfen beides den gleichen Maßstäben. Unbeeindruckt von dem Heiligenschein, den sich die kirchliche Praxis selbst gern aufsetzt, fragen die Humanwissenschaften einfach nach der empirischen Realität dieser Praxis. Diese Fragen lauten: Wer tut das? Wem nützt das? Wer bezahlt für das, was hier geschieht? Die Humanwissenschaften bleiben unbeeindruckt von dem religiösen Kontext, der uns schnell dazu verführt, das, was sich in der Praxis tatsächlich abwickelt, zu überhöhen oder in einem besonderen Licht zu sehen. Die Humanwissenschaften lehren uns also, unsere eigene kirchliche Praxis gewissermaßen "von außen" zu betrachten.

Als Gläubiger muß ich mir durch die Humanwissenschaften die Frage gefallen lassen, ob ich nicht vielleicht vorschnell Kirche und Christentum miteinander identifiziere und dabei gar nicht mehr erkenne, daß Gläubigkeit durchaus außerhalb der Kirche vorkommen kann. Somit leiten die Humanwissenschaften einen für uns u.U. schmerzhaften Prozeß der Desillusionierung und Entmystifizierung ein. Sie berauben die Kirche als Institution der Illusion, ein Phänomen sui generis zu sein, unmittelbar aus Gottes Gnadenschatz geboren. Wer aber wirklich auf Gott vertraut, wer Gott sucht und nicht die Menschen, ist dankbar, daß er auf diese Weise um eine Illusion ärmer geworden ist, zugleich aber auch um eine Selbsttäuschung ärmer.

## Stimulieren

Die Humanwissenschaften stimulieren das theologische Denken. Wenn die Kirche ihren Auftrag erfüllen will, die Welt zu heiligen, kann der einzelne, der sein Leben dieser Kirche verschrieben hat, nicht innerhalb der ihm vertrauten Wände des Gebäudes Kirche verbleiben und sich nur als eifriger Innendekorateur betätigen, sondern er muß sich hineinbegeben in das außerkirchliche Milieu. Dazu muß er auch die Gründe einschauen lernen, die viele Menschen davon abhalten, sich in diese Kirche hineinzubegeben. Kirche kann ihren missionarischen Auftrag, die Welt zu heiligen, nur wahrnehmen, wenn sie in diese Welt hinausgeht.

Das Recht, so von ihrem missionarischen Auftrag zu denken, wird kein Religionssoziologe der Kirche abstreiten. Er macht sie nur darauf aufmerksam, daß der Islam dasselbe Selbstverständnis besitzt, wie der interkulturelle, religionssoziologische Vergleich ergibt. Durch diese Relativierungen regen uns die Humanwissenschaften an, darüber nachzudenken, wie wir denn die Welt heiligen wollen.

Integrierend oder vielleicht kritisierend? Oder kooperierend mit denen, die die weltliche Macht besitzen, damit wir durch die Unterstützung der weltlichen Macht möglichst viel Seelsorge betreiben können? Oder indem wir den Konflikt riskieren mit denen, die in der Welt herrschen? Weiterhin stimulieren uns die Humanwissenschaften, über die Nebenfolgen unseres heiligenden Wirkens in der Welt nachzudenken. Ein Beispiel: Es ist sicher gut, die Ehe als ein hohes Gut zu schützen. Es ist jedoch sehr schlimm, wenn deshalb die unehelichen Mütter und die unehelichen Kinder diskriminiert werden.

Vor noch nicht einmal fünfzehn Jahren wurde auf dem Konzil flehentlich dazu aufgefordert, die Kirche möge sich, besonders auch in der Ausbildung der Priester, für die Humanwissenschaften öffnen, damit das Licht christlich geprägter Menschlichkeit auch in der Welt spürbar werde. Wenn heute allenthalben zum Rückzug geblasen wird mit der Begründung, die Humanwissenschaften hätten nur Verwirrung gestiftet innerhalb der Kirche, dann muß man sich fragen, was das für ein Glaube ist, der so schnell in Panik gerät?

Da bietet Paulus eine bessere Alternative, wenn er sagt:

"Alles ist euer, ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes" (1 Kor 3,23).

## 4. Die Praxis der Kirche in theologischer Perspektive

### 4.1 Die Frage nach Ziel und Recht (Funktion und Legitimation) christlich-kirchlicher Praxis

Die Frage nach dem Ziel und Recht christlicher Praxis ist so alt wie diese Praxis selbst: Jesus hat sie immer wieder hören müssen, wenn man ihn fragte, warum er am Sabbat heile, warum er mit den Sündern Mahl halte, mit welchem Recht er Sünden vergebe. Seine Praxis selber forderte solche Fragen heraus, weil sie neu, anders, befremdlich, herausfordernde Praxis war. Im gleichen Sinne werden heute die Brüder Berrigan in USA, Mutter Theresa in Indien oder südamerikanische Jesuiten unter der Folter befragt, warum sie tun, was sie tun. Sie werden befragt, weil ihre Praxis selbst provokativ ist.

Es gehört zur Redlichkeit im Umgang mit sich selbst, daß wir uns eingestehen: so werden wir nicht gefragt, weil die landläufige kirchliche Praxis bei uns zu solchen Fragen keinen Anlaß gibt. Bei uns lautet die Frage eher anders herum: Warum tut ihr immer noch, was ihr tut? Woher nehmt ihr die Stirn, euch mit dem, was ihr da tut, auf Jesus von Nazareth zu berufen? Das ist die Frage, der sich die christlichen Kirchen seit der Aufklärung gegenüber sehen.

Die Frage nach dem Ziel und dem Recht christlich-kirchlicher Praxis gewinnt mit der Religionskritik seit der Aufklärung deshalb eine besondere Schärfe, weil man seit der Aufklärung erstmals nicht mehr bereit ist, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens rein theoretisch zu diskutieren (d.h. unter den von der Kirche selbst vorausgesetzten Prämissen, daß Gott existiert), sondern praktisch: indem man den Finger auf die Praxis der Kirche legt, die ganz offensichtlich anderen Zielen dient, als den theoretisch von der Kirche proklamierten. So fragt die frühe Religionskritik, ob die Armenseelenfrömmigkeit und der Wallfahrts-eifer nicht doch am Ende mehr von der Geschäftstüchtigkeit der Priester und Ordensleute als von der Glaubenstiefe der Gläubigen am Leben erhalten wird und ob die staatliche Autorität nicht vielleicht deshalb so respektvoll mit der Kirche umgeht,

weil diese ihr (mit Hilfe des 4. Gebotes) hörige Untertanen schafft. Im 19. Jh. machen Marx und Freud insbesondere auf die Nebenfolgen kirchlich-religiöser Praxis aufmerksam (Kirche als neurosenproduzierende oder antirevolutionäre Kraft).

Sooft wir uns mit diesen Fragen nach der wahren Funktion (Ziel) und Legitimität (Recht) kirchlicher Praxis beschäftigen, sollten wir sie innerlich an uns heranlassen und einräumen, daß es vom Neuen Testament wirklich ein Recht gibt, so zu fragen. Jesus selbst lädt dazu ein, wenn er dem Volk sagt: "An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 7,6).

Nicht wer zu mir sagt Herr, Herr, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der ist es, der mich liebt" (Mt 7,21). Jesus selber konnte von sich sagen: "Wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt doch meinen Taten" (Jo 14,12). Deshalb gibt es keine kirchliche Orthodoxie, die sie von der Pflicht entbinden könnte, sich durch praktische Nachfolge als die Kirche Jesu Christi zu erweisen.

Positiv gewendet mahnt 1 Petr 3,15: "Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die in euch ist. Und antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen." Ähnlich empfiehlt sich Paulus "ohne Hintergedanken durch die Offenbarung der Wahrheit dem Gewissen eines jeden Menschen vor Gott" (2 Kor 4,2).

Darum sind hier der Selbstausslegung der kirchlichen Praxis (Kap. 4.2) die Fremddeutungen (Kap. 3.2) vorangestellt worden. Wir können, wenn wir das Problemniveau nicht unterschreiten sollen, auf dem sich heute für viele Menschen die Frage nach dem Sinn und Recht von Glaube und Kirche stellt, uns nicht mit theologischen Zieldefinitionen allein abgeben. Wir müssen wirklich auf die Anfragen nach dem Grund unserer Hoffnung eingehen, wie sie uns von außen gestellt werden. (Darin liegt ja auch die bleibende Bedeutung des Hoffnungspapiers der Deutschen Synode!)

#### 4.2 Drei theologische Interpretationen der kirchlichen Praxis

Obwohl auch die Humanwissenschaften einer bestimmten Deutung unterliegen, besteht zwischen dem letzten und dem nun begonnenen Kapitel ein beachtlicher Unterschied. Im letzten Kapitel haben wir die kirchliche Praxis bewußt von außen, aus einer Distanz heraus, betrachtet. Von jetzt ab stellen wir die Frage nach kirchlicher Praxis, indem wir die Betroffenen selbst befragen, wie sie ihre Praxis erleben, welche Erfahrungen sie miteinander machen, wenn sie gemeinsam Christ zu sein versuchen. Zu den Fremddeutungen durch die Humanwissenschaften kommt also jetzt die Selbstdeutung, die Selbstausslegung kirchlicher Praxis hinzu.

Wie kann man nun diese Selbstausslegung auf den Begriff bringen?

##### 4.2.1 Kirchliche Praxis als Selbstvollzug der Kirche

Diese Formel geht zurück auf die Zeit unmittelbar vor dem Konzil, als in der allgemeinen Aufbruchsstimmung der Herder-Verlag auf die Idee verfiel, man müsse ein neues, unserem heutigen Bewußtsein entsprechendes Handbuch der Pastoraltheologie herausgeben. Das Ergebnis bestand in dem inzwischen fünf-bändigen Handbuch der Pastoraltheologie, das zur Zeit immer noch konkurrenzlos dasteht. Dieses Handbuch sollte nicht mehr von einem einzelnen Autor, sondern von einer Gruppe von Autoren geschrieben werden. So haben sich die wichtigsten Pastoraltheologen Deutschlands zusammengefunden und darüber nachgedacht, was ein theologisches Prinzip für dieses Handbuch sein könnte. Verschiedene solche grundlegenden Formeln standen zur Diskussion. Der inzwischen verstorbene Tübinger Pastoraltheologe Fran Xaver Arnold wollte als Zentralmotto vorschlagen: Alle Praxis der Kirche lebt als Geschehen der Heilsvermittlung. Er sprach von dem Gott-Menschlichen Prinzip, das eigentlich alles theologische Handeln prägt. Karl Delahaye von Bonn meinte, die Substanz kirchlicher Praxis sei die dialogische Struktur, d.h. der Anruf Gottes und die Antwort des Menschen. Er plädierte also für das Prinzip der Korrespondenz. (Vgl. Paul Tillich mit seinem Prinzip der Korrelation!) Ferdinand Klostermann von Wien schlug hingegen vor, die kirchliche Praxis als Ausstrahlung von Christus her, als

apostolisches Prinzip, zu begreifen, als Prinzip der Sendung, in dem die Sendung Jesu fortgeführt werde. Hugo Aufderbeck, der inzwischen verstorbene Bischof von Erfurt, hatte als Leitidee vor Augen, daß es eigentlich um die Umwandlung der Welt, die Transformatio mundi gehe, also um eine Transformation, von der im Sinne Teilhard de Chardins auch die Pastoralkonstitution spricht, daß sich die ganze Schöpfung verwandelt, weil sie vom Geist Gottes durchwirkt ist. Bei Aufderbeck steht die Verwandlung der Welt als Leitidee für kirchliche Praxis.

Bischof Reuß hingegen hatte die Idee, das Grundprinzip sei die Menschwerdung Gottes; also präge die Inkarnation die kirchliche Praxis.

In diesem Kontext plädierte Karl Rahner für den "Selbstvollzug der Kirche als Leitidee.

"Selbstvollzug der Kirche" das klingt so ein bißchen nach klerikalem Triumphalismus, nach ekklesiologischer Nabelschau oder nach kirchlicher Selbstbefriedigung. Wer beispielsweise die Fronleichnamsprozession miterlebt hat, mit dem Aufgebot an Prälaten, Alumen, Blaskapelle, Weihrauch, Himmelträgern usw., der könnte sich vielleicht zu der spöttischen Bemerkung hinreissen lassen, hier sei der "Selbstvollzug der Kirche" sichtbar geworden, doch kaum einer käme wohl auf die Idee, die alltäglichen Vollzüge kirchlicher Praxis, etwa eine Beerdigung, eine Gruppenstunde oder einen Seelsorgsbesuch, als "Selbstvollzug der Kirche" zu bezeichnen.

Interpretation der kirchlichen Praxis als Selbstvollzug der Kirche würde mißverstanden, nähme man an, das sei unmittelbar die Erfahrung, die der einzelne Gläubige macht. Selbstvollzug der Kirche ist also keine unmittelbare Erfahrung, sondern die Deutung einer Erfahrung. Es handelt sich bei dieser Formulierung also schon um eine Abstraktion, in der verschiedene Erfahrungen auf einen Nenner gebracht werden.

(1) "Selbstvollzug" als geschichtliche Dynamik

Diese Formel bietet ganz ohne Zweifel die Möglichkeit eines Mißverständnisses und sie ist auch sehr bald mißverstanden worden, als ginge es darum, daß Kirche sich selbst durchsetzt, auf sich selbst fixiert ist und in sich selbst verliebt ist. Wer diese Formel so im Sinne einer Legitimierung des kirch-

lichen Narzißmus versteht, hat Rahner grundlegend falsch interpretiert. Rahner selbst sagt dazu wörtlich: "Das Wort Selbstvollzug muß in einem ganz formalen Sinn verstanden werden. Es impliziert keine Introvertiertheit der Kirche, als ob ihr Tun sich letztlich auf sich selbst bezöge. Sie hat Gott anzubeten, dem Heil der Menschen zu dienen, für die Welt da zu sein; und dieses alles ist gerade ihr Selbstvollzug, genauso, wie ein Mensch sich gerade dadurch selbstvollzieht, daß er Gott liebt und dadurch von sich selber wekommt." (Handbuch I, 122)

Selbstvollzug wird von Rahner also als sehr reflektierter Begriff verstanden, nicht banal als Interesse an sich selbst.

Der Begriff "Selbstvollzug" entstammt der Anthropologie Rahners, die wiederum an Heidegger anknüpft. Heidegger geht davon aus, daß menschliches Sein nicht "an sich", also als unveränderliche, vorgegebene Größe, existiert, sondern immer als Sein in Zeit. Das heißt, das "Sein" des Menschen ist ein zeitliches, oder anders gesagt: ein prozeßhaftes. Was ein Mensch ist, steht demnach nicht ein für allemal fest, sondern es entwickelt sich. Der Mensch wird als Werdender begriffen. Er "ist" das, was er wird.

Damit ist der Mensch sich selbst aufgegeben. Er hat Verantwortung für das, was er wird. Er muß sich ständig selbst entwerfen, muß sich zeitigen, d.h. in der Zeit sein Sein einholen und verwirklichen. Zentral für dieses Menschenverständnis sind die Begriffe "Freiheit" und "Existenz". Der Mensch ist - nach einem Wort Satres - "zur Freiheit verdammt". Er kann der Notwendigkeit, sich selbst immer neu wählen, immer neu entwerfen zu müssen, nicht entfliehen. Selbst wer nicht wählt, hat schon gewählt. Ek-sistenz ist geprägt durch dieses Herausragen in den offenen Raum der Zeit, in dem der Mensch sich in Freiheit selbst zu vollziehen hat.

So ist nach Rahner der Mensch wesensmäßig ein transzendentes Wesen (in seinem "Grundkurs des Glaubens" spricht er vom Menschen als dem "Wesen der Transzendenz"), das sein So-Sein immer wieder überschreitet auf einen absoluten Horizont hin. Der Mensch lebt im Vorgriff auf diesen Horizont des Seins, der absoluten Freiheit oder des absoluten Geheimnisses, das wir Gott nennen. Und noch im Nein zu seiner Freiheit betätigt der Mensch eben diese Freiheit.

Die Erkenntnis, daß das Leben des Menschen ein Prozeß ist, ein ständiges Suchen nach sich selbst, ein Weg zu sich selbst, wird auch von anderer Seite gestützt: so spricht etwa Freud davon, daß im Laufe des Lebens immer mehr das Es (die Triebwelt) und das Über-Ich eingebaut werden müssen in das Ich als die Mitte der Entscheidung. "Wo Es ist, soll Ich werden", sagt Freud. Oder C.G. Jung sieht es als lebenslange Aufgabe, vor allem in der zweiten Lebenshälfte, an, die ungelebten Seiten, den "Schatten" in die Persönlichkeit zu integrieren.

So sieht Rahner auch die Auseinandersetzung mit Gott als lebensgeschichtliche Aufgabe. Hier geht es um den Dialog oder die Verweigerung des Dialogs, das Sich-Abschließen oder das Sich-Einlassen auf den lebendigen Gott als den offenen Horizont meines Lebens. Nur im Wagnis der Begegnung mit Gott kommt der Mensch nach Rahner zu sich selbst. Nur in der Auseinandersetzung mit dem Gegenüber, indem Freiheit sich zur Freiheit wagt, gewinne ich mich selbst.

Analog dazu, sagt Rahner, ist die Kirche zu denken: auch die Kirche ist keine fertige, vorgegebene Größe. Auch sie ist immer neu unterwegs zu sich selbst. Auch sie muß sich zeitigen, muß sich in die Zukunft hinein entwerfen, ist sich aufgeben als noch zu realisierende Wirklichkeit. Auch die Kirche "ist" im Werden, muß sich noch finden und ihr Wesen immer erst einholen. Rahner sagt: "Die Kirche ist durch Jesus Christus ein für allemal gegründet, aber sie <sup>ist</sup> als geschichtliche Größe gegründet. Die bleibende Struktur, die ihr als bleibendes Gesetz ihrer Geschichte und als deren Dynamik von Anfang an mitgegeben ist, holt sie selbst in ihrer eigenen Geschichte erst langsam ein. Sie ist nicht nur Voraussetzung, sondern selbst Thema dieser Geschichte. Dogmengeschichte, Verfassungsgeschichte, Geschichte der Frömmigkeit, Häresiegeschichte sind Teilmomente der Geschichte der Kirche selbst. Sie ist im Werden, sie wird, weil sie ist. Sie ist nur, indem sie wird." (K. Rahner a.a.O. 140 f)

Wenn man das dynamische Kirchenverständnis Rahners mit biblischen Bildern <sup>zu</sup> untermauern versucht, kommt als erstes das Bild vom wandernden Volk Gottes in den Sinn. Das wandernde Gottesvolk wurde verstanden als ein Gruppe, die Gott herausruft, so wie man eine Mannschaft aufruft. Diese Mannschaft wurde von

Gott als Weggemeinschaft zum Exodus in die Geschichte geschickt, um das verheißene Land zu suchen. Das also ist das biblische Grundmodell für ein dynamisches Kirchenverständnis. Kirche ist unterwegs zwischen Ostern und der Wiederkunft des Herrn, aufgebrochen am Pfingsttag; sie kommt eigentlich erst zum Ziel am Tage der Wiederkunft des Herrn, wenn Gott seine Verheißung wahr machen wird und den neuen Himmel und die neue Erde heraufführt. Gottes letztes Wort, das letzte Wort der Offenbarung überhaupt, lautet: "Seht, ich mache alles neu" (Offb 21,5).

(2) Selbstvollzug als doppelte Selbstüberschreitung  
Weil Christus noch im Begriff ist, alles zu vollenden, müssen wir Kirche wesentlich als Bewegung verstehen. Dazu W. Kasper: "Die Kirche ruht nicht in sich selbst, sie ist vielmehr in ihrem Wesen über sich hinausbezogen!" Dieses Hinausbezogensein tätigt sich in zweifacher Richtung: Die Kirche muß sich ständig auf Christus als ihr Haupt und damit auf Gott überschreiten, zum anderen aber auch auf die Menschen als das Ziel ihrer Sendung hin.

a) Auf Gott hin

Im ersten Johannesbrief heißt es: "Geliebte, wir wissen schon, daß wir Kinder Gottes sind, aber noch ist nicht heraus, was wir einmal sein werden. Wir wissen nämlich, daß wir, wenn es offenbar geworden sein wird, ihm gleich sein werden." (1 Joh 3,2)  
Das Selbstbewußtsein der Betroffenen mag uns nahezu wahnsinnig erscheinen, daß wir Gott gleich sein werden, wenn das heraus ist, was in uns steckt. Das heißt für unser Kirchenverständnis: Kirche ist ein Prozeß, dessen Ergebnis am Ende etwas Gott ähnliches darstellen wird. Der tiefste Grund dafür, daß Kirche noch im Werden steht, sich selbst noch realisieren muß, liegt darin, daß sie zu Gottes unergründlichem Wesen hin unterwegs ist. Dieses Wesen aber, das unergründliche Geheimnis Gottes, braucht sie nicht mehr außerhalb ihrer selbst zu suchen, sondern kann sie in sich suchen, weil Gott sich selbst bereits auf diese Kirche eingelassen und sich verbindlich für immer in sie hinein erschlossen hat.

Rahner liegt ganz in der Linie der Bibel, wenn er die Dynamik der Kirche versteht als "Anfang der Bewegung auf den unendlichen Gott hin".

Dieser unbegrenzte Gott ist nicht nur der Horizont, auf den hin die Kirche endlos zuläuft, sondern dieser Gott hat sich - Inbegriff des Selbstverständnisses der Glaubenden - in ihr selbst bereits unmittelbar und unüberholbar eingestiftet, um durch diese Kirche in der Gesellschaft bleibend gegenwärtig zu sein.

Die Kirche steht unter dem Gesetz permanenter Veränderung im Sinne der "Entfaltung, Findung, Einholung dieses Wesens, weil das Gesetz, nach dem hier angetreten wird, das Gesetz der Unbegrenztheit Gottes ist ... Gott selbst gibt sich den Menschen.

Er, genau er, und sonst nichts. Und diese Selbstgabe, in Jesus Christus definitiv geschehen, hat eine bleibende geschichtliche und gesellschaftliche Anwesenheit, und eben diese ist die Kirche. Darum ist der wahre Selbstvollzug der Kirche dort und nur dort und insofern gegeben, als in ihr und durch sie der Mensch geöffnet ist auf Gott, auf das absolute, namenlose Geheimnis, das unumfaßt, ungenormt, in seiner eigenen undefinierbarkeit für alles Grund und Abgrund, Norm und Ungenormtheit zugleich ist. Gott als Gott wird in der Kirche präsent." (Rahner 122)

b) Auf die Menschen hin

Hier liegt ein unerhört dynamisches Konzept der Kirche vor. Es paßt ausgezeichnet zu der bereits vom Standpunkt der Humanwissenschaften feststellbaren Verquickung von Kirche und Gesellschaft. Denn Kirche kann nur sich selber finden, indem sie sich auf die gesellschaftliche Situation einläßt. Es ist ein inneres Moment der Selbstrealisierung der Kirche, sich auf die Menschen einzulassen. Sie verfehlt sich, wenn sie sich nicht auf die Menschen einläßt. Wenn die Kirche zum modernen Menschen, zur heutigen Frau und zur heutigen Jugend kein inneres Verhältnis gewinnt, erreicht sie nicht nur diese Jugend nicht, sondern erreicht ihr eigenes Wesen nicht.

In dieser Sicht wird nicht länger die Orthodoxie, d.h. das Festhalten an alten Glaubensformeln als inneres Identitätsprinzip der Kirche gesehen, sondern die Orthopraxie, d.h. das richtige und mutige sich im Namen Gottes auf die Situation einzulassen, in der ich stehe. Zu diesen Situationen zählen sowohl Hunger in der Welt, als auch Überbevölkerung oder Arbeitslosigkeit oder Konsumismus. Deshalb muß die Kirche neugierig sein

und muß sich selbst in der Auseinandersetzung mit jeder neuen Kultur und jeder neuen Generation aufs Spiel setzen, so wie der, welcher die Talente empfangen hatte, diese Talente gebrauchen und sie aufs Spiel setzen mußte. Nur wer bereit ist, sein Leben hinzugeben, wird es finden. Das gilt auch für die Kirche.

(3) Konsequenzen und Kriterien für die kirchliche Praxis: Sie muß der Wahrheit und Liebe Gottes in der Welt Raum geben.

a) Den nahen Gott erfahrbar werden lassen  
Wenn nämlich wirklich Gott selber sich in der Kirche erschließt, wenn Gott sich durch die Kirche hindurch in der Welt gegenwärtig gibt, so muß das, was wir im Bekenntnis der Dreifaltigkeit, der Trinität, von Gott aussagen, in irgendeiner Weise in der Kirche ansichtig werden. Die Wahrheit Gottes, die sich im Sohn unmittelbar erschlossen hat, und die Liebe Gottes, die im Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist, müssen in aller Praxis der Kirche aufscheinen können. Sie müssen so ansichtig werden, daß die Unverfügbarkeit Gottes des Vaters, der allem vorausliegt, nicht aufgehoben wird. Das bedeutet: Was immer in der Kirche gesagt, überlegt und gedacht wird, muß an dem Wort orientiert sein, das uns in Jesus von Nazareth Gottes eigenes Wesen erschlossen hat. Alles Wort in der Kirche muß "Licht vom Lichte" sein, es muß den lichtenden und aufhellenden Charakter bewahren, selbst wenn es als Gerichtswort gesprochen wird. Eigentlich dunkle und böse Worte darf es in der Kirche nicht geben. Wenn es sie trotzdem gibt, sind sie nicht Wort des Evangeliums, sondern Worte dessen, der Böses stiftet in der Welt. Was aber immer an Dynamik, an Aktivität, an Normen und an Gesetzen des Zusammenlebens in der Kirche ist, muß sich als Dynamik jenes Geistes des Friedens und der Liebe erweisen, der von Jesus ausgeht und, wie die Pfingsterzählung es schildert, der Kirche selber eingestiftet ist als ihr inneres Prinzip.  
Weil das die Erfahrung der jungen Christenheit war, daß in dem seit Jesus Christus entstandenen neuen Milieu Gottes Wahrheit und die lichtende Kraft seiner Liebe präsent sind, daß eine nicht überholbare Vergebungsbereitschaft möglich ist und in alledem Gott eben doch Gott bleibt, konnte sie diese Erfahrung in das Bekenntnis heineinfassen: Wir glauben an Gott den Vater, wir glauben an den Sohn, der unter uns gelebt und für uns gelitten



hat, und wir glauben an den Heiligen Geist. In diesem Glaubensbekenntnis haben die frühen Christen ihre aktuelle Kirchenerfahrung artikuliert.

b) Den fernen Gott respektieren

Die Präsenz und die Erfahrbarkeit Gottes, diese Weise seines uns Nahekommens, hebt die Ferne und die Unverfügbarkeit Gottes gerade nicht auf, sondern schärft sie an. Denn Gott als der Schöpfer ist die Bedingung aller Existenzmöglichkeiten, mit denen unser Handeln erst einsetzen kann.

Dazu wieder Karl Rahner: "Das Nahekommen Gottes ist kein Zergehen des Geheimnisses, das Gott ist, sondern dessen Aufgehen in immer größere Unausweichlichkeit und Schärfe. Wachsender Vollzug der Kirche kann also nur in immer größerer Deutlichkeit Gottes als das Geheimnis bestehen. Es wird also nicht vertreten, um selbst präsent sein zu müssen; diese Vertretung ist nur das Aufmerksam-Machen darauf, daß er selbst da ist, er selbst im Unterschied zur Kirche. Und eben dieses Aufmerksam-Machen ist die Tat Gottes, die die Kirche tut" (Rahner 132).

Wo also Gott im Rahmen kirchlicher Praxis auf einmal überschaubar wird, wo der Priester plötzlich über Tun und Denken Gottes vollkommen informiert zu sein vorgibt, da wird dieser Geheimnischarakter verletzt.

Von daher haben wir im Christentum die so außerordentlich eindrucksvolle Tradition der Theologia negativa, d.h. jener schon aus der Väterzeit stammender Impulse, die sagen, von Gott können wir nicht sagen, wer er ist, sondern immer nur sagen, wer er nicht ist. Was immer die Bibel ihm an Attributen verleiht, daß er der Vater sei und Schöpfer, was immer die Dogmatik von ihm aussagt, daß er der Dreifaltige sei usw., ist mehr falsch als richtig. Mit all diesen Begriffen können wir immer nur die Richtung andeuten, in der Gott zu suchen ist. Alle diese Begriffe haben mehr die Funktion, ein Mißverständnis abzuwehren als auszudrücken, wer er ist.

Dieses Ethos, daß Gott Gott bleibt und nicht unter der Hand verwechselt wird mit dem, was wir tun, muß in kirchlicher Praxis erhalten bleiben.

Dazu sagt der Prophet Jeremia (Jer 23.23): "Bin ich denn nur ein Gott der Nähe, bin ich nicht auch ein Gott der Ferne?"

Von daher fragt auch Rahner, ob nicht Erfahrungen der Christenheit in der Neuzeit einer ganz neuen Deutung bedürfen. Der Atheismus der Neuzeit, so meint er, sei vielleicht nur die Negativfigur einer Sache, die das Christentum selber zu wenig positiv lebt: die Überzeugung von der Unverfügbarkeit Gottes. Wir müssen mehr Mut haben zum Umgang mit einer wachsenden Unbegreiflichkeit Gottes, anstatt das Ethos der Unbegreiflichkeit Gottes den Atheisten zu überlassen.

Was die deutschen und spanischen Mystiker trotz der Bedrohung durch den Scheiterhaufen gewagt haben, durch ihr Stammeln und ihre Sprachlosigkeit die Aussagen über Gott zu verweigern, finden wir auch bei Zeitgenossen wie Reinhold Schneider, Edith Stein und in Gebeten von Huub Oosterhuis. Das Gespür für die Abwesenheit Gottes müßte eine Gestalt der Kirche sein. Wenn Reinhold Schneider von seiner Nacht des Glaubens spricht, in die er während seiner letzten Lebensjahre zunehmend geriet, dann dürfte diese Rede nicht nur Verdatterung und Verlegenheit auslösen. Von daher wäre auch der Vorwurf der Deutschen Bischofskonferenz gegen Küng zu überprüfen, er habe sich nicht auf die volle Seinshöhe Christi aufgeschwungen. Ist Gott denn nicht auch ein Gott der Ferne?

Bleibt er nicht letztlich dem Zugriff der Reflexion entzogen? Letztlich vermag auch die Formel, Christus sei der Sohn Gottes, das Geheimnis nicht zu ergründen. Hier handelt es sich um eine Metapher für ein letztlich nicht mehr beschreibbares Verhältnis zwischen Christus und Vater. Wachsender Selbstvollzug der Kirche kann nur in der immer mehr wachsenden Anerkennung der Geheimnishaftigkeit Gottes bestehen." (Rahner 132)

c) Gott als kritisches Prinzip ins Spiel bringen

Dieser Gott ist im Verständnis von Rahner kritisches Gegenüber: sowohl kritisches Gegenüber zum Menschen als auch kritisches Gegenüber zur Kirche. Gott wird nicht verstanden als eine Projektion, als Produkt kirchlicher Omnipotenzphantasien, sondern dieser Gott ist der lebendige Gott, der die Zerstörung jeder menschlichen Instanz und menschlicher Letztgültigkeit anspricht. Darum ist es die wichtigste Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft, Haus Gottes zu sein, d.h. ein Ort der Anbetung des Unverfügbaren, ein Ort des Widerspruchs gegen jede Art von Götzendienst. Sendung der Kirche heißt, zu protestieren gegen jede Form der Verwechslung von Gott und Welt. Dabei muß die Kirche jedoch aufpassen, daß es nicht ihr selbst passiert.

Dies hat auch Konsequenzen für die Frage der Identifikation mit der Kirche, die etwa im Anstellungsgespräch von Laientheologen mit dem Generalvikar relevant werden kann. Denn in dieser Sicht ist keine totale Identifikation mit der Kirche möglich. Nicht wegen der Anbiederung an außerkirchliche Kritiker, nicht wegen Marx oder Freud, sondern wegen Gott und um seines heiligen Namens willen darf die Kirche nicht das bleiben, was sie ist, darf ich mich auch nicht mit der faktisch konkreten Kirche identifizieren, wie sie ist, sondern muß mich mit ihr kritisch identifizieren, damit sie werden kann, wozu sie unterwegs ist. Identifikation mit der Kirche und Distanz zur Kirche gehören aus theologischen Gründen für den Glaubenden notwendig zusammen.

#### (4) Grundgesten kirchlichen Selbstvollzugs?

Rahner schließt seine ekklesiologische Grundlegung der Pastoraltheologie mit der Frage ab, ob sich der Selbstvollzug der Kirche in einzelne elementare Gesten ausfalten lasse. "Verkündigung des Wortes, Kult, Sakramentspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite und Caritas bezeichnen zweifellos solche Grundfunktionen" (Handbuch I, 216).

Bedeutsam an dieser Aufzählung ist, daß Rahner sich nicht auf die Aufzählung von Grundgesten des kirchlichen Amtes beschränkt (klassisch: Lehrer-, Hirten-, Priesteramt), sondern gerade herausstellen will, daß die Praxis der Kirche als ganze heilsvermittelnd ist: auch das christliche Alltagsleben, das caritative Engagement und selbst die Rechtsordnung der Kirche.

Bezüglich der Reihenfolge sieht er Wortverkündigung, Kult und Sakramentspendung als symbolisch-sakrale Gesten ("Mysterien") der Begegnung mit Gott in einem besonderen inneren Zusammenhang, während die drei restlichen Grundfunktionen des kirchlichen Rechtes, des christlichen Lebens und der Caritas "einem weniger sakralen Bereich angehören. In diesem Bereich wendet sich das innerste Leben der Kirche ... den übrigen Lebensbereichen des Menschen zu: es dringt in die Welt ein, um ihr das Leben mitzuteilen" (Handbuch I, 218).

Obdiese Aufzählung schon restlos überzeugt, sei dahingestellt; wir werden uns aber der Frage einer "Operationalisierung" theologischer Leitideen weiter zuwenden müssen und uns am Ende für

eine theologisch verantwortbare und praktisch hilfreiche Unterscheidung zu entscheiden haben (s.u. Kap. 6.4).

#### 4.22 Kirchliche Praxis als Fortführung des Werkes Christi (der Sache Jesu)

Der ekklesiologischen Interpretation kirchlicher Praxis durch Rahner stehen ältere und jüngere christologische Interpretationsversuche gegenüber.

##### (1) Unterschiedliche Konzeptionen

Der Versuch, die kirchliche Praxis von Jesus her zu begründen, ist nicht neu. Sein verbreitetes Modell ist

##### a) Die Lehre von den drei Ämtern Christi

Diese Lehre sagt vereinfacht: Christus ist der oberste Lehrer, Hirte/König und Priester. Das kirchliche Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt leitet sich von ihm her, setzt sein Wirken fort und muß sich deshalb auch an ihm orientieren. Während die Dogmatik sich darauf konzentriert, das kirchliche Amt in dieser Weise von dem Amt Christi herzuleiten, entwickelt die Pastoraltheologie die konkreten Maßstäbe für das heutige kirchliche Handeln nach etwa folgendem Muster: Der Seelsorger ist ein Hirte (Pastor); zum Hirtenamt gehört z.B. das Aushalten bei den Schafen. Deshalb muß ein Seelsorger in seiner Gemeinde präsent sein (kirchengeschichtlich: Die Residenzpflicht des Pfarrers und daraus folgend sein Recht, vom Bischof nicht gegen seinen Willen versetzt werden zu können).

Gegen diese in ungezählten Handbüchern und Hirtenschreiben verbreitete Denkfigur gibt es jedoch folgende Einwände:

- Sie garantiert keine wirkliche Orientierung an Christus, weil sie tautologisch und deshalb in einem begrifflichen Zirkel befangen ist: "Ein Hirte ist ein Hirte; darum soll er sein wie ein Hirte." Welche inhaltlichen Konsequenzen man daraus im einzelnen zieht, hängt nicht mehr von Jesus, sondern von den Merkmalen ab, die man vorher in den Hirtenbegriff hineingesteckt hat. So wurde diese Metapher im Mittelalter zur Einschärfung des Pfarrbannes benutzt (das Schaf darf nur beim zuständigen Hirten zur Beichte und zur Kommunion gehen).

- Diese Denkfigur wird auch der Gestalt Jesu nicht wirklich gerecht, sondern vielmehr den etablierten Ämtern in der Kirche. Was Jesus selber war und tat, ist nicht auf diese drei Funktionen reduzierbar; mindestens müßte er auch als der oberste Arzt gelten. Warum fühlte sich die Kirche nie verpflichtet, in ihren Amtsstrukturen dieses "heilende Wirken" Jesu fortzuführen? Von daher legt sich der Verdacht nahe, daß die Drei-Ämterlehre gar nicht aus der Betrachtung der Praxis Jesu gewonnen und auf die Kirche angewendet worden ist, sondern umgekehrt, daß sie an der Praxis der Kirche (die sich in einem Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt organisiert hatte) gewonnen und von dort aus auf Jesus zurückprojiziert worden ist.

Diesen Verdacht nährt der historische Befund, daß diese Drei-Ämterlehre erst in der Reformationszeit von den reformatorischen Theologen Andreas Osiander (1530) und Calvin (1536) ins Gespräch gebracht und sogar erst in der Aufklärung voll zum Durchbruch gekommen ist. Weder in der Vätertheologie noch im Mittelalter nahm man sie wichtig, wenngleich sich bei einzelnen Kirchenvätern bereits ein Interesse an diesen drei Ämtern Christi findet, und zwar im Zusammenhang mit dem Titel "Christos". Weil Jesus der Gesalbte (Christos) ist, beginnen die Väter, darauf aufmerksam zu machen, daß im Alten Testament Propheten und Könige gesalbt wurden und Jesus als der Gesalbte also wohl ihre Funktion in seiner Person übernimmt. W. Pannenberg (Christologie 232) sieht die Praxis des historischen Jesu allenfalls in der Linie des alttestamentlichen Prophetenamtes und resümiert: "Das typologische Schema des dreifachen Amtes stellt mehr ein Symbol für den Zusammenhang des Auftrags Jesu mit den Traditionen Israels dar; die Gestalt Jesu hat ... alle Traditionen Israels an sich gezogen und darin liegt die Wahrheit des typologischen Schemas seines dreifachen Amtes." Entsprechend muß man die Konsequenz ziehen, daß nach dem heutigen Stand neutestamentlicher und dogmengeschichtlicher Forschung die Drei-Ämterlehre nicht mehr zu einer angemessenen Orientierung der kirchlichen Praxis an Jesus taugt. Deshalb forderte F.X. Arnold (ca. 1950) bei der Suche nach einem Kriterium kirchlicher Praxis, hinter die Ämterlehre durchzustoßen auf die Grundstruktur des Wirkens Jesu, nämlich:

b) Das Prinzip des Gottmenschlichen in der Seelsorge  
Arnold geht es exakt darum, wie sich kirchliches Handeln an der Person und am Werk Christi orientieren könne als an dem Prototyp kirchlicher Heilsvermittlung. Mit dem "Prinzip des Gottmenschlichen" glaubt er näherhin zwei Maßstäbe gefunden zu haben:

1. In allem Wirken der Kirche muß das Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen als ein echtes Zusammenwirken begriffen werden; weder der göttliche noch der menschliche Faktor darf isoliert oder absolutgesetzt werden. So glaubt Arnold nachweisen zu können, daß innerhalb der Seelsorgsgeschichte (mit deren Erforschung er sich sehr beschäftigt hat) ein Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Christusbild und der Seelsorgspraxis zu beobachten sei. Die einseitige Betonung des Menschlichen durch die Theologie und Seelsorgspraxis der Aufklärungszeit wurde durch eine ebenso schädliche einseitige Betonung des Übernatürlichen (Göttlichen) in Theologie und Seelsorgspraxis der Restaurationsepoche und der Neuscholastik im 19. Jh. abgelöst.
2. Alles kirchliche Handeln muß der personalen Begegnung, dem Dialog zwischen Gott und Mensch dienen, wie er in der Person Jesu Gestalt gewonnen hat. Alles kirchliche Handeln hat darum werkzeuglichen Charakter. Immer da, wo die Praxis der Kirche vergißt, daß sie zu Gott hin zu vermitteln den Auftrag hat, setzt sie sich an die Stelle Gottes und korrumpiert zum Götzendienst. Dies exemplifiziert Arnold an der Geschichte kirchlicher Verkündigung und Sakramentspendung. Nun hat die Kritik an Arnold zwar anerkannt, daß er zu Recht die Ämterlehre hinter sich gelassen hat; es fragt sich jedoch, ob er mit der chalcedonensischen Formel (die beiden Naturen in der einen Person) nicht auf einer zu hohen ontologischen Abstraktionsstufe stehen bleibt, um die kirchliche Praxis in ihrer konkreten Verflechtung mit der jeweiligen Gesellschaft kritisch beurteilen zu können. Deshalb machen Biemer-Siller und Schuster den Vorschlag:

c) Der historische Jesus als Maßstab kirchlicher Praxis  
Dieser Ansatz hat die Seelsorge der beiden letzten Jahrzehnte außerordentlich inspiriert, gerade weil er sich nicht um die Schwierigkeiten drückte, die auftauchen, sobald man den historischen Jesus mit seinen Intentionen und seinem Verhalten zum Kriterium heutiger kirchlicher Praxis machen will.

Wer war denn dieser Jesus? K. Schäfer, der die "Rückfrage nach der Sache Jesu" in praktisch-reformerischer Absicht 1970 ein erstes Mal formuliert hat (In Sachen Synode, hrsg. v. N. Greinacher, Düsseldorf 1970. 152 f) sagt dazu:

"Jesus lebte, sprach und handelte in einem gesellschaftlich-kulturell-religiösen Gesamtzusammenhang, der nicht mehr vorhanden ist. Jesu Verstehensmöglichkeiten, Vorstellungen, Erwartungen sind uns fremd ... Schon die ersten Generationen der Christenheit haben Bilder von Jesus entworfen und deutende Aussagen über ihn gemacht. Seither ist der Name Jesu in mannigfaltigem Gebrauch in den Riten, Symbolen, Feiern, Lehren, Lebensregeln und Verhaltensweisen christlicher Gemeinschaften ... Die historisch-kritische Forschung hat gezeigt, daß Jesus historisch weder "der Herr" noch ein Himmelswesen in Menschengestalt noch das Haupt seiner Kirche noch der Schmerzensmann war. Diese Titel sind vielmehr Versuche der Christengemeinden, das Phänomen Jesus zu deuten. Diese Deutungen können nun nicht unbefragter Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Jesus sein, sondern müssen immer von neuem historisch-kritisch gerechtfertigt werden ... Der Name Jesu läßt sich für sehr unterschiedliche Interessen in Dienst nehmen, wie die Kirchengeschichte zeigt. Man konnte in Jesu Namen befreien und unterdrücken. Das hing davon ab, von wem und wozu er in den Mund genommen wurde."

Jesus zum kritischen Prinzip kirchlicher Praxis und der Praktischen Theologie machen kann man daher nur, wenn die historisch-kritische Exegese die Überfremdung des Jesusbildes durch die Überlieferung abträgt. Es gilt, zur Tradition (der Kindergebete, Totenzettel, Kruzifixe, Katechismuschristologie) ein kritisches Verhältnis zu gewinnen. Die verdeckten Projektionen und hinzugewachsenen Interpretamente müssen abgelöst werden (vgl. Biemer-Siller 147 f). Das ist nicht nur eine überaus schwierige wissenschaftliche Arbeit, sondern auch eine angstausslösende, uns selbst in unserer persönlichen Glaubensexistenz verunsichernde Prozedur, gegen die wir Abwehrmechanismen mobilisieren, weil wir ahnen, daß der Jesus, der am Ende dabei herauskommt, ein uns

außerordentlich fremder Mann ist. Darin dürfte die Hauptschwierigkeit eines Rückgriffs auf den historischen Jesus als Kriterium Praktischer Theologie liegen.

Eine andere Schwierigkeit liegt in der Verschiedenheit der sozio-kulturellen Räume: Jesus und die erste Jüngergruppe handeln im Primärgruppenmilieu, während die "Sache Jesu" heute in einem Sekundärsystem vermittelt werden soll.

Deshalb ist ein solcher, mit Hilfe der historisch-kritischen Forschung zu leistender Rückgriff indispensable Voraussetzung für die Anwendung dieses Kriteriums.

Auf dem Boden einer kritischen Jesusüberlieferung kann aber nach Problemkonvergenzen zwischen der Situation Jesu und der unseren gefragt werden (vgl. Biemer-Siller 149):

Anstelle des abstrakten gottmenschlichen Prinzips bei Arnold treten nun eine ganze Reihe von konkreten Problembereichen, in denen die Relevanz (Autorität) Jesu für die Kirche und ihr konkretes Verhalten aufgezeigt werden kann:

- sein Umgang mit Gesetz und Überlieferung
- seine Sicht von Autorität
- sein Verkündigungsstil
- seine Art zu beten
- sein Scheitern und der darin sich nahelegende Sinnlosigkeitsverdacht
- seine Einschätzung und Praxis von Friede und Versöhnung und seine Gewaltlosigkeit
- seine Weise zu feiern, sich zu freuen, Barrieren abzubauen, umfassende Solidarität zu praktizieren.

All das weist geheime Korrespondenz auf zu Problemen der Weltgesellschaft von heute und zur Rolle der Kirche in ihr:

- Leistungsgesellschaft
- Schichtenproblematik
- Sinn- und Transzendenzverlust
- Leidenserfahrung
- Friedensbemühung
- Konfliktbewältigung
- Autoritätskrise

Auch wenn dieser Aufweis von Problemkonvergenz natürlich eine Selektion aus dem Ganzen darstellt, das Jesus war (und im Sinne der neutestamentlichen Bekenntnisschriften bleibend verbindlich für seine Gemeinden ist) und auch wenn man gegen diese Selektivität heute da und dort Einspruch erheben muß, so ist doch zunächst einmal anzuerkennen, daß die Evangelien sehr viel klarere handlungsorientierende Prinzipien für heutige christliche und kirchliche Praxis enthalten als Moraltheologie und Kirchenrecht ahnen ließen.

(2) Die "Seele der Praxis Jesu" (nach Lk 3,15-4,19)

Der Versuch, das eigene Verhalten an der Praxis Jesu auszurichten, ist bereits ein zentrales Anliegen der ersten Gemeinden; dazu verfassen sie ja die Evangelien. Aus ihnen wird hier exemplarisch Lukas ausgewählt, weil er als Verfasser der Apostelgeschichte am deutlichsten erkennen läßt, wie sehr seine Christologie der kirchlichen Praxis als Orientierungspunkt dienen möchte, ihre eigene Aufgabe in der Gesellschaft zu begreifen.

Es tut gut, diese Passage aus dem Anfang des Lukas-Evangeliums einmal gegen den liturgischen Bürstenstrich zu lesen, d.h. nicht so fein säuberlich in Portionen aufgeteilt, wie sie uns das Kirchenjahr anbietet: Die Rede des Täufers im Advent, die Taufe Jesu an Epiphanie, die Versuchung zu Beginn der Fastenzeit und das Wort vom Geist an Pfingsten. Hier reißt das Kirchenjahr auseinander, was bei Lukas eines ist: er sieht Jesus als den vom Geist Gottes bewegten Menschen. Nehmen Sie nur noch hinzu, daß die lukanische Kindheitsgeschichte erzählt, er sei durch die Überschattung des Geistes empfangen worden (Lk 1,35) und daß dieser lukanische Jesus die Jünger vor seiner Aufnahme in den Himmel anweist, in der Stadt zu bleiben, bis sie mit der Kraft von oben gerüstet sind (Lk 24,49), daß dieser Lukas sodann die Apostelgeschichte anfügt, die mit der Ausgießung des Geistes beginnt (Apg 2,1-13) und auf ihrem Höhepunkt den Überschritt des Paulus von Kleinasien auf das europäische Festland als Werk des Geistes beschreibt (Apg 16,1-10). Es sieht aus, als gehe es ihm um eine erzählerische Umsetzung des Paulus-Wortes: "Alle, die sich vom Geist Gottes führen lassen, sind Söhne Gottes" (Röm 8,14). Was immer man noch von Jesus sagen mag: Er ist der Mensch, der sich ganz dem Geist Gottes überläßt und darum der Sohn, an dem Gott Gefallen hat. Wes Geistes Kind er ist, deckt Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt auf. Den Armen die gute Nachricht zu bringen, den Gefangenen Befreiung und den Blinden das Augenlicht, die Gebeugten ins Freie hinauszuführen und die große Amnestie auszurufen - dazu weiß er sich gesandt. Denn das ist es, was Gott gefällt. Dies zu betreiben und nichts sonst, treibt ihn der Geist Gottes.

Daß diese Isaiasstelle programmatisch das Selbstverständnis des lukanischen Jesus formuliert, läßt sich einerseits aus dem besonderen Profil belegen, das Jesus gerade in den lukanischen Traditionen gewinnt: in der Begegnung mit Zachäus, mit der Frau im Hause des Simon, im Gleichnis vom verlorenen Sohn, vom armen Lazarus, vom Pharisäer und Zöllner: Das Lukas-Evangelium ist in ausgeprägter Weise das Evangelium für die Armen, Jesus der Heiland der Gebeugten (vgl. die Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau Lk 13,10-17).

Der normative Charakter dieser Isaiasstelle läßt sich aber auch daraus erheben, daß sie - synoptisch betrachtet - die programmatische Eröffnung des Wirkens Jesu bei Markus ersetzt: "Und Jesus verkündete in Galiläa das Evangelium Gottes: die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe. Bekehrt euch und glaubt der guten Botschaft!" (Mk 1,14)

Der Isaiastext bei Lukas expliziert also, worin die gute Botschaft, das Evangelium Gottes besteht: daß die Gefangenen frei werden, die Schuldscheine zerrissen, die Blinden sehend. Das macht Gott Spaß und deshalb ist Jesus, wenn er diesen Willen Gottes zur Geltung bringt, Gottes lieber Sohn.

(3) Welche Kriterien lassen sich für die Praxis der Kirche im Anschluß an Lukas formulieren?

a) Negativ: Kirchliche Praxis entspricht nicht dem Geist Jesu und verwirklicht ihr Existenzrecht, wenn in ihr die Armen nichts zu lachen und die Blinden nichts zu sehen bekommen. Wenn die Gebeugten noch mehr belastet und die Gefangenen noch tiefer verstrickt werden. Wenn daher die Menschen nach einer Predigt irgendwie enger, bedrückter, ratloser sind als vorher, müssen wir davon ausgehen, daß nicht das Evangelium verkündigt wurde, auch wenn alles, was der Prediger sagte, sehr katholisch geklungen hat. Oder wenn sich in einem Krankenzimmer nach dem Besuch der Seelsorgerin Beklommenheit und Traurigkeit ausbreiten, hat sie nicht ihren Auftrag erfüllt, auch wenn sie vielleicht - formal betrachtet - "ihre Pflicht getan hat".

b) Positiv: Kirchliche Praxis ist spirituelle Praxis, zu allererst dem Geist verpflichtet. Wir sind nicht gesandt, Pfarrhäuser oder Jugendheime zu bauen, Pontifikalämter oder Firmungen zu halten, theologische Bücher zu schreiben oder irgend einen

Klosterbetrieb aufrechtzuerhalten: das alles hat vielmehr nur soweit Sinn und Existenzrecht, als es diesem tröstenden, aufrichtenden Geist Raum schafft. Spiritualität ist deshalb nicht die Masche einer bestimmten Gruppe von Theologiestudenten oder Ordensleuten, sondern ein Signum der Kirche Christi, etwas was für sie überlebensnotwendig ist; deshalb kann uns Gott den Geist nicht versagen, wenn wir ihn darum bitten; er würde uns dem Tod ausliefern (Lk 11,13). Umgekehrt aber sollten wir auch aufhören, darüber traurig zu sein, wenn die Pfarrei XY sich leert, weil dort nichts los ist. Wenn diese Pfarrei nicht vom Geist bewegt ist, ist sie tot und die Leute haben Recht, wenn sie sich in einer Totengruft nicht aufhalten mögen.

c) Kirchliche Praxis ist der Not der Menschen verpflichtet. Es fällt ja auf, wie profan der Jesajateext die Sendung Jesu beschreibt; es geht nicht um Sakramente oder Gebet oder religiösen Gehorsam; es geht darum, daß die gebrochene Kreatur aufgerichtet, durch das große Gnadenjahr (im Hintergrund steht die Vorstellung des Sabbatjahres) die ursprüngliche Schöpfungsordnung wieder hergestellt wird. Wenn kirchliche Praxis diesen Welthorizont aus den Augen verliert, führt sie nicht mehr Jesu Sendung weiter, sondern nurmehr ihre eigene enge institutionelle Tradition - genau das, was Jesus in den Weherufen den Pharisäern und Schriftgelehrten vorwirft (vgl. Mt 5,21-7,23). Kirchliche Praxis als engstirnige Ordenstradition oder konfessionalistisches Sakristeichristentum steht sich selber im Weg, verstellt sich die eigene Zukunft. In diesem Sinn ist es sehr bemerkenswert, daß Lukas die Sendung Jesu nicht einmal an den klassischen Ämtern des AT orientiert, sondern in das schöpferische Wirken des Gottesgeistes einbezieht, das die ganze Welt durchherrscht und die ganze Geschichte der Menschheit "in Atem" hält (J. Moltmann). Die Praxis der Kirche ist also nicht von vorgegebenen Ämtern her ableitbar; vielmehr haben sich die Ämter an der Praxis Jesu zu messen, die ihrerseits ihren inneren Maßstab am Wirken des Geistes hat.

Dies hat dann auch Konsequenzen, beispielsweise für die Kirchenorganisation. So fragt etwa Heribert Mühlen, wie in einer im Innersten so vom Geist Gottes bewegten Kirche hierarchische Verfestigungen überhaupt denkbar sind. Wenn die Dynamik des Geistes erst mit oberhirtlicher Erlaubnis in Fahrt kommen darf,

kann etwas nicht stimmen. Die hierarchische Struktur, die notwendig ist, damit die Kirche geschichtlich überlebt, muß noch einmal überprüft und gemessen werden am Prinzip des Geistes in ihr. Jede Art von Gesetzlichkeit, jeder Stil, der Menschenunterdrückenden Charakter hat, ist ein innerer Selbstwiderspruch der Kirche, weil solche Praktiken im Widerspruch zu ihrem innersten, von Gott eingestifteten Prinzip stehen.

(4) Lassen sich von der Praxis Jesu her Grundgesten kirchlichen Selbstvollzugs gewinnen?

Die Gesten, die Lk 4,18 aufzählt (den Armen das Evangelium, den Gefangenen die Freiheit, den Blinden das Augenlicht bringen) treffen ohne Frage alle ins Zentrum der Praxis Jesu, aber sie falten sie nicht eigentlich aus, sondern bezeichnen - in verschiedenen Metaphern - ihre Grundausrichtung.

Darum müssen wir auf das Gesamt des neutestamentlichen Jesusbildes zurückgreifen. Hier lassen sich in der Tat Grundgesten benennen, die für die Praxis Jesu charakteristisch sind und von der neutestamentlichen Gemeinde aufgegriffen und sozial entfaltet werden:

- Die Verkündigung der Frohen Botschaft: Martyria
- Die Zuwendung zu den Armen: Diakonia
- Die Sammlung des Jüngerkreises: Koinonia

Diese Dreiheit ist innerhalb des NT nicht mehr weiter ableitbar; diese drei Grundgesten sind für die Praxis der Kirche normativ geworden, weil sie offensichtlich auf die Praxis Jesu selber zurückgehen. Deshalb kann man abschließend nur noch die Doppelthese aufstellen:

- (1) Alle drei Gesten sind authentisch christlich, d.h. unablässig vom Leben und Sterben Jesu Christi und deshalb auch nur in der Gemeinde Jesu vorfindbar (so sehr es Analogien und Varianten dieser Handlungsweisen auch anderswo geben mag). "Martyria" ist nicht einfachhin Kommunikation oder Propaganda, sondern inhaltlich bestimmt durch die großen Heilstaten Gottes, von denen sie erzählt und die sie feiert, und zwar in dem Bewußtsein, daß sich in der gegenwärtigen Verkündigung die sinnstiftende Macht des Reiches Gottes konkret anbietet und durchsetzt. "Koinonia" ist nicht einfach Gemeinschaftsbewußtsein und Sozialkontakt, sondern meint das Milieu, das entsteht,

wenn Gott die Menschen 'herausruft in die Gemeinschaft mit seinem Sohn' (1 Kor 1,9), impliziert das Geheimnis der eucharistischen Tischgemeinschaft ebenso wie ein kritisches Verhältnis zur Gesamtgesellschaft oder auch zu unreflektiert in die Kirche eingeschleppten weltlichen Organisationsformen. "Diakonia" ist nicht einfachhin soziales Engagement gegenüber Dritten, sondern wurzelt in der Selbstentäußerung Christi, ist also nur von einer Theologie des Leidens, der Befreiung und der Hoffnung her verständlich.

(2) Alle drei Grundgesten sind zur Identifizierung spezifisch christlichen Handelns nötig, weil sie nur miteinander das Werk Christi authentisch fortführen. Wird eine dieser drei Grundfunktionen vernachlässigt, ist eine substantielle Orientierung an Jesus Christus nicht mehr gewährleistet.

Die Verkündigung der Botschaft entartet zu Theologengezänk, wenn die Diakonie in der Kirche nicht mehr praktiziert wird; die kirchliche Gemeinschaft (Koinonia) verkommt zur Vereinsmeierei, wenn sie sich nicht mehr an der Botschaft (Martyria) orientiert und für den Dienst an den Notleidenden (Diakonia) öffnet; die Diakonie mißrät zu blindem Aktivismus oder revolutionärer Gesellschaftskritik, wenn sie sich nicht nach den Maßstäben des Evangeliums (Martyria) um neue, klassenüberwindende Gemeinschaft unter den Menschen bemüht (Koinonia).

#### 4.23 Die Praxis der Kirche als Befreiung des Menschen (als Dienst an der Menschwerdung des Menschen)

Wenn wir die christlich-kirchliche Praxis ekklesiologisch als Selbstvollzug der Kirche und christologisch als Fortführung der Praxis Jesu beschrieben haben, formulieren wir jetzt kein neues Ziel der kirchlichen Praxis, sondern das selbe Ziel neu, wenn wir es - anthropologisch - Dienst an der Menschwerdung des Menschen begreifen.

##### (1) Der Anlaß

den sog. anthropologischen Ansatz in der Theologie in seinen Konsequenzen für die Praxis der Kirche durchzudenken, ist die

Situation des heutigen Menschen selbst: die immens angeschärfen Erfahrungen der Entfremdung (Identitätskrisen, Kontingenzerfahrungen), die die Menschen heute im Gefühl der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins an anonyme Mächte machen (no future). Von solchen Zeitgenossen sind wir heute aufgefordert, Rechenschaft über unsere Hoffnung zu geben. Und wenn wir "in ihrer Sprache die großen Taten Gottes verkünden" wollen (vgl. Apg 2,12), müssen wir davon sprechen, was der Glaube und was die Kirche dazu beitragen können, daß "die Menschen leben" können (P.M. Zulehner). Angesichts der charakteristischen Entfremdungserfahrungen unserer Generation ist die Erlösung als Befreiung von den Mächten und Gewalten zu interpretieren, die den Menschen daran hindern, Mensch zu werden, darum als Exorzismus (E. Kaesemann); angesichts der selbst verursachten dramatischen Gefährdung unserer Zukunft (Rüstung, Verelendung der Dritten Welt, Rassismus, Sexismus usw.) ist sie als Prozeß einer Neubegründung von Identität in Solidarität mit den Opfern (J.B. Metz), als gottgeschenkte Chance zu begreifen, Subjekt der eigenen Lebensgeschichte zu werden (H. Peukert; G. Fuchs).

Dieser Versuch einer anthropologischen Bestimmung der kirchlichen Praxis ist nicht ungefährlich. Er setzt sich dem Mißverständnis aus, als ginge es nur darum, das Christentum und die Praxis der Kirche dadurch salonfähig zu machen, daß sie sich als ein "Auch-Humanismus" offeriert, als ein sog. "christlicher Humanismus", ohne zu merken, daß sie damit ihr Proprium im Adjektiv "christlich" dem Substantiv "Humanismus" unterordnet, ohne zu prüfen, was denn das heißen könne (P. Eicher). Es kann aber natürlich nicht darum gehen, die Plattheiten und ideologischen Verkürzungen, die sich seit der Aufklärung mit dem Begriff der Humanität verbinden (Rationalismus, Liberalismus, Marxismus, Konsumismus) nun - verspätet - im Raum der Kirche zum Zug kommen zu lassen; vielmehr ist die Frage, was der Glaube zur Menschwerdung des Menschen beizutragen hat, erst dadurch neu möglich geworden, daß sich "unter dem Druck unwälzender globaler Entwicklungen die Gesprächslage inzwischen verändert zu haben scheint: Die Frage, was überhaupt humanes Handeln sei ... ist ein übergreifendes Thema sowohl disziplinärer wie interdisziplinärer und zugleich wissenschaftstheoretischer Grundlagenforschung geworden" (Peukert, Wiss. 11).

In diesem Kontext Rechenschaft von unserer Hoffnung und Rechenschaft über unsere Praxis zu geben, heißt von der Würde des Menschen zu sprechen (wie dies mit großem Gespür Johannes Paul II tut), von der Vision, die Gott vom Menschen hat und die ihn veranlaßt hat "für uns Menschen und um unseres Heiles willen" (Glaubensbekenntnis von Konstantinopel) das Werk der Erlösung zu betreiben, in dessen Dienst sich die Praxis der Kirche gestellt sieht.

(2) Das Recht dieser Interpretation ergibt sich aus der biblischen und kirchlichen Überlieferung, daß unser Gott "ein Freund der Menschen" ist.

a) Im AT offenbart sich Gott als einer, der zum Überleben "nützlich" sein möchte: alle seine Gebote sind Leben und Wegweiser zu gelungenem Leben, weil sie helfen, die lebenszerstörenden Konflikte zu reduzieren. "Siehe, ich lege heute vor euch Leben und Tod. Wählt das Leben" (Dt 30,15. 19). Auch und gerade das 1. Gebot, das anscheinend nur die Hoheit Gottes selbst sichert, ist ein menschenfreundliches Gebot, denn es will den Menschen davor schützen, sich von Göttern abhängig zu machen, die nicht sein Wohl wollen wie Jahwe. Darum ist auch das älteste Glaubensbekenntnis soteriologisch formuliert: "Du hast uns aus Ägypten herausgeführt" (Dtn 6,23). "Du bist unser Vater" (Ps 89,29). Wir haben keinen andern Gott als den, der uns errettet hat. "Geheiligt werde sein Name" d.h. dieses sein rettendes Wesen, das in dem Namen zum Ausdruck kommt, mit dem er sich uns vertraut gemacht hat. "Ich werde da sein, als der, der da sein wird. Dies ist mein Name" (Ex 3,14).

Natürlich ist Gott dazu, daß er uns retten kann, noch mehr als unser Retter. Aber das ist die gewissermaßen uns abgewandte, für uns undurchdringliche Seite seines Wesens. Alles was wir über ihn wissen, ist, daß er unser Retter ist und darum hat alle Anbiederung Gottes und aller Lobpreis bei unserer Rettung anzusetzen: "Du hast uns errettet vor unseren Feinden ... Darum preisen wir deinen Namen" (Ps 106,10.12).

b) Für Jesus selber sahen wir bereits, daß seine Sendung die Befreiung des Menschen zum Ziel hat (Lk 4,14; s.o. 84). Weil er damit Gottes Willen entspricht, ist er Gottes lieber Sohn. Über seinem Leben steht programmatisch die These, daß

"die Ehre Gottes und der Friede der Menschen" untrennbar zusammengehören (Lk 2,14).

Die Bekehrung, zu der Jesus aufruft, ist darum nicht einfach die Änderung vom Bösen zum Guten, oder vom weniger Guten zum Besseren, sondern die Umkehr zum Glauben an die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes, der Übergang vom Gesetz zum Evangelium, die Rettung nicht durch Werke, sondern aus Glauben (Paulus). Genau sein Glaube an die bedingungslose Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes - auch gegenüber den Armen und den Sündern - bringt Jesus in Konflikt mit den religiösen und politischen Führern, bringt jenes religiös-politische System in Gefahr, das davon lebt, daß unsere Unterscheidungen zwischen gut und böse, arm und reich, Mann und Frau von Gott sanktioniert werden. Darum verlangt Jesus von seinen Jüngern "mehr Gerechtigkeit" als die der Schriftgelehrten und Pharisäer: im Streit darum, ob Gott bedingungslos barmherzig ist oder nicht, kennt Jesus keine Kompromisse; hier verletzt er provokativ das Sabbatgesetz, um das Gesetz Gottes zu "erfüllen" (Mt 12,1-8). Weil diese Menschenfreundlichkeit Gottes das jüdische Gesetzssystem bedroht, muß Jesus sterben. Sein Tod ist kein Justizirrtum; er ist nicht für die falsche Sache gestorben. Er ist "für uns Menschen" gestorben (1 Kor <sup>15,3</sup>). Denn er hat einen Gott offenbart, der sich für uns Menschen verausgabte, weil er uns so wichtig nimmt wie sich selbst.

Gott ist unser Leben, will das Wasser sein, nach dem wir unsere Wurzeln ausstrecken können wie ein Baum (Jer 17,7-8; Ps 1). Gott verschwendet sich an uns und Jesus ist die Quelle, aus der wir empfangen "Gnade um Gnade" (Joh 1,14), "Leben in Fülle" (Joh 10,10); er entläßt uns in "ewiges Leben" (Joh 10,28).

c) Auch im Zentrum der kirchlichen Tradition steht der Mensch als Ziel der Wege Gottes:

Irenäus von Lyon (gest. 202) formuliert: Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei - Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber besteht in der Erfahrung Gottes (adv. haer. IV,7; PG 7,1037 b). Das heißt, Gottes Gottheit, seine Selbstachtung steht und fällt damit, daß der Mensch lebt, sich entfaltet, sein eigenes Leben in Freiheit wagt (M.Barth 173).



Die Sicht des Irenäus hat enorme praktische Konsequenzen: wenn Gott darin zu seiner Ehre kommt, daß ich lebendig werde, sind Individualität, Originalität, Unkonventionalität unverzichtbare Züge des glaubenden Menschen. Gott neidet sie ihm nicht, sondern freut sich an ihnen, denn er muß ein existentielles Interesse daran haben, daß wir uns in Freiheit selbst verwirklichen; er würde ja sonst riskieren, sich eine Ewigkeit lang mit unreifen, zurückgebliebenen, infantilen "Ebenbildern" abgeben zu müssen. Darum lobt im Gleichnis der Herr die Knechte, die risikofreudig zu investieren bereit sind und verurteilt den, der sein Talent aus Sicherheitsbedürfnis vergräbt (Mt 25, 25).

Die umgekehrte Konsequenz: wenn wir es mit einem Gott zu tun haben, der nicht auf unsere Kosten groß sein will, dann müssen auch wir ihn nicht klein machen, um selber groß zu werden, sondern wachsen in der Begegnung mit ihm: *vita autem hominis est visio dei*. Wachstum in der Gotteserfahrung (in Glaube und Gebet) ist Wachstum an Lebensqualität. Genau dies macht den Unterschied zwischen Gott und den Göttern aus, den das 1. Gebot des Dekalogs herausstellt.

Herausgefordert, zu erklären, wie Erlösung wirklich zu denken sei, grenzt sich das Konzil von Nizäa von zwei zeitgenössischen Erlösungsmodellen ab: von der Gnosis als einem aufklärerischen Erlösungskonzept der Antike (Erlösung durch Erkenntnis, analog zu den heutigen asiatischen Erlösungsformen) und von Arius als dem Hierarchiemodell für den Erlösungsvorgang in der Antike (Gottes Wesen ist dem Menschen prinzipiell unzugänglich und deshalb braucht es zur Erlösung Mittelsmänner und Zwischenstufen als deren oberste Jesus dasteht: ein in Gott hineingekommener Mensch). Gegen beide Konzepte gewendet spricht das Konzil von der "Fleischwerdung Gottes": In Jesus hat sich Gott dem Menschen unmittelbar ausgesetzt. Der Menschgewordene ist dem Vater wesensgleich. Die Menschennatur ist der Gottesnatur gleich wesentlich und gleich wichtig (E. Klinger). Entsprechend erscheint im großen Credo von Nizäa der Mensch als Pointe der Heilsgeschichte: "Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen". Hier greift das Glaubensbekenntnis die Abendmahlsworte auf: Mein Leib, mein Blut "für euch und für die vielen" (Mt 26,26 parr; 1 Kor 11,23)

Martin Luther hat nach den Verdunkelungen des Gottesbildes in der Verkündigung und Theologie des Spätmittelalters die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes als Zentrum des Evangeliums wieder entdeckt. Er hat einmal gesagt, wenn er malen könnte, würde er darstellen, wie Gott "im Abgrund seiner göttlichen Natur nichts anderes ist als ein Feuer und Brunst, die man nennt Lieb zu den Leuten ... Ibi eitel Backofen dilectionis" (WA 36,424,2; 425,1). Gott ist nicht noch einmal zwiespältig, eine Mischung aus Licht und Finsternis, Wohlwollen und Vorbehalten, sondern sein Wesen ist "Lieb zu den Leuten" "Gottes Wirklichkeit besteht nicht in einem wie auch immer zu verstehenden 'Sein', sondern darin, daß er ins Sein ruft. Er ruft dem Nichtseienden, daß es sei (Röm 4,16), er 'verwirklicht'. Er kommt zu sich selbst, indem er Beziehung schafft und gewährt. Er will nicht, daß man ihm Wirklichkeit opfert, sondern er will Wirklichkeit verleihen. Er fällt Abraham in den Arm, der das Opfermesser gegen den Sohn zückt. Das Lamm, zur Schlachtabank geführt, wird schließlich zum Symbol des Opfers, das Gott dem Menschen bringt. Eher opfert Gott seine Wirklichkeit, als daß der Mensch um seine Wirklichkeit, um seine Verwirklichung, um sein Leben gebracht werden dürfte." (M. Barth 173) Entsprechend nennen wir im Glaubensbekenntnis den Geist Gottes den Lebensspender (*Credo in spiritum vivificantem*). Die Wirklichkeit Gottes heißt: Leben gewähren. Entsprechend heißt menschlich leben: Gottes Wirklichkeit in Anspruch nehmen, das angebotene Leben wagen, Gott beim Wort nehmen, "wie ein Segel sich entfalten" (M. Barth 175 f).

### (3) Menschlichkeit als Kriterium kirchlicher Praxis?

Unter der Prämisse, daß Menschlichkeit nicht als platter Humanismus, sondern auf dem durch die Offenbarung erschlossenen Niveau verstanden wird, ergeben sich beachtliche Konsequenzen und praktikable Kriterien zur Analyse der kirchlichen Praxis:

a) Negativkriterien: Alle Praktiken, die die Menschenwürde verletzen oder den Menschen als Mittel zum Zweck mißbrauchen, stehen in einem inneren Widerspruch zur Sendung der Kirche und sind deshalb innerhalb der christlichen Praxis untragbar. Eine Kirche,

die für die Menschenrechte nach außen eintritt, gerät in Selbstwiderspruch und macht sich unglaubwürdig, wenn sie diese Menschenrechte in ihren eigenen Reihen nicht ernst nimmt. Besonders krasse Beispiele sind der Umgang mit laisierten Priestern und mit Frauen in der Kirche (Johannes Paul II hat widerrechtlich tausende von Laisierungsanträgen, die nach dem von Paul VI erlassenen Verfahren positiv hätten beschieden werden müssen, hängen lassen bzw. aufgrund seiner eigenen nachträglich erlassenen Grundsätze abgelehnt. Das widerspricht elementarsten Rechtsgrundsätzen, weil niemand verurteilt werden kann, aufgrund eines Gesetzes, das es zur Tatzeit noch nicht gab).

Aber auch im Umgang mit anderen schwierigen Problemen der Pastoral (zB. Ehescheidung, Aufschub der Kindertaufe, Seelsorge an Mischehen) hat man den Eindruck, daß die gegenwärtige Kirchenleitung mehr an Systeminteressen als an der Not und dem Glaubensschicksal der Betroffenen orientiert ist, wie dies der alte Seelsorgsgrundsatz fordert: "Sacramenta propter homines": Die Sakramente sind für die Menschen da - nicht umgekehrt. Man kann nicht auf der einen Seite die Menschen zum Besuch der sonntäglichen Eucharistiefeyer im Gewissen verpflichten (in der Deutschen Synode mit dem Argument der Solidarität gegenüber dem Leben der Gemeinde) und auf der anderen Seite ihnen um des Zölibatgesetzes willen die Eucharistie vorenthalten (d.h. wider besseres Wissen einreden, ein Wortgottesdienst mit Kommunionfeier sei genauso gut).

b) Positive Kriterien: Wenn die Praxis der Kirche die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes in unserer Welt erfahrbar machen soll, muß sie selbst eine menschenfreundliche, gastfreundliche, solidarische Praxis sein. Versagenserfahrungen, Krisen, Schuld dürfen dann nicht zur Ausstoßung aus der Gemeinde der Glaubenden führen, sondern die Gemeinde muß umgekehrt zu einem Asyl für die werden, die sonstwo keinen Raum haben (s.u. Kap. 8.43). Die Einzelchristen und auch die Kirche müssen begreifen, daß sie ihre Identität nicht unter Absehung und Ausblendung menschlichen Elends, sondern im Angesicht dieses Elends zu formulieren haben, selbst des Elends, an dem wir selber schuld sind (wie an der Verelendung der Dritten Welt, an der die Kirche in

der Bundesrepublik durch ihre immensen Kirchensteuereinnahmen unmittelbar profitiert).

Wir müssen in der Solidarität, von der die Pastoralkonstitution spricht, uns in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst mit den Zeitgenossen verbunden wissen und darum die Bewegungen in der Gesellschaft (in der Jugendszene, unter den Künstlern und Literaten und Politikern) aufmerksam beobachten und als Herausforderung an uns selbst begreifen. Wir müssen schließlich vor allem im Raum der Kirche positive Modelle wahrer Menschlichkeit, alternativen Umgangs miteinander entwickeln. Hier liegt fraglos die Leutkraft und das Selbstbewußtsein christlicher Basisgemeinden in aller Welt. Hier konzentriert man sich darauf, zu leben und zu buchstabieren, was Leben aus dem Glauben ist, ohne sich von falschem missionarischem Ehrgeiz und falschen Pflichtgefühlen gegenüber Dritten vom eigenen Weg abbringen zu lassen.

(4) Lassen sich aus dieser Zielvorstellung Grundgesten kirchlichen Selbstvollzugs ableiten?

Nur mit einiger Akrobatik; denn die Befreiung des Menschen zu seiner wahren Bestimmung als Globalziel kirchlicher Praxis dient ja gerade dazu, jede pastorale Einzelaktivität, jedes Handlungsfeld und auch alle benennbaren Grundgesten kirchlicher Praxis noch einmal zusammenzubinden.

#### 4.3 Zusammenfassung

Was unterscheidet die Selbstausslegung kirchlicher Praxis durch die Theologie (s.o. Kap. 4.2) von den Fremddeutungen dieser Praxis durch die Humanwissenschaften (s. Kap. 3.2)? Beide rücken diese Praxis (s.o. Kap. 2) in eine "Perspektive", d.h. in einen größeren Zusammenhang, einen Deutungshorizont. Für die Humanwissenschaften ist dieser äußerste Horizont die Gesellschaft; für die Theologie die Geschichte Gottes mit den Menschen. Beide versuchen damit eine Antwort zu geben auf die Frage, "wozu" die Praxis der Kirche da ist.

##### 4.3.1 Der normative Charakter theologischer Deutung

Die Humanwissenschaften beantworten die Frage nach dem wozu kirchlicher Praxis, indem sie aufzeigen, welche Rolle faktisch Religion, Christentum und Kirche in einer bestimmten Gesellschaft spielen. Sie beantworten diese Frage also gewissermaßen

"von außen". Religion ist dazu da, bestimmte Probleme zu lösen, die die Gesellschaft anders nicht lösen kann und sie tut dies, indem sie entweder eine dynamisierende oder eine beruhigende, eine kompensatorische oder eine integrative Rolle im Leben dieser Gesellschaft spielt. Welche Rolle sie im Einzelfall (zB. in Polen oder in der BRD im Augenblick) spielt oder spielen will, überlassen die Humanwissenschaften den beteiligten Subjekten selbst. Ob die faktische Rolle des Christentums übereinstimmt mit dem, was Christentum von seinen Ursprüngen her sein will, und ob die Christen heute bestimmte Chancen wahrnehmen sollten, sich im Sinne dieses Grundkonzeptes zu verändern, interessiert die Humanwissenschaften höchstens als kulturelles Phänomen. Anders die Theologie: als Selbstausslegung der kirchlichen Praxis bedeuten ihre Aussagen eine Selbstverpflichtung, eine Zielvorgabe für die Kirche. Ihre Interpretationen haben normativen Charakter für das kirchliche Handeln und können sich darum nicht damit begnügen, "richtig zu sein", sondern werfen die weiterführenden Fragen auf, wie sie im Alltag realisiert werden können, ob sie sich in Grundgesten kirchlicher Praxis transformieren lassen und die einzelnen Handlungsfelder kirchlicher Praxis strukturieren können (s.u. Kap. 5 und 6).

#### 4.32 Der geschichtliche Charakter theologischer Deutung der kirchlichen Praxis

Die empirischen Sozialwissenschaften sind ahistorisch, d.h. sie fragen nur nach Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Kräften der gegenwärtigen Gesellschaft (die sie als kompliziertes Zusammenspiel aufeinander abgestimmter Bedürfniskomplexe begreifen). Nur die kritische Theorie macht auf den geschichtlichen Hintergrund aufmerksam, der die bestehenden Kräfteverhältnisse herbeigeführt hat und als ein Reservoir von Hoffnungen und Leidenserfahrungen in ihr selber auf Veränderung drängt. Darin ist die kritische Theorie der Theologie verwandt. Die gegenwärtige kirchliche Praxis ist theologisch nicht verstehbar ohne den geschichtlichen Hintergrund, aus dem sie kommt (und aus dem sie ihre Maßstäbe und Zielvorstellungen bezieht) und unabhängig von der Zukunft, auf die sie zugeht (und an die sie als an den Einbruch der Gottesherrschaft und des eschatologischen Gottesfriedens glaubt). Christliche Religion und die Praxis christlicher Kirchen unterscheiden sich genau darin von der

Religiosität anderer Kulturen, daß sie sich vom ersten Ansatz her für ihre ständige Reform interessieren. Reform und Tradition sind im Christentum kein Gegensatz, denn als wanderndes Gottesvolk verdankt sich die Kirche einer bestimmten geschichtlichen Erfahrung und drängt zugleich in die offene Zukunft Gottes hinein. Darum ist alle kirchliche Praxis daran zu messen, wie sie zwischen ihrer gottgesetzten Vergangenheit (Alpha) und ihrer gottgesetzten Zukunft (Omega) ihren Ort finden kann. Eine Theorie kirchlicher Praxis ist darum in sich selbst eine Theorie kirchlicher Reformen und - paradoxerweise - zugleich eine Theorie kirchlicher Tradition. Traditionen sind die Innovationen von gestern.

#### 4.33 Bemerkungen zur Rolle der Tradition für die Praxis der Kirche

Sinn der kirchlichen Tradition ist es, die Zielwerte gegenwärtigen kirchlichen Handelns im Rückgriff auf die Überlieferungsgeschichte lebendig zu halten. Weil der Begriff "Tradition" in der Alltagssprache schillert (und heute emotional gegensätzlich besetzt ist), soll er im folgenden etwas aufgeschlüsselt werden:

a) Zunächst meint der Begriff "das Alte". Die Tradition ist das, was schon da war, was es schon gab, was unbefragt gültig ist, was jetzt gilt. Tradition ist gewissermaßen ein Ding. Im kirchlichen Sprachgebrauch: das depositum fidei, der Schatz des Glaubens ist eine Kiste und da sind die Glaubenssätze drin, und dann gibt es in Rom zwei Kardinäle, die hocken auf der Kiste drauf und passen auf, daß niemand etwas klaut. Wir können die Gesellschaften unterscheiden nach ihrem Verhältnis zur Tradition und für eine traditionale Gesellschaft ist charakteristisch, daß sie sich die Normen, nach denen sie lebt, völlig unreflektiert von "immer schon her" geben läßt, d.h. auf die Frage: "Warum wird das so gemacht?", nur die Antwort weiß: "Das haben wir immer schon so gemacht!" Das kommt köstlich knapp in dem Musical "Anatevka" zum Ausdruck, wo dieses ganze jüdische Brauchtum auf der Bühne aufgeführt wird. Dann erzählt der Rabbi irgendwann: "Und wenn ihr mich fragt, warum macht ihr denn das alles, dann sage ich: das ist Tradition. Und wenn du mich fragst, was ist denn Tradition, dann sage ich: Ich

weiß es nicht. - das ist Tradition."

"Das ist Tradition": ein Sich-Anvertrauen dem, was immer schon gut war, ein Vertrauen auf den Erfahrungsschatz, der in dem steckt, was sich durchgesetzt hat. Man könnte es evolutionsbiologisch sagen: das ist das Gesetz des Überlebens. Das, was gut war, hat sich durchgesetzt. Und wenn die Gesellschaft sich nicht wandelt, ist das Alte zugleich das Bewährte und das Gute.

Gegenüber diesem Begriff von Tradition hat der christliche Glaube von Anfang an eigentlich wenig Respekt. Denn, das gilt schon im AT, wenn er irgendwo neue Menschen gewinnt, wenn er in Neuland vorstößt, findet er ja dort auch nicht "tabula rasa" vor, sondern bereits andere Traditionen, religiöse Traditionen. So fanden die Juden bei ihrem Einzug ins Land Kanaan nicht Steppe vor, sondern ein Kulturland mit bestimmten Traditionen. Das bedeutet, daß der Glaube selber eine traditionskritische Bewegung war, die die vorhandenen Traditionen bekämpft hat und den Menschen gesagt hat: Wir befreien euch von diesen Traditionen. Damit ist ein Konflikt vorprogrammiert zwischen dem Glauben und den Traditionen, in denen die Menschen immer schon stehen, ein Kampf um das Gelingen menschlichen Lebens, wobei die christliche Botschaft nach ihrer eigenen Überzeugung die Aufgabe hat, die Menschen aus der Knechtschaft menschlicher Traditionen zu entreißen und in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes zu versetzen. "Zur Freiheit, Brüder, hat Christus uns freigemacht. Darum steht fest und laßt euch nicht wieder in Knechtschaft schlagen." (Gal 5,1)

Christliche Überlieferung ist also ein Vorgang, in dem mit dem Alten prinzipiell gebrochen wird, mit dem alten Gesetz (Röm 7,6), mit dem alten Menschen (Eph 4,22) und mit dem nichtigen, von den Vätern überkommenen Wandel (1 Petr 1,18). Christliche Überlieferung ist also eine traditionskritische Bewegung. Sie bricht darin mit dem religionspsychologischen Urmotiv, daß das Alte das Ehrwürdige ist, daß das Alte das Heilige ist. Das ist ein archaisches Grundmotiv, das überall gilt in Religionen und das zunächst vom Christentum nicht respektiert wird, das sich aber natürlich nachträglich auch im Christentum wieder einschleicht und breitmacht. So ist dann auch im Christentum wieder das Ur-alte auch das Heilige. Aber das ist eine nachträgliche Pagani-

sierung, Säkularisierung dessen, was Christentum eigentlich ist: es hat vor dem Alten als Alten keinen Respekt. Christliche Überlieferung entzaubert, entmythologisiert das Alte. In diesem Sinn sagt Tertullian: "Christus hat nicht gesagt, ich bin die Gewohnheit. Christus hat gesagt, ich bin die Wahrheit" (De Virg 1,1).

Nun haben wir andererseits gesehen, daß die Kirche, die so couragiert mit fremden Traditionen umgeht, doch zwangsläufig selber Traditionen ausbildet und für unaufgebbar erklärt, unaufgebbar zur Erhaltung der eigenen Identität. Wie ist das mit dem traditionskritischen Ansatz des Christentums vereinbar? Das ist das tägliche Gerangel zB. in den Pfarrgemeinderäten zwischen Jung und Alt, zwischen Jugend und Pfarrer, was ist die wahre Tradition?

b) Um das zu verstehen, müssen wir die zweite Bedeutung von Tradition betrachten. Tradition meint nicht nur den Kasten mit den Schätzen, die darin sind, die Dinge, sondern Tradition meint ja auch den Prozeß des Tradierens. "traditio" ist eigentlich der Prozeß der Übergabe, der Überlieferung, der Übermittlung, der Weitergabe, der Übersetzung. So gibt es in der alten Kirche eine "traditio symboli", eine Übergabe des Glaubensbekenntnisses an den Täufling. Das ist ja nicht nur ein rituel-ler Akt, sondern das bedeutet ja, daß jetzt der Glaube, den andere formuliert haben, rezipiert werden muß durch die Psyche, durch das Denkvermögen eines Griechen, Römers oder später eines Germanen und da in einen Übersetzungsvorgang hineingerät, der die Substanz des Glaubens und der Überlieferung auch bedroht. Denn in diesem Prozeß der Vermittlung geht es ja darum: ist denn nachher der Glaube in germanischer Gestalt noch derselbe Glaube? Sie kennen das Beispiel des Heliand. Der Heliand-Christus, dieser gepanzerte Ritter Christus, ist das noch der Christus des NT oder ist er germanisiert worden im Prozeß der Überlieferung?

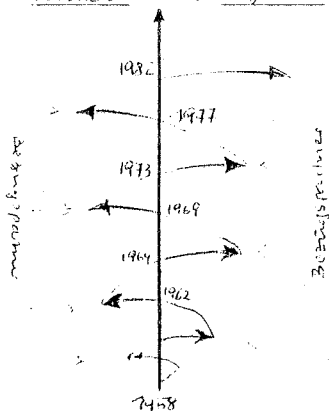
Also "traditio" in diesem Sinn ist nicht ein Vorgang, wo ein Ding von einer Schachtel in die andere gepackt wird, sondern ist ein Interaktionsprozeß, bei dem Geben und Nehmen gleich bedeutsam sind, bei dem das Verstehen ein eigener Vorgang ist, der das Sprechen des anderen verändert. Denn das, was der an-

dere sagt, muß in meine Denkwelt übersetzt werden, von mir, dem Hörer. Und darum ist das, was ich damit mache, nicht mehr in der Hand dessen, der mich lehrt.

Johann Sebastian Drey nennt diese Selbstüberlieferung des Christentums "Kirche". Der Systematiker der Tübinger Schule im 19. Jh. sagt: "Was ist Kirche? Kirche ist die Selbstüberlieferung des Christentums zu beständiger Gegenwart." Das ist ein permanenter Prozeß des Sich-Überlieferns. Wenn man das als Prozeß sich denkt, dann wird einem klar, daß solche Selbstüberlieferung auch immer ein Prozeß der Selbstauslieferung ist. Es ist ein höchst riskantes Spiel, bei dem man sich auch verlieren kann durch Überanpassung an die neuen gesellschaftlichen Denkmuster. Und darum ist die Kirchengeschichte erfüllt von dem Ringen darum, wie die Balance gehalten werden kann zwischen Öffnung und Bewahrung, Rücksicherung, zwischen Dynamik und Stabilität, zwischen Aufgeschlossenheit, Modernität und Widerstand gegen das Schema dieser Welt, wie Paulus sagt in Röm 12,2.

Für das Verständnis kann eine Analogie zur Persönlichkeitsentwicklung hilfreich sein: die Identität eines Menschen entsteht immer in Interaktion mit anderen Bezugspartnern. In gewisser Weise bin ich der, als den die anderen mich definieren, als den die anderen mich gelten lassen. Mein Selbst-bild orientiert sich an dem Bild, das die anderen von mir haben. Ich stehe immer in der Spannung zwischen Selbstbehauptung und Anpassung.

*Identität als  
Schnittpunkt zwischen  
Vertikale und Horizontale*



So muß man sagen, Identität entsteht in Interaktion, ist also eine dauernde, labile Balance zwischen mir und meinem Interaktionspartner, durch den ich mich entwickle und durch den ich weiß, was ich wert bin usw. Dies labile Entstehen der Identität aus Interaktion kommt aber nicht aus dem Nichts, sondern geht zurück auf ein biologisches Substrat, das der Säugling schon in sich hat an Erbanlagen, Charakter und dergleichen. Und jetzt, indem er zu den ersten Bezugspersonen Kontakt aufnimmt und enttäuschungsfrei dabei ermutigt wird, weiterzuleben, kommt diese oszillierende Linie zustande, wobei die Identität des Erwachsenen oder die des Heranwachsenden immer gewisser-

maßen im Kreuzpunkt steht dazu, daß er sich selber treu bleibt (Vertikale) und dazu, daß er sich auf die einläßt, mit denen er jetzt zu tun hat (Horizontale).

Identität ist immer eine Balance zwischen der Identität mit mir heute und meiner Vergangenheit, die nicht rigide bleiben darf, sonst bleibe ich immer der ängstliche Bursche, der ich mit drei Jahren war. Ich muß im Laufe meines Lebens von meiner Kindheit Abschied nehmen können, muß mich verabschieden können. Aber ich muß auch ich selber bleiben können. Ich muß mich auf die anderen einlassen können, sensibel und wach für neue Situationen. Ich darf mich aber nicht so auf jeden einstellen, daß ich jedesmal mein Gesicht verliere. Identität ist also ein komplizierter Balancezustand zwischen dieser Vertikalen und der Horizontalen, in der ich stehe. Und genau dasselbe gilt für ein soziales System wie die Kirche. Sie kann ihre Identität nicht wahren, wenn sie nur versucht, sich dem modernen Menschen soweit wie möglich anzupassen; das ist ja die Unterstellung, die man Küng gegenüber gemacht hat - ich will gar nicht beurteilen, ob sie zu Recht besteht. Kirche kann in der modernen Welt nur Kirche sein, wenn sie den Mut hat, sie selber zu bleiben. Aber sie kann auch nur sie selber bleiben und nicht eine von vorgestern, wenn sie sich mit ihrer eigenen Geschichte ins Gespräch mit der Gegenwart begibt.

c) Tradition gerät damit immer auch in die Nähe des Verrats, und das ist die dritte Bedeutungsmöglichkeit des Wortes "traditio". Sehr oft wird bei Predigern oder Religionslehrern, die versuchen, ihren Glauben an andere weiterzugeben, das dumpfe Gefühl aufkommen, der Sache nur unvollkommen gerecht geworden zu sein. Das letztlich Unsagbare läßt sich eben immer nur tastend sagen und verbunden mit einem Stück "Verrat", d.h. mit einem Rest an Mißverständnis, Verfälschung oder einfach Ungenügen.

Weil kirchliche Überlieferung zunächst einmal alles ist, was derzeit in der Kirche gilt, koexistieren in ihr immer authentische Tradition mit schlechten Traditionen (vgl. beim Fallbeispiel "Weißer Sonntag" das Jesusbild der Glückwunschkarten!), d.h. Pseudotradition und damit Verrat. Darum ist historisch-kritisch betriebene Theologie als Versuch der Rekonstruktion authentischer Überlieferung gegen das Übergewicht sekundärer Überlieferungen unverzichtbar.

#### 4.4 Die Rolle der Theologie für die Praxis der Kirche

Wir haben die Praxis der Kirche aus der Sicht der Betroffenen beschrieben. Das heißt, wir haben Theologie getrieben. Theologie ist nichts anderes als die Deutung, die Interpretation der Erfahrung des Glaubens durch die Glaubenden selbst, das reflektierende Deuten der eigenen Glaubenserfahrung. Das ist das, was wir Theologie nennen. Im 1. Petr. 3, 15 wird es bezeichnet als Rechenschaftgeben von unserer Hoffnung. Ein Mönch, der seine Erfahrung reflektiert, treibt Theologie, oder eine Basisgemeinde, die ihre ganz konkreten Erfahrungen im Kampf um Gerechtigkeit versucht zu reflektieren, treibt damit Theologie. Immer ist Theologie angewiesen auf diese Erfahrung der Glaubenden selbst. Und sie möchte eigentlich nichts anderes als wiederum dieser Erfahrung der Betroffenen selbst dienen, sie aufhellen, um den Betroffenen selbst dienlich zu sein, ihr Leben aus dem Glauben heraus zu führen.

##### 4.4.1 Eine Orientierungsfunktion gegenüber der Praxis

(1) Die Theologie hat die Aufgabe, die Funktion, der Praxis der Kirche die Zielwerte vorzugeben, das nenne ich die Orientierungsfunktion der Theologie. "Zielwerte vorgeben" ist ein reichlich technischer Begriff, eigentlich ein Begriff aus der Kybernetik, wo der Sollwert vorgegeben wird für ein bestimmtes Regelsystem (zB. wie warm es in der Wohnung sein soll, stelle ich ein, um die Heizung auf diesen Sollwert einzurichten). Ich meine trotzdem, daß dieser technische Begriff, Zielwert vorgeben, eine ganz gute Hilfe ist, um uns klar zu machen, was der Unterschied von theologischem Denken gegenüber dem humanwissenschaftlichen Denken über denselben Sachverhalt, über die Praxis der Kirche ausmacht. Humanwissenschaftlich können wir nur beschreiben, was faktisch in der Kirche läuft, in welchen Handlungsfeldern sich das Tun der Kirche bündelt, auf welchen Ebenen es sich abspielt, welche Konflikte und Strukturen da auftreten können, welche Rol-

len usw. Das ist immer ein Beschreiben dessen, was ist. Durch Umfragen kann ich erheben, was die Leute für Wünsche haben, ob sie mit Gottesdienst was anfangen können, warum sie mit Beichten nichts anfangen können. Das ist immer die Erhebung des faktischen Bestandes. Umfragen können niemals sagen, ob Gottesdienst sein soll, ob Beichte sinnvoll ist, ob Bußandachten oder Varianten zur Beichte sinnvoll sind. Das kann ich nicht per Umfrage erheben, sondern das ist vorentschieden darin, was christliches Leben ist. Orientieren heißt ja wörtlich, nach Osten ausrichten, nach dem Orient. Das ist die Himmelsrichtung, aus der die Sonne aufgeht und aus der die frühen Christen die Wiederkunft Christi erwartet haben. Deshalb haben sie ihre Kirchen geostet, orientiert.

In diesem Sinne ist es Aufgabe der Theologie, die Praxis der Kirche zu orientieren, auszurichten auf die Basileia, auf das Kommen Christi hin. Das ist die Längsachse, in der alle Praxis der Kirche zu laufen hat. Wenn überhaupt Praxis der Kirche christliches Handeln sein soll, dann kann uns das nicht die Psychologie sagen, wie das aussieht, sondern das kann uns nur der Herr selber sagen, zu dem wir uns zurückwenden und auf den hin wir uns ausstrecken. Und in dem Sinn ist die Theologie absolut unverzichtbar für die Praxis der Kirche, weil sie hilft, die authentische Überlieferung als Richtwert, als Ziel zu artikulieren. Damit markiert sie gewissermaßen das Soll und damit wird sie zu einem kritischen Maßstab für das, was ist. Der Mut zu einer theologischen Kritik dessen, was praktisch und faktisch in unseren Gemeinden läuft, ist daher ein Wesenszug praktisch-theologischer Denkers, so sehr dadurch Pastoraltheologen in Mißkredit kommen können.

##### 4.4.2 Eine ideologiekritische Funktion gegenüber den Humanwissenschaften

(2) Theologie hat die zweite wichtige Funktion im Blick auf die Praxis der Kirche, die Perspektive der Humanwissenschaften zu korrigieren. Und das nenne ich die ideologiekritische Funktion von Theologie. Es gibt neuerdings unter den Theologen, und gerade unter den sensiblen Theologen, eine Art Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem eigenen Fach. Es ist immer wieder beobachtbar, daß der Krankenhausesorger durch die Gänge schleicht als jemand, der eigentlich hier nur geduldet ist, und jeder weiße Kittel macht ihm irgendwo im innersten Bang, weil das ja ein rich-

tiger Doktor ist und ich bin ja nur ein Seelsorger und der versteht ja was vom Handwerk und ich pfusche hier irgendwie im Namen des lieben Herrgotts zwischendrin herum. Das ist ein Minderwertigkeitsgefühl, das auch Studenten haben; das sich bei Studenten so äußert, daß theologische Einsichten um so mehr Gewicht haben, um so mehr Vertrauen genießen, je mehr sie auch humanwissenschaftlich vertretbar sind. Und was so nicht den Test der Psychologie aushält, da sind wir eigentlich sehr unsicher. Sind wir uns darüber im klaren, daß hier, unter der Hand, Psychologie so etwas wird wie eine Metatheorie der Theologie, ein Maßstab, an dem noch einmal die Theologie gemessen und entweder als zu leicht oder als gerade noch erträglich empfunden wird? Unter der Hand kann uns dann Theologie zu so etwas geraten wie eine selektive Anwendung von auch theologisch noch vertretbaren psychologischen Grundsätzen im kirchlichen Bereich. Das ist nicht nur ein Versehen, das ist etwas ganz Schlimmes, Schreckliches und Falsches, denn damit enthalten wir nicht zuletzt auch denen aus den anderen Fächern, die sich mit uns um die Interpretation der Wirklichkeit streiten, einen Dienst vor, den nur wir ihnen geben können, nämlich in den Streit um die Wirklichkeit die Erfahrung des Glaubens einzubringen. Die anderen haben ja auch die Weisheit nicht mit dem Löffel gegessen, denn jedes Fach hat in seiner Perspektive eine nur ausschnitthafte Wahrnehmung der Realität. Bezogen auf den unlöslichen Zusammenhang von kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis heißt das, es ist die Funktion der Theologie darauf zu insistieren, daß der Mensch mehr ist als die Humanwissenschaften an ihm wahrnehmen und genauso unbefangen darauf zu bestehen, daß Kirche mehr ist, als Soziologie und Psychologie von Kirche wahrnehmen, daß Glaube mehr ist, als Tiefenpsychologie von Glaube wahrnehmen können.

Das fordern erleuchtete Vertreter der Religionssoziologie selber. Ich nenne als Beispiel Joachim Matthes von Erlangen, einer der angesehenen Religionssoziologen, er sagt: Die Aufgabe der Kirche ist es, "das geschichtliche Glaubenswissen durchzuhalten, auch gegen alle Bestreitungen durch Erfahrungswissen" (J. Matthes, Zit. Daiber 93);

#### Erfahrungswissen

wird nämlich dann selber zur Ideologie, wenn es den Menschen festlegt auf das, was mit Hilfe empirischer Methoden von ihm erfaßbar ist. Das heißt nämlich auch, ihn festlegen auf das, was er bislang schon ist. Und die Möglichkeiten unterschlagen, die noch in ihm stecken, den utopischen Überhang, den der Mensch immer auch in sich hat; das ist innerhalb der Humanwissenschaften vor allem durch die kritische Theorie korrigierend gegenüber einer positivistischen Sicht des Menschen bereits angemeldet worden. Und das ist das Verdienst der kritischen Theorie, daß sie eben immer wieder auf diese Eindimensionalität einer positivistischen Weltbetrachtung hinweist, indem sie sagt: Aufgabe ist es nicht nur, das Bestehende zu benennen und dadurch festzuschreiben, sondern gerade die Spannungen wahrzunehmen als ein Vorwärtsdrängen dessen, was dem Menschen möglich ist, was er nur noch nicht realisieren kann.

Und genauso von diesem Überhang spricht ja im Grunde unser Glaube, weil er damit rechnet, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, und daß wir noch längst nicht die Möglichkeiten eingeholt haben, die von Gott her uns eröffnet sind. Darum ist der Glaube überzeugt: Wo Gott in die Geschichte eines Lebens eingreift, eines Einzellebens genauso wie in die Geschichte einer Gemeinde oder einer Gesellschaft, verändert sich die Tagesordnung, die Tagesordnung des einzelnen und die Tagesordnung der Welt. Und da treten Möglichkeiten zutage, die eben vorher nicht da waren. Eine Theologie, die diese von Gott her freigesetzten Möglichkeiten der Menschen reklamiert, sprengt damit die Eindimensionalität, das Platte des positivistischen Denkens und hat in dem Sinne eine ideologiekritische Funktion.

#### 4.43 Sprachprobleme der Praktischen Theologie

Diese unveräußerliche Eigenständigkeit der Theologie gegenüber den Humanwissenschaften hat freilich auch eine Schwierigkeit, eine Schattenseite, einen Nachteil, gewissermaßen den Preis ihrer Eigenständigkeit, daß nämlich Theologie und Humanwissenschaften zweierlei Sprache sprechen. Dafür ganz einfache Beispiele: "Die Kirche ist der Leib Christi", sagt der Glaube; "Die Kirche ist die gesellschaftliche Institutionalisierung des Christentums" sagt die Religionssoziologie.

"Es gibt nur eine Kirche", sagt der Glaube. "Es gibt evident mehrere Kirchen", sagen die Religionssoziologen. Beide verwenden das Wörtchen 'ist' bzw. 'es gibt'; aber welcher Wirklichkeitsgehalt ist im einen und anderen Fall gemeint? Beidesmal wird das Wort "Kirche" in den Mund genommen. Deckt der Begriff beidesmal dieselbe Realität? Nein, muß man sagen. Im einen Fall meinen wir "ekklesia, kahal Jahwe", d.h. Begriffsinhalte, die aus der Glaubensstradition Israels kommen, die mehr als 2 000 Jahre alt sind. Im anderen Fall ist "Kirche" ein terminus technicus für religiöse Großorganisationen. Schlimm wird es, wenn man diese beiden Sprachebenen verwechselt oder vermischt: wenn Theologen nicht wahrhaben wollen, daß es faktisch mehrere Kirchen gibt, weil im Glauben wahr ist, daß es nur eine gibt und umgekehrt Humanwissenschaftler diese Aussage, daß die Kirche Christi eine ist, als eine Leerformel ansehen, als eine Unsinnaussage, weil evident die Realität eine andere ist.

"Der Glaube ist ein Geschenk Gottes", sagt der Glaube; "der Glaube ist eine Funktion der Psyche, die zur Stabilisierung des psychischen Gleichgewichts dient, ein Ergebnis der Sozialisationsgeschichte", sagen die Religionspsychologen. Es hilft im Moment am ehesten, sich klarzumachen, daß die Wörter aus unterschiedlichen Wortfeldern genommen sind und entsprechend auf anderem Hintergrund gehört werden. Man muß also von Fall zu Fall prüfen, wer hier redet.

Die Theologie kommt aus einer religiösen Erfahrung und versucht entsprechend gerade dieser subjektiven Betroffenheit Ausdruck zu geben. Die modernen Humanwissenschaften versuchen umgekehrt, das Subjekt und seine Betroffenheit soweit wie möglich herauszuhalten.

Theologie kann und darf nie verleugnen, daß sie Selbstausslegung des Glaubens ist. Auch wenn Theologie inzwischen sehr stark fachsprachliche Begriffe entwickelt hat, zB. die Begriffe "Parusie" oder "Inkarnation" (die wissenschaftliche Begriffe sind und mit denen wir ebenso Eindruck machen können wie ein Mediziner, der von "Prophylaxe" oder von "Psychose" spricht), bleibt darin die Sprache des Glaubens lebendig, d.h.: das Staunen darüber, daß Gott Mensch geworden ist. In den theologischen Begriffen zittert gewissermaßen immer noch ein Stück der Ehrfurcht nach, die mit den Erfahrungen zusammenhängen, für die Begriffe wie "Inkarnation" oder "Parusie" stehen. Und

ich muß immer, wenn ich Inkarnation oder Parusie verstehen will, mich zurücktasten in die Geschichten und die Erfahrungen, die dieser Begriff meint, sonst kann ich den Begriff Inkarnation überhaupt nicht verstehen. Ich muß mich selbst in die Haltung des Betroffenseins hineinbegeben. (Wiederkunft Christi ist nicht irgendein Tag wie der 1. Mai, sondern es ist der Tag, an dem alle Tage an ein Ende kommen und der Tag, an dem ich mit meinem Leben gerichtet werde. Und darum kann ich den Begriff "Parusie" eigentlich nur mit Furcht und Zittern in den Mund nehmen, sonst habe ich die Sache nicht getroffen, die der Begriff meint.)

Darum ist theologische Sprache wesenhaft wertende Sprache, Sprache der Betroffenheit, evokative, herausrufende Sprache, appellative Sprache, normative Sprache. Während sich die Humanwissenschaften jedenfalls im Prinzip bemühen, aus ihren Begriffen diesen emotionalen Anteil, soweit das möglich ist, herauszufiltern.

Zwischen beiden Sprachwelten gibt es gewisse Brücken. Vorerst können wir nur fragen, aus welcher Sprachtradition kommt der Begriff und wer redet hier? Es ist nur wichtig, hier zu verdeutlichen, daß die ideologiekritische Kraft der Theologie auch darauf beruht, daß die Theologie weiterhin tapfer ihre eigene Sprache spricht. Denn nur aufgrund ihrer eigenen Sprache ist sie fähig, auch die Sprache der Humanwissenschaften selber noch einmal zu hinterfragen. Sobald ich mich auf die Terminologie der Humanwissenschaften einlasse, schlucke ich mit deren Begriffen auch deren Ansatz und bin nicht mehr fähig, sie zu kritisieren. Das ist das Riskante bei Modebegriffen wie "Emanzipation" oder "Identität", daß man möglicherweise damit dem anderen Ansatz auf den Leim gegangen ist und seine eigene authentische, theologische Tradition schon verlassen hat. Darum kann man eigentlich immer nur doppelsprachlich versuchen, die Wirklichkeit zu fassen und dies ist bekanntlich nicht die schlechteste Art. Nicht umsonst haben wir zwei Augen und nicht nur eines, weil die zwei Augen ein Stück Plastizität in der Wahrnehmung bringen. Diese Plastizität erreichen wir auch, wenn wir mit theologischen und humanwissenschaftlichen Augen die Realität der kirchlichen Praxis anschauen.



## 5. Die Maßstäbe der kirchlichen Praxis im Alltag

### 5.1 Ausgangspunkt und Ziel

Wir haben die Praxis der Kirche in den beiden letzten Kapiteln dadurch aufzuhellen versucht, daß wir sie in größere Zusammenhänge hineingerückt haben. Von dieser "makrogesellschaftlichen" Betrachtungsweise müssen wir nun wieder absteigen zu den Ebenen, auf denen im Alltag gehandelt wird, nämlich zur Mikroebene, auf der die einzelnen und die Gruppen miteinander umgehen (Kap. 5) und auf die Mesoebene der gesellschaftlichen Institutionen (Kap. 6).

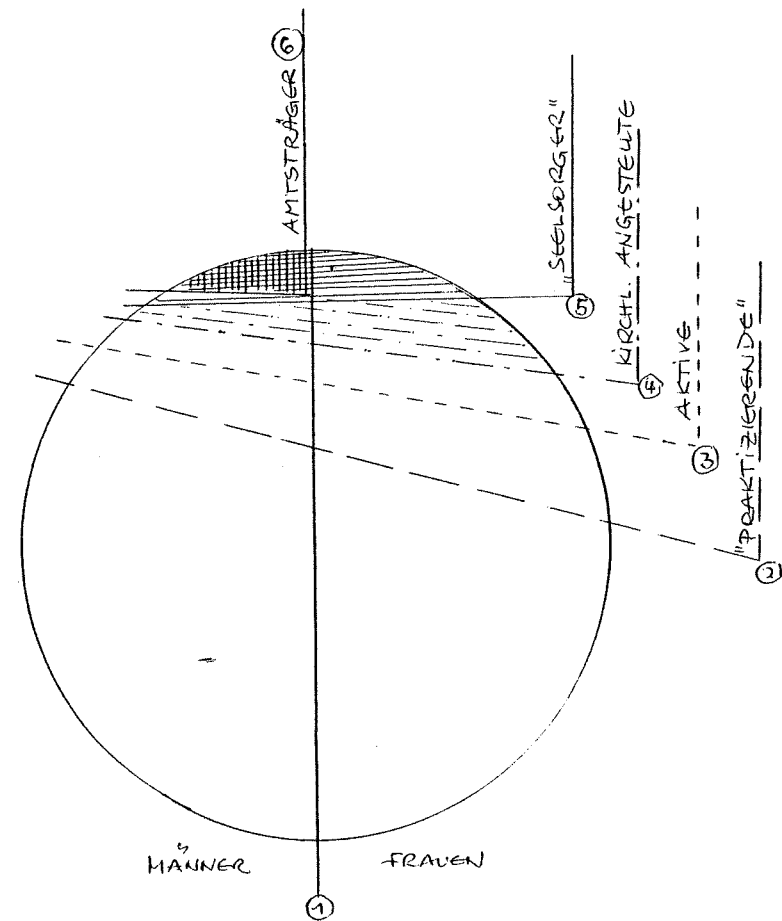
Damit kommen die Subjekte der kirchlichen Praxis in den Blick: Wer handelt überhaupt? Was für einen Handlungsradius besitzt er? Woran orientiert er sich? Was passiert mit ihm selber, mit seinen Interaktionspartnern, mit seiner Position, sobald er anders handelt als gewohnt (zB. evangeliumsgemäßer, christlicher, radikaler als es in dem wohltemperierten Klima einer durchschnittlichen Pfarrgemeinde üblich ist)? Was macht sein Handeln (als Lehrer, als Sozialarbeiter) zu einer christlichen bzw. kirchlichen Praxis?

### 5.11 Unterschiedliche Handlungschancen

Wenn wir diesen Fragen, unserem praktisch-theologischen Ansatz getreu, induktiv, d.h. erfahrungsorientiert nachgehen, fällt als erstes auf, daß die Handlungschancen in der Kirche sehr unterschiedlich verteilt sind, wie die nachstehende Graphik - stark vereinfacht - zu zeigen vermag. Danach kann man die Subjekte christlich-kirchlicher Praxis in etwa folgende Kategorien einteilen:

#### (1) Männer und Frauen

Es gibt sie wie in der Gesellschaft so in der Kirche zu gleichen Teilen, aber wie die kirchlichen Umfragen erkennen lassen, setzt sich die höhere Beteiligung der Frauen in den kirchlichen Basisfunktionen nicht geradlinig auf der Ebene kirchlicher Verantwortung durch; dort sind Frauen vielmehr umgekehrt proportional präsent, weil sie vom Amt völlig ausgeschlossen sind. Das gesellschaftliche Mißverhältnis zwischen Männern und Frauen wird also von der Kirche in keiner Weise korrigiert.



#### (2) Praktizierende und nichtpraktizierende Christen

Wie in allen Großorganisationen gibt es auch in der Kirche den Gegensatz zwischen aktiven und fördernden Mitgliedern. Aber im Unterschied zur Gesellschaft werden in der Kirche die bloß fördernden Mitglieder eher abqualifiziert als "nichtpraktizierende, Fernstehende, Taufscheinchristen, Kartelleichen" usw.. Unterscheidungskriterium ist der regelmäßige Gottesdienstbesuch; wer hier mitmacht, gehört zu den 30 % "praktizierender" Christen (in den Großstädten wie etwa München sind es nur noch 8 %).

Bedenklich ist die Sprache, in der hier christliche Praxis auf Gottesdienstpraxis reduziert wird; sie entspricht aber dem verheerenden Tatbestand, daß sich das traditionelle Gemeindeleben vielfach auf den Gottesdienst reduziert hat, d.h. der Gottesdienst bringt nicht das Gemeindeleben vor Gott zur Sprache, sondern ersetzt es einfachhin (s.u. Kap. 9).

### (3) Aktive und passive Mitglieder

Unter den Aktiven soll hier über die Gottesdienstbesucher hinaus jener Kreis von Kirchengliedern verstanden werden, der sich in Vereinen und Gremien engagiert und in diesem Sinn den aktiven Gemeindegemeinschaften ausmacht.

### (4) Kirchliche Angestellte

Innerhalb der Aktiven bieten die kirchlichen Angestellten einen noch engeren Kreis von Mitarbeitern, deren Aktionsradius durch Anstellungsvertrag abgeklärt ist (z.B. als Organist, Kindergärtnerin, Katechet, Verwaltungsangestellte, Pastoralassistent), aber innerhalb dieses begrenzten Bereichs durch eine hohe Eigenverantwortung ausgezeichnet. Im Gegensatz zu den ehrenamtlichen Mitgliedern sind die Angestellten als lohnabhängige strukturell in einem Rollenkonflikt zwischen den Erwartungen der Institution, den Erwartungen ihrer Interaktionspartner und ihren Eigenerwartungen

### (5) Seelsorger

(im strengen Sinn des Wortes) sind aus dem Kreis der kirchlich Angestellten diejenigen, die mit dem pastoralen Dienst betraut sind, gleichgültig ob es sich um Priester oder um Laien handelt. Ihnen kommt eine besondere Verantwortung gegenüber den ehrenamtlichen Mitarbeitern und den übrigen Angestellten zu.

### (6) Amtsträger

sind im theologischen Verständnis nurmehr die Bischöfe, die Priester und die Diakone, d.h. alle, die durch eine sakramentale Weihe (Ordination) zum Dienst an ihren Mitchristen "ordiniert" (d.h. hingeordnet) sind. Ihnen obliegt die Sorge um die Einheit, d.h. sie haben die übrigen Gläubigen in dem, was sie unter dem Antrieb des Geistes tun möchten (Charismen) zu ermutigen und aufeinander zuzuführen, "damit sich der ganze Leib

in Liebe aufgebaut" (Eph 4,12).

Diese unterschiedlichen Handlungschancen werfen natürlich eine Menge Fragen auf:

- Wieweit sind sie nur historisch und kulturell bedingt (z.B. der Ausschluß der Frauen, der Zölibat als Zulassungsbedingung) und wieweit in der Wesensstruktur der Kirche begründet (z.B. die Unterscheidung von Amtsträgern und Charismen)?
- Wieweit kann die Aktivität der Hauptamtlichen (und ihre Zahl!) die Lebendigkeit und Handlungsmotivation der Laien in der Kirche ersticken? Wieweit ist dies sogar trotz aller gegenteiligen Beteuerungen gewollt, weil mündige Christen natürlich unbequeme Christen sind, so daß die Kirche als System gut daran tut, ihre Laien "in der richtigen Balance zwischen Aktivität und Apathie" (Lutz Hoffmann) zu halten?
- Wieweit verbindet sich mit den unterschiedlichen Handlungschancen auch eine unreflektierte Bewertung des Handelns und der jeweiligen Subjekte? Darf der Priester "mehr" als der Diakon und kann er mehr als ein Laie? Ist der Gottesdienstbesuch mehr wert als praktische Nächstenliebe? Hat die Predigt eines Priesters eine andere Qualität als die eines Pastoralassistenten? Reicht die Vergebung im Bußsakrament tiefer als die Vergebung zwischen Ehepartnern? Ist die Hingabe eines Missionars wertvoller als die einer Mutter oder eines Kranken?
- Stehen hinter diesen verschiedenen Handlungsqualitäten verschiedene Seinsqualitäten (gibt es zweierlei Vergebung?) oder handelt es sich um die selbe Praxis, den selben Vorgang in verschiedener Gestalt, an verschiedenen Orten, mit unterschiedlicher Verbindlichkeit?

Diese Fragen werden wir abklären müssen, um das eigene berufliche Handeln in der Kirche richtig einordnen zu können (s.u. Kap. 6.1).

## 5.12 Ein unklarer Praxisbegriff

Diesen unterschiedlichen Handlungschancen korrespondiert ein unabgeklärter Praxisbegriff. Alltagssprachlich bezeichnet "Praxis" den Arbeitsraum eines Arztes ("X geht in seine Praxis"), die Berufserfahrung eines Menschen ("Y hat Praxis als Jugend-

leiter"), den Gegensatz zur grauen Theorie (Studenten wünschen sich mehr Praxis in der Ausbildung), ein Modewort der 68er Jahre (Praxisbezug, Praxisrelevanz, Praxistheorie usw.).

Auch wir haben in dieser Vorlesung bisher den Praxisbegriff noch vorwissenschaftlich verwendet und müssen ihn nach der humanwissenschaftlichen und nach der theologischen Seite hin abklären, insbesondere wenn wir als Christen und Seelsorger in einer offenen Gesellschaft mit anderen kooperieren, die nicht unser Verständnis von christlichem Handeln teilen: Wie unterscheidet sich das seelsorgliche Handeln im Krankenhaus vom therapeutischen Handeln des Krankenhauspsychologen? Wie unterscheidet sich pädagogisches Handeln im Religionsunterricht von pädagogischem Handeln im Turnunterricht? Kann ich den Kern christlichen Handelns so beschreiben, daß er auch einem Nichtglaubenden verständlich wird - so daß wir Christen durch unsere Praxis zu einem "Brief Christi" werden, der allen Menschen guten Willens lesbar ist (

Das aber ist zwingend notwendig, wenn die Praxis der Kirche sich auf die Menschen hin überschreiten soll, wie wir theologisch gefordert haben (s.o. Kap. 4.2).

### 5.13 Unzureichende Praxisnormierung

Natürlich gibt es für die Alltagspraxis in der Kirche längst ausbuchstabierte Normen:

- Die Ethik christlicher Gemeinden hat seit dem NT immer wieder versucht, das Eigenprofil christlichen Handelns zu beschreiben (Bergpredigt, Logienquelle, Röm 12 ff; die Haustafeln Eph 4 ff; die Tugendkataloge des Mittelalters; die Standesspiegel für Jungfrauen, Priester, Ritter usw.)
- Das Kirchenrecht ist aus dem gleichen Bedürfnis entstanden, für die Kirche als Sozialsystem und Institution Normen zu entwickeln, die die Freiheit des Einzelnen schützen und das Zusammenwirken in der Kirche sichern, indem vorweg abgeklärt wird, in welcher Weise Konflikte (zB. ein Streit über die wahre Auslegung des Glaubens) auszuräumen sind, wie die Leitungsämter zu besetzen sind (mit welchen Zulassungsbedingungen, unter welcher Mitbeteiligung des Volkes usw.) oder welche Ausschlußverfahren für Amtsträger und Kirchenglieder gelten sollen, die die Normen der Gemeinschaft verletzen.

Diese überlieferten Normierungen des kirchlichen Alltags bereiten uns jedoch zunehmend Unbehagen, weil sie "nicht mehr zeitgemäß" zu sein scheinen, d.h. der Erreichung der Ziele der Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht mehr förderlich, sondern sogar hinderlich sind. Die Kritik der überlieferten kirchlichen Moral (zB. in Sachen Sexualität oder Autorität) und des geltenden Kirchenrechts (zB. im Bereich der Bischofsernennungen oder der Christenrechte in der Kirche) arbeitet deshalb den Widerspruch heraus zwischen den Zielen der Kirche und dem historisch gewachsenen Kirchenrecht; es entmystifiziert die Traditionen der Moral und des Rechtes, indem sie aufzeigt, daß diese überlieferten Normen durchaus nicht alle biblischen Ursprungs sind, sondern der Kirche im Laufe der Geschichte (aus dem römischen Recht oder dem germanischen Recht oder philosophischen Strömungen wie der Stoa) zugewachsen sind, sodaß die Praxis der Kirche möglicherweise Normen folgt, die gar nicht christlich und jedenfalls zu ändern sind, sobald sie die Verwirklichung der substantiellen Ziele der Kirche behindern (sog. häretische Strukturen). Reformbedürftig sind die geltenden kirchlichen Normen daher nicht eigentlich weil sie unzeitgemäß sind, sondern weil sie (und soweit sie) unchristlich sind und als toter Buchstabe dem Leben des Geistes entgegen stehen. Von daher stellt sich als die entscheidende Frage: Was ist christliches Handeln? Wie können wir die Praxis der Kirche verchristlichen? Wie können wir die Kirche christianisieren?

### 5.2 Orientierung an der Praxis Jesu

Jesus ist der erste Christ, was er immer er sonst gewesen sein mag. Deshalb wollen wir auf der Suche nach dem Kern christlichen Handelns seine Praxis, seinen Umgangsstil analysieren, um so - zunächst für die Mikroebene - den Maßstab christlicher Praxis zu gewinnen.

Ich könnte viele Szenen aus Jesu Leben wählen. Die Begegnung mit der Frau, die ihm die Füße salbte im Hause Simon, das Gespräch mit der Ehebrecherin, die Begegnung mit dem Mann mit der verdorrten Hand. Ich wähle die Begegnung mit Zachäus. Betrachten wir also zunächst einmal die beiden Personen, die da in Beziehung zueinander treten.

Da ist der Oberzöllner Zachäus, und der sitzt auf einem Baum, und man fragt sich, wie in aller Welt kommt der Zachäus auf den Baum? Die Schrift antwortet, weil er Jesus sehen wollte, obwohl er klein war, das ist einfühlbar. Immer nur zwischen anderer Leute Beine durchgucken, macht auf die Dauer keinen Spaß. Aber warum hat er sich in Jericho nicht auf einen Balkon gestellt oder auf den Dachgarten eines guten Freundes, wie weiland der alte David, als er der Bethsabée beim Baden zuschaute? Hat er keine solchen Freunde in Jericho gehabt, weil er Oberzöllner war? Und warum ist er dann Zöllner geworden, warum hat er sich dann in den Dienst der Besatzungsmacht begeben und seine Volksgenossen betrogen? Warum hat er unter den Zöllnern Karriere gemacht, sodaß er "sehr reich" werden konnte wie die Schrift sagt? Hängt das auch damit zusammen, daß er so klein war, so unansehnlich, daß er das Amt des Oberzöllners ergattern mußte? Dann würde sich erklären, warum er auf die Idee verfiel, einen Maulbeerfeigenbaum zu erklettern, denn dann könnte er auch ein wenig nach der Devise gehandelt haben: sehen ohne gesehen zu werden! Dann hat er sich in diesem Baum auch ein wenig versteckt! Vor der Volksmenge, die ihn nicht besonders gut leiden mochte; aber vielleicht auch vor Jesus, so wie sich Adam im Paradies nach dem Sündenfall vor dem Blick Gottes versteckt hat. Und das, obwohl er, wie die Schrift sagt, Jesus sehen wollte. Ich stelle mir diesen Zachäus im Baum als einen einsamen Menschen vor.

Und nun zu der zweiten Gestalt, zu Jesus: Auch von ihm weiß die Schrift zu erzählen, was er wollte. Er "ging durch die Stadt", er wollte sich nicht in Jericho aufhalten, denn nach dem Bericht des Lukas ist er unterwegs nach Jerusalem und unmittelbar vorher sagt er seinen Jüngern, daß er dort ausgeliefert werden und deshalb aufbrechen müsse. Unmittelbar im Anschluß an die Zachäusgeschichte wird uns ja dann erzählt, wie er in Jerusalem einreitet.

Es bestehen also sehr wenig Chancen, daß diese beiden Menschen zueinander in Beziehung treten. Der eine versteckt sich und der andere hat es eilig. Aber dann, unter dem Baum angekommen, berichtet die Schrift, "schaute er auf und sagte: Zachäus, komm schnell herunter, ich muß heute bei dir einkehren." Wieso denn das? Muß er nicht nach Jerusalem, um dort sein Todesschicksal zu erleiden? Gibt es für ihn noch ein anderes zwingenderes "Muß" als das des göttlichen Willens? Was mag sich in dem Augenblick abgespielt haben, als Jesus dorthin kam, wo Zachäus sich versteckt hatte? Die Schrift sagt nur:

"er schaute auf" - wie ein Kleiner zu dem Großen, wie ein Bittsteller. Und dann kommt einfach der Satz: Hast du ein Bett für mich? Kann ich in deinem Haus bleiben? Den Rest kann man nicht so schnell erzählen, wie es passiert ist: Zachäus gleitet vom Baum, kämpft sich durch die Menge in sein Haus zurück. Die Schrift sagt: "Er nahm ihn mit Freuden bei sich auf." Warum hat er jetzt auf einmal keine Probleme mehr mit der Volksmenge, die ihn nicht leiden kann? Wie kann er plötzlich vor Jesus hintreten und sagen: "Herr, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen, und wenn ich von jemandem zuviel gefordert habe, erstatte ich es ihm vierfach zurück." Woher diese wunderbare Freiheit des Zachäus, diese Möglichkeit, sich von jahrelanger Raffgier zu distanzieren?

Fraglos haben wir es in dieser Begegnungsszene mit einem für Jesus sehr typischen Vorgang zu tun. (Es ist keine Heilungsgeschichte erzählt, nichts Ungewöhnliches und trotzdem ist es eine "Wundererzählung".) Was passiert? Unsere landläufigen theologischen Unterscheidungen versagen eigentümlich. War das nun Weltendienst oder war das Heildienst, was Jesus getan hat? Hat er hier als der oberste Hirte, Priester oder Lehrer um ein Bett gefragt? Ist es der göttlichen oder der menschlichen Natur in Jesus zu danken, daß am Schluß alle fröhlich sind und Jesus konstatieren kann: Heute ist diesem Hause Heil widerfahren! Woher kommt die Wandlung, die sich im Herzen des Zachäus vollzogen hat? Was hat Jesus gemacht, denn er hat doch offensichtlich diese Wandlung ausgelöst! Nach der Schrift ist dies alles die Wirkung eines einzigen Augenblicks, des Augen-Blicks, in dem Jesus diesen Zachäus ansah, ihm sein Ansehen zurückgab, seine Würde, seine Selbstachtung. Von diesem Augenblick an konnte Zachäus sich ändern.

Dieser bemerkenswerte Vorgang, über den ich noch nie in einem dogmatischen Traktat einen Satz gefunden habe, vermag die moderne Sozialpsychologie, scheint mir, durchaus ein ganzes Stück weit zu erschließen. Denn sie sagt: Mensch wird ein Mensch erst im Umgang mit anderen. Subjekt, frei, selbstbewußt wird er erst, wo er liebend, ermutigend, angeschaut wird. Ein Kind, sagt die Tiefenpsychologie, wird das, was man es heißt. Der Organismus, als der wir geboren werden, entwickelt sich erst in unendlich vielen Begegnungssituationen zu dem, was wir am Schluß ein "Subjekt" nennen, ein mit sich selbst und seiner Welt umgehendes Wesen. Einen Menschen, der um sich und

seinen Wert weiß, weil er diesen Selbstwert aus der Zuwendung ablesen konnte, die er erhalten hat, aus den Reaktionen der Umwelt, in der er aufgewachsen ist, von der er akzeptiert wurde, sodaß er jetzt sich auch selber akzeptieren kann. Ja, er kann sich nun sogar loslassen, sich selber verschenken, was wir in unserer christlichen Überlieferung als Selbstverleugnung bezeichnen.

Allerdings ist nicht jede Art von Umgang zwischen Menschen der Menschwerdung des Menschen förderlich. Es gibt Umgangsformen, die die Identität des Menschen zerstören: in Kinderzimmern, in Schulen, in Schlafzimmern, in Gefängnissen, in Folterkammern. Identitätsfördernd, stärkend, ist nur ein Umgang, in dem beide Partner, sich wechselseitig respektieren, sich wechselseitig bedingungslos akzeptieren. Das aber ist eine Voraussetzung, die in unserer menschlichen Gesellschaft nie und nirgends von Natur aus gegeben ist, die immer erst gegen die Übermacht bestehender Ordnungen, bestehender Machtverhältnisse und Interessen freigekämpft werden muß. Dies genau tut Jesus in der Begegnung mit dem Zachäus, und zwar gegen den Druck der Gesellschaft von Jericho. Im Unterschied zur übrigen Menge in Jericho akzeptiert er den Zachäus als das, was er trotz seiner Gaunereien immer noch ist; zwar ein Kollaborateur, ein Nichtsnutz, einer, der die andern ausbeutet; aber immer noch ein Sohn Abrahams, immer noch einer, der unter der Verheißung Gottes steht. Jesus macht also den Zachäus auf die Möglichkeiten aufmerksam, die auch Zachäus von Gott her noch hat. Und damit setzt er ihn frei, sich von sich selber zu distanzieren, umzukehren, ein neuer Mensch zu werden. Er hilft dem Zachäus, unter Gottes Augen zum Subjekt zu werden; zu einem, der sich selber achten und deshalb über sich verfügen und deshalb umkehren kann und deshalb, statt andere auszurauben, andere beschenken kann. Ein Mensch, der seinerseits fähig wird, anderen zu den Möglichkeiten zu verhelfen, die sie von Gott her haben.

Was also ist für Jesu Umgangsstil mit den Menschen bezeichnend? Bezeichnend ist, daß er den Menschen, denen er sich zuwendet, Gott als jene Wirklichkeit vermittelt, die diese Menschen zu sich selber bringt, zu ihren eigentlichen Möglichkeiten, sodaß sie es nicht mehr nötig haben, mit Hilfe der anderen groß zu werden. Er ist der, der ihnen Gott bringt und damit die Möglichkeit, selber Gottes Ebenbild zu werden, d.h. den anderen gut sein können wie Gott ihnen gut ist.

Woher hat Jesus diese wunderbare Macht, dem Zachäus wieder "Hoffnung und Zukunft zu geben" (Jr 29,32)? Warum kann er der Ehebrecherin, die da ertappt ist, sagen: "Hat dich niemand verurteilt, so will auch ich dich nicht verurteilen; geh jetzt und sündige nicht mehr". Wieso kann er dem Mann mit der verdorrten Hand sagen: "Stell dich in die Mitte! Du bist wichtig. Denn der Sabbat ist für die Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat". (Mk 3,3) Wenn wir solche Fragen stellen, wird hinter Jesus das Geheimnis sichtbar, daß er selber ganz von Gott angenommen, als Gottes geliebter Sohn bejaht ist und aus dieser Liebe des Vaters die Freiheit gewinnt, nun selbst andere freizugeben; sie spüren zu lassen, daß auch sie trotz aller Grenzen, die sie haben, von Gott geliebt sind.

Jesus ist der erste Christ, was immer er sonst noch sein mag. Christliches Handeln ist dadurch gekennzeichnet, daß es, so wie Jesus das hier tut, Gott zugunsten des anderen in Anspruch nimmt, und zwar nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch. Jesus zeigt in Jericho nicht mit dem Finger in den Baum und erklärt den Leuten, "liebe Leute, guckt doch, wie groß Gott ist, selbst diesen Gauner liebt er noch". Das hieße, über Gott theoretisieren, das hieße, das Elend, die Not eines Menschen, der schuldig geworden ist, mißbrauchen, um an ihm zu demonstrieren, was für einen guten Gott wir haben. Jesus sagt nicht einmal zum Zachäus: "Gott hat dich lieb!" In der ganzen Geschichte ist von Gott nicht die Rede. Er sagt: "Ich brauche ein Bett! Kann ich bei dir schlafen?" Wenn das Seelsorge war, dann war es eine unglaublich profane Seelsorge! Zum großen Verdruß der Frommen kehrt Jesus bei Zachäus ein und macht ihm so durch sein Verhalten glaubhaft, daß Gott ihm wohl will. Er nimmt durch seine Praxis Gott für den Zachäus in Anspruch, im Protest, im Unterschied zu den Frommen von Jericho. Das ist christliches Handeln. Gott dem anderen zusprechen, obwohl alles dagegen spricht.

Ich habe diese Geschichte einmal mit einem Priesterkreis durchmeditiert, da war nun unter den Teilnehmern ein Kaplan, der von seiner äußeren Aufmachung her weder im Hause des Zachäus noch in einer Frankfurter Disco aufgefallen wäre. Er sprach auch am Anfang gar nicht viel, während des Kurses hockte er so herum und ich wußte gar nicht, wo ich mit ihm dran bin. Und dann, nachdem wir diese Geschichte durchmeditiert hatten, sagte er: "Sie, da fällt mir ein, ich habe

neulich einen Vers gelesen, der hieß so: "Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir." Der Vers hat mich nicht mehr in Ruhe gelassen, ich hab' ihn ein, zwei Tage meditiert und dann passierte es mir, daß ich über die Straße ging und in die Gesichter der Leute hinein mußte ich denken: Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir! Und dabei habe ich gespürt, wie mir dieses Wort Luft machte, daß ich plötzlich in ganz anderer Weise auf die Menschen zugegangen bin, weil ich ihnen Dinge zutraute, an die sie selber nicht zu denken wagten, Möglichkeiten, die sie selber nicht sahen, die aber Gott mit ihnen hat."

Das ist christliches Handeln und wo immer das geschieht - wo Eltern ihre Kinder so anschauen und Ehegatten sich gegenseitig so anschauen wird in der Kraft des Geistes Jesu die zertretene Schöpfung Jesu aufgerichtet, da bricht Gottes Herrschaft unter uns an. Überall, wo in dieser Weise bedingungslos der andere akzeptiert wird, wird Gottes Name und Gottes Herrlichkeit manifest, geht Jesu Werk und Sendung weiter, wird er im Heiligen Geist gegenwärtig. Das ist christliches Handeln, etwas größeres gibt es nicht.

### 5.3 Die zeitgenössische Reflexion über die Maßstäbe humaner Praxis

Unsere Suche nach Maßstäben für die kirchliche Alltagspraxis trifft auf gleichgerichtete Anstrengung in unserer Gesellschaft. Gerade die enorme Ausweitung menschlicher Handlungsmöglichkeit mit Hilfe der modernen Wissenschaften (Physik, Biologie, Psychologie, Medizin) und der zugeordneten Technologien machen deutlich, daß diese Wissenschaften "noch keine Kriterien dafür zur Verfügung stellen können, wie die von die 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. Die Frage, was überhaupt humanes, genauer noch: menschliches Leben und Zusammenleben förderndes Handeln sei und woran es sich orientieren könne, scheint immer dringlicher empfunden zu werden" (Peukert, Wiss. 11).

In dieser Situation steckt unter anderem die Gefahr, daß wir von Anfang an das falsche Handlungskonzept vor Augen haben. Deshalb eine erste Differenzierung:

(1) Die Unterscheidung von instrumentellem Handeln (Arbeit, Herstellung, Produktion) und kommunikativem Handeln (Sprache, Begegnung, Interaktion)

Die erste soziologische Handlungstheorie stammt von Max Weber, der unter "Handeln" nicht - wie die Alltagssprache oder auch vielfach die Theologie - das Gegenstück zu "Denken" oder auch das Gegenstück zu "Glauben" versteht, sondern alles subjektiv sinnerfüllte menschliche Verhalten (im Gegensatz zum subjektiv nicht sinnerfüllten Verhalten, zB. einem unbewußten oder von außen aufgezwungenen Verhalten).

Bei seiner Analyse menschlichen Verhaltens, sofern es als sinnerfüllt erlebt wird, hat Max Weber entdeckt, daß dies immer "soziales Handeln" ist, d.h. ein am Handeln der anderen orientiertes Verhalten.

Entsprechend definiert Weber: "Soziales Handeln ... soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist." (Wirtschaft und Gesellschaft, 1972,3)

Die Orientierung am vermuteten Erwartungshorizont des anderen steckt ja auch noch im deutschen Wort "handeln, aushandeln, verhandeln". Es bildet auch die Pointe der folgenden Sufi-Erzählung:

Ein Sufi (d.h. ein Weiser einer bestimmten islamischen Frömmigkeitstradition) ist allein auf der Pilgerstraße nach Mekka, als er am Horizont drei Reiter kommen sieht. Da befällt ihn Furcht, die könnten ihn ausrauben oder für eine fremde Armee rekrutieren. In seiner Angst versteckt er sich auf einem Friedhof neben der Straße. Als die Reiter auf die Höhe des Friedhofs gekommen sind, sagen sie zueinander: Da war doch ein Mann?

Dem mag doch nichts Schlimmes passiert sein?" Sie steigen ab und beginnen zu suchen und finden ihn schließlich hinter der Friedhofsmauer. Sie fragten ihn: "Was machst denn du hier?" Er steht vom Boden auf und antwortet: "Das wollte ich euch auch fragen." Da sagten sie: "Aber wir sind doch nur deinetwegen hier." Darauf antwortete er: "Und ich bin nur euretwegen hier."

Nach diesem Modell dürften 80 % aller Ehekräche analysierbar sein: Jeder orientiert sein Verhalten am vermuteten Verhalten des andern und wenn das am Schluß zu absurden Situationen führt, macht man sich gegenseitig die Vorwürfe.

Auf diesem Hintergrund verstehen wir die Eigenart jenes menschlichen Handelns, das zwar ebenfalls subjektiv sinnerfüllt, aber nicht auf das Verhalten anderer bezogen ist: Arbeit, Herstellung, Produktion. Hier steht nicht ein Subjekt einem Subjekt gegenüber, sondern einem Objekt, einer Materie, die es gestaltet oder strukturiert oder verteilt. Für diesen Unterschied hat J. Habermas die terminologische Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln eingeführt: Unser Umgang mit Sachen gehorcht einer anderen Logik und Ethik als der Umgang mit unseresgleichen. Sachen kann ich als Mittel zum Zweck einsetzen, also instrumentell gebrauchen (Max Weber: "zweckrational"). Personen kann ich nicht als Mittel zum Zweck einsetzen, weil ich nicht wollen kann, daß mir selber ein Gleiches geschieht; ich muß sie um meiner selbst willen als einen Letztwert respektieren. Darum sagt das Grundgesetz: "Die Würde des Menschen ist unantastbar." (Max Weber: "wertrationale" Handlungsorientierung)

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Sowohl die Auseinandersetzung mit Sachen (Arbeit) wie die mit seinesgleichen (Kommunikation) sind dem Menschen aufgegeben; in beiden Handlungsformen verwirklicht er sich und im Glücksfall<sup>be</sup> steht auch der größte Teil seines Handelns aus Mischformen: ideal ist es, wenn die Arbeit es noch erlaubt, sich in ihr zu begegnen und wenn umgekehrt die personalen Interaktionen inhaltlich gefüllt und sachbezogen sind. Wenn die Beziehungsdimension aus der Arbeit völlig herausfällt (zB. beim Fließbandarbeiter oder beim Facharbeiter, der einen Monitor überwacht), ist dies ebenso

entfremdend und zerstörerisch wie wenn die Beziehungen in Reinkultur gelebt werden sollen, ohne daß es noch gemeinsame Aufgaben gibt, in denen sie sich bewähren (Wurzel vieler Ehe- und Familienkrisen, weil und wo die Familie als reiner Tummelplatz der Emotionen, die vom übrigen Leben abgespalten sind, propagiert wird).

Aber der Glücksfall einer gelungenen Integration von Arbeit und Kommunikation ist in unserer Gesellschaft immer weniger gegeben. In der Hoffnung, dadurch für die Subjekte mehr Lebensqualität zu gewinnen, hat die arbeitsteilige Gesellschaft Arbeit und Kommunikation auseinandertreten lassen und ist mehr und mehr unter die Räder der von ihr in Gang gesetzten Arbeitsmaschinerie geraten.

(2) Die Tendenz zur Überfremdung kommunikativen Handelns durch das instrumentelle Handeln  
Wenn wir im Urlaub einmal überraschenderweise die Gelegenheit haben, den Umgangsstil von Menschen einer vorindustriellen Kultur zu erleben (in Südtalien, Griechenland, Indien, Afrika), wird uns erst bewußt, in welchem Umfang sich in unserer Gesellschaft die Tendenz ausgebreitet hat, einander im Umgang nicht mehr als Subjekt, sondern als Objekt zu behandeln, d.h. zu manipulieren.

Manipulation ist ja der Versuch, den andern, ohne daß er es merkt und gegen sein berechtigtes Eigeninteresse, meinen Interessen dienstbar zu machen, d.h. zu verzwecken, seiner Selbstbestimmung zu berauben.

Beispiele solcher Verdinglichung: Im Arbeitsprozeß wird der Arbeitende der Produktionssteigerung und der Profitmaximierung dienstbar gemacht; im Warenaustausch wird er durch die Werbung dazu gebracht, etwas zu kaufen, was er gar nicht braucht, sondern was der Verkaufende loswerden will, weil es produziert worden ist. Die Wissenschaft macht den Menschen zum Forschungsobjekt und die angewandte Wissenschaft (zB. die Medizin) macht ihn zum Behandlungsobjekt.

Die Universalität dieser Tendenz, daß wir einander zum Objekt machen, verweist auf eine Verhexung unseres Denkens und unserer Wahrnehmung insgesamt. Es ist jene Zweckrationalität, die sich in der Neuzeit entwickelt hat und auf die Beherrschung der Natur aus war, um so die Fortentwicklung der Gesellschaft und die

Selbstbestimmung der Individuen voranzubringen. Erst jetzt, nachdem sich diese Art der Rationalität in alle Bereiche menschlichen Lebens hinein ausbreiten konnte, wird erkennbar, was ihr Wesen ausmacht: daß sie "eine innere Tendenz auf die Erweiterung und Steigerung von Verfügungsmöglichkeiten enthält. Das innere Prinzip dieser Rationalität ist damit Steigerung von Macht... Auch das von dieser Rationalität hervorgebrachte Wissen hat machtförmigen Charakter" (Peukert, Kont. 49). Wie das Sprichwort sagt: Wissen ist Macht. Inzwischen beginnen wir zu ahnen, daß diese Weise des Umgangs mit der Wirklichkeit uns umbringen wird:

- Wo die Natur nur noch als Objekt eines beherrschenden Zugriffs gesehen und behandelt wird, treten Verwüstungen auf, die uns selbst als Teil dieser ausgebeuteten Natur zerstören (Krebsleiden, Allergien);
- wo wir einander im täglichen Zusammenleben nicht mehr als Subjekte wahrnehmen, sondern nur noch als Figuren auf dem Schachbrett des wechselseitigen Kalküls und als "Faktoren" übergeordneter wirtschaftlicher oder sozialpolitischer Planungen, entsteht das, was Max Weber die "bürokratische Gesellschaft" nennt, d.h. die von Büros aus geplante und verwaltete Welt, in der es am Ende außer den Planern keine Subjekte mehr gibt bzw. das Einzelsubjekt nur noch als Störfaktor innerhalb übergreifender Systeme vorkommt;
- schließlich kann dann - im Verhältnis der einzelnen und der Staaten zueinander - jeder den andern nur noch als Konkurrenten bzw. als Gegner sehen, "gegen den man sich mit einer Anhäufung von Wissen, Geld, administrativer Verfügungsgewalt, eben Machtmitteln aller Art, zukünftige Bedrohungen vorwegnehmend, zu sichern hat ... in einer zwangshaften Erhöhung von Bedrohungskapazitäten bis zur Möglichkeit der vielfachen Vernichtung eines jeden denkbaren Gegners" (Peukert, Kont. 79 f).

Als Kernproblem zeitgenössischer interdisziplinärer Forschung wird darum die Frage diskutiert, wie man wieder zu einem Umgang miteinander zurückfinden kann, der die in der Konsequenz der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung angelegte Selbstzerstörung des Menschen verhindert. M.a.W. "ob es gelingt, die Mechanik der Machtsteigerung zu brechen und neue Weisen des Verste-

hens, der Verständigung, der Versöhnung zu finden und Frieden zu stiften" (ebda 80).

(3) Die ethische Kernstruktur kommunikativen Handelns  
Die Frage lautet also: Gibt es einen Weg aus unserem manipulativ degenerierten Umgang miteinander zu einem Umgang, der uns wechselseitig als Subjekte freisetzt und darum wieder "als Zusammenhandelnden, als Interaktion von selbständig und kreativ Urteilenden und Handelnden" gedacht werden kann (Peukert, Wiss. 15). An einem solchen Konzept arbeiten philosophisch J. Habermas, K.O. Apel und die sog. Erlanger Schule, indem sie die Prinzipien humanen Umgangs aus der Struktur zwischenmenschlichen Handelns selber zu gewinnen suchen. Welche impliziten Annahmen stecken in jedem Versuch, überhaupt miteinander umzugehen?

"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 mich in den Ansprüchen meines Handelns durch mein Handeln selbst negieren soll." (Peukert, Wiss. 15)

Versuchen wir in vier Schritten zu entfalten, was in diesem Grundaxiom steckt:

a) Dieses Axiom arbeitet mit dem durch die empirische Sozialforschung vielfach verifizierten Erfahrungswert, daß wir Menschen unsere Identität nicht aus uns selber entwickeln können, sondern erst durch Interaktion gewinnen. Diese Erfahrungswerte werden heute am konsistentesten von den Vertretern des Symbolischen Interaktionismus theoretisch systematisiert (vgl. die Vorlesung "Gemeinde" SS 1981, 132 f sowie die Bemerkungen oben S.113). Ich-Identität wird so begriffen als die "ständig gefährdete und immer neu zu erbringende Leistung ... angesichts der eigenen biographischen Erfahrungen und angesichts der Erwartungen der anderen zu entscheiden, wie und als wer ich existieren möchte, und zwar so, daß ich dies für mich selbst und für andere verständlich machen und verantwortlich begründen kann" (Peukert, Kont. 76).

b) Das Axiom arbeitet ferner mit dem Widerspruchsprinzip: Ich gerate in einen inneren Widerspruch zu mir selbst, wenn ich den andern, mit dem ich kommunizieren will, weniger ernst nehme



als mich selbst; denn dadurch bringe ich mich um jenen Partner, den ich doch suche, wenn ich kommuniziere, weil ich mich nur im Gegenüber zu einem anderen selbst verwirklichen kann. Formallogisch erinnert diese Argumentationsfigur an die Transzentalphilosophie, die ja gleichfalls ihre elementarsten philosophischen Prinzipien dadurch zu gewinnen versucht, daß sie auf die Implikationen im philosophischen Fragevorgang selbst rekurriert: Was unterstelle ich schon dadurch, daß ich überhaupt frage? In der Analyse der Frage stößt sie auf die Realität des Fragenden, seines Fragehorizontes usw. vor. Diese Argumentationsfigur ist hier lediglich "interaktionslogisch erweitert" (Peukert, Wiss. 15).

c) Das Grundaxiom formuliert das Postulat universaler Solidarität. Wenn wirklich wahr ist, daß ich mit dem andern nur kommunizieren kann unter der Voraussetzung, daß ich ihn als gleichberechtigt anerkenne, verpflichte ich mich implizit dazu, daß die Regeln, die für uns beide gelten sollen, von ihm mitentschieden werden müssen. Jedes Ehepaar, das seine Ehe als Partnerschaft betreibt, entwirft so den Normenkodex, der ihr Leben und ihren Umgang miteinander sichern soll. Aber das Prinzip wechselseitiger Anerkennung und Mitsprache gilt natürlich für jeden Menschen, mit dem ich wahrhaft kommunizieren will. "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." (Peukert, Wiss. 16)

Damit arbeitet diese Handlungstheorie an der Grundlegung einer interkulturellen Ethik (die die alte Naturrechtslehre ablösen könnte): Aus der Analyse zwischenmenschlichen Umgangs werden universal geltende ethische Postulate gewonnen, wie dies schon Kant in der Formulierung seines kategorischen Imperativs getan hat: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte."

d) Das Grundaxiom formuliert schließlich das Postulat intersubjektiver Kreativität.

Das partnerschaftliche Ethos eines Ehepaares erfährt seine

eigentliche Herausforderung erst im Umgang mit den Kindern: Sollen sie auch an den Regeln des gemeinsamen Lebens mitwirken dürfen, oder werden sie nur daran angepaßt? Letzteres kann nicht das Ziel von Erziehung sein, wenn Eltern wirklich nicht nur einen Hund, sondern ein Kind, d.h. einen Menschen bei sich haben wollen; sie müssen dann um ihrer selbst willen wollen, daß dieses Kind zur Selbstbestimmung und damit auch zur Mitbestimmung über die familialen Normen fähig wird. Wie aber sieht dann der Umgang mit dem Kind aus, solange es noch Kind, d.h. noch nicht zur Selbstbestimmung fähig ist?

Wenn zum Gelingen menschlichen Umgangs miteinander die Bereitschaft zur Anerkennung des andern als gleichberechtigtes Subjekt gehört, steht alles Handeln unter der Verpflichtung "diese Rechte des andern besonders dann durchzusetzen, wenn er selbst dazu nicht in der Lage ist, weil er zB. zur Artikulation seiner Bedürfnisse noch nicht (Kinder) oder nicht mehr fähig ist (Kranke, Alte, psychisch Kranke). Das Postulat intersubjektiver Kreativität meint also die Verpflichtung, die Chancengleichheit der Kommunikationspartner nicht nur zu respektieren, sondern, wo sie noch nicht gegeben ist, kreativ herbeizuführen; es geht darum, die Bedingungen dafür zu schaffen, daß der andere Subjekt werden kann." (sog. pädagogisches Paradox); (Peukert, Wiss. 17)

Hier wird sichtbar, welch außergewöhnliches Ethos in diesem Ansatz steckt: es ist als müsse man nur noch eine Tür aufstoßen und stünde schon im Zentrum neutestamentlicher Ethik in der bedingungslosen Nächstenliebe, wie sie die "goldene Regel" der Bergpredigt formuliert (Mt 7,12).

(4) Das Handeln von Subjekten und das Funktionieren von Systemen Gegen eine Handlungstheorie, die in dieser Weise bei der Struktur mitmenschlichen Umgangs - also auf der Mikroebene - ansetzt und von dorthin die allgemeinsten Prinzipien einer interkulturellen Ethik zu gewinnen sucht, hat man den Einwand erhoben, sie sei naiv und zur Strukturierung des Handelns unter den Bedingungen heutiger Gesellschaft untauglich, weil es gerade die Eigenart einer komplexen Gesellschaft ausmacht, daß sich in ihr Strukturen ausbilden, die wir als Sekundärsysteme bezeichnen (auf der Meso- und Makroebene angesiedelt), gerade weil in

ihnen die Regeln intersubjektiven Umgangs, wie sie für Primärbeziehungen charakteristisch sind, nicht mehr gelten, sondern durch subjektlose Funktionszusammenhänge zwischen den einzelnen Subsystemen (Großorganismen) abgelöst werden. (Vgl. die Gesetzmäßigkeiten des Produktionsablaufs in Großfirmen oder die Marktmechanismen der EG). Wenn Menschen in dieser Gesellschaft, d.h. unter diesen Bedingungen leben und handeln sollen, müssen sie lernen, die Spannung auszuhalten, <sup>die</sup> zwischen dem subjektiv sinn-erfüllten Handeln der einzelnen und den Anforderungen des ökonomischen und administrativen Systems besteht. Von den Mitgliedern unserer Gesellschaft wird sowohl Sozialintegration wie Systemintegration verlangt (das ist das Dilemma der Schule und jeder Art von Rehabilitation, zB. psychisch Kranker in unserer Gesellschaft). Dabei müssen alle großen Entdeckungen der Human- und Sozialwissenschaften (Darwin, Marx, Freud) eher skeptisch stimmen, haben sie doch gerade jene Prozesse aufgedeckt, die über den Kopf der Individuen hinweg den Lauf der Dinge bestimmen (die Selektionsmechanismen der Evolution; die ökonomischen Gesetze, die Gesetze des Unbewußten) und damit die Autonomie menschlichen Handelns entmythologisiert.

Auch ein fundamentales Dilemma der Moraltheologie und der Praktischen Theologie ist hier angesiedelt: wieweit sind die Normen des NT von der Mikroebene zwischenmenschlichen Umgangs transformierbar zu Maßstäben zur Kontrolle der systemischen Mechanismen in unserer Gesellschaft? Wieweit scheitern sie schon innerhalb der Großkirche als System? Muß man in Solentiname leben, um das Evangelium noch wörtlich nehmen zu können, weil hier wie dort noch die gleiche bäuerliche Kultur herrscht, in der (und für die?) die neutestamentliche Ethik buchstabiert ist, während die konfessionellen Großkirchen in der komplexen Gesellschaft das Evangelium nicht mehr wörtlich nehmen können (vgl. Friedenspolitik, Verleugnung der Armut als einer Grunddimension des Evangeliums).

Auf diesem Hintergrund muß uns die derzeit in den Humanwissenschaften geführte Auseinandersetzung zwischen Systemtheorie und Handlungstheorie (Luhmann-Habermas) interessieren: Von welcher Seite, von welchem Ansatz her kann ich die Zukunft des Menschen, der unentrinnbar auf der Mikroebene wie auf der Meso- und Makroebene existiert, am besten sichern?

a) Die systemtheoretische Perspektive (die makrosoziologisch ansetzt) hat ihre Faszination gerade dadurch, daß sie Gesetzmäßigkeiten bewußt machen kann, die der Bewußtseinslage der handelnden Menschen (auf der Mikroebene) entzogen sind und doch hoch wirksam in dieses Handeln einschließen und dadurch das Verhalten von Wählern, Käufern, Kirchgängern, Sportfans erklären, prognostizierbar und damit steuerbar machen. Dieser Faszination scheint im Augenblick auch sehr die Kirche in der Bundesrepublik zu verfallen: die Reorganisation der Bistumsverwaltungen, die Erneuerung der Pfarrverbandstrukturen, der Bonner Apparat, das Fortbildungsangebot im pastoralen Management und die entsprechenden "Pastoralpläne" sprechen eine deutliche Sprache.

Aber wenn ich die Wirklichkeit heutigen sozialen Lebens von dieser Seite angehe, muß ich mir bewußt sein, daß ich die menschlichen Subjekte schon im Ansatz aus meiner Theorie herausfallen lasse. Die systemfunktionale Brille filtert sie gewissermaßen aus bzw. läßt sie nur noch als "Umwelt" der gesellschaftlichen Systeme in den Blick kommen (als die potentiellen Kunden dieses Konzerns, das potentielle Stimmvieh dieser Partei, die potentiellen Kirchgänger dieses Gottesdienstangebots usw.); sie werden nur noch unter dem Aspekt betrachtet, was sie für das Überleben des Systems bringen, wie man sie für die Ziele des jeweiligen Systems funktional einbauen kann. Die Leiden dieser Subjekte in der Gesellschaft und an der Gesellschaft (in der Kirche und an der Kirche) zB. können überhaupt nicht in den Blick kommen und werden schließlich undefinierbar (Peukert, Kont. 20). Das heißt die systemfunktionale Betrachtungsweise gehört jener machtförmigen Gestalt des Denkens und Wissens zu, die wir ursächlich für die inhumane Struktur heutiger Gesellschaft verantwortlich machen müssen: für den Städtebau (Wohngaragen), für die Bildungspolitik (Qualifikationskataloge), für die Medizin (ausschließlich an der Wiederherstellung der Leistungsfähigkeit des Menschen interessiert). Sie führen genau die spezifischen Krisen der modernen Gesellschaft herauf: die Arbeitslosigkeit, den Konsumüberdruß, die Unregierbarkeit der modernen Großstädte (soziale Systeme werden genau dann unregierbar, wenn die Menschen "nicht mehr so handeln, daß sie zugleich funktionieren"

(Offe, bei Peukert, Wiss. 19). Die Pathologie der modernen Gesellschaft, zB. die epidemische Verbreitung von Erfahrungen der Identitätsdiffusion vor allem in der heranwachsenden Generation entsteht genau aus den Diskrepanzen, die zwischen den unmittelbar einsehbaren Prinzipien des eigenen Handelns und den systemischen Mechanismen einer solchen Gesellschaft bestehen (Peukert, Kont. 76; Wiss. 19).

Darum plädiert Peukert gerade angesichts der Eigenart moderner Gesellschaften und ihrer sekundären Systeme dafür, den Ausgangspunkt wieder beim elementaren zwischenmenschlichen Umgang zu nehmen, d.h. eine Gesellschaftstheorie aus einer Handlungstheorie abzuleiten. Denn nur wenn man schon im ersten Ansatz des theoretischen Zugriffs auf dem Primat des Handelns besteht, daß sich an der Selbstbestimmung beider Partner orientiert, können die Pathologien moderner Gesellschaften (und auch ihrer Kirchen) theoretisch erfaßt und einer verändernden Praxis zugänglich gemacht werden. In einer solchen Perspektive dürfen die systemischen Zusammenhänge (Meso- und Makroebene) natürlich nicht ausgeblendet, sondern müssen als Bedingungen oder Folgen des gegenwärtigen Handelns in den Blick genommen und von den Maßstäben menschenwürdigen Umgangs her kritisiert und zu Gunsten des menschlichen Überlebens verändert werden (politische Dimension einer solchen Handlungstheorie).

Auch das Interesse an Arbeit und an Selbstverwirklichung durch Arbeit kann dann zum Zug kommen, weil es innerhalb des kommunikativen Horizontes wieder seinen Ort hat. Alltagssprachlich: Arbeit ist für das Leben da und nicht umgekehrt. Sowohl die liberalistische wie die marxistische Illusion ist durchschaut, daß die Veränderung der Arbeitsbedingungen aus sich eine humanere Gesellschaft herbeiführt.

(5) Ein neues (normatives) Verständnis von "Praxis"

Damit kommen wir zur Klärung eines Zentralbegriffs dieser Vorlesung, den wir bislang undefiniert verwendet haben: "Praxis". Eine Definition ist um so notwendiger, als aus diesem Schlagwort der vergangenen Reformepoche inzwischen ein Reizwort auch im Umfeld von Erziehung und Kirche, Pädagogik und Theologie geworden ist.

Wenn wir von "kirchlicher Praxis" sprechen, möchten wir damit nicht einfach ein Modewort für das alte Wort "Seelsorge" einführen. Darüber müßten sich Seelsorger zu Recht ärgern, wie das mir einmal jemand sagte: "Was soll dies blödsinnige Gerede der jungen Theologen von Praxis? Praxis ist das, was ein Zahnarzt hat."

Ich verstehe seinen Ärger, möchte aber doch fragen: Warum sagt der Arzt eigentlich: "Ich gehe in meine Praxis" und nicht: "Ich gehe in meine Werkstatt"? Weil ärztliche Behandlung - im Gegensatz zu dem, was der Techniker im Labor macht - ein interpersonaler Vorgang ist. Hier handelt ein Subjekt am anderen, und zwar in der Weise, daß der Patient selber konstitutives Element der Heilung ist, schon deshalb, weil der Arzt nichts an ihm tun darf, was der Patient nicht will. Die Zustimmung des Patienten ist Voraussetzung dafür, daß der Arzt handeln darf und in vielen Fällen auch Voraussetzung dafür, daß sein Handeln Erfolg hat.

Es genügt darum nicht, unter Praxis nur den Gegensatz der "grauen Theorie" zu denken, gewissermaßen die Handarbeit im Gegensatz zur Kopfarbeit oder aktives Tun im Gegensatz zum rezeptiven Aufnehmen. Das ist auch philosophiegeschichtlich unzureichend, weil - etwa bei Aristoteles solches "herstellendes Handeln als "technä" bzw. "poiesis" bezeichnet wird. Unter "Praxis" dagegen versteht Aristoteles ein Verhalten, das nicht zur Herstellung von irgend etwas dient, sondern was in sich selber sinnvoll ist. Praxis hat es darum nicht mit der Veränderung von Objekten (Umwelt) zu tun, sondern mit dem Wachstum von Subjekten.

Im gleichen Sinn gehören in den modernen Praxisbegriff die Elemente der Intersubjektivität, der Solidarität und der Kreativität. "Gesellschaftliche Praxis bei Marx will die Naturwüchsigkeit von Verhältnissen durchbrechen, die die gemeinsame Selbstbestimmung von Subjekten verhindern... Therapeutisches Handeln bei Freud will psychische Zwänge aufheben und dem Ich gegen sie zu einer Intergrationsleistung und Selbstbestimmung verhelfen. In diesem Praxisverständnis geht es um ein intersubjektives Handeln, dem weder die Struktur des Subjekts noch die Struktur der Gesellschaft fraglos und stabil vorgegeben, sondern in einer krisenhaften Instabilität zur Entscheidung

aufgegeben sind. Der neuzeitliche Praxisbegriff impliziert die Veränderung von Strukturen, die die Selbstbestimmung von Subjekten verhindern... 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. Erst von einem solchen Praxisbegriff her lassen sich Probleme pädagogischen, politischen und religiösen Handelns erläutern" (Peukert, Wiss. 20 f). Von dorthin wollen wir auch die Struktur pastoralen Handelns begreifen.

Entsprechend ist auch der Begriff "Theorie" neu zu formulieren. Er meint nicht lebensferne Gedankengebäude und auch nicht die Muse einer von den Zwängen der Alltagsfristung enthobenen Weltbetrachtung ("schauen"), sondern den konzeptionellen Rahmen für die oben genannte Veränderungspraxis: das Koordinatensystem, in welchem die Ziele des Handelnden und seine Einschätzung der Ausgangslage (der Situationsbedingungen, Fakten, Verhältnisse) formuliert sind, damit sie in seinem Handeln praktisch werden, d.h. diese Situation auf diese Ziele hin verändern können. In diesem Sinn versuchen wir eine Handlungstheorie zu erarbeiten, die das pastorale Handeln in den verschiedenen Handlungsfeldern der kirchlichen Praxis inspirieren und zu kritisieren vermag.

#### 5.4 Praktisch-theologische Theorie christlichen Handelns in der Kirche

(1) Sie versucht, das Proprium christlicher Praxis ("Gott", "Auferstehung", "Geist" usw.) mit dem humanwissenschaftlichen Handlungskonzept zu vermitteln.

Sie tut dies nicht aus taktischen Überlegungen (um anzukommen), sondern in dem Bewußtsein, daß wir ja nicht das Überleben der Kirche, sondern - als Kirche Jesu Christi - das Überleben der Menschheit im Reich Gottes zu bedenken und zu betreiben haben, um dieser unserer universalen Sendung willen dürfen wir uns nicht auf ein Segment oder eine bestimmte Region menschlicher Praxis (genannt "Religion") abdrängen lassen oder sie selber als Rückzugsgebiet wählen, sondern müssen das Ziel christlichen

Handelns - inklusive der einzigartigen Glaubenserfahrungen, die etwa das Wort "Auferstehung" meint - im Denkhorizont und in der Sprache derer buchstabieren, die um uns herum bemüht sind, humanes Überleben für alle zu sichern.

(2) Sie beschreibt den Glauben als eine Praxis, die durch sich selbst (im konkreten Umgang) Gott für die andern behauptet und im Handeln zu bewähren sucht, auch auf die Gefahr hin, dabei zu scheitern. Dieses von H. Peukert formulierte Basisaxiom einer theologischen Handlungstheorie läßt sich in folgenden Schritten entfalten:

a) Wenn wir auf die Praxis Jesu als Paradigma christlicher Praxis zurückgreifen (s.o. Kap. 4.21), so läßt sich unschwer zeigen, daß Jesu Umgang mit den Menschen allen Standards genügt, die die zeitgenössische Reflexion als zum Überleben der Menschheit notwendig postuliert: sein Umgang mit Zachäus läßt jene bedingungslose Solidarität erkennen, die dem Zachäus Wachstum und Neubeginn ermöglicht; er setzt damit Maßstäbe, die das Reglement der Gesellschaft von Jericho hinterfragen und kreativ überschreiten: Man kann auch anders mit Zöllnern umgehen, als die Leute von Jericho dies tun und solcher Umgang ist Gottes Wille, sein Heil, die Ursache von Hoffnung und Freude.

Daß die gesamte Ethik Jesu auf diesem Niveau liegt, läßt am besten die Goldene Regel erkennen: "Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun, darin besteht das Gesetz und die Propheten" (Mt 7,12)

Diese Goldene Regel ist ja alles andere als ein pragmatisches Überlebenskonzept ("Ich gesteh dir deine Freiheit, du gestehst mir meine Freiheit"). Ihr hoher Anspruch und ihre theologische Tiefe offenbart sich erst im Alltag, wo sie mich auffordert, zur Würde und Freiheit des andern zu stehen, auch wenn "er es nicht verdient", weil er selber die Würde und Freiheit der andern und möglicherweise auch meine eigene nicht achtet. Die damit auftauchende Möglichkeit, im Wagnis solidarischer Praxis den kürzeren zu ziehen, stellt ja die eigentliche Aporie, das Utopische dieses Handlungskonzepts dar, über das vor allem Walter Benjamin nachgedacht hat: Was ist mit den Opfern der Freiheitsgeschichte der Menschheit? Mit denen, die bei dem Versuch, in Solidarität die größere gemeinsame Freiheit zu er-

kämpfen, auf der Strecke geblieben sind? Entlarvt ihr trostloses Geschick nicht das Konzept solchen humanen Umgangs als eine Illusion, die man, wenn man es wirklich mit dem andern gut meint, ihm ausreden muß, weil er sich damit sein eigenes Grab schaufelt. Andererseits: Was soll ich ihm sonst raten: sich durchzusetzen und damit die andern zu unterdrücken? Damit würde ich ihn ebenfalls in die Irre führen, denn damit würde er sich ja auch den Weg zum wahren Menschsein verstellen. Hier läßt das NT erkennen:

b) Die Praxis Jesu genügt nicht nur den unverzichtbaren Standards wahrhaft humanen Umgangs, sondern vermag dessen tiefste Aporie zu überwinden, die darin besteht, daß ich mit meinem Vertrauensvorschuß und mit meiner Solidarität scheitern kann, weil der andere seine Chance wittert.

Diese Aporie ist der Ort, wo ein Christ, wenn er über die Hoffnung Rechenschaft geben soll, die ihn trotzdem solidarisch handeln (d.h. seine Feinde lieben) läßt, von Gott reden kann und reden muß, von Jesus und von seiner Auferstehung. Denn Jesus wagt die unbedingte Solidarität mit den Sündern und den Armen und selbst noch mit denen, die ihn umbringen ("Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun") in Gottes Namen: in der Überzeugung, daß Gott dies will und in der Hoffnung, daß Gott ihn auffangen kann, wenn er selbst dabei scheitert.

- In der Überzeugung, daß Gott dies will: Jesus nimmt den Zachäus so bedenkenlos und so bedingungslos an, weil er überzeugt ist, daß Gott ihn längst (oder immer noch) angenommen hat; von diesem Gott weiß er sich geradezu den Armen und Sündern gesandt; zu denen, die sich von Gott und allen guten Geistern verlassen fühlen. Indem er sich diesen Menschen zugesellt (solidarisch mit ihnen lebt), offenbart er, wer Gott ist: ein Gott der kleinen Leute, ein Gott des grenzenlosen Erbarmens. Weil die Pharisäer und Schriftgelehrten und Hohen Priester diesen Gott zugunsten eines Ordnungsgottes verlassen haben, der die gesellschaftlichen Barrieren zwischen Armen und Reichen, Juden und Heiden, Guten und Bösen zu sanktionieren hat, riskiert Jesus mit ihnen den Konflikt, provoziert er sie durch Verletzung des Sabbats und der Reinheitsregeln und der Tempeldisziplin.

- In der Hoffnung, daß Gott ihn auch noch im Scheitern zu retten vermag:

Ob sich dieses Vertrauen Jesu gelohnt habe, ob Gottes Erbarmen mit allen Gescheiterten auch für den gescheiterten Jesus gelte, ob Jesu Weg der bedingungslosen Solidarität also auch nach seinem tragischen und schmachvollen Scheitern am Kreuz gewagt werden dürfe, "diese Frage bildet den Hintergrund der Passionsberichte, ja der Evangelien insgesamt und diese Frage bleibt, auch wenn man die neutestamentliche Antwort ablehnt. Die Antwort der Evangelien und der christlichen Verkündigung ist eindeutig: Gott hat Jesus vom Tode auferweckt." (Peukert, Kont. 94)

Deshalb bildet der Glaube an die Auferstehung die Basis christlicher Lebenspraxis, weil und wenn Gott Jesus aus dem Tod errettet hat, ist für alle Zukunft ein Leben in bedingungsloser Solidarität verantwortbar. Seine Auferweckung macht es uns und allen, die in der Nachfolge Jesu glauben, möglich, Gott als die rettende Wirklichkeit für alle in Anspruch zu nehmen, <sup>auch</sup> für die, die es nicht zu verdienen scheinen. Dies gilt so sehr, daß man die Auferstehung Jesu im Grunde noch nicht begriffen hat, solange man sie nur als ein Ereignis seiner Biographie sieht (wie dies die alte Christologie fälschlicherweise zu lange getan hat), sondern erst, wenn sie sich in den eigenen Versuchen unbedingter Solidarität hier und jetzt bewährt. Dies meint auch die dogmatische Lehre von der Wirksamkeit Christi in seiner Kirche bis ans Ende der Welt: Er wirkt dort, wo diese Kirche sich in seiner Nachfolge auf die Menschen einzulassen wagt.

c) Darum ist die christliche Praxis nicht etwas, was irgendwann dem Glauben folgt (und ihn "in die Praxis" umsetzt), sondern selber ein Ort der Gotteserfahrung. "Der Glaube ist selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für andere behauptet und im Handeln zu bewähren sucht. Der Glaube ist ein Vollzug menschlicher Existenz in ihren äußersten Möglichkeiten" (Peukert, 1977, 66). Er ist keine Aktivität jenseits des Alltagshandelns, sondern eine Qualifikation eben dieses Handelns.

Deshalb haben Christen über "Gott an sich" nichts zu sagen. Der genuine Ort, an dem sie auf Gott zu sprechen kommen, ist ihre eigene unvernünftige Praxis und auch dann sprechen sie

nicht über Gott an sich, sondern über "Gott mit uns", d.h. jene wunderbare Wirklichkeit, die unter uns Verwandlung möglich macht und Befreiung in Gang setzt. Wir kennen als Christen nur den "lebendigen" Gott, d.h. den, der wirklich ist, weil er sich hier und jetzt wirksam erweist: als der Vater unseres Herrn Jesus Christus, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, als der Gott, der sein Volk in die Freiheit geführt hat. Gott "scheint auf" (wird epiphan, öffentlich) in der Praxis des Glaubens, als ein "Gott mit uns", d.h. mit dir und mit mir. Darum beten wir zu einem "Vater unser", d.h. wir nehmen Gott füreinander in Anspruch. Wir sagen: Er soll nur mein Gott sein, wenn er auch dein Gott ist. Er soll mir nur vergeben, wenn er auch dir vergibt. Er soll mich mit dem Maß messen, mit dem ich dich messe. Ich will dich nehmen als der, der du in Gottes Augen bist. Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, denn ich rechne mit Gottes ungeahnten Möglichkeiten mit dir...

Christlicher Glaube ist darum wesentlich kreativ: wo aus Glauben gehandelt wird, bewegen sich Berge (Mt 17,20; 21,21). Da entsteht "eine neue Schöpfung, d.h. es verändern sich nicht nur einzelne Gewohnheiten oder Gesinnungen (auf dem Kontinuum zwischen Gut und Böse), sondern das Gesamt der Ausgangsbedingungen; es entsteht ein neues Milieu (neutestamentlich: "Gemeinde"). Es konstituiert sich ein neues Handlungsobjekt (neutestamentlich: "der neue Mensch"). Nur von einem solchen Praxiszusammenhang aus können (und sollten!) sich Glaubende in das Zeitgespräch der Gesellschaft über die Überlebenschancen der Menschheit einbringen. Je weniger sie dabei nur reden, sondern selber Solidarität praktizieren, um so glaubwürdiger geben sie Rechenschaft von der Hoffnung, die in ihnen ist.

(3) Damit liefert eine theologische Handlungstheorie zugleich Kriterien zur Analyse und Kritik kirchlicher Praxis im Alltag: unbedingte Solidarität, risikobereite Kreativität und eine österliche Hoffnung gegen alle Hoffnung sind die Kriterien, nach denen wir messen können, ob kirchliche Praxis (zB. eine Predigt oder ein Seelsorgsgespräch oder eine Religionsstunde) "gut" ist. Sie ist nicht schon deshalb gut, weil sie leicht von der Hand geht, oder weil ein positives Feedback kam, oder

weil sie der Kirche als System nützlich ist, sondern, wenn und soweit sie christlich ist. Wie dieser Maßstab im einzelnen angewandt und zur Verchristlichung der kirchlichen Praxis beitragen kann, wird in den Kapitel 6 bis 8 handlungsfeldbezogen darzulegen sein.

## 5.5 Zusammenfassung

### 5.5.1 Erkenntnisgewinn

(1) Wir haben einen Begriff von "Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion" (Josuttis) gewonnen: Der Glaube ist in der Tat zwischen dem politischen Bemühen um ein Überleben der Menschheit und der religiösen Transzendenzerfahrung des einzelnen angesiedelt als eine dialogisch-innovatorische Lebensform, als ein Umgangsstil, den Jesus eingeführt hat und der als Interaktionsform ein Milieu schafft und "Wunder" vollbringt, die nach Gott zu fragen zwingen und diese Frage zugleich beantworten, weil sie zeigen, wer Gott ist: seine "Herrlichkeit" leuchtet auf, wo immer Hoffnung, Friede und Versöhnung unter den Menschen gewagt wird. Denn ein solches Wagnis ist angesichts der Enttäuschungen, die wir uns gegenseitig ständig zufügen (auch im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden), redet nicht nur vom Glauben an Gott, sondern noch mehr vom Glauben Gottes an den Menschen, der es uns erst möglich macht, angstfrei aufeinander zuzugehen. Solcher Glaube und solche Liebe als bedingungslose Anerkennung des anderen in Gottes Namen ist das höchste, was den Menschen möglich ist. Dazu hat Jesus gelebt, dazu ist er gestorben, dazu gibt es die Sakramente, dazu gibt es die Kirche als ein Milieu, in dem zu solchem Wagnis Mut gemacht wird. Jesus selber aber erscheint als Schrittmacher des Glaubens (Hebr 12,2  $\pi\rho\sigma\delta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\mu\omicron\varsigma$ ), als jemand, der Gott in seiner Lebenspraxis offenbar gemacht hat und darum auch für die Praxis der Christen und der christlichen Kirchen zum bleibenden Maßstab (Kanon) geworden ist.

(2) Als größtes Beispiel dafür, wie von hier aus die Praxis der Kirche kritisierbar wird, sei die Tendenz zur Verdinglichung angesprochen. Wenn ein Milieu der Erlösung nur dort entstehen kann, wo wir uns gegenseitig in Gottes Namen als Subjekt annehmen, hat kirchliche Praxis grundsätzlich als kommu-

nikatives Handeln (Subjekt-Subjekt-Beziehung), nicht aber als instrumentelles Handeln (Subjekt-Objekt-Beziehung) zu gelten.

Wenn Sie freilich einer durchschnittlichen Taufhandlung zusehen, haben Sie das Gefühl, da wird gewaschen und gesalbt und geschmiert und gekreuzigt und geschafft, als ob da jemand zu behandeln wäre im Sinne von Bearbeiten.

Eine Kirchweihe oder Altarweihe oder Weihe des Gotteshauses weckt das Gefühl, da müßten die Steine noch einmal überprüft und die Statik kontrolliert werden, so geht der Bischof von außen herum. Spüren Sie, wie da sachenartige Gesten ins Handeln der Kirche hineinkommen, als ob es darum ginge, diese Gebäude stabil zu machen. Wir reden in der Ehepastoral davon, daß wir Ehen "sanieren" müßten. Ich hatte immer das Gefühl eines Klempners, der einen Rohrbruch saniert. Wir gehen Messen "bestellen", Messen "halten". Wir tun den Kindern "was beibringen" und "beibringen". Entsetzlicher Sprachgebrauch, der vergessen läßt, daß alles, was seelsorgliches Handeln ist, eben Subjekt-Subjekt-Beziehungen sind und nicht Subjekt-Objekt-Beziehungen. Und auf der Basis müssen wir durchdenken, wie das aussieht, wenn wir selbst einmal ins "Geschäft" einsteigen.

Ähnlich verräterisch ist die pastorale Sprache: Wir betreiben "Gemeindefarbeit, Zielgruppenarbeit, Öffentlichkeitsarbeit". Wir lesen im Katechismus: "Bei wenigstens unvollkommener Reue werden alle Sünden getilgt, nicht jedoch die zeitlichen Sündenstrafen" (man hat den Eindruck, unvollkommene Reue sei eine bestimmte Substanz in mir, die andere Substanzen, nämlich Sünden, nach einer Art einer chemischen Reinigung beseitigt, wobei jedoch bestimmte Rückstände bleiben). Ähnlich blasphemisch klingt der Satz: "In der Andacht wird vom Priester das Allerheiligste ausgesetzt." (Ein Neutrum, das heiligste Ding, das es gibt, wird passiv exponiert und wieder reponiert.)

#### 5.52 Erkenntnistheoretische Einsichten

(1) Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in der Praktischen Theologie: s.u. Kap. 10.5)

(2) Definition der Praktischen Theologie:

"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 in ihrer Grundbegrifflichkeit eine durch eine spezifische Praxis konstituierte praktische Wissenschaft. Und Praktische Theologie wäre die explizite Theorie eines Handelns, das in unserer konkreten Gesellschaft unter zerreißen- den, aporetischen Erfahrungen eine Identität ermöglichen will, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die im Handeln für den andern 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." (Peukert, Wiss. 23 f)

(3) Zur Argumentationsstruktur der Praktischen Theologie: s.u. Kap. 10.4

#### 5.53 Weitere Aufgaben

(1) Umsetzung unseres Praxisbegriffs auf die verschiedenen Handlungsfelder: s.u. Kap. 7 - 9

(2) Zuspitzung der gewonnenen theologischen Handlungstheorie zu einer Berufstheorie der Seelsorger: s.u. Kap. 6

## Teil II: Die Praxis der Kirche als Berufsfeld des Theologen

Als wir zu Anfang dieser Vorlesung mögliche Zugänge zur kirchlichen Praxis erörterten, haben wir schließlich die künftige Berufsperspektive als Einstieg benutzt (s.o. 9-11) und von dorthin einen ersten Überblick über die Praxis der Kirche gewonnen, indem wir sie nach Handlungsfeldern gegliedert haben (s.o. 16 f). Wir haben damit den Einstieg auf der Mesoebene gewählt (s.o. 23 f) und kommen darauf in Teil II verstärkt zurück, nachdem Kap. 3 und 4 die Makroebene und Kap. 5 die Mikroebene kirchlicher Praxis beleuchtet haben. Was dabei an Einsichten aufgegangen ist, wird freilich immer wieder ins Spiel gebracht werden, nachdem die Mesoebene ja gerade die Funktion hat, zwischen Makro- und Mikroebene zu vermitteln (s.o. 25 f). Deshalb ist der Argumentationsgang - besonders in den folgenden Kap. 7-9 - dem Gehabe eines Fotografen im Urlaub vergleichbar, der seine Mitfahrer dadurch nervt, daß er ständig das Objektiv an seiner Kamera auswechselt. Weitwinklereinstellung meint in unserem Zusammenhang die Aufmerksamkeit auf die makrogesellschaftlichen Kontexte des beruflichen Handelns; Normalereinstellung meint die Aufmerksamkeit auf das berufliche Handlungsfeld; mit der Vorsatzlinse arbeiten wir, sooft wir von der beruflichen Ebene auf die Elementarstrukturen christlichen Handelns auf der Mikroebene zurückgreifen.

### 6. Seelsorge als Beruf

Lernziel dieses einführenden Kapitels, das der Erörterung der Profile der einzelnen Handlungsfelder (Kap. 7-9) vorangestellt wird, ist der berufliche (professionelle) Charakter, den christliches Handeln annimmt, sobald es von einer festumschriebenen sozialen Position aus (Status, Rolle) und damit unter gegebenen institutionellen Rahmenbedingungen praktiziert wird. Dieser Sachverhalt wirft eine Reihe von Fragen auf, die Religionspädagogen im Rahmen der Institution Schule ebenso bedrängen wie Priester und Pastoralreferenten im Rahmen der Institution Gemeinde. Was tut sich der an, der innerhalb einer modernen säkularisierten Gesellschaft Religion zu seinem Beruf macht? Welche Wirkungschancen hat er? Welche Art von Krisen riskiert

er? Welcher Spiritualität bedarf er und wie weit läßt sich für alle, die in dieser Weise hauptberuflich mit Religion, Glaube und Kirche zu tun haben, eine gemeinsame Sicht und ein gemeinsamer Stil herausarbeiten?

Ich bin davon überzeugt und möchte zur Bezeichnung des Stils das alte Wort "Seelsorge" (Pastoral) ins Spiel bringen, auch wenn dieser Begriff in den letzten 30 Jahren immer wieder problematisiert worden ist, weil man darin eine Engführung auf den Bereich der "Seele" sah, die man aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen (die Erlösung zielt auf den ganzen Menschen!) und unter dem Eindruck des diakonischen Engagements der Kirche (Randgruppen, Dritte Welt) vermeiden wollte. Ich plädiere nämlich dafür, dem alltagssprachlichen und dem konziliaren Sprachgebrauch Vorrang zu geben vor den fachsprachlichen Überlegungen, die (zusammengefaßt von Offele) dafür plädieren, statt von Seelsorge besser von "Heilssorge" zu sprechen. Mir ist das Wort zu gespreizt; ich fürchte, es leistet der Gettohaftigkeit der Theologie Vorschub. Demgegenüber hat "Seelsorge" alltagssprachlich einen unangefochten guten Klang (vgl. die neueren Termini: Telefonseelsorge, Krankenhausseelsorge). Beim Abtasten des Assoziationsfeldes stoßen wir auf die Merkmale "gütig, verantwortungsbewußt, gläubig, geduldig, selbstlos, einsatzbereit" usw. Allerdings legt die alltagssprachliche Verwendung auch die Gleichsetzung von seelsorglichem und priesterlichem Tun nahe (vgl. Begriffe wie "Pfarrseelsorge, Seelsorgeamt, Seelsorger = Priester, männlich" usw.); auch seitens der Kirchenleitung gibt es eine merkliche Scheu, den Begriff Seelsorger auch Laien zuzugestehen.

Anders im angelsächsischen Bereich ("Ministry" wird bedenkenlos Priestern und Laien in der Seelsorge zugesprochen) und auch im Sprachgebrauch des Konzils ("Pastoralkonzil, Pastoral-synode, Pastoralkonstitution"). Damit wollte das Konzil (negativ) zum Ausdruck bringen, daß es sich nicht mit dem ganzen Gewicht dogmatischer Lehraussagen beladen wollte und (positiv) daß es dem modernen Menschen in seiner Not solidarisch zugewandt sein wollte, bereit zum Experiment und zum Dialog. Auf diesem Hintergrund stellt sich als erste Aufgabe, den Begriff "seelsorgliches Handeln" dadurch zu klären, daß wir ihn dem christlichen Handeln einerseits und dem kirchenamtlichen Handeln andererseits zuordnen.



## 6.1 Das seelsorgliche Handeln im Rahmen der kirchlichen Praxis

### 6.1.1 Christliches (existentielles) Handeln

Subjekte: Einzelne und Gruppen

Christliches Handeln ist von Jesus selbst eingeführt worden, als sein Umgangsstil, und ist seither immer wieder - gegen die Überfremdungstendenzen auch in der Kirche - von denen gewagt worden, die gewagt haben Christen zu sein.

Das sind die Heiligen unter uns, die den Mut gehabt haben, trotz dieser äußerlich bedrückenden Verhältnisse - die Kirche ist nicht nur heute bedrückend - das Wagnis des Glaubens einzugehen.

Nüchtern beschrieben ist christliches Handeln das, was Christen als Privatleute, als Laien, als Nichtamtsträger aufgrund ihrer persönlichen Lebensentscheidung tun, nämlich:

- einander in Liebe die Wahrheit sagen
- eigene Grenzen, eigene Behinderungen tapfer tragen
- im Gebet sich Gott anvertrauen
- ganz simple Gesten der Zuwendung.

Solches christliches Handeln ist seinem Wesen nach auf der Mikroebene angesiedelt, es kann aber in bestimmten Situationen durchschlagen auf die Meso- und Makroebene.

Z.B. Josef Jägerstetter, der hartnäckig den Fahneid auf Hitler verweigert hat, nicht aus einer fixen Idee heraus - er war ein bescheidener Bauer und Meßner in einem österreichischen Dorf - sondern er hat dieses sein Gewissensentscheid aufrechterhalten gegen die beschwichtigenden Worte selbst seines Bischofs.

Solche Taten kämen nicht zustande, wenn nicht aufgrund der Lebensentscheidung eines Einzelnen, hinter dem nichts mehr steht als sein Gewissen und sein Gott, der ihm zu diesem Zeugnis die Kraft gibt.

Aber das macht die Würde dieses Handelns aus, die eine absolute Würde ist, und die uns zu Bewußtsein bringen müßte, daß solches christliches Handeln durchaus nicht die unterste Level ist, sondern im Grunde der nicht überbietbare Level christlicher und menschlicher Existenz überhaupt.

Ob dies nun ein Einzelner (Jägerstetter, Kolbe) ist, oder ob es eine Kleingruppe (z.B. Ehepaar) ist, die dieses Handeln gemeinsam beurteilt und verantwortet, z.B. wieviele Kinder sie haben wollen, ob sie ein fremdes Kind adoptieren, oder

ob es eine kleinere oder größere Gruppe ist, wie z.B. der Bensberger Kreis, der meint, in der Ostpolitik müsse er eine Stellungnahme abgeben: Das sind immer Stellungnahmen von Einzelnen, so gewichtig, wie die Unterschriftenliste lang und gewichtig ist derer, die dieses Papier verabschiedet haben. Es ist für uns Theologen vielleicht gar nicht schlecht, sich gelegentlich klarzumachen, daß ja auch Jesu Handeln in diesem Sinne christliches Handeln d.h. Handeln eines Individuums war, hinter dem keinerlei andere Autorität mehr stand. Jesus war bekanntlich Laie, und er hat gegen den Anspruch der etablierten, israelischen Religion gewagt, zu sagen: "Moses hat euch gesagt, ich aber sage euch." (Mt 5,21)

Daß er sich dabei auch noch auf Gott beruft, hat die Gegenseite überhaupt nicht beeindruckt; das hat sie nur als Frevel interpretieren können, weil sie überzeugt war, daß Gott auf ihrer Seite steht, weil sie ja Repräsentant Gottes ist. Christliches Handeln ist ein durch keine Autorität gedecktes Handeln, ein Handeln, das aus der Gewissensverantwortung dessen kommt, der nurmehr Gott hinter sich hat, und das kann sehr wenig sein, wenn man es mit religiösen Institutionen zu tun hat.

Solcher Glaube und solche Liebe als bedingungslose Anerkennung des Anderen ist das Höchste, was den Menschen möglich ist. Dazu hat Jesus gelebt, dazu ist er gestorben, dazu gibt es Sakramente, dazu gibt es Kirche als ein Milieu, in dem solches Leben gefördert wird, in dem man einig ist, darauf zuzugehen.

Dazu gibt es einen Papst, Ämter, Dienste, wie Paulus sagt: (2 K 1,24)

"Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude." Wenn es also eine Art innere Hierarchie in der Kirche gibt, gehört der Papst nicht in die Spitze, sondern grob gesprochen ins Souterrain. Er ist, wie einer seiner Titel sagt, "servus servorum dei", der Diener der Diener Gottes. Oben an der Spitze ist das Leben derer, die von Gott ihr Leben geschenkt bekommen haben, damit es ein Leben in Fülle sei; an der Spitze steht das siebenjährige Kind, der 70jährige Rentner, das Ehepaar, die alleinstehende Angestellte, daß sie das Leben haben, und es in Fülle haben.

Dazu gibt es unter anderem auch einen Papst, daß sie ihr Leben als Geschenk aus Gottes Hand begreifen. Um dieses christlichen Handelns willen ist Kirche da und ist Seelsorge da.

#### 6.12 Kirchliches (repräsentatives, institutionelles) Handeln

Subjekte: Amtsträger, Gremien

Wir haben einen Sprachgebrauch, der so tut, als sei auch die Kirche ein Subjekt, ein Mensch. Wir sprechen davon, daß die Kirche heute das Fest Maria Geburt feiert, daß die Kirche verfolgt wird, daß die Kirche leidet. Das ist genau genommen eine bildliche Sprechweise. Genau genommen leidet nicht die Kirche, sondern leiden die Christen, feiern die Christen. Nicht die Kirche glaubt, sondern die Christen glauben, nicht die Kirche wird selig oder geht verloren, sondern die Christen. Genau genommen kommt der Würdenamen des Subjekts nur dem Menschen zu, nicht der Kirche. Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Glaubenden, aber Gottes Ebenbild ist nur der Mensch, nicht die Kirche. Das muß man sich erst mal klargemacht haben, um zu verstehen, was die Qualität kirchlichen Handelns ist.

Glauben, hoffen, leiden, Gott schauen, verlorengelassen oder das Heil finden können nur Menschen, die sich glaubend auf Gott einlassen. Aber wo solche Menschen im Vertrauen auf Gott miteinander umgehen, entsteht ein Milieu, in dem das, was Gott da wirkt, die Freiheit und Liebe und dieser Respekt voreinander nicht mehr nur ein Einzelfall ist, sondern die von allen bejahte Linie, die von allen geglaubte Möglichkeit. Dann entsteht also ein neues Milieu, in dem wenigstens prinzipiell solcher Umgang miteinander zur Leitlinie von Umgang überhaupt wird, wo deshalb diese Art des Umgangs miteinander permanent in der Verkündigung in Erinnerung gerufen wird, in der Lebenspraxis, im Verzeihen eingeübt, in der Sakramentenspendung gefeiert und in der religiösen Sozialisation von einer Generation auf die andere überliefert wird. Es gehört zu einer solchen Gemeinschaft der Glaubenden der Wille, diesen besonderen Stil Jesu an Jesus selber zurückzubinden und dazu muß sie Jesu Wort verbindlich in der Schrift niederlegen, dazu muß sie die von Jesu Gegenwart gefüllten Handlungen verbindlich institutionalisieren (Sakramente, Verkündigung, Amt). Diese Institutionen sind der (verzweifelte) Versuch einer Rückbindung heutigen kirchlichen Lebens an diesen Jesus, dem wir diese neue Weise zu leben verdanken. Und in diesen Zusammenhang gehört das priesterliche Handeln. Es ist amtliches Handeln in der Gemeinde, institutionelles Handeln, das den Glauben, die Hoffnung, die Liebe der Einzelnen in einer Verbindlichkeit repräsentiert, die sie aus aller Zweideutigkeit herausnimmt.

Diese institutionelle Sicherung des Rückbezugs auf Jesus durch die Schrift, durch die Sakramente, durch das Amt in der Kirche, verpflichtet aber nicht, sondern verpflichtet gerade kirchliches Handeln dazu, christliches Handeln zu bleiben. Es gerät als kirchliches Handeln gewissermaßen in Selbstwiderspruch, wenn es den Namen "christlich" im Munde führt, aber in der Praxis nichts mehr durchleuchten läßt von dieser herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die Jesus aufleuchten ließ. Kirchliches, in dem Sinne auch das repräsentativ kirchliche Handeln ("in nomine ecclesiae"), wie es dem Amt zukommt, ist also um des christlichen Handelns willen da, will es stützen, sichern, eindeutig halten.

Die Kanzel ist nicht der einzige Ort, an dem Glaube entsteht oder weitergegeben wird. Aber der Ort, an dem die Weitergabe des Glaubens, die in den Familien, unterhalb der Kanzel, läuft, immer wieder auf Kurs kommt, immer wieder sich orientieren kann. Die Beichte ist nicht der einzige Ort, an dem Umkehr gewagt und Vergebung geschenkt wird, aber der Ort, an dem sich diese vielfältige und nicht sichtbare Bußpraxis einer Gemeinde sakramental verdichtet. Die Eucharistie ist nicht der einzige Ort, wo wir einander gut sind und wo wir miteinander Gott danken, aber der Ort, an dem der Dank der vielen sichtbar wird und in Erscheinung tritt. In dem Sinn ist kirchliches Handeln an das christliche zurückgebunden und priesterlicher Dienst in der Kirche Repräsentation, Verdichtung dessen, was alle Glaubenden tun.

#### 6.13 Seelsorgliches (berufliches) Handeln

Subjekte: Amtsträger und Laien im kirchlichen Dienst (Religionslehrer, Mentoren, Beichtväter, Supervisoren usw.)

Eine präzise und für die Platzierung pastoralen Handelns brauchbare Definition des Wortes "Pastoral" begegnet erst in den Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz über die pastoralen Dienste, in denen pastorales Handeln als "Dienst an den Diensten", als "Befähigung zu christlichem Leben und christlichem Handeln" beschrieben wird. Pastorales Handeln ist das Handeln derer, die ihre Mitchristen zu christlichem Handeln ermutigen, in den Risiken christlicher Freiheit begleiten, in den Zielen der Nachfolge stärken, wie dies Jesus zu Petrus sagt: "Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke. Du aber stärke deine Brüder." (Lk 22,32)

Diese Definition scheint pastorales Handeln "zwischen" dem christlichen und dem kirchlichen Handeln einzuordnen:

a) Wenn nämlich pastorales Handeln als Befähigung zum christlichen Handeln definiert wird, folgt daraus zwingend, daß pastorales Handeln seine innere Norm, sein Ethos am christlichen Handeln gewinnen muß, zu dem es anleiten will sowie erzieherisches Handeln sich selber von den Wertmaßstäben her messen lassen muß, zu denen es erziehen will, soll es nicht in Selbstwiderspruch geraten: Wer zur Wahrheit erziehen will, darf selbst nicht lügen; wer zu demokratischem Verhalten erziehen will, kann das nicht auf autoritäre Weise tun; wer zum freien Umgang mit den eigenen Gefühlen anleiten will, muß selbst fähig sein, bei sich Gefühle zuzulassen und mit ihnen umzugehen usw.

Von daher wird verständlich, daß überzeugendes pastorales Handeln immer wegen des Stücks elementarer Christlichkeit fasziniert, das in ihm steckt (s.o. die Assoziationsreihe I zum Stichwort Seelsorger). Und ebenso wird verständlich, daß bereits alles christliche Handeln von Rang (zB. die Haltung Jägerstätters oder Kolbes) von sich aus seelsorgliche Wirkungen hat: es stellt nämlich eine Ermutigung dar, sich genauso zu entscheiden, ist in sich ein Stück Aufruf zur Nachfolge, eine Einladung zu vertrauen, daß Christsein möglich ist und in diesem elementaren Sinn ein Stück Befähigung zum Glauben.

b) Auf der anderen Seite muß natürlich von dem, der in der Kirche ein Amt innehat, zu Recht erwartet werden, daß er sein Amt als "Dienst an den Diensten", als Amt der Ermutigung versteht: "Du stärke deine Brüder." (Lk 22,32), m.a.W. kirchliches Handeln sollte stets auch seelsorgliches Handeln sein, denn das Amt ist der Gemeinde Jesu nur als ein Dienstant gegeben; soweit es Jesus repräsentieren will, muß es selber den Platz Jesu einnehmen, der unter uns lebte, wie einer der dient. (Lk 22,27)

c) Aber dieser Dienst der Ermutigung am Glauben der andern wird eben auch von vielen geleistet, die kein Amt in der Kirche haben; Ermutigung zum Glauben leisten viele Christen sich gegenseitig innerhalb einer Gemeinde, einer Ordensgemeinschaft, innerhalb ihrer Ehe oder innerhalb der Familie. In dem Sinne gelten seit jeher die Eltern als die ersten (unvertretbaren und nicht nur subsidiären!) Seelsorger ihrer Kinder.

Deshalb ist es keine uneigentliche Redeweise, wenn wir seit altersher in der Kirche die Eltern als die ersten Seelsorger ihrer Kinder bezeichnen. Das ist kein metaphorischer Sprachgebrauch. Sie sind die ersten Seelsorger ihrer Kinder und ohne ihre Seelsorge kommen wir als Priester immer zu spät dran. Das ist unsere tägliche Erfahrung. Dann sollten wir ihnen aber auch den Würdenamen des Seelsorgers nicht verweigern. Und dasselbe gilt m.E. zB. für die Telefonseelsorge: sie wird nicht dadurch zur Seelsorge, daß dort ein Priester sitzt, sondern daß hier eine Hilfe geboten wird, die die Perspektive der Hoffnung aufmacht, die wir von Jesus her haben. Dadurch ist sie mehr als psychologische Lebensberatung, da sie von den ungeahnten Möglichkeiten dessen spricht, der hier Rat sucht, von Möglichkeiten, die er selbst nicht sehen kann, die er aber gleichwohl von Gott her hat.

Und Telefonseelsorge ist keine Seelsorge mehr, wenn sie diese Hoffnungsperspektive nicht eröffnet, selbst wenn es ein Priester ist, der auf der anderen Seite an der Strippe sitzt.

Die Pointe von Seelsorge als "Dienst an den Diensten" liegt in der Begleitung des anderen. Eine gute Metapher dafür ist das Verhalten des Fahrlehrers: er fährt nicht selber, aber er ermutigt den andern, zu steuern. Er wird in dem Augenblick überflüssig, wo der andere die Freiheit gewonnen hat, selbständig zu steuern.

## 6.2 Charakteristika der seelsorglichen Berufe

Vielleicht bedeutet es eine Orientierungshilfe im momentanen Tasten nach klaren Begriffen, sich gewissermaßen drei konzentrische Kreise vorzustellen: als äußersten Kreis das christliche Handeln, das breiteste Wirken des Geistes, das er in dieser Welt möglich macht, wo immer Menschen von Jesu Gestalt her ermutigt werden, einander mit dem Vertrauen zu begegnen, mit dem er uns von Gott her begegnet ist. Den zweiten Kreis bildet das seelsorgliche Handeln, der Dienst der Ermutigung an denen, die wie Jesus zu leben wagen; der Dienst der Begleitung in den Krisen, in die man gerät, wenn man Jesus nachfolgt. Und schließlich im innersten Kreis die Verdichtung christlichen und seelsorglichen Handelns in dem institutionellen Handeln des kirchlichen Amtes, das institutionell und repräsentativ, gewissermaßen in gegossener Form sichern soll, daß wir als Gemeinde Jesu auf dem Weg Jesu bleiben.

### 6.21 Die theologische Qualität von Seelsorge

Konsequen-

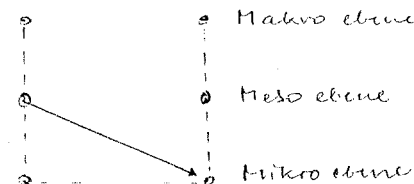
terweise gibt es nach dem Papier der Bischofskonferenz auch Laien als hauptberufliche Seelsorger, d.h. pastorales Handeln ist nicht nur aus der Position des Amtes, sondern auch aus der Position des Laien heraus möglich. Wenn daher bislang im kirchlichen Sprachgebrauch zum Begriff Seelsorge Elemente des Amtes assoziiert werden (s.o. Assoziationsreihe II) ist dies daher zu erklären, daß bislang zufällig beides in Personalunion ausgeführt wurde: die Seelsorge und das kirchliche Amt. In der Sache aber ist Seelsorge ein eigenständiges Charisma, eine "Gabe der Ermutigung", die der Geist, "der weht wo er will" (Joh 3,8) "jedem zuteilt wie er will" (1 Kor 12,11).

### 6.22 Der juristische Status des Seelsorgers

Im folgenden soll unter pastoralem Handeln also der "Dienst an den Diensten" verstanden werden, gleichgültig ob er von einem Laien oder einem Priester ausgeübt wird. Wir denken dabei aber an eine (haupt- oder neben-) berufliche Ausübung. Sösehr nämlich von allem authentisch christlichen Handeln eine ermutigende Wirkung ausgeht (und in diesem Sinne jeder der Seelsorger seines Nächsten ist), dient es der klaren Erfassung der spezifischen Probleme pastoralen Handelns, wenn wir uns als Modell den beruflichen (professionellen) Seelsorger vor Augen halten. Mit dem Merkmal des seelsorglichen Berufs verständigen wir uns also darauf, daß wir uns unter pastoralem Handeln nicht ein nur episodenhaftes (zufällig gelungenes) Handeln vorstellen, sondern ein langfristiges, verlässliches, verbindliches Handeln, das innerhalb von Gemeinde und Kirche von einer bestimmten Position aus ausgeübt wird (weil nur Positionen langfristiges Handeln garantieren) zu dem auch eine echte Handlungskompetenz und deshalb (in aller Regel) auch eine berufliche Ausbildung gehört. Damit rückt pastorales Handeln auf die kirchliche Mesoebene und läßt sich in seinen Chancen und seiner Problematik auch sozio-strukturell beschreiben:

a) Mit dem kirchlichen Handeln gemeinsam ist dem pastoralen Handeln, daß es von einer (quasi) amtlichen Position aus (= berufliche Rolle) ausgeübt wird, d.h. mit dem Machtgefälle

umgehen muß, das zwischen Meso- und Mikroebene immer herrscht. Dabei ist es gleichgültig, ob diese "Macht" sich als sakrale Vollmacht oder als Überlegenheit aufgrund von Expertenwissen oder Erfahrung oder Alter darstellt.



b) Mit dem christlichen Handeln gemeinsam ist dem pastoralen Handeln, daß es unmittelbar nicht an der Vertretung, sondern an der Befähigung des andern interessiert ist, an seiner Ermutigung und seinem Wachstum hin zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Je mehr Autonomie aber der Partner gewinnt, je mehr er wächst, um so mehr kann er die seelsorgliche Begleitung entbehren. Insofern muß gute Seelsorge beständig darauf hinarbeiten, sich selber überflüssig zu machen, d.h. den Partner aus der seelsorglichen Beziehung zu entlassen. Dies ist leichter gesagt als getan - wie die ständige Expansion auf der Mesoebene (im Bereich der Bürokratien, aber auch des Beratungswesens und neuestens der Seelsorge) beweisen.

### 6.23 Die Spiritualität des Seelsorgers

In dem gleichen Umfang als neben den Priestern auch Laien in der Seelsorge wirksam werden, sind sie nicht nur im technischen Sinn auf Kooperation angewiesen, sollten sie auch nicht nur fachlich gemeinsam fortgebildet werden, sondern auch aus einer gemeinsamen Spiritualität leben.

Entsprechend unserer These, daß das Ethos gelungener Interaktion nicht vom institutionellen Rahmen allein her gewonnen werden kann, sondern nur im Rückgriff auf die Elementarstrukturen humanen Umgangs (s.o. Kap. 5.2) läßt sich von der Grundstruktur christlichen Handelns her (s. 5.4) thesenhaft zur Spiritualität der Seelsorge sagen:

(1) Ein Seelsorger ist von Berufs wegen solidarisch, d.h. von einem tiefen Respekt vor der Würde gerade des schwächeren Partners erfüllt.

Wie oben (Kap. 2.34) bereits angedeutet, ist pastorales Handeln, weil es auf der Mesoebene verankert ist, immer in der Gefahr, den Partner zu manipulieren, d.h. über seinen Kopf und über seine Interessen hinweg zu beeinflussen. Dieses Problem allen institutionalisierten Handelns (in der Wirtschaft, in der Verwaltung, in der Seelsorge usw.) tritt im Bereich der Erziehung insofern verschärft auf, als dort im Verhältnis von Schüler und Lehrer das Machtgefälle besonders deutlich in den Blick tritt und die Frage sich besonders scharf stellt, wie unter den Bedingungen solch manifester Ungleichheit und Abhängigkeit überhaupt zur Freiheit und Selbständigkeit des Schülers angeleitet werden kann. Ist nicht jeder Versuch einer "Anleitung" bzw. "Befähigung" des Kindes zu mehr Freiheit in Wahrheit nochmals eine Einflußnahme auf das Kind, das es abhängig macht? W. Mollenhauer nennt dieses Phänomen das "pädagogische Paradox" (vgl. Ursula Peukert, 53).

Erziehen heißt ja nicht, den andern formen, prägen, verändern, sondern ihm Chancen anbieten, daß er sich selbst ändern kann! Erziehen heißt, den andern befähigen, selbst zu bestimmen, wer er sein will; d.h. dem andern helfen, sich selbst zu definieren, seine eigenen Grenzen und seine eigene Freiheit zu finden. Ich kann also die Freiheit und damit die Identität des andern nicht inhaltlich vorwegnehmen (durch ein Bild von ihm, nach welchem ich ihn "forme"), sondern ich muß ihm einen Freiraum offenhalten, innerhalb dessen er sich selbst in Freiheit definiert. Ich muß darauf verzichten, den andern vorweg zu definieren; ich muß darauf vertrauen, diese Antwort im Prozeß selbst von ihm zu erhalten. Erziehung wird in dem Moment pathogen, wo sie vorgibt zu wissen, was für den andern gut ist und wer er werden soll. Ich muß also, wenn ich den andern in der Erziehung wirklich fördern will, ihm die Freiheit zugestehen, die ich auch für mich beanspruche. Ich muß ihn lieben wie mich selbst. Ich muß dem Kind, das ich erziehen will, eine Autonomie einräumen, die dieses Kind noch nicht gebrauchen kann und ihm Möglichkeiten zugestehen, die es selbst noch nicht sieht und nur entdecken kann, wenn ich es nicht zum Vollstrecker meiner eigenen Wünsche und Träume degradieren. Ich muß als Erzieher Stellvertreter der Interessen des Kindes sein, auch gegen mich selbst, den Erzieher. Ich muß das Kind als Erwachsenen

behandeln, obwohl es noch kein Erwachsener ist, weil es nur, wenn ich in dieser Weise sein Anwalt bin, erwachsen werden kann. Darin besteht das pädagogische Paradox.

Von hierher fällt Licht auf ein Grundproblem pastoralen Handelns, das Dieter Stollberg veranlaßte, eines seiner Bücher zu betiteln: "Mein Auftrag - Deine Freiheit".

Jeder von uns weiß, daß es im Grunde zwei Seelsorgertypen gibt: der eine bindet die Leute an sich, macht sich unentbehrlich, macht sie infantil (und rechtfertigt das alles im Rückgriff auf "Amt", "Verantwortung", "Sendung" usw.); der andere kann abwarten, läßt den Menschen Zeit zu entdecken, was der Glaube für sie ist, macht sich selbst überflüssig. Gerade wegen des Vertrauensvorschlusses, den die Leute dem Seelsorger entgegen bringen und wegen des Gefälles an Erfahrung, Wissen, Macht, das er gerade im günstigsten Falle besitzt, muß auch der Seelsorger von einem geradezu skrupelhaften Respekt vor der Würde des anderen erfüllt sein. Wie kann er lernen, mit seinem Vorsprung an Macht förderlich umzugehen, d.h. seinen Dienst nicht zu mißbrauchen, um die, denen er zu dienen vorgibt, noch einmal auf eine sublimen Weise von sich selber abhängig zu machen? Wie kann er dem Wort Pauli gerecht werden: "Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude" (2 Kor 1, 24)?

Es scheint, daß der Seelsorger hier viel von guten Pädagogen lernen kann - genauso wie von guten Therapeuten, wo ebenfalls eine analoge Situation vorliegt, weil ein in seinen Ich-Funktionen gestörter, behinderter Partner nur wieder hergestellt werden kann, wenn der Therapeut ihn trotz seiner Störungen (also kontrafaktisch) als vollwertigen Partner anspricht. Therapie wie Erziehung ist also nur möglich auf der Grundlage eines Menschenbildes, dessen Ethik dem therapeutischen bzw. pädagogischen Mißbrauch wehrt. Für das pastorale Handeln liegt diese Ethik in der goldenen Regel beschlossen, die allem christlichen Handeln die letzte Norm gibt und an der sich deshalb auch das pastorale Handeln messen lassen muß (s.o. ).

(2) Ein Seelsorger ist von Berufs wegen zuversichtlich, denn er versteht sich als Helfer beim Übergang vom Heute in das Morgen Gottes.

Auch hier stellt sich in der Pädagogik verschärft ein Problem allen Befähigungshandelns. Nehmen Sie als Beispiel sich selbst: Ihre Berufszeit als künftige Seelsorger oder Lehrer wird 1980 beginnen und 2020 mit Ihrer Pensionierung enden. In dieser Zeit wollen Sie junge Menschen "auf das Leben vorbereiten", d.h. auf ein Handeln in der Gesellschaft, das mindestens auf weitere 40 Jahre in die Zukunft vorgreift, also maximal bis in das Jahr 2060. Damit erhebt sich die Frage, welche Lernprozesse jetzt bei Ihnen angestoßen werden müssen, damit sie in der Mitte des nächsten Jahrtausends noch hilfreich sind, Leben gelingen zu lassen. Wie von selbst rücken damit gesamtgesellschaftliche Fragen (Grenzen des Wachstums, Sicherung des Friedens, Sicherung der individuellen Freiheit und Würde des Menschen) unmittelbar in das Blickfeld gegenwärtiger Pädagogik, weil sie Studierende von heute kompetent machen will, Studierenden von morgen zu helfen, selber kompetent zu werden.

Diesen Zusammenhang hat erstmals Schleiermacher formuliert, wenn er Erziehung begreift als die Tätigkeit einer "älteren Generation", die eine heranwachsende "jüngere Generation" zu selbständigem Handeln befähigen will, um so durch Erziehung zu einer Humanisierung der Gesellschaft, ja einer "Höherbildung der Menschheit" beizutragen (Schleiermacher, Theorie der Erziehung 38 f. 63 f.).

Im selben Sinne ist pastorales Handeln zukunftsorientiert, versteht sich als Hilfestellung im Übergang von heute nach morgen: es geht in der Krisenberatung darum, dem einzelnen die produktive Sinnspitze für morgen entdecken zu helfen in der Analyse der gegenwärtigen Verwirrung, die ihn bedroht. Genauso aber heißt es auch, die Gemeinde als "wanderndes Volk Gottes" heute auf ihrem Weg nach morgen zu begleiten (s.u. Kap.8.42). Von daher definieren wir (in Kap.10) ganz generell den Gegenstandsbe- reich der Praktischen Theologie als "die Praxis der Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle der Zukunft". Um dieser Bewe- gung in die offene Zukunft hinein Orientierung zu geben, ist die Praktische Theologie auf die Überlieferung, also die Ver- gangenheit angewiesen (s.o. Kap.4.33 und 5.2). In diesem Sinne lebt sie "im Heute Gottes" als dem Kairos (d.h. den verheißungs- vollen aber auch entscheidenden Augenblick), in dem alles darauf

ankommt "sich nicht der Gestalt dieser Welt anzupassen, son- dern im Geist zu erneuern, um zu erfassen, was der Wille Got- tes ist" (Röm 12,2).

Pastorale Kompetenz ist deshalb die Fähigkeit zu einem Umgang miteinander, der neue Dimensionen der Wirklichkeit aufschließt, Zukunft eröffnet, weil er die Verheißungen Gottes ins Spiel bringt und darum Erfahrungen des Neuen, nicht immer schon Be- kannten und Gewußten zuläßt. Es rechnet mit dem "Gott vor uns" (Metz), der durch Jeremias dem zur Resignation verurteilten Volk in der Verbannung sagen läßt: "Ich weiß wohl, was für Ge- danken ich für euch habe: Gedanken des Friedens und nicht des Verderbens, euch eine Hoffnung und Zukunft zu bereiten" (Jer 29,11).

Theologisch und spirituell wird hier sichtbar, wie sehr pasto- rales Handeln auf das Wirken des Geistes angewiesen ist, den wir den Schöpfer Geist nennen, der das Angesicht der Erde er- neuert. Exemplarisch dafür steht Apg 16,6-10, wo Paulus immer wieder durch das Versagen der ursprünglichen Missionskonzeption erst auf den eigentlichen, neuen Weg findet: Kleinasien über- haupt zu verlassen und von Troja aus den Sprung nach Europa zu wagen.

Wenn die Kirche sich wirklich selbst aufgegeben ist, wenn sie sich nicht bereits "besitzt", sondern erst im Gang der Geschich- te auf die Basileia hin realisieren muß (s.o. Kap. 3.1), begreift man die Freude der ntl. Gemeinden über die Gabe des Geistes als "Angeld, Anfang, Vorauszahlung, der Herrlichkeit" (Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5). Durch den Geist wird die Kirche von der Zukunft Gottes bestimmt. Die Geisteskräfte sind aus der Zukunft neuen Lebens vorauswirkende Kräfte, die die Gegenwart in die Zukunft hinein öffnen. Der Geist in der Gemeinde ist "die Macht der Zukünftigkeit" (Bultmann, Theologie des NT, 327 f; Moltmann 49), denn er ist die jetzt schon geschenkte endgültige, unüberbietbare, eschatologische Gabe, der Voll- ender der Geschichte Gottes mit den Menschen (G. Ebeling, Dog- matik III), der jetzt und in Zukunft an uns vollendet, was Gott in der Vergangenheit mit uns begonnen hat.

Dieser Geist ist zugleich das Prinzip der Kontinuität und der Innovation, denn er hält die Kirche Jesu bei der Wahrheit ("Er wird nichts aus sich selber nehmen, sondern von dem meinen wird er nehmen und es euch verkünden") und führt zugleich erst

im Lauf der Geschichte "in alle Wahrheit ein", weil sich die Fülle der Wahrheit erst in immer neuen historischen Situationen erschließt. Darum bewährt sich kirchenpolitisch und pastoralpraktisch so schlagend: "Die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, das sind die Kinder Gottes" (Röm 8,14).

(3) Ein Seelsorger ist von Berufs wegen kreativ, d.h. fühlt sich in der Kraft des Geistes auch zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse herausgefordert, unter denen er arbeitet.

Wer pastoral Handeln will, muß "Gottes Mitarbeiter" (1 Kor 3,9) sein wollen: an dem Bauwerk, das Gott in die Zukunft hinein aufbaut und auf dem Acker, den Gott bestellt "während der Bauer schläft" (Mk 4,26 f). Darum muß pastorales Handeln in einem ausgeprägten Sinne kreativ sein, d.h. damit rechnen, daß Neues schöpferisch Gestalt gewinnen will, gerade dort, wo die alten Rezepte versagen, weil sich in den besonderen Herausforderungen der Gegenwart bereits die Zukunft anmeldet (hierauf beruht der wichtige Unterschied zwischen Routineentscheidungen, die unter stabilen Verhältnissen nach bewährten Mustern gefällt werden können und Innovationsentscheidungen, die nötig werden, wenn das gesamte Feld sich so verändert hat, daß die alten Rezepte nicht mehr greifen). Aus diesem Grund stellt H. Nouwen das gesamte pastorale Handeln unter das Leitwort "Creative ministry"

Bereits in der Dimension der Zukunft sind mehrfach gesellschaftliche Implikationen pastoralen und pädagogischen Handelns zutage getreten. Die gesellschaftliche Dimension erzieherischen Handelns wurde in der Pädagogik der letzten Jahrzehnte besonders unter dem Stichwort "Sozialisation" ins Bewußtsein gerückt, wobei Sozialisation "den langjährigen Prozeß bezeichnet, durch den ein neugeborenes Kind zum handlungsfähigen Mitglied der Gesellschaft wird. Durch ihn reproduziert sie sich im Wechsel der Generationen auf einem bestimmten technischen, ökonomischen und kulturellen Niveau" (U. Peukert 43). Zur Beschreibung dieses Vorgangs der Eingliederung in die Gesellschaft und des Erwerbes von sozialer Handlungsfähigkeit ist die Rollentheorie herangezogen worden, weil wir unter "Rolle" das Bündel der Erwartungen verstehen, die sich auf ein Individuum richten und denen dieses

Individuum entsprechen muß, wenn es in der Gesellschaft handlungsfähig werden, d.h. "eine Rolle spielen" soll (ebda 45).

Damit wird aber zugleich deutlich, in welchem Umfang Erziehung an der Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse beteiligt ist und wie wenig Pädagogen der Frage ausweichen dürfen, ob die Gesellschaft, in der sie leben, wirklich wert ist, daß man Kinder in sie hineinsozialisiert. Positiv gesagt: Es gehört dann offenbar zu humaner Erziehung, daß sie das Kind auch befähigt, mit bestimmten unzumutbaren Erwartungen seitens der Gesellschaft kritisch umzugehen, d.h. die Fähigkeit zur Rollendistanz zu entwickeln (kritische Rollentheorie), um so durch eine allmähliche Aufweichung und Transformation des gesellschaftlichen Rollengefüges die Bedingungen zu verbessern, unter denen die Menschen leben (kritische Gesellschaftstheorie). Dazu wird aber nur der Erzieher befähigen können, der sich seines eigenen Ortes in der Gesellschaft bewußt geworden ist und sich nicht billig mit ihr arrangiert hat. Eine Theorie der Erziehung, die an der Menschwerdung des Menschen interessiert ist, kommt darum nicht daran vorbei, die Frage nach der Identität und Kompetenz des Erziehenden zu stellen. Eine Theorie der Erziehung ist von einer Theorie der Gesellschaft und einer Theorie des Subjekts unablässig (ebda 43-58).

Gleiches gilt, nach allem was wir über die Zukunftsdimension pastoralen Handelns gesagt haben, auch vom Seelsorger: er muß sich klarwerden, wozu er "befähigen" will: zum geduldigen Ertragen der bestehenden Verhältnisse oder zu ihrer Veränderung in der Kraft des Geistes, der das Angesicht der Erde erneuert. An dieser Stelle können wir auf unsere Überlegungen zur Funktion der Religion in der Gesellschaft zurückgreifen (s.o.S. 46), nun aber mit der existentiellen Fragerichtung, welche Rolle wir selber demnächst spielen wollen. Sicher wäre es zu simpel, hier nur mit der Alternative "systemstabilisierend oder systemverändernd" zu operieren; Stabilisierung ist für den Menschen ebenso überlebensnotwendig wie Aufbruch. Aber pastorales Handeln wird die Verantwortung dafür übernehmen müssen, was es jeweils tut, und zwar auch bis in die gesellschaftlichen Auswirkungen: ob das bestehende Rollengefüge in Gesellschaft und Kirche (Rol-

le der Kinder, Rolle der Frau, der Randgruppen, der Alten usw.) nur fortgeschrieben oder in Richtung auf den Anbruch der Gottes-herrschaft, den neuen Himmel, die neue Erde und die neue Ge-sellschaft aufgebrochen wird.

Von daher wird noch einmal deutlich, wie sehr Seelsorge auf der Hut sein muß, daß sie die Kontingenzerfahrungen, die der Mensch unserer Gesellschaft macht, nicht bloß aufschluckt, sondern produktiv verarbeitet. Seelsorge darf gerade nicht nur zum Erleiden der Gegenwart und ihrer "Nöte" (kirchlicher Jar-gon!) aufrufen, sondern müßte bewußt machen, daß wir, gerade nachdem unsere Pläne durchkreuzt sind, erst herausgefordert sind, uns zu entscheiden, wie wir angesichts dieser Kontin-genzerfahrungen leben wollen, was wir daraus machen wollen - angesichts der unabgeholten Verheißungen Gottes! "Und paßt euch nicht dieser Gesellschaft an, sondern verändert euch durch die Erneuerung eueres Sinnes, auf daß ihr fähig seid zu prüfen, was der Wille Gottes ist" (Röm 12,2).

### 6.3 Spezifische Gefährdungen hauptberuflicher Seelsorge

#### 6.31 In sozialwissenschaftlicher Sicht

Mit der oben (Kap. 6.22) umschriebenen Anbindung beruflicher Seelsorge an die Mesoebene sind spezifische Gefährdungen ver-bunden, die sich sozialwissenschaftlich mit den Begriffen "Ver-dinglichung, Manipulation und Bürokratisierung" umreißen lassen. Davon war schon die Rede (s.o. 28 f ) und wird in den nächsten Kapiteln ausführlich zu reden sein (s.u. Kap. 7.43; 8.43; 9.43)

#### 6.32 In biblischer Sicht

Die Kritik religiöser Institutionen und ihrer Repräsentanten durchzieht die ganze Bibel. Exemplarisch vgl. im AT den Kon-flikt zwischen Amos und der Priesterschaft von Bethel, zwischen Jeremias und den Berufspropheten in Jerusalem oder - mehr auf die Mentalität institutionellen Denkens abgehoben - der Kon-flikt zwischen Jesaja und König Ahas über die richtige Überle-bensstrategie (Jes 7,9) oder zwischen David und Saul um die richtige Ausrüstung für den Kampf mit Goliath (1 Sam 17,38 f). Analog dazu im NT die Aussendung der Jünger "wie Schafe unter die Wölfe" (Mt 10,3 f) oder bei Paulus die Reflexionen über Macht und Ohnmacht des Apostelamtes.

Eine helllichtige Analyse der inneren Gefährdung des seelsorg-lichen Berufs liegt auch in der sog. "Versuchungsgeschichte Jesu" vor. Sie sei hier, nachdem wir die Sendung Jesu bereits im Anschluß an Lukas bedacht haben (s.o. 82) skizziert.

Wir hätten nämlich fast alles mißverstanden, wenn wir uns Jesus, den geliebten Sohn, wie eine Art Glückspilz vorstellen, einer der das Glück hatte, an die Liebe Got-tes glauben zu können und deshalb einen neuen vertrauensvollen Um-gangsstil zu wagen, ein Sonntagskind, ein "Sonnenscheinchen", eine Art "Strahlemann". Den Geist der Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes durchzuhalten, hat ihm nicht nur in Jericho und in seiner Vaterstadt Ärger gebracht, er hat ihm das Leben gekostet und lange davor - immer wieder - äußerste Wachsamkeit gegen die Gefahr der inneren Korruption. Erst nachdem er diese dunkle Mög-lichkeit an sich herangelassen und in sich durchgestanden hat, kann er sich damit unter die Leute wagen. Darum ist es der Geist selber, der ihn "40 Tage lang in der Wüste umhergetrieben hat" (Lk 4,1), in die Einsamkeit, ohne Echo, auf sich selbst zurückgeworfen; der Wüste als der großen Projektionswand für die eigene geängstigte Phantasie ausgeliefert; angefallen, angesprungen von der Gewalt dessen, der alles zu korrumpieren vermag; ohne Gesprächspartner, ohne Realitätskontrolle; in der Wüste, in der alles schweigt, auch Gott. Was in dieser Zeit in Jesus vorgegangen ist, kann man nur ahnen, genauer gesagt: erschließen aus dem, was lebenslang die inne-re Gefährdung seiner Mission war. Ich kann das, was wir die drei Versuchungen nennen, darum nur als visionäre, erzählerische Ver-dichtungen dessen begreifen, von was er lebenslang bedroht war. Darum sagt Lukas ja, der Teufel habe, weil er nicht zum Zug kam, "für eine gewisse Zeit" von ihm abgelassen (Lk 4,13). Die Wüstenerfahrung Jesu entfaltet darum die möglichen anderen Wege, die Jesus genommen hätte, um den Preis, des Geistes verlustig zu gehen; Wege, die zu einem an-deren Sohn-Gottes-Konzept gehören, das aber höchst verführerisch ist und gegen das Jesus und darum jeder Christ sich lebenslang abgrenzen muß, weil es die höhere (religiöse und humane) Plausibilität für sich zu haben scheint.

Die erste dieser Visionen davon, was Jesus und der Christ als "Sohn Gottes" sein könnte, entzündet sich an der menschlichen Not selbst. In der Wüste lernt Jesus den Hunger kennen und in dem Maß, als der Hunger ihn quält, beginnen die Steine in der Sonne zu tanzen und sich in Brot zu verwandeln, erwacht der Gedanke, die gute Nachricht für die Armen könne darin bestehen, daß Gott die Steinwüsten dieser Erde in



Brot zu verwandeln entschlossen ist - Brot für alle! Brot für die Welt! Brot statt Steine! Brot statt Rüstung! Brot und Rosen! Brot statt schöner Worte.

In dem Maß, als der Hunger in unserer Welt nicht mehr als regionales oder durch einzelne Katastrophen kurzzeitig ausgelöstes Problem existiert, sondern als ein strukturell nicht mehr lösbares Problem, gewinnt die Idee an Boden, daß solange noch irgendwo Kinder hungern, der Auftrag der Christen in dieser Welt nur darauf konzentriert sein darf, daß dies Elend ein Ende nimmt. Im Angesicht dieses Hungers Kirchen zu bauen oder Panzer oder Bibliotheken, erscheint als gleichermaßen zynisch und doch steht hier: "Der Mensch lebt nicht vom Wort allein" (Lk 4,4; Dt 8,3). Jesus sieht in dieser Vision eine Versuchung, nicht nur für sich als Einzelperson, sondern auch für die, die an ihn glauben. Er läßt sich nicht zum Brotkönig machen (Joh 6,15) und könnte darum auch nicht gutheißen, wenn heute seine Sache in eins gesetzt würde mit der Lösung der wirtschaftlichen und ökologischen Probleme unserer Welt. Denn gerade weil es sich hier um so elementare Bedürfnisse handelt, geht von solchen Notständen ein eigentümlicher Sog aus und unter der Hand wird Menschenwürde und Menschenglück darauf reduziert, daß dieser eine Notstand behoben wird. Arbeit für alle ist ein Menschenrecht und Arbeitslosigkeit zieht eine Unmenge gesellschaftlicher Probleme nach sich. Aber der Mensch lebt nicht von der Arbeit allein. Sexualität ist eine zentrale Dimension menschlicher Selbstverwirklichung und jeder, der darin von außen beschnitten wird, wird unveräußerlicher menschlicher Rechte beraubt. Aber der Mensch lebt nicht allein von Sexualität. Sosehr also der Mangel an Brot in unserer Welt zum Himmel schreit, so gefährlich wäre es, wir würden uns von diesem oder sonst einem der ganz zentralen Grundbedürfnisse so fixieren lassen, daß das "Mehr" aus dem Blick gerät, zu dem wir Menschen berufen sind. Darum besteht auch die erste große Befreiungstat, von der die Schrift erzählt, die Befreiung des Volkes aus Ägypten, in einem Aufbruch, der dem Volk weiterhin Hunger und Durst zumutet. Der Gott der Bibel speist sein Volk nicht, wie das die römischen Cäsaren taten, mit Brot und Spielen ab. Er selber ist das Ziel der Wanderung und darum ergänzt der Evangelist Matthäus: "Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort aus Gottes Mund" (Mt 4,4), d.h. vom Gegenüber Gottes im Leben und im Tod (Dt 8,3). Wer wirklich den Geist Gottes besitzt, hat darum die schwierige Balance zu halten zwischen wirklicher Solidarität mit allen Notleidenden dieser

Welt und ebenso entschiedenem Widerstand gegen die Faszination, die teuflische Versuchung, sich einfachhin als der große Problemlöser, als der große Notwender in dieser Welt zu verstehen. Die Befriedigung unserer Bedürfnisse - das zeigt mindestens der Teufelskreis aus Überproduktion, Werbung und Konsum - ist ein teuflischer Weg, den Menschen um die Erfüllung seines eigentlichen Lebens und seiner wahren Sehnsucht zu betrügen.

Die zweite Versuchung Jesu und des Christen zielt auf einen ganz anderen Typus, aber das Umdenken ist für ihn nicht weniger schmerzhaft als für die Gruppe der Christen, die sich in erster Linie in ihrer sozialen Verantwortung an Jesus orientieren. Die zweite Vision spielt mit der faszinierenden Möglichkeit, daß das Christentum der Gipfel und die Zusammenfassung aller menschlichen Möglichkeiten erscheint. Der Teufel zeigt Jesus alle "Macht" ( $\epsilon\gamma\chi\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) und alle "Herrlichkeit" ( $\delta\epsilon\gamma\chi\alpha$ ) - es sind die beiden Begriffe, die wir immer in der Schlußformel des Vater-unsers in den Mund nehmen. Liegt es nicht, gerade wenn man sich zu den Armen und Gebeugten gesandt fühlt und ihnen nicht nur punktuell, sondern langfristig aufhelfen will, nahe, an den Schaltstellen der Macht und bei den geistigen Eliten einzusetzen, hier den entscheidenden Einfluß zu gewinnen? Christus, der Christ, die Kirche als politische Kraft, als Förderer der schönen Künste, als Doyen des diplomatischen Korps, als prägende Kraft abendländischer Kultur! Aber Jesus verwirft dieses Konzept, denn in ihm liegt eine Logik der Unterscheidung von oben und unten, Führern und Geführten, die den Preis verschweigt, den diese Macht und Herrlichkeit fordert. Wo sind denn die Namen derer, verzeichnet, die die Steine geschleppt haben zu den großen Denkmälern abendländischer Kultur? Sind sie gerecht entlohnt worden? Wer redet denn von den Sklaven, die die Straßen des römischen Reiches und die Strecken der sibirischen Eisenbahn gebaut haben und wer von den Soldaten, die nötig sind, um alle Reiche dieser Welt aufrecht zu erhalten? Wer redet denn von der großen Masse, die unmündig und unterentwickelt gehalten wurde, damit eine kleine gesellschaftliche Oberschicht das Spiel der Macht und das Spiel der schönen Künste treiben konnte? Vor allem: solcher Art oben festgemachter "Macht und Herrlichkeit", die mit der Menschenwürde "der vielen" (Mt 26,28) erkaufte ist, für die Jesus sein Leben hingegeben hat, wird am Ende nur dem zuteil, der sich ihr skrupellos, mit Leib und Leben verschreibt, d.h. der diese Macht und diese Herrlichkeit "anbetet"! Jesus verweigert dieserlei Anbetung, dieserlei Kooperation von Thron und Altar und alle

Techtelmechtel zwischen Kirche und Staat, die sich von dort aus legitimieren und so unerhört plausibel erscheinen, wie alle die schönen Konkordate seit 1933 oder das überaus segensreiche System der Kirchensteuer in der Bundesrepublik? Jesus setzt nicht auf die Macht kirchlicher Konten und Grundstücke; er sendet seine Jünger ohne Beutel und ohne Stab aus. Seine Autorität ist die Macht des Ohnmächtigen; er läßt sich einladen, weil er keinen Platz hat, sein Haupt hinzulegen (Mt 8,20). Seine "Herrlichkeit" ist nichts anderes als das Aufleuchten der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes auf seinem Gesicht, wie Paulus sagt (Tit 3,4; 2 Kor 4,6). Man kann eben nicht zugleich die Armen und Gebeugten in die Freiheit führen und das milde Licht sein wollen, das ihre Gefängnisse verklärt. Er verweigert die Rolle der Religion als systemstabilisierender und das Elend der Menschen verklärender Macht, weil es ihm um die Würde und die Zukunft und das Leben dieser Menschen geht und um sonst nichts. Er sieht vielmehr seine und der Christen Aufgabe darin, gerade das zu kritisieren, was sich als Spitze menschlicher Entwicklung, als Avantgarde und Upperclass und High-Society aus gibt.

In der letzten Vision sieht sich Jesus auf die Tempelzinne gestellt und eingeladen, während alle anderen hinten herum und unten durch die Tempeltore auf- oder absteigen, gewissermaßen die Direttissima zu wählen, den Abkürzungsweg, der den Lieblingen Gottes reserviert ist, den Übermenschen, der number one. Jesus und der Christ als Superman, Sonderanfertigung, als schneller Brüter. Wer in dieser Weise Gott im Rücken hat, kann sich nicht mehr mit den kleinen Sachen abgeben, er geht gleich aufs Wesentliche und möglichst aufs Ganze. Er übersetzt die Außergewöhnlichkeit Gottes in eine außergewöhnliche Biographie in Größe, Publizität, eine außergewöhnliche kirchliche Karriere. Auch hier spielt Jesus nicht mit, weil dies gegen den Geist Gottes ist, der nicht große Dinge tut, um die Kleinen klein zu halten. Jesus wählt die Fußgängerkarriere, den Weg durch die Dörfer von Galiläa. Er nimmt Gott nicht für sich in Anspruch, sondern für die Armen, denen er begegnet: für Zachäus und die Ehebrecherin und den Mann mit der verdorrten Hand. Wer den Geist Jesu besitzt, achtet Gottes Freiheit; denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3,17). Er bringt Gott nicht in Verlegenheit, sondern lebt, als gäbe es Gott nicht (et si deus non daretur). Er kann warten, bis sich Gottes Größe in seiner Schwachheit (nicht in seiner Größe) offenbart; er ist versöhnt mit seiner und aller Menschen Grenzen, wie sie sich in der Müh-

sal des Alltags offenbaren. Denn genau dieser Alltag soll erlöst werden; genau dort arbeitet Gottes Geist daran, daß sich das Angesicht der Erde erneuert (Ps 104,30).

"Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir." Wenn sich in diesem Satz der Grundimpuls des Geistes fassen läßt, dem sich Jesus überließ und den er zur Geltung brachte, dann macht die Versuchungsgeschichte deutlich, welcher Kraft zur Unterscheidung der Geister es bedarf, diesen Auftrag nicht zu verraten. Die Versuchungsgeschichte macht deutlich, daß die eigentliche Gefahr für alle, die im Namen Jesu Christ zu sein versuchen, von innen her droht, durch eine Verwirrung, eine Verschiebung der Koordinaten, die unbemerkt alles in eine falsche Richtung laufen lassen kann. Darum kann uns auch nichts retten, als dieser Geist Jesu selbst und darum bleibt uns nichts anderes, als diesen Geist Tag um Tag ungeduldig, leidenschaftlich, ohne Rücksicht auf Gottes himmlische Ruhe zu erbitten (Lk 11,13). Wir brauchen ihn wie das tägliche Brot.

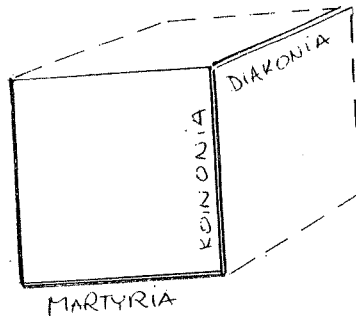
#### 6.4 Die Organisation der Seelsorge in der Kirche

Auf dem Hintergrund der besprochenen Chancen und Risiken beruflicher Seelsorge ist nun auch ihre Organisation zu erörtern. Dabei ist eine praktikable Abgrenzung von Handlungsfeldern so einzurichten, daß die theologisch verpflichtenden Dimensionen kirchlichen Selbstvollzugs dadurch nicht verdunkelt, sondern womöglich zur Geltung gebracht werden.

#### 6.4.1 Als theologisch verpflichtende Dimensionen kirchlichen Selbstvollzugs

w möchten wir auf die Kategorien Martyria, Diakonia und Koinonia zurückgreifen, die wir aus der Praxis Jesu und der frühen Kirche ableiten konnten (s.o. 85).

Wir sprechen hier von "Dimensionen" kirchlichen Selbstvollzugs, um deutlich zu machen, daß es sich dabei - im Gegensatz zu den Handlungsfeldern - nicht um sektoriell gegeneinander abgegrenzte Bereiche handelt, sondern um echte Dimensionen, d.h. drei Seiten derselben Sache, durch die sich diese Sache Jesu überhaupt erst räumlich (dreidimensional) in die Geschichte einstiftet.



Das Wort der Verkündigung, die Zuwendung zu den Menschen und die Sammlung des Jüngerkreises interpretieren sich gegenseitig und schaffen zusammen jenes heilende Milieu, jenen Raum der Erlösung, den wir als Anfang vom "Reich Gottes" betrachten dürfen. Martyria, Diakonia und Koinonia garantieren darum nur zusammen die Fortsetzung des Wirkens Jesu, das Fortwirken seines Geistes in der Geschichte.

Von daher erklärt sich, daß wir zur Belebung der kirchlichen Praxis gar nichts besseres tun können, als diese drei Dimensionen miteinander ins Spiel zu bringen. Die Sterilität der Predigt hängt genau damit zusammen, daß der Zusammenhang zwischen den Worten und den Taten Jesu in ihr nicht mehr zum Tragen kommt. Statt Exegese, Hermeneutik und religiöse Sprachtheorie voranzutreiben, könnte man der Predigt besser damit auf die Beine helfen, daß sie wieder zu einem Ort würde, an dem eine Gemeinde sich über ihre Erfahrungen miteinander und im Umgang mit den Armen austauscht. Im "Jahr der Behinderten" sollten wir nicht nur über die Behinderten predigen oder für sie einen Behindertengottesdienst organisieren, sondern ihnen im Rahmen des Gottesdienstes Gelegenheit geben, der übrigen Gemeinde zu berichten, wie sie als Behinderte glauben und was die anderen aus ihren spezifischen Glaubenserfahrungen lernen können. So wird eine christliche Gemeinde zu einem Raum, in dem Behinderte und Nichtbehinderte einander begegnen (Koinonia), einander den Glauben erschließen (Martyria) und einander dienen (Diakonia).

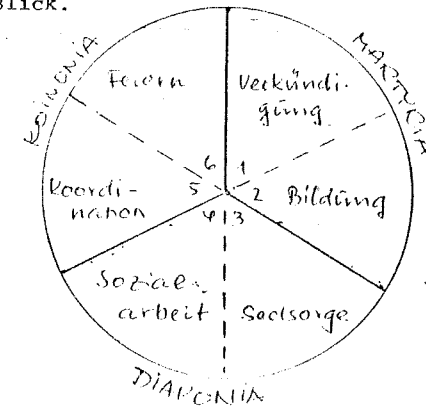
6.42 Als praktisch nützliche Abgrenzung von Handlungsfeldern haben wir uns auf die sechs Sektoren geeinigt, die wir in Kap. 2 (s.o. 16 f) vorgestellt haben. Ihr Eigenprofil soll in den folgenden Kapiteln so herausgearbeitet werden, daß sie die drei theologisch verpflichtenden Dimensionen kirchlichen Selbstvollzugs unterstreichen (s.u. Kap. 7-9).

### 6.43 Alternative Organisationsvorschläge

gibt es natürlich und verdienen den Vorrang, wenn sie praktisch handhabbarer und theologisch besser zu begründen sind.

(1) Das Handbuch der Praktischen Theologie (Gütersloh 1981) hat einen sehr respektablen Vorschlag gemacht (s.o. 29 f), der sich mit dem unseren weitgehend deckt, aber mit seinen vier Handlungsfeldern wohl eher den Bedürfnissen einer evangelischen Gemeinde entgegen kommt. (Vgl. Sie beide Schemata miteinander und versuchen Sie, Vor- und Nachteile abzuwägen!)

(2) Die LPO I § 59 Abs. 2 5a) und § 84 Abs. 2 4a) hat die Materie dieser Vorlesung unter der Überschrift zusammengefaßt: "Der Selbstvollzug der Kirche in Wort, Sakrament und sozialem Dienst". Auf unsere sechs Handlungsfelder bezogen, bleiben die Sektoren "Seelsorge" und "Koordination" (Gemeindeaufbau) aus dem Blick.



Dies ist aber höchstwahrscheinlich nicht beabsichtigt, sondern geht auf mangelnden Sachverstand zurück; besser: "Wort, Sakrament und sozialer Dienst" stehen "pas prototo", d.h. als Teilbezeichnungen für das Ganze der Grunddimensionen kirchlichen Selbstvollzugs. Darum werden wir uns im folgenden bei der Beschreibung der Profile der einzelnen Handlungsfelder nicht an die Formulierung der LPO I halten, sondern unsere eigene, sachlich angemessenere Gliederung weiter verfolgen.

(3) Immer wieder werde ich gefragt, ob "Leiturgia" nicht auch eine Grunddimension kirchlichen Selbstvollzugs sei und ob sie in meinem Vorschlag als Handlungsfeld innerhalb der Dimension "Koinonia" nicht unterbewertet werde. Diese Frage kann man tatsächlich stellen. Weitere Einzelheiten dazu s.u. Kap. 9.

### 6.5 Der Erwerb seelsorglicher Kompetenz

Nachdem wir in Kap. 6.13 die Eigenart seelsorglichen Handelns herausgearbeitet haben, wollen wir uns in den folgenden Kapiteln auf die Frage konzentrieren, wie sich dies pastorale Handeln in den einzelnen Handlungsfeldern der kirchlichen Praxis ausfaltet. Nehmen wir dabei den Seelsorger in den Blick, so müssen wir von seinen Qualifikationen bzw. von seiner Kompetenz zum pastoralen Handeln sprechen.

#### 6.51 Zu den Begriffen: Qualifikation und Kompetenz

Unter "Qualifikationen" verstehen wir die einzelnen Fähigkeiten, die ein Mensch braucht, um die Aufgaben zu meistern, die sich in einem Handlungsfeld stellen.

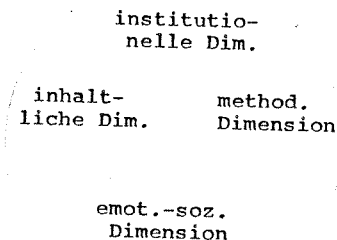
Diese Fähigkeiten liegen natürlich auf unterschiedlichen Ebenen: sie umfassen kognitive Fähigkeiten (Wissen, Kenntnis, Urteilsvermögen), sozial-emotionale Fähigkeiten (Beziehungsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Fähigkeit zum Ausdruck von Gefühlen) und praktische Fähigkeiten (Methoden und Techniken des Umgangs mit Menschen und mit Problemen). Diese Fähigkeiten dürfen natürlich nicht isoliert voneinander gesehen werden, sondern integriert in die Identität des handelnden Subjektes (Konzept der "kommunikativen Kompetenz"; vgl. U. Peukert 50).

Unter Kompetenz verstehen wir dieselben Fähigkeiten, sofern sie in der Person des Handelnden zu einem Ganzen gebündelt sind. Das Bündel der Fähigkeiten, die wir einem Seelsorger unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft wünschen mögen, hat für uns eine unverwechselbare Mitte erhalten: Er müßte ein Mensch sein, der aus der eigenen, von Gott her empfangenen Freiheit und Selbstsicherheit anderen helfen kann, zu sich selbst zu finden und deshalb auch sich selbst loszulassen, ihren Nächsten zu lieben. Um diesen Kern herum lassen sich natürlich noch eine Unmenge wünschenswerter Fähigkeiten herumlegen: Er sollte in der Nachfolge Jesu fähig sein zu empfangen und zu geben, Gast zu sein im fremden Haus und Gäste zu bewirten im Haus der Gemeinde; er sollte fähig sein Konflikte durchzustehen, ohne sie unter den Tisch zu mogeln; er sollte kontaktfähig sein, ohne den, der seinen Kontakt sucht, für die Befriedigung der eigenen emotionalen Bedürfnisse auszubeuten; er sollte die Nerven behalten angesichts der strukturellen Insuffizienz zu der ihn sein Beruf verurteilt: Er wird immer zu

wenig Hausbesuche machen, zu wenig Theologie studiert haben, zu wenig Zeit für junge Menschen und für Kranke haben und sollte doch wissen, daß er all diesen Menschen nicht dadurch hilft, daß er sich von ihnen ein schlechtes Gewissen machen läßt und ständig Entschuldigungen stammelt.

#### 6.52 Dimensionen pastoraler Kompetenz

Wenn dieser Katalog der Fähigkeiten nicht zu einer maßlosen Überforderung führen soll, und wenn er alles, was wir Hochschullehrer und Regenten fürs spätere Leben mitzugeben bemüht sind, nicht von ihm nur mit dem schlichten Glauben dessen aufgenommen werden soll, der alles glaubt, was die Kirche zu glauben vorschreibt, und wenn es auch gelogen ist - müssen wir pastorale Kompetenz in unterschiedliche Dimensionen aufteilen und den inneren Zusammenhang dieser Dimensionen überprüfen. Ich schlage vier solche Dimensionen vor: Die inhaltliche (fachliche Kompetenz), die methodische (didaktische Kompetenz), die personale (sozial-emotionale Kompetenz) und die institutionelle Dimension (juristische Kompetenz).



Das Schema ist so zu verstehen, daß in jedes pastorale Handeln immer alle vier Dimensionen der Kompetenz hineinspielen.

#### (1) Die institutionelle Dimension

Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß wir immer schon von einer bestimmten Position im sozialen Gefüge aus handeln (als Studenten, als Laien, als Kranke usw.).

Welches die Grundpositionen sind, von denen aus innerhalb der Gemeinde gehandelt wird, beschreibt Kap. 5. Je nach Gewicht dieser Position für das Zusammenspiel des Ganzen wächst der Einfluß, die Vollmacht, die Kompetenz dessen, der hier handelt. In diesem Sinne sind Priesterweihe, Missio canonica oder auch ein Arbeitsvertrag als Übertragung institutioneller Kompetenz (juristischer Vollmacht) zu verstehen.

(2) Die emotional-soziale Dimension

Wir wissen alle aus Erfahrung, daß solche institutionelle Abstützung des pastoralen Handelns im pastoralen Alltag nicht durchträgt. Die Kutte macht nicht den Mönch und die Jurisdiktion macht nicht den Seelsorger. So muß zur institutionellen Kompetenz die personale hinzutreten, d.h. die Fähigkeit, mit sich selbst und anderen angstfrei umzugehen, sich selbst und die anderen zu akzeptieren, die eigene und die fremde Erfahrung gelten zu lassen, Konflikte tapfer durchzustehen, sich selbst glaubend und hoffend auf Gott und das Leben einzulassen. (Dazu vgl. Kap. 3, 8 und 9.) Die altkirchliche Weihepraxis läßt noch erkennen, daß personale Kompetenz die Voraussetzung zur Übernahme institutioneller Kompetenz ist: das Volk wählte sich den Priester und Bischof, den es von seinen Qualitäten als Mensch und als Christ her betrachtet, für die Übernahme des Amtes befähigt hielt. Das Charisma der Gemeindeleitung war die Voraussetzung für die Übernahme des Amtes der Gemeindeleitung (während seit der Spätantike und im Mittelalter die umgekehrte Theorie vertreten wurde: die Weihegnade verleiht das Charisma der Leitung).

(3) Die inhaltliche Dimension

Die Spannung zwischen institutioneller und personaler Kompetenz gibt es nicht nur im kirchlichen Bereich, sondern auch in der Politik, der Wirtschaft, der Bundeswehr usw. Pastorale Kompetenz muß daher hinsichtlich ihrer institutionellen wie ihrer personalen Dimension zurückgebunden werden an die Praxis Jesu selbst, an die Inhalte seiner Verkündigung, an die Maßstäbe die er gesetzt hat. (S.o. Kap. 3.) Wer kompetent pastoral handeln will, muß daher fähig sein, in den kirchlichen Traditionen die christliche Tradition zu entdecken, die Willensrichtung Jesu, den ursprünglichen Auftrag. Er muß fähig sein, die Verzerrungen und "Übermalungen" der späteren kirchlichen Überlieferung (mit Hilfe der historisch-kritischen Methode in Dogmengeschichte und Exegese) abzutragen, um die authentischen Züge der Sendung Jesu und der Kirche freizulegen und in sein eigenes Handeln aufzunehmen.

(4) Die methodische Dimension

Von diesem unverwechselbaren christlichen Profil her müssen wir auch das Kriterium dafür gewinnen, welche Methoden in der Pastoral zulässig sind oder welche Methoden (z.B. des modernen Marketing, der Gruppendynamik, der Werbung usw.) ausgeschlossen werden müssen, weil sie mit dem Kern der Sendung Jesu, der Befreiung des Menschen zu seinen eigenen Möglichkeiten, unvereinbar sind. (Diese Problematik wird uns in Kap. 6 und 7 beschäftigen.)

Wenn in den Handbüchern der Pastoraltheologie seit dem Mittelalter immer wieder von der Würde des seelsorglichen Amtes, der hohen Anforderung an die menschliche Reife, von der Glaubenshaltung des Seelsorgers und von den praktischen Erfahrungen die Rede ist, werden im Grunde diese vier Dimensionen pastoraler Kompetenz angesprochen - und zwar mit unterschiedlichem Akzent. So steht im Mittelalter die institutionelle Dimension im Vordergrund, bei Joh. Michael Sailer die emotional-soziale Dimension, in der von Karl Barth inspirierten Pastoraltheologie die inhaltliche Dimension, in der jüngsten, an den Humanwissenschaften orientierten Phase die methodische. Die gegenwärtige Diskussion scheint von einer enttäuschten Methodengläubigkeit (empirische Umfragen, Zielgruppenarbeit etc.) wegzuführen und wieder die inhaltliche (Orientierung an Jesus Christus) und emotional-soziale Kompetenz (Gewicht der Persönlichkeit des Seelsorgers) in den Blick zu rücken.

6.53 Zum Aufbau der folgenden Kapitel

Im folgenden fassen wir unsere sechs Handlungsfelder (s.o. Kap. 2.2) wieder unter den drei theologischen Dachbegriffen zusammen, die wir als Grunddimensionen kirchlichen Selbstvollzugs ansehen (s.o. Kap. 6.41). Diese theologische Konzentration und Reduktion kommt uns jetzt zugute, sofern pastorale Kompetenz nicht in ein konfuses Bündel nebeneinanderliegender seelsorglicher Techniken auseinanderfällt, sondern sich zunächst einmal gewissermaßen in die Basisfähigkeiten zum seelsorglichen Dienst am Wort (Martyria), zum Dienst am einzelnen (Diakonia) und zum Dienst an der Gemeinschaft (Koinonia) ausfaltet, um sich danach erst auf die in jeder dieser Grundgesten gehörigen beiden Handlungsfelder auszudifferenzieren. Nachdem für jedes dieser Handlungsfelder die Zielvorstellungen pastoralen Handelns entwickelt worden sind, fragen wir jeweils nach der Methode, an die sich pastorales Handeln halten muß, um situations- und sachgerecht zu sein und schließlich nach der Rolle der Ausbildung und speziell des Studiums, zum Erwerb der hier geforderten Kompetenz. Auf diese Weise versuchen wir, die gegenwärtige Studienpraxis und Organisation der praktisch-theologischen Disziplinen von den

Handlungsfeldern her kritisch durchzumustern und so bereits eine Brücke zu schlagen zwischen der Praxis der Kirche (Topf) und der Praktischen Theologie (Deckel).

Die Grundgesten kirchlichen Selbstvollzugs:

- Martyria - Der Umgang mit dem Wort
- Diakonia - Der Umgang mit den Armen
- Koinonia - Der Umgang miteinander

## 7. Martyria - Der Umgang mit dem Wort Gottes

Die Unterscheidung der beiden Handlungsfelder Verkündigung und Bildungsarbeit (s.o. Kap. 6.2) tritt in der kirchlichen Praxis ebenso deutlich in den Blick wie in der akademischen: die beiden Berufsrollen des Predigers auf der einen Seite und des Religionslehrers/Katecheten auf der anderen Seite lassen die Existenz von zwei Ausbildungsfächern (Religionspädagogik und Homiletik) sehr plausibel erscheinen. Dennoch ist dies eine Scheinplausibilität: der Zusammenhang zwischen diesen beiden Handlungsfeldern ist viel fundamentaler als die institutionelle Trennung der Berufsrollen und der Ausbildungsweisen vermuten läßt. Diese Gemeinsamkeit herauszuarbeiten und damit einer stärkeren Solidarität zwischen Religionslehrern und Gemeindepredigern den Boden zu bereiten, ist das Ziel der nachstehenden Überlegungen zur Grundstruktur kirchlichen Umgangs mit dem Wort.

### 7.1 Analyse der Ausgangslage

#### 7.1.1 Die herrschende Praxis in den kirchlichen Institutionen der Verkündigung und der Bildungsarbeit (Mesoebene)

kann hier nicht so detailliert beschrieben werden, wie dies wünschenswert und inzwischen auf der Basis empirischer Erhebungen auch möglich wäre. Darum gibt die nachstehende Auflistung nur einen sehr groben Überblick:

- Die Sonntagspredigt erreicht mit etwa 30 % der Katholiken noch ungefähr 8 Millionen Zuhörer; das ist ein in unserer Gesellschaft konkurrenzloses Phänomen.
- Der Religionsunterricht erfaßt noch 75 % der Jugendlichen, die keinen sonstigen Kontakt mehr zur Kirche haben. Allerdings fehlt ihm weitgehend die Rückendeckung durch das Elternhaus. 85 % der katholischen Eltern wollen zwar noch Religionsunterricht, aber nur 20 % von ihnen unterstützen ihn aktiv.
- Die Gemeindekatechese hat sich zwischen Predigt und Religionsunterricht neu etabliert und beschäftigt sich als Sakramentenkatechese vornehmlich mit der Einführung in das sakramentale

Leben aus Anlaß von Taufe, Trauung, Erstkommunion usw..

- Kirchliche Erwachsenenbildung auf Gemeindeebene ist im Radius eher begrenzt: als Bibelarbeit, Altencлубarbeit, Jugendarbeit usw.

Diesen organisatorisch auf der Gemeindeebene angesiedelten Aktivitäten stehen die überregionalen Institutionen kirchlicher Verkündigungs- und Bildungsarbeit gegenüber:

- Schulen in kirchlicher Trägerschaft
- Theologische Akademien (meist auf Bistumsebene)
- religiöse Zentren und Exerzitienhäuser
- Theologische Fakultäten
- Die Bildungsarbeit der Verbände (Kolping, Akademikerverband usw.)
- Die kirchlichen Verlage
- Die kirchliche Medienarbeit (Bistumspresse, Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk und Fernsehen)

Dieses eindrucksvolle Spektrum christlichen und kirchlichen "Umgangs mit dem Wort" soll im folgenden reflektiert werden, wie weit es theologisch als kirchlicher Selbstvollzug gelten darf und wie es angesichts der Herausforderung durch die gegenwärtige Gesellschaft weiter entwickelt zu werden verdient.

#### 7.1.2 Die Herausforderung durch die Mediengesellschaft (Makroebene)

Alle kirchliche Verkündigungspraxis und Bildungsarbeit spielt sich im Horizont einer "Mediengesellschaft" ab, d.h. steht heute unter Herausforderungen, die nicht einfach im Rückgriff auf die Verkündigungsgeschichte, sondern kreativ, durch schöpferische neue Lösungen bewältigt sein wollen.

Für eine Mediengesellschaft ist charakteristisch:

- Pluralismus: Diese Gesellschaft akzeptiert den Anspruch des christlichen Glaubens nicht mehr selbstverständlich, sondern läßt ihn zu anderen weltanschaulichen Ansprüchen in Konkurrenz treten.
- Säkularisierung: Die Emanzipation des neuzeitlichen Denkens aus der kirchlichen Vorherrschaft hat zu einer technologischen Mentalität als beherrschendem Denkmuster geführt, das die Sinnfrage aus der öffentlichen Diskussion ausklammert und die Religion als "Privatsache" erscheinen läßt.

- Mediatisierung: Die technische Struktur der modernen Kommunikationsmittel läßt eine "Zwischenwelt" der Informationen, Nachrichten, Kommentare, Meinungen entstehen, die ein unerhörtes Eigengewicht erhält, weil sie zur artefiziellen neuen "Umwelt" (Geräuschkulisse, Interpretationskulisse: environment) des Menschen wird.

### 7.13 Auswirkungen auf den Einzelnen (Mikroebene)

In der Mediengesellschaft gibt es ein Überangebot an Informationen und visuellen Reizen, das dem einzelnen den direkten Zugang zur Realität verstellt und ihn dazu verführt, sich passiv und konsumistisch unterhalten zu lassen. Es bilden sich neue Hörgewohnheiten heraus (kurz, informativ, argumentativ), neue optische Ansprüche (an die Aufmachung, das lay-out zB. eines Pfarrblattes); die Konzentrationsfähigkeit und die Kraft zu lesen läßt nach (bei Theologiestudenten). Bildungsarbeit wird zu einer Riesenanstrengung, weil sie ständig gegen die konsumistische Haltung dessen angehen muß, der sagt: make me entertained - make me feel happy. Je entfremdender die Arbeit erlebt wird inklusive der weiten Anfahrten (pain area), um so eindeutiger wird die Freizeit als ein Raum begriffen, in dem es keinerlei Anstrengung mehr geben darf (play area) und die man am besten nur noch liegend vor dem Fernseher bringt.

Was wir kirchlicherseits heute als "Auswahlchristentum" oder "Leutereigion" (P.M. Zulehner) bezeichnen: ein eigentümliches Gemisch aus Bausteinen der christlichen Überlieferung und Plausibilitäten des herrschenden Bewußtseins ist also nur das Echo dieser Mediengesellschaft im kirchlichen Milieu.

### 7.14 Probleme und offene Fragen

Von hierher lassen sich die charakteristischen Schwierigkeiten heutiger Verkündiger verstehen (schlagwortartig):

- Wie kann ich eine Sprache finden, die die (von der Sprache des Spiegels und der Werbung beherrschten) Menschen noch erreicht?
- Wie kann ich ein Klima aufbauen, in dem relevantes Lernen, d.h. Reflexion der eigenen Lebenserfahrung möglich ist?

- Wie kann ich meine eigene Identität als Religionslehrer oder Verkündiger des Evangeliums in dieser Gesellschaft finden, d.h. das Gefühl loswerden, nur Schmieröl im kapputten Betrieb einer Schule zu sein und die Schäden notdürftig zu kompensieren, die unsere Gesellschaft den Menschen zufügt? Exemplarisch für derlei Identitätskrisen mag der nachstehende Auszug aus einem Praktikumsbericht sein:

" Insgesamt beurteile ich nach einem Jahr Schulpraxis die Chance des Religionsunterrichtes, Glauben zu vermitteln überwiegend negativ . Die Bedingungen des Schulalltages verwickeln mich in eine Reihe von Widersprüchen. Ich sprach von der bedingungslosen Zuwendung Jesu zu den Sündern und mußte doch dauernd die Störer mit Disziplinarmaßnahmen bestrafen. Ich kam mit der befreienden Botschaft des Evangeliums, und übte doch mit Arbeiten und Heftkontrollen Notendruck aus. Ich wollte Glauben statt Wissen vermitteln und mußte froh sein, wenn zum Schluß wenigstens die wichtigsten Sätze gelernt wurden, die im Heft standen. Manchmal kam ich mir vor wie der billige Jakob auf dem Jahrmarkt, der Waren anpreißt, die niemand haben will. Ich bin überzeugt, daß es bei diesen Kindern auch eine andere Seite gibt, eine Seite, wo sie sensibel, verletzlich oder sogar hilflos sind, hungrig nach Liebe, umgetrieben von ganz persönlichen Sorgen, empfänglich für echte Begegnung, empfänglich auch für Gott. Schule aber ist das Milieu nicht, wo das herauskommen kann. Ich fürchte, hier habe ich vier Stunden wöchentlich an den Seelen vorbeigesorgt."

### 7.2 Die Suche nach den Maßstäben

Die Analyse der Ausgangssituation läßt erkennen, daß in ihr selber noch keine Maßstäbe für gelungene Verkündigung und Bildungsarbeit stecken. Was gelungenes christliches Zeugnis ist, muß im Rückgriff auf die Überlieferung erst rekonstruiert werden.

### 7.2.1 Literarischer Zugang: wirksames Wort

Was christlicher "Umgang mit dem Wort" ist, wollen wir uns zunächst auf dem Umweg über die Strukturanalyse der Erzählung "Kirschdieb" von Bert Brecht bewußt machen:

An einem frühen Morgen, lange vor Hahnenschrei,  
Wurde ich geweckt durch ein Pfeifen und ging zum Fenster.  
Auf meinem Kirschbaum - Dämmerung füllte den Garten -  
Saß ein junger Mann mit geflickter Hose  
Und pflückte lustig meine Kirschen. Mich sehend  
Nickte er mir zu, mit beiden Händen

Holte der die Kirschen von den Zweigen in seine Taschen. Noch eine ganze Zeitlang, als ich wieder in meiner Bettstatt lag Hörte ich ihn sein lustiges kleines Lied pfeifen.

(1) Disclosure-Charakter: Die Geschichte erzählt einen Vorgang, der ziemlich gewöhnlich beginnt und ein wenig ungewöhnlich endet. Daß ein Hausbesitzer in seiner Nachtruhe durch einen Kirschdieb gestört wird, passiert öfter. Daß er sich wieder ins Bett legt, nachdem er seiner ansichtig wurde, passiert seltener. In der Regel geht ein Hausbesitzer, der jemanden in seinem Kirschbaum sieht, entweder ans Fenster und bedroht den Kirschdieb, oder er ruft die Polizei, damit diese die gestörte Weltordnung wieder in die Reihe bringt. Im Regelfall übersehen wir also, daß es noch andere Möglichkeiten gibt, mit Grenzerfahrungen umzugehen, als die Ablehnung solcher irritierender Erfahrungen mit Hilfe von Polizei und Gewaltandrohung. Ein Kirschbaumbesitzer, der sich, wie in der Geschichte, wieder in sein Bett legt und darauf vertraut, daß der Kirschdieb irgendwann aufhören wird, weil Bauch und Taschen voll sind, löst bei uns eine Horizonsweiterung aus, ein Aha-Erlebnis, eine disclosure-Erfahrung, läßt zu neuem Verhalten ein.

(2) Sprechakt/Beziehungsebene: Die Geschichte macht deutlich, was passiert, wenn jemand von einem entscheidenden Wort getroffen wird: daß diese Geschichte beim Lesen oder Zuhören "etwas mit uns macht". Unbewußt identifizieren wir uns mit dem Kirschbaumbesitzer, d.h. während diese Geschichte erzählt wird, haben nicht nur der Gartenbesitzer und der Dieb miteinander zu tun, sondern auch Bert Brecht und der Hörer. Bert Brecht steigt in unser Herz ein und verwirrt dort unsere bisherige Weltordnung. Wie reagieren wir? Indem wir Bert Brecht gewissermaßen hinauswerfen und die Polizei holen, oder indem wir uns die Augen öffnen lassen und noch andere Möglichkeiten sehen als bislang?

Während also die Geschichte erzählt wird, "passiert" etwas. Das Wort wirkt. Dieses Phänomen versucht man in der Sprachtheorie durch die Unterscheidung von Inhaltsebene und Beziehungsebene, Aussagegehalt und Sprechakt zu erfassen. Während auf der Inhaltsebene erzählt wird, läuft auf der Beziehungsebene eine Verunsicherung, Beunruhigung oder Beruhigung des

Zuhörers ab.

Auf der Inhaltsebene geschieht die Aussage, auf der Beziehungsebene hingegen der Sprechakt oder die Sprechhandlung

(3) Narrativität: Dabei ist es nicht nebensächlich oder eine bloße Formsache, daß dieser Text die Form einer Erzählung hat. Denn nur aufgrund des "harmlosen" Gangs der Erzählung gelingt die heimliche Identifizierung des Hörers mit den Figuren des Erzähltextes, die ihn wie von selbst in die Geschichte hineinrutschen läßt, so daß er sich am Ende selber emotional konfrontiert sieht: Was tun? Genau an dieser Stelle bricht der Erzähltext ab, d.h. er liefert die Lösung nicht mit, sondern wir sind herausgefordert, diese Lösung selbst zu entwickeln. Die Erzählforschung spricht in diesem Zusammenhang von der "appellativen Leerstelle" des Textes (oder zB. des Kurzfilms). Alle Erzähltexte - ob sie sich auf reale Vorgänge oder auf fiktive Abläufe beziehen, haben diesen appellativen Impuls: Setz dich mit mir auseinander! Wie lebst du?

Zusammenfassung: Die Brecht-Erzählung hat uns bewußt gemacht, daß der Umgang mit dem Wort niemals nur etwas Intellektuelles, sondern immer auch Emotionen beinhaltet. Worte sind nie nur Informationen über etwas, sondern immer auch Provokation zu etwas. Sprache ist nicht nur Aussage, sondern immer auch Handlung.

#### 7.22 Das biblische Modell: "Wort des Lebens" (1 Joh 1,1)

Die Brecht-Erzählung hat uns einen Zugang schaffen wollen zu der Art von Erfahrung, die die machen, die sich auf das Wort der Schrift einlassen: auch dort passiert etwas; auch dort wird der Hörer in seiner Gefühlswelt aufgerüttelt und mit sich selber konfrontiert, in die erzählte Geschichte verstrickt und vor eine Entscheidung gestellt.

"Als er von dannen ging (er = Elias), da traf er Elischa, den Sohn Saphats, der gerade pflügte, 12 Joch Rinder vor sich her, er selber war beim zwölften. Während nun Elia an ihm vorüberschritt, warf er seinen Mantel auf ihn (Anm. symbolisches Zeichen: du sollst mein Schüler sein). Da verließ Elischa die Rinder, lief dem Elias nach und sagte: Laß mich doch nur noch Vater und Mutter küssen, dann will ich dir nachfolgen. Elia sprach zu ihm: Geh doch! Was habe ich denn mit dir zu tun? Da kehrte Elischa um, nahm das Joch Rinder und schlachtete sie,



und mit dem Geschirr der Rinder kochte er das Fleisch und gab es den Leuten zu essen. Und dann machte er sich auf und folgte Elias nach und durfte ihm dienen." (1 Kö 19,19-21)

Auch hier wird eine Geschichte, die ein ungewöhnliches Verhalten provoziert, erzählt. Die Vollmachtsgeste des Propheten, der seinen Mantel über Elischa wirft, eröffnet vor ihm einen neuen verheißungsvollen Horizont. Aber am Abschied von den Eltern (altisraelitische Pietätspflicht!) wird dem Elischa erst bewußt, daß es keine Kompromisse zwischen dem alten und dem neuen Leben gibt. Da geht er aufs Ganze, schlachtet die Rinder ab und verbrennt alle Brücken hinter sich. Warum dieses Verhalten? Auch auf Elischa ist etwas überggesprungen, das ihm neue Möglichkeiten erschließt, die er vorher nicht sah. Es ist eine Möglichkeit, die Gott ihm auftut, die alle Maßstäbe des Normalen sprengt. Die Welt wird nicht mehr bestätigt und in ihrem Zustand belassen - das ist ja die Funktion des alltäglichen miteinander Redens - sondern im Wort der Verkündigung werden die Selbstverständlichkeiten, das was immer schon "richtig" und "klar" ist, durchbrochen. Dieser Durchbruch geschieht in einer konstruktiven Weise. Wir sehen, daß noch ganz anderes möglich ist, weil Gott schon längst mit uns am Werke ist.

Von daher läßt sich die Doppelstruktur der Verkündigung folgendermaßen umschreiben:

Auf der Inhaltsebene geht es immer um die neuen Möglichkeiten, die zu sehen wir bisher zu blind, zu ängstlich oder zu klein-kariert waren, um das Kommen Gottes, um das Reich Gottes, das längst unter uns angebrochen ist als die Summe der erlösten Lebensmöglichkeiten.

Mit dem korrespondiert auf der Beziehungsebene, daß das Wort Gottes immer ermutigend, evozierend, zum Exodus aufrufendes und freisetzendes Wort ist. Es ist eine Einladung, sich nicht auf die faktische Welt einzulassen, wie sie ist, sondern mit den größeren Möglichkeiten Gottes zu rechnen, die er gerade jetzt, im Vorgang der Verkündigung eröffnet. Denn genau jetzt ist nicht nur auf der Inhaltsebene von seiner Herrschaft, vom Kommen seines Reiches die Rede, sondern wo dieses Wort Aufnahme findet, dort setzt sich Gottes Herrschaft (auf der Beziehungsebene) durch.

Diese Erfahrung faßt die Gemeinschaft der Glaubenden zusammen in der Formel, daß Gott selber es ist, der spricht, wenn das Wort des Evangeliums ergeht, daß das Wort des Evangeliums "ein Wort des Lebens" ist.

### 7.23 Selbstvollzug der Kirche im Wort

Von daher stammt die Überzeugung, daß die Gemeinschaft der Glaubenden nicht existieren kann, ohne sich diesem Wort auszusetzen. Nur in diesem Wort findet sie sich, findet sie zu sich, realisiert sie ihr eigenes Wesen. Denn worauf sie als Kirche nie verzichten kann, ist die Begegnung mit jenem Wort, das sie aus den Angeln hebt, mit jenem Wort, das sie selber in Frage stellt, entlarvt, richtet und sie die neuen Möglichkeiten erkennen läßt, die Gott ihr eröffnet, weil bei ihm kein Ding unmöglich ist. Von dieser Erfahrung spricht Paulus: "Mir aber dem geringsten unter allen Heiligen ist die Gnade zuteil geworden, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden" (Eph 3,8), "die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Begreifen übersteigt, auf daß ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werdet." (Eph 3,14) "Ihm aber, der durch seine Kraft, die in uns wirksam ist, unendlich mehr zu tun vermag, als alles, was wir uns erbitten und ausdenken können, ihm sei die Ehre in der Kirche und in Christus Jesus." (Eph 3,20)

Von einem solchen Text her wird es eigentlich plausibel, die Begegnung mit dem Wort der Verkündigung als "Selbstvollzug der Kirche" zu verstehen: Dieser Kirche, die erst auf die ganze Fülle Gottes hin unterwegs ist und erst langsam und mühsam dabei die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe des Geheimnisses erfaßt, in das sie von Gott hineingenommen worden ist, gelingt es nur, ihr Wesen zu verwirklichen, wenn sie hörend in jenes "Mehr" vorstößt, "als das, was wir von uns aus erdenken können." (Eph 3,20) Nur in solcher Selbstüberschreitung auf Gott hin vollzieht sie sich selbst.

### 7.3 Kreative Basiserfahrungen (im Anschluß an H. Nouwen, Creative ministry)

Es bedarf keiner langen Nachweise, daß die Selbstüberschreitung der Kirche im Wort (Kap. 7.2) durchaus nicht überall und jederzeit gelingt, wo gepredigt, Religionsunterricht erteilt oder Kirchenfunk betrieben wird. Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß solcher Durchbruch in die Geheimnistiefe Gottes hinein eher die Ausnahme ist. Diesen Eindruck faßt Gerhard Ebeling in die sarkastische Bemerkung zusammen, daß im Gegensatz zur biblischen Verkündigung die kirchliche Predigt die "institutionalisierte Belanglosigkeit" sei. Plakativ gesagt: Es tut sich nichts, es passiert nichts. Darum kann das, was dort läuft, schwerlich etwas mit dem Evangelium zu tun haben.

Um so wichtiger sind, wenn wir nach einem neuen Konzept für den Umgang mit dem Wort Gottes unter den Bedingungen der Mediengesellschaft suchen, kreative Basiserfahrungen, pionierhafte Experimente, die modellartig zeigen, wohin wagemutiges christliches Handeln drängt. Nur im Blick auf solche Basisimpulse (Kap. 7.3) läßt sich eine praktisch-theologische Theorie für die heutige Verkündigungspraxis (Kap. 7.4) formulieren. Darum sollen im folgenden zunächst für die beiden Handlungsfelder der Verkündigung und der Bildungsarbeit die "Leitlinien" referiert werden, die H. Nouwen (holländischer Studentenseelsorger in den Vereinigten Staaten) aus seiner Praxis heraus entwickelt hat:

#### 7.31 Bildungsarbeit als pastorales Handeln

Leitlinie: From a violent to a redemptive way of learning (Es gehört zu den "Provinzialismen" der Kirche in der Bundesrepublik, daß wir bei der Bildungsarbeit ausschließlich an den Religionsunterricht und die Gemeindekatechese, womöglich eingengt auf Sakramentekatechese, denken. In anderen Ländern spielen die allgemeinen Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft (Schulen jeder Gattung, Universitäten) seit alters eine ebenso gewichtige Rolle und darum kann sich pastorale Reflexion kirchlicher Bildungsarbeit nicht auf eine Didaktik der unterrichtlichen Vermittlung von Glaubensinhalten zurücknehmen, sondern muß sich ihrer Verantwortung für ein menschenwürdiges Lern- und Erziehungsklima in der Gesellschaft bewußt werden.)

Christlicher Glaube hat von Anfang an das Nachdenken über die eigenen Lebensbedingungen als ein Stück jener Befreiung verstanden, die das Evangelium den Menschen bringen möchte, als einen Teil der lichtenden Kraft, die von der Praxis Jesu ausgegangen ist, wie er mit den Menschen umgegangen ist, dessentwegen er im Johannes-Evangelium das "Wort" genannt wird. Die Weise, wie er z.B. in Gleichnissen neue Lebensmöglichkeiten aufschließt und die Menschen zum Lernen motiviert, daß es auch anders gehen könnte als es immer geht, diese neuen Lebensmöglichkeiten werden im Verhalten Jesu angeboten. Dadurch wird sichtbar, daß sie realisierbar sind. Die Botschaft, die Jesus bringt, ist also untrennbar verbunden mit der Art, wie er sie bringt. Es ist ja eine Botschaft von der Befreiung des Menschen und das leuchtet nur ein, wird nur plausibel, wenn Jesus mit den Leuten tatsächlich auch so umgeht, daß sie sich ermutigt fühlen, freier zu werden als sie sind.

Nouwen bezeichnet daher auch das Bemühen um ein christliches Ethos des Erziehens als eine Art Umkehr, eine Wende von einem gewalttätigen zu einem befreienden Stil des Lernens. (From a violent to a redemptive way of learning) Es geht um eine Verwandlung des Klimas, unter dem wir lernen, um die Durchbrechung jenes Umgangsstiles, den uns die Institution Schule aufzuzwingen scheint.

Schulen von der Vorschule, Grundschule bis zur Universität sind zu einem hochkomplexen Industriezweig geworden, der Menschen für eine noch komplexere Gesellschaft ausrüstet, vielleicht besser "aufrüstet", denn das Ergebnis dieses Prozesses der Ausbildung besteht eigentlich unterm Strich darin, daß die Besseren herausgefunden werden, d.h. diejenigen, die fähig sind, mehr Geld zu machen, schneller Karriere zu machen, mehr Sozialprestige zu erwerben, schneller und wirksamer ihren Nebenbuhler auszutricksen.

Schule kommt aber von der Idee und vom Begriff her ursprünglich von Schola und d.h. Muße.

Wer in der Schule ist, hat die eigentlich ungewöhnliche Chance, darüber nachzudenken, unter welchen Bedingungen er selber lebt, und unter welchen Bedingungen die Gesellschaft existiert.

Und dieses Nachdenken muß er nicht alleine machen, dafür hat er die Assistenz von kompetenten Begleitern, nämlich den Lehrern. So jedenfalls sehen es die 80% der Bevölkerung, die nicht die Chance haben im jungen Erwachsenenalter nachzudenken darüber, unter welchen Bedingungen sie leben, weil sie in der Zeit, in der wir nachdenken dürfen, Geld verdienen müssen.

Wer an die Uni geht, hat in ihren Augen die Muße ( d.h. er hat genug Zeit und Geld ) darüber nachzudenken, unter welchen Bedingungen er lebt und wie er möglichst konstruktiv und chancenreich in der Welt so wie sie ist zum Zug kommen kann.

Die Frage, die uns zunächst interessieren soll, ist, ob es nicht angesichts des offensichtlich unfruchtbaren Lernbetriebes gerade die Aufgabe von Christen ist, hier gegenzusteuern anstatt zu kapitulieren und sich einzufügen, besonders da, wo ganze Schulsysteme in kirchlicher Trägerschaft sind, d.h. wo die Chance besteht, in einem ganzen Schulsystem ein Milieu zu schaffen, in dem Menschen wirklich die Chance haben, sich selber zu finden, d.h. Subjekt ihrer eigenen Lebensgeschichte zu werden?

(1) Wieso ist das, was unser Schulsystem beherrscht, als ein gewalttätiger Stil bestimmbar ?

(a) Weil in ihm weitgehend einbahnige Kommunikation vorherrscht. einmal wegen des Wissensvorsprunges des Lehrers und weil die Lernziele bis hin zu jeder einzelnen Stunde präzise vorgegeben sind, so daß der Schüler vor allem diese, schon vorge-setzten Lernziele einzuholen hat. Er hat keine Möglichkeit, sich ander Festsetzung der Lernziele zu beteiligen. Hier ist immer einer kompetent und die anderen sind nicht kompetent und es geht darum, die anderen so kompetent, oder fast so kompetent zu machen, wie der Eine es ist. Wenn das erreicht ist, ist der Lehrer kein Lehrer mehr und der Schüler kein Schüler mehr und man kann auseinander gehen.

Also besteht ein eindeutiges Gefälle vom Lehrenden zum Lernenden, von einem, der die Lernimpulse setzt und dem anderen, der darauf reagiert.

Der Lehrer hat das Ziel, die Klasse "in den Griff" zu bekommen. Kein Wunder, daß er dann bei den Kindern diffus den Eindruck erweckt, es komme eigentlich überhaupt nur darauf an, "die Dinge unter Kontrolle zu bekommen". Dann ist die Welt in Ordnung.

Das Leben aber ist nicht ein Problem, das man in den Griff bekommen muß, sondern ein Geheimnis, welches man leben darf.

(b) Unser Ausbildungsbereich ist tiefdurchdrungen von einer Mentalität des Kampfes, der Rivalität gegeneinander. Er ist beherrscht von einer Angst, Fehler zu machen, denn das bedeutet, Schwachstellen zeigen.

Dieses hat zum Beispiel zur Folge, daß Junglehrer, die Angestellt werden wollen, oft keine didaktische Phantasie mehr aufbringen und einmal eine Unterrichtsstunde anders als nach dem herkömmlichen Schema gestalten, denn dann könnte ja die Gefahr bestehen, daß die Klasse das vorprogrammierte Lernziel nicht oder nur unvollständig erreicht.

Hier wird Sicherheit angestrebt auf Kosten des anderen, nicht zusammen mit dem anderen.

Was passiert eigentlich im Diskussionsstil vieler Universitätsseminare ?

Jemand äußert eine Meinung, teils in der Hoffnung dadurch etwas Gutes zu sagen, teils aber auch in der Angst nun doch ein Stück Unkenntnis zu zeigen. Oft ist die Reaktion seiner Komilitonen nicht die Frage, was meint der eigentlich, wie kann ich ihn besser verstehen, sondern die erst Reaktion ist: was ist meine Meinung? Das Schweigen wird benutzt, um die eigene Antwort zu präparieren, statt sich auf den Gedanken einzulassen, den der andere vorgetragen hat. Ich baue meine eigene Gegenmeinung auf. ("Ja, aber ...!") Wenn dann erst mehrere Gegenpositionen im Raum stehen, geht es nur noch darum, die eigene Position zu behaupten, obwohl man sich hinterher oft eingestehen muß, daß man diese Position gar nicht in dieser Schärfe hat vertreten wollen. Man wird jedoch durch dieses Lernklima in Zugzwang gebracht, denn in einem solchen Klima kann sich natürlich niemand leisten, Schwachstellen zu zeigen, etwa die eigene Position evtl. zu revidieren. In einem solchen Klima kann eigentlich niemand wirklich etwas lernen, denn lernen heißt, sich öffnen.

(c) Schulisches Lernen hat gewalttätigen Charakter, weil es eine entfremdende Wirkung hat.

Die Schule und die Universität gilt als ein Ort der Vorbereitung auf das eigentliche Leben. Die Schule ist also eine großer Warteraum, ein Vorbereitungssystem auf das spätere Leben, etwas, das völlig neben dem eigentlichen Leben steht. Entfremdet ist solches Lernen, weil es mit der eigenen Lebenspraxis fast nichts mehr zu tun hat. Dieses Lernen wird weder von eigenen Erfahrungen her angestoßen, noch hat es irgendwelche Auswirkungen auf das eigene Verhalten.

Es ist subjektlos. Es begegnen sich nicht eigentlich zwei Subjekte, sondern zwei Rollen. Ein Lehrer, der etwas fordert und ein Schüler, der das herauszubekommen sucht, was der Lehrer hören will. Weder der Schüler, noch der Lehrer finden einen Weg, sich als Individuen in ihrer Individualität zum Ausdruck zu bringen.

"Abgeschnitten von den eigenen Lebenserfahrungen starren Schüler und Lehrer gemeinsam in die Zukunft wie in einen Horizont an dem sich dann angeblich irgendwann einmal das Leben regen soll." (Nouwen)

Sie werden aber blind für das, was sich unmittelbar zwischen ihnen tut.

Können aber die ersten 20 Lebensjahre ausschließlich dafür da sein, auf die nächsten 40 Lebensjahre vorzubereiten, um dann noch 20 Jahre Rente zu beziehen? Wenn ein Mensch nicht auch hier und jetzt lebt, warum sollte er dann in die Zukunft blicken, wo sozusagen erst sein eigentliches Leben beginnen soll?

Karl Rogers hat schon in den fünfziger Jahren einige Thesen formuliert, die eine Alternative zum heutigen Lernbetrieb verlangen. Einige dieser Thesen sind:

Ich stelle mit zunehmendem Maße fest, daß ich nur an solchen Lernvorgängen interessiert bin, die Verhalten signifikant beeinflussen.

Ich bin zu der Ansicht gekommen, daß die einzigen Lerninhalte die Verhalten signifikant beeinflussen, selbst entdeckt, selbst angeeignet werden müssen.

Solch ein selbstentdeckter Lerninhalt - Wahrheit nämlich, die man sich durch Erfahrung persönlich zu eigen gemacht und die man assimiliert hat - kann einem anderen nicht direkt vermittelt werden. Sobald ein Mensch versucht, solch eine Erfahrung - oft mit einem völlig natürlichen Enthusiasmus - direkt zu vermitteln, wird Belehrung daraus, und die Ergebnisse sind irrelevant.

In Konsequenz des oben Gesagten erkenne ich, daß ich das Interesse daran verloren habe, ein Lehrer zu sein.

Wenn ich, wie das manchmal der Fall ist, zu lehren versuche, bin ich entsetzt über die Ergebnisse, obwohl sie nicht ganz so irrelevant zu sein scheinen - denn manchmal schein Vermittlung Erfolg zu haben. Wenn dies geschieht, finde ich die Auswirkungen schädlich. Sie scheinen den betreffenden Menschen zu veranlassen, seiner eigenen Erfahrung zu mißtrauen und signifikantes Lernen zu ersticken. In bin deshalb zu der Ansicht gekommen, daß die Folgen des Lehrens entweder unwichtig oder schädlich sind.

Wenn ich auf die Ergebnisse meines früheren Unterrichts zurückblicke, so waren die tatsächlichen Folgen dieselben - entweder wurde Schaden angerichtet, oder es geschah nichts von Belang. Dies ist offen gestanden bedrückend. Als eine Konsequenz erkenne ich, daß ich nur daran interessiert bin, ein Lernender zu sein, der vorzugsweise Dinge lernt, die von Bedeutung sind, die irgendeinen signifikanten Einfluß auf mein eigenes Verhalten haben. Ich finde es sehr lohnend zu lernen - in Gruppen/ in Beziehungen mit einem Menschen wie in der Therapie/ oder für mich allein.

- (2) Damit wird schon im Umriß das Gegenmodell sichtbar. Das Gegenmodell eines Lernklimas der Gewalttätigkeit ist ein Lernklima, in dem Freiheit wächst, dies meint eine Lust am Lernen für alle Beteiligten, ein Klima, in dem wachsende Sicherheit entsteht nicht Gegeneinander, sondern miteinander. Wenn wir uns fragen, was wir tun können, um ein solches Klima aufzubauen, ist die Antwort entwaffnend einfach. Wir müssen nämlich nur jedem, der mit uns zusammen lernen will, die Möglichkeit einräumen, etwas zu geben, und nicht nur etwas zu empfangen, was wir ihm geben möchten. Geben ist nämlich tatsächlich seliger als Nehmen (vgl. Apg. 20, 35) und nicht deshalb, weil Geben heroischer ist, sondern weil Geben mehr Freude (Spaß) macht als Nehmen. Wir können keinem Menschen eine größere Freude machen, als ihn anzunehmen und damit das anzunehmen, was er zu geben hat und geben möchte. Nur, weil andere uns brauchen, merken wir, was in uns selber steckt, können wir das herausbringen, was in uns ist, trauen wir uns zunehmend mehr zu und entwickeln Selbst-Wertgefühle. Nur indem wir schenken, können wir über uns selbst hinauswachsen. Wachsen bedeutet nämlich - sich mehr und mehr der eigenen Fähigkeiten bewußt werden, die Erfahrung zu machen, daß ich etwas besitze, wofür zu leben und zu arbeiten es sich lohnt. Wer deshalb einen anderen Menschen in seinem Wachstum begleiten möchte, sei es als Lehrer, Erzieher oder Seelsorger, muß als erstes wahrnehmen, welche Gaben der andere hat und er muß bereit sein, diese Gaben als Geschenk, als persönliche Bereicherung für sich anzunehmen. Wenn das stimmt, dann stimmen aus folgende Konsequenzen Nouwens:

"Auf diese Weise könnten viele Studenten bessere Studenten werden als sie sind, wenn es jemanden gäbe, der ihnen helfen würde, ihre Fähigkeiten wahrzunehmen und der bereit wäre, diese ihre Fähigkeiten als wirkliches Geschenk für sich selbst anzunehmen.

Studenten wachsen in dem Augenblick, in dem sie erkennen, daß sie ihren Lehrern etwas Neues geben konnten und die Lehrer sich dadurch nicht bedroht zeigten, sondern dankbar dafür. Und Lehrer könnten sehr viel bessere Lehrer sein als sie sind, wenn die Studenten verstanden, aus ihnen das Beste herauszuholen; Lehrer können nur Lehrer werden, wenn es Schüler gibt, die ihnen gestatten, ihre Lehrer zu werden. Nur wenn sich beide wechselseitig akzeptieren, können sie in eine befreiende Beziehung zueinander eintreten, in eine Beziehung, in der beide wachsen. Zu viele Leute verstecken ihre Begabungen aus Furcht, es sei niemand da, der wirklich dafür dankbar ist. Sie treten den Rückzug an in die Welt ihrer Phantasien und verlieren immer mehr Selbstbewußtsein. Sie verlieren dadurch das Gefühl für das, was sie selbst wert sind, sie verlieren den Kontakt zu sich selbst, sie werden Fremde im eigenen Haus."

Den anderen zu einem Leben als Mensch und als Christ befähigen, heißt gerade nicht, ihn mit meinem Wissen vollzustopfen, sondern es heißt, ihm zu helfen, in Kontakt mit sich selbst zu kommen, in einen schöpferischen Umgang mit dem eigenen Grund, mit den Begabungen die er schon hat, mit dem, was er schon kann, weil einer da ist, der ihm sehen hilft, was er ist und was er deshalb tun kann und tun sollte.

Das ist das Gegenmodell zu einem gewalttätigen Lehren. Denn hier wird dem anderen geholfen, sein Eigenes zu entdecken und zur Entfaltung zu bringen.

Hier wird auch ein tiefer biblischer Impuls hinter einem solchen Konzept sichtbar, denn wenn ich dem anderen gestatte, mich zu beschenken, weil es auch das größte Glück für mich ist, andere zu beschenken, dann tue ich nichts anderes, als die goldene Regel befolgen, daß ich nämlich, dem anderen tue, was ich wünsche, das er mir tut. Ich höre ihm zu, wie ich mich freue darüber, daß er mir zuhört. Ich liebe den anderen wie mich selbst.

Deshalb gelingt das Durchbrechen der Gewalttätigkeit im Lernmilieu unserer Schule nur, wenn wir unser Ethos als Lehrer uns nicht von der Schule vorgeben lassen, sondern es orientieren an den Elementarstrukturen menschlichen und christlichen Umgangs miteinander. Wir Menschen bringen uns dort am meisten weiter, wo wir uns gegenseitig als Subjekte akzeptieren, als jemand, der mir etwas zu geben hat, daß ich mir selber nicht geben kann.

Entsprechend sieht auch ein wirklicher Lernprozeß strukturell ganz anders aus.

Er ist nach Nouwen : a) Bilateral

b) ein Prozeß der Ermutigung

c) nicht mehr entfremdend und zukunftsbezogen, sondern gegenwartserfüllt.

(a) Der Lernprozeß ist bilateral, weil beide empfangen und begeben.

Wenn ein Lehrer nicht bereit ist Schüler zu werden, d.h. seinem Schüler zu gestatten, sein Lehrer zu werden, kann aus seinem Lehren niemals ein erlösendes, befreiendes Geschehen werden. Lehrer und Schüler sind Gefährten, die gemeinsam suchen, was wahr, bedeutsam und zuverlässig ist und die einander die Chance einräumen, einer des anderen Rolle zu spielen.

Diese Idee wurde bereits von Augustinus fast mit denselben Worten formuliert in seinem Büchlein "De rudibus catechicandis". Der Anlaß dieses Büchleins über die Taufkatechese ist die Berufskrise eines Diakons, der darunter leidet, immer wieder nur die Binsenweisheiten des christlichen Glaubensgutes an Alphabeten und Leute weitergeben zu müssen, die in dieser Zeit zu Massen in die Kirche aufgenommen werden wollen ( aber von Tuten und Blasen keine Ahnung haben) und eine höchst fragwürdige Motivation mitbringen.

Der Diakon klagt darüber, daß er ständig seine Zeit damit verbringen muß, diesen rudes, diesen primitiven Leuten, Erstunterricht zu erteilen. Augustinus antwortet darauf mit einem Beispiel:

„Man kennt die Stadt und die Landschaft, in der man lebt, seit Jahren in und auswendig und dann kommt plötzlich Besuch und man führt ihn durch die Straßen.“

Wird da nicht durch die Begeisterung, mit der die Fremden all das Neue bestaunen, auch unsere Freude neu geweckt, und zwar genau in dem Maß, als sie uns lieb sind ? Denn durch die Zuneigung leben wir ein Stück weit in ihnen und genau im selben Umfang entdecken wir neu, was uns alt und selbstverständlich geworden war.

Wie viel mehr Grund zur Freude müßten wir dann aber erst beim Glaubensgespräch haben, bei dem die Menschen uns in der Absicht aufsuchen, etwas über unseren Glauben zu erfahren. Müßten wir dann nicht auch unseren Glauben wieder neu entdecken ?

Wenn sich nämlich unsere Hörer davon betroffen sein lassen, daß wir sprechen, und wenn wir uns davon berühren lassen, daß sie uns zuhören, wohnen wir gewissermaßen ineinander. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gewissermaßen in uns sprechen und wir auf geheimnisvolle Weise in ihnen lernen, was wir lehren." (De cat. rud II 17 ed. Combes 64 - 66)

Das neue Lernklima darf nach Nouwen also nicht mehr unilateral (einbahnstraßenhaft) sein, sondern Lernen muß sich bilateral vollziehen. Es muß ein Geben und Nehmen zwischen Lehrer und Schüler in Gang kommen, eine Art Rollentausch sich ereignen so daß plötzlich der Schüler zum Lehrer des Lehrers wird. Dies gelingt jedoch nur, wenn beide sich wirklich in einer offenen Beziehung aufeinander einlassen.

Nouwen fährt fort: "Leider sind nur wenige Lehrer frei genug, zuzulassen, daß ihre Schüler einmal mehr wissen, als sie selbst. Sie fürchten Respekt und Ansehen einzubüßen, wenn sie sich von ihren Schülern führen lassen."

Wenn Du alt geworden bist, wird man dich führen, wohin Du nicht willst. Diese Vorstellung steht im Hintergrund seiner Aussage. ( sich von dem Schüler, dem Jüngeren führen lassen )

Wenn aber Lehrer hier Angst haben, Respekt zu verlieren, erkennen sie nicht, daß es gerade dieses Vertrauen in den Schüler wäre, das den Schüler von seinen eigenen Ängsten befreien und ihm den Mut schenken könnte, zu wachsen.

Denn in einem solchen Lernprozess zählt nicht so sehr die intellektuelle Überlegenheit des Lehrers, als vielmehr der Mut des Lehrers etwas zu entdecken, was er selbst noch nicht weiß, dem Unbekannten zu begegnen, und es zählt ebenso die Bereitschaft des Lehrers, Fragen, die er im Augenblick nicht beantworten kann, unbeantwortet zu lassen.

In einer chasidischen Erzählung wird berichtet, daß die Seele eines Rabbi nach ihrer Erschaffung durch Gott Angst hatte, sich auf die Widerwärtigkeiten des Lebens einzulassen. Gott aber sprach zu dieser Seele: " Du brauchst keine Angst zu haben. Ich gebe dir 70 Helden mit, die werden dich beschützen bei Tag und bei Nacht." Die Erzählung schließt: "Diese 70 Helden aber waren die Schüler des Rabbi."

Wie lange werden wir diesen Vertrauensvorschuß, den wir geben müssen, aufbringen können ?

Ich darf ja nicht durch Vertrauen belohnen wollen, sondern ich muß als Erzieher immer Vorschuß geben an Vertrauen. Wo nehme ich selbst aber das Vertrauen her, das ich geben soll, als Voraussetzung für ihr Wachstum, nicht als Belohnung ?

Mir fällt dazu zu allererst eigentlich nur das Gleichnis von der selbst wachsenden Saat ein (Mk 4, 26-29)

Ich kann mir dieses Vertrauen, mehr als die Polizei erlaubt, eigentlich nur gestatten im Vertrauen darauf, daß Gott mit mir und mit diesen Kindern ist. Darum sind die Sämannsgleichnisse so wichtig, um zu verdeutlichen, was das Reich Gottes meint. Sie sind auch ein Bild für den Vorgang des Predigens und des Lehrens.

" Mit dem Reich Gottes ist es wie mit einem Mann, der Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Tag und wird Nacht, der Same keimt und wächst und der Mann weiß nicht wie. Von selbst bringt die Erde ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre. Sobald aber die Frucht reif ist, legt er die Sichel an, denn die Zeit der Ernte ist da." (Mk 4,26-29)

Von selbst bringt die Erde Frucht. *ἀνεομύλη* heißt es im Griechischen. Gott selbst ist auf der anderen Seite am Werk. Wenn man das glauben kann, wird man als Lehrer fähig zu einer Gelassenheit, die im Evangelium beschrieben wird als Bedingung dafür, daß die Erde Frucht bringt. Es ist die herrliche Gelassenheit, die es wagen läßt, Unkraut und Weizen zusammen aufwachsen zu lassen, und nicht dauernd Unkraut zu jäten, aus Sorge, das Unkraut könnte den Weizen verderben.

Der Herr sagt: "Laßt beides wachsen bis zur Ernte, damit ihr nicht beim Unkraut jäten den Weizen zertrampelt!" (Mt 13,29)  
Dazu gehört allerdings Vertrauen. Davon redet auch Paulus

"Wer kleinlich sät, wird auch kleinlich ernten. Wer aber mit Segenssprüchen auf den Lippen sät, der wird auch überreichen Segen ernten. Denn der Gott, der dem Sämann den Samen gibt, und das Brot zum essen, hat auch die Macht, eure Saat und Gerechtigkeit vielfach aufgehen zu lassen."

Eine Methode des Lernens in Freiheit ist also untrennbar von einem Vertrauen darauf, daß Gott in mir und dem anderen zugleich wirksam ist. Und darum erscheint mir dieses uralte biblische Bild vom Bauern wirklich geeignet, zur Integration der verschiedenen didaktischen Methoden damit ich nicht abrutsche in didaktische Technologie, sondern immer noch weiß, was ich tue.

Mein Vertrauen stammt daher, daß ich Gottes Mitarbeiter bin.

1 Kor. 3,9: "Wir sind Gottes Mitarbeiter, ihr seid Gottes Ackerfeld."

1 Kor 3,6-7: "Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat das Wachstum gegeben. Darum zählt nicht der, der pflanzt, noch der, der gießt, sondern Gott, der das Wachstum gibt."

Nicht der Mensch schafft das Reich Gottes, sondern Gott bringt die Gottesherrschaft. Ich kann mich nur vertrauensvoll in die zunehmenden Risiken der Freiheit einlassen, wenn Gottes Geist mich dazu ermutigt. In dem Gottes Herrschaft durch mich kommt, kann ich mich überhaupt erst auf den anderen einlassen. Sie ist es, die mich trägt, damit ich nicht zuschanden werde, wenn ich dieses Risiko der Freiheit der Kinder Gottes wage. Es ist immer ein Wunder in unseren Augen, so heißt es in den Psalmen, wenn Menschen sich nicht mehr feindselig begegnen, sondern sich wie Brüder behandeln und dieses Wunder ist auch im Klassenzimmer möglich, vorausgesetzt wir bringen Vertrauen und Geduld auf. Auch von dieser Geduld spricht die Schrift unmißverständlich in Bezug auf das Frucht bringen.

Lk 8,15: "...und Frucht bringen in Geduld."

Geduld heißt griechisch *ὑπομονή*, meint also die Fähigkeit darunter zu bleiben (*ὑπο μένειν*), d. h. am Ball zu bleiben, ohne die vorschnelle Erwartung, daß sich sofort Erfolg zeigen. "Erfolg ist keiner der Namen Gottes", sagt Buber. Das bedeutet, daß sich hier auch ein ganzes Stück Askese und Nachfolge Christi ereignet, wenn einer sich darauf einläßt, Geduld und Vertrauen aufzubringen. Der Lehrer und der Prediger muß darauf verzichten können, den Erfolg zu haben, den er gern haben möchte, denn: "Ein anderer ist es, der sät, ein anderer ist es der erntet."

Zum Lehren, wie zum Aussäen gehört es also, daß ich das Wachstum und die Ernte nicht selber auch noch ausführen kann, sondern das ich die anderen überlassen muß, das bedeutet: Verzicht auf unmittelbaren Erfolg.

Lehren bzw. Lernen als bilateraler Vorgang ist deshalb ein Vorgang mit wesenhaft offenem Ausgang. Ein Unterrichtsgespräch ist nicht mehr ein Trick, eine gut vorbereitete eigene Meinung den Schülern unterzujubeln; dies hieße ja nur, besser und geschickter zu manipulieren.

Ein wirkliches Unterrichtsgespräch ist dagegen ein Austausch von Erfahrungen und Ideen, die kreativ neue Perspektiven aufschließen, d.h. es setzt neue Fragen aus sich heraus, auf die niemand vorbereitet war.

(b) Ein solches wirkliches Lerngespräch hat auch eine freisetzende, evokative Kraft. Es entsteht ein anderer Diskussionsstil. Statt, daß man die Pausen im Gespräch, das Schweigen, dazu benutzt, die eigene Gegenmeinung aufzubauen und in die Diskussion einsteigt mit der stereotypen Wendung "Ja, aber..." (konfrontatives Denken), kommen jetzt ganz andere Fragen in der Diskussion auf z. B. :

- "Erzähl noch etwas genauer, was Du da gesagt hast. Könntest Du versuchen es noch besser zu erklären, was Du meinst? Was Du da gesagt hast erinnert mich...."

Es werden plötzlich Beiträge formuliert, <sup>die</sup> den Anderen in seiner Entdeckung ermutigen und bestärken. Das nennt man evokativ. Ich locke aus dem Anderen noch mehr heraus von der Erfahrung, die er erzählt hat, um mein eigenes Erleben dann mit ihm ins Gespräch zu bringen.

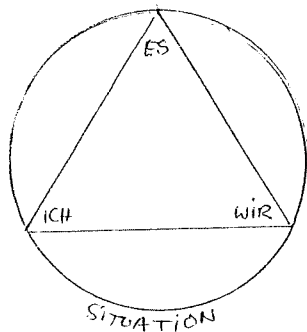
Die Rivalität ist verschwunden, und auch die Rolle des Leiters eines solchen Lerngesprächs ändert sich. Er ist nicht mehr der gefürchtete Richter über das, was gescheite und dumme Fragen sind, sondern ein Mensch, der selbst die Chance hat, mit anderen zusammen zu lernen.

Jan Amos Comenius, einer der großen Pädagogen der Reformationszeit, hat 1657 eine 'Didactica Magna' geschrieben (ein didaktisches Lehrbuch ähnlich wie Augustinus) Er schreibt:

"Erstes und letztes Ziel unserer Didaktik soll es sein, die Unterrichtsweise aufzuspüren und zu erkunden, bei welcher die Lehrer weniger zu lehren brauchen, die Schüler dennoch mehr lernen; in den Schulen weniger Lärm, Überdruß und unnütze Mühe herrscht, dafür mehr Freiheit, Vergnügen und wahrhafter Fortschritt; in der Christenheit weniger Finsternis, Verwirrung und Streit, dafür mehr Licht, Ordnung Friede und Ruhe."

Das ist die Kunst wirklicher Didaktik, ein Milieu zu schaffen, in dem die Lehrer möglichst wenig lehren und die Schüler gleichwohl immer besser lernen.

Die besten Regeln dazu hat Ruth Cohn formuliert. Sie entwickelte die themenzentrierte Interaktionsmethode (TZI)



Als didaktisches Modell hat sie nebenstehendes Lerndreieck entwickelt. Es gibt bei allem produktivem Lernen ein Spannungsdreieck zwischen 'Es' (Thema), 'Ich' (Einzelner) und dem 'Wir' der Gruppe. Wo produktiv gelernt wird, muß das Vorverständnis des Einzelnen zu seinem Thema, das Verhältnis des Einzelnen zur Gruppe und der Bezug der Gruppe zum Thema berücksichtigt werden. Das Ganze läuft ab, in einer best. Situation, die es auch zu berücksichtigen gilt. (z.B. Hochschulsituation)

Die Kunst des Lehrers besteht nicht mehr darin, das Thema quer durch den Saal zu bekommen gegen die Lernwiderstände der Schüler, sondern der Lehrer hat die Aufgabe für die Balance zu sorgen zwischen Thema, Gruppe und Einzelnen. Der Lehrer wird zu einem Moderator von Lernprozessen.

Unterstellt wird dabei, daß Lernen eine schöne Sache ist, d.h. daß die Einzelnen nur zu viel Angst haben sich herauszuwagen; in dem Moment jedoch, wo sie dazu ermöglicht werden, bekommen sie Lust am Lernen.

Eines der Prinzipien eines solchen Lernens heißt darum für den einzelnen Teilnehmer: Sei dein eigener Chairman. Entscheide selbst darüber, ob du jetzt lernen willst und wenn Du lernen willst, dann tu Dich auf, damit die andern auch von Dir etwas haben.

Rabbi Mendel wurde gefragt, wie er Chassid geworden sei. Er antwortete: "Chassid bin ich geworden, weil es in meiner Heimat einen alten Mann gab, der Geschichten von den Chassidim erzählt hat. Der hat erzählt, was er wußte, und ich habe gehört, was ich brauchte. So bin ich Chassid geworden."

Der Einzelne holt sich, was er braucht, aber er holt sich auch nur das, was er braucht. Das andere ist ohnehin nutzlos. Warum dann den Lernprozess nicht gleich so ansetzen, daß ich dem Einzelnen bewußt mache, was er lernen will und ihn mit seiner Motivation lernen lassen anstatt gegen seine Motivation?

So viel unfruchtbares Lernen, soviel Frustration wie es faktisch an theologischen Seminaren gibt, braucht es nicht zu geben, wenn wir uns mehr diesem Modell anvertrauen würden. Dieses gilt auch für Gemeindekatechese und Schule.

(c) Durch ein solches Lerngespräch kommt auch eine ganz andere Art Art von Zukunftsbezug auf. Dadurch, daß das Hier und Jetzt wahrgenommen wird, steht die Zukunft in der gegenwärtigen Beziehung zwischen Lernenden und Lehrenden auf, indem sie schon eingeübt wird. Es gilt nicht mehr der Satz: Was wir jetzt tun, zählt noch nicht, es ist nicht das Leben, sondern nur Vorbereitung auf das eigentliche Leben.

Vielmehr gilt: Wo man in dieser Weise auf der Beziehungsebene umgeht, da übt man sich ein in Zukunft, da wird gelernt, die kommende Zukunft zu bestehen. Es gibt keinen Grund für die Zukunft irgendetwas zu erhoffen, wenn es in der Gegenwart keine sichtbaren Zeichen der Hoffnung dafür gibt.

Ein Lernmilieu, in dem Menschen so miteinander umgehen, daß sie sich gegenseitig in ihrem Besten fördern, sich gegenseitig helfen, ihre Erfahrungen zu sondieren, zu prüfen und zu gewichten, ist ein sichtbares Zeichen der Hoffnung.

Wo das entsteht, darf man hoffen, daß die Gesellschaft von morgen nicht zwangsläufig eine Gesellschaft bleiben muß, in der der Mensch des Menschen Feind ist, und in der der eine nur durch die Unterdrückung des anderen zu etwas kommt. In einem solchen Milieu kann man zu etwas kommen, eigene Sicherheit gewinnen, aber nicht gegen die anderen, sondern mit den anderen.

Gewiß hat man sich in den letzten Jahren sehr verkürzt und utopisch vorgestellt, daß die Schule zu einem Instrument der Veränderung der Gesellschaft werden könnte. Aber trotz des falschen Ansatzes und Fehlschlags der antiautoritären Bewegung, wo Leute ja ihre eigenen Probleme auf dem Rücken von Kindern ausagiert haben, darf man die Hoffnung nicht aufgeben, daß Schulen immerhin Freiräume sein könnten, Experimentierfelder für einen Umgang miteinander, der Freiheit meint.

Gerade Religionsunterricht und theol. Seminare an der Universität sollten immer wieder ein Ort sein, wo solche Freiheit praktiziert und eingeübt wird, selbst wenn uns das oft in den Ruf bringt unseriös zu sein, nicht wissenschaftlich genug, nicht genügend Leistung zu bringen, d.h., wenn wir auf der Folie einer leistungsorientierten Gesellschaft als die letzten Narren dastehen. Vielleicht sind wir es wirklich?

Vielleicht sind wir wirklich berufen, "die letzten Menschen" zu sein, d.h. die, die inmitten der Drangsale einer leistungsorientierten Gesellschaft und Schule, Kinder und Erwachsene zu ermutigen, ihre Häupter zu erheben. (Lk 21,28)



### 7.32 Handlungsfeld Verkündigung

Leitlinie: Offering painful but liberating insights

Noch einmal sei daran erinnert, daß wir hier nicht nur an die Predigt denken sollten, sondern auch an Einkehrtage, Meditationen, Exerzitien, d.h. für Situationen einer besonderen Offenheit für den Anspruch des Evangeliums. Was hier die Verkündigung zu leisten hat, entfaltet H. Nouwen in zwei Schritten:

#### (1) Offering insights

Diese Leitlinie Nouwens steht in einem gewissen Kontrast zu der Leitidee, die hierzulande vorherrschend ist und Verkündigung primär als "Übersetzungsvorgang" versteht. Vor allem im Anschluß an Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat sich als generelle Auffassung durchgesetzt, es komme in der Verkündigung vor allem darauf an, das Wort der Überlieferung in die Gegenwartssituation hinein zu "über-setzen" (wie ein Fährmann oder wie ein Dolmetscher). Verständlicherweise suchte man darum auch die alten Begriffe möglichst durch neue Wörter zu ersetzen und stieß in diesem Zusammenhang auf das immense Problem, daß die Offenbarung in einer Bildersprache artikuliert ist, die eine vorindustrielle Gesellschaft spiegelt (Hirt, Baum, Wasser, Acker), während unsere Sprache zunehmend von der technischen Umwelt geprägt ist, die wir um uns herum aufgebaut haben.

Soviel Wahres an diesem Ansatz ist, und so richtig die Weitergabe der Überlieferung als Übersetzungsvorgang gedacht werden kann, so sehr darf man - vor allem angesichts der Aporien, zu denen das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns geführt hat - fragen, ob es wirklich darauf ankommt, die alten Worte zu übersetzen oder nicht umgekehrt, den heutigen Hörer dazu zu befähigen, den Anspruch Gottes in den alten Worten und den alten Bildern zu hören.

Ein Vergleich aus der Musikinterpretation kann dies verdeutlichen: Man kann Bach wie J. Loussier durch moderne Instrumentierung dem modernen Menschen nahebringen, man kann aber auch umgekehrt die Leute befähigen, die modernen Hörgewohnheiten abzutun, um den alten Bach zu verstehen (vgl. den Würzburger Bach-Chor). Ähnlich ist es bei der Interpretation von Gedichten: man kann schwerlich besser und "moderner" sagen, was ein gelöster Abendfrieden ist, als dies Matthias Claudius getan

hat; deshalb besteht die fruchtbarere Arbeit darin, die Hindernisse abzubauen, die unser modernes Bewußtsein dem Verstehen des Claudius-Textes entgegen setzt. In diesem Sinne erklärt Nouwen: "Die Aufgabe jedes Predigers besteht darin, den Menschen beizustehen in ihren andauernden Mühen, Mensch zu werden, und zwar dadurch, daß sie Jesus begegnen, dem Abbild des unsichtbaren Vaters, der sein Leben gelebt hat mit stetig wachsender Entschlossenheit, seiner eigenen Lebenssituation und der Situation der Welt, in der er sich vorfand, nicht auszuweichen. Die Wirkung dieser Begegnung mit Jesus besteht darin, daß die Menschen sich ermutigt fühlen, ihm zu folgen, d.h. ihr Leben mit der gleichen Authentizität wie er zu leben, selbst wenn das Trennung und Schmerz und sogar einen gewaltsamen Tod bedeutet" (Nouwen 34). Eine Predigt ist dann an ihr Ziel gekommen, wenn sie Jesus zu Gesicht bringt ("die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi aufleuchten läßt": 2 Kor 4,3) und so die Gestalt Christi zu einem Spiegel werden läßt, in dem der Mensch sein eigenes Bild entdecken kann, im Gegenüber zu dem, der sein persönliches Gesicht als ebenso einmaliges Abbild Gottes erkennen, für sich selbst neue Einfälle bekommen, im Kontakt zu seiner eigenen Vorgeschichte kommen kann - zu den gelungenen Etappen genauso wie zu den ängstigen, dunklen Bereichen, und auf diese Weise ermutigt wird, auf seinem eigenen Weg weiterzugehen. Nicht "Übersetzung", sondern die Eröffnung von "Einsicht" wäre damit Leitlinie des Predigers als eines seelsorglichen Dienstes

#### (2) Painful but liberating

Nouwen macht darauf aufmerksam, daß dies eine durchaus schwierige Aufgabe ist, weil es offensichtlich einen tiefen Widerstand in uns Menschen gegen die Herausforderung gibt, die in der Gestalt Jesu allemal auf uns zukommt. Solange wir nämlich einen einigermaßen zufriedenstellenden Platz im Leben gefunden haben (solange wir einigermaßen schmerzfrei sind), sind wir geneigt, diesen Standpunkt festzuhalten. In diesem Sinn sind wir von Natur aus konservativ und geneigt, die kostbarste menschliche Fähigkeit zu verleugnen: unseren Standpunkt zu wechseln. Von daher entwickeln wir einen elementaren Widerstand gegen den Ruf zur Umkehr, zum Exodus, zum Wachstum hin zum vol-

len Mannesalter Christi, einen Widerstand gegen die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Dieser Widerstand vermag sich in vielen mickerigen Formen des Desinteresses, der Kritik und des Meckerns gegenüber der Predigt zu rationalisieren (auch wenn es wahr ist, daß die landläufige Predigt zu solcher Kritik eine Menge Anlaß gibt). Es wäre aber eine große Illusion zu meinen, mit besseren rhetorischen, psychologischen und homiletischen Methoden könnte man diesen Widerstand des Hörers gegen "schmerzliche und befreiende Einsichten" brechen; man wird ihn dadurch vielmehr gerade herausfordern, so wie Jesus ihn herausgefordert hat ("Ärgernis"). Der eigentliche Vorwurf, den man der landläufigen Predigt machen muß, ist nicht der, daß sie Ärgernis erzeugt: die Leute sollten sich nicht über den Pfarrer oder über den Papst ärgern müssen, weil er inhaltlich unhaltbare Positionen einbleut, sondern darüber, daß Gott Gnade vor Recht ergehen läßt, daß die Ersten die Letzten sein werden, daß die Trauernden selig genannt werden, daß das Leben verliert, wer es zu retten sucht usw..

Zu diesen bitteren Einsichten des Evangeliums gehört also zentral die Erkenntnis, daß wir als Glaubende nicht zu immer vollerer Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung heranreifen, sondern berufen sind, uns in dem Maß, als wir uns gefunden haben, auch wieder loszulassen: "Als du jung warst, konntest du dir selber deinen Gürtel umschnallen und gehen wohin du wolltest, aber wenn du alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürteln und dich führen, wohin du nicht willst" (Joh 21,18). An dieser Stelle bricht ein Widerstand gegen das Hören des Wortes auf, der substantiell ist und in der Bibel als "Erhärtung" des Herzens und der Ohren beschrieben wird. "Kein Wunder, daß ein Prediger, der den Leuten helfen möchte, diesen Widerstand gegen das Wachstum in sich abzubauen, und frei zu werden, sich selbst auszuliefern an andere, die sie gürteln und führen, wohin sie nicht wollen, daß ein solcher Prediger ein sehr mutiger Mensch sein müßte" (Nouwen 35).

Darum spielt sich in aller Verkündigung ein Kampf ab - nicht zwischen dem Prediger und dem Hörer, sondern zwischen Licht und Finsternis im Hörer, ein mühevolleres schmerzhaftes Ringen, wie bei einer Geburt. Der Verkündiger muß um dieses Ringen

wissen und seine Predigt ist in dem Maß seelsorglich, als sie dem Hörer hilft, mit seinen eigenen Widerständen umzugehen. Aus diesem Grund verwenden wir in den Predigtübungen größte Aufmerksamkeit auf die Widerstände, die dem "Zielsatz" der Predigt entgegen stehen: kognitiv, emotional und praktisch. Ein guter Prediger muß (wie ein guter Psychotherapeut) "mit dem Widerstand umgehen" können, d.h. er darf nicht "wie die Katze um den heißen Brei herumgehen", sondern muß "den Stier bei den Hörnern packen" und durch die eigene Furchtlosigkeit die Hörer ermutigen, sich mit ihrem Widerstand auseinanderzusetzen.

Für das kommunikative Ethos, die Spiritualität des Verkündigers lassen sich, wenn diese pastorale Leitlinie Geltung beanspruchen darf, konkrete Fähigkeiten näher benennen, die notwendig sind, um in der Verkündigung seelsorglich zu handeln. Sie sind geeignet, dem Hörer, der der Botschaft Widerstand entgegen setzt, den Wind aus den Segeln zu nehmen, sofern genau das bewußt vom Verkündiger zurückgenommen wird, was den billigsten Vorwand zum Widerstand zu bieten vermag: den Autoritätsanspruch (wie er gerade auch dadurch auf den Hörer zukommt, daß der Verkündiger auf der kirchlichen Mesoebene angesiedelt ist, d.h. von der Kanzel bzw. vom Ambo "herab"predigt (das einzige Verb, das mit dem Wort Kanzel im deutschen gebildet worden ist, heißt: "abkanzeln"). In diesem Sinne ist von einem seelsorgerlichen Verkündiger gefordert:

a) die Fähigkeit zum Dialog

Damit ist keine bestimmte Predigtart gemeint (die Dialogpredigt, mit der man experimentiert hat), auch nicht bloß die homiletische Technik, innerhalb der Predigt Einwände des Hörers anzusprechen und aufzuarbeiten, obwohl diese Technik schon erheblich dazu beitragen kann, daß die Predigt ein Dialog mit dem Hörer wird. Gemeint ist vielmehr eine innere dialogische Haltung, bei der der Prediger den Hörer so ernstnimmt, daß er seine eigene Predigt nicht so sehr als Antwort auf die Fragen der Hörer begreift, sondern als Einstieg in ein Gespräch mit dem Hörer, das nur der Hörer an ein Ende bringen kann und im Verlauf dessen auch er, der Prediger, durch die Erfahrungen des Hörers weitergebracht wird und tiefer versteht, was er meint. Dialogische

Predigt in diesem Verständnis, sucht die Erfahrung des Hörers auf, um von ihr zu lernen. Sie bringt darum den Hörer mit sich selber in Kontakt.

"Wenn dieser Dialog gelingt, kommen die Hörer dahin zu erkennen, wo sie derzeit tatsächlich stehen, weil die Worte des Predigers in ihren Lebenserfahrungen gewissermaßen einen Ankerplatz und in ihrem Herzen einen Resonanzboden finden. Und wenn sie seinen Worten gestatten, so nahe an sie heranzukommen, daß sie in ihnen zu ihrem eigenen inneren Wort werden, sagen sie zu sich selber: Was du da laut sagst, habe ich leise schon bei mir selber vernommen, was du klar aussprichst, davon hatte ich schon eine Vermutung, was du in den Vordergrund rückst, hatte ich schon im Hinterkopf, was du fest in der Hand hältst, ist mir nur immer wieder durch die Finger geglitten. Ja, ich finde mich in deinen Worten wieder, weil deine Worte aus der Tiefe menschlicher Erfahrung aufsteigen und darum sind sie nicht nur deine Worte, sondern auch meine; deine Einsichten gehören nicht nur dir, sondern auch mir." (Nouwen 35 f)

Wenn jemand in der Predigt so sprechen kann, findet wirklich ein Dialog statt und dann kann der Hörer sich selbst akzeptieren und nicht nur zum Bekenntnis seiner Schwächen und Fehler kommen, sondern auch zum Bekenntnis seiner tiefen Bedürftigkeit nach einem solchen Wort, weil es ihn freimacht, sich selbst zu begegnen, weil es ihm hilft zu verstehen, was in ihm selber vorgeht. Wenn nämlich einem Menschen, der mit sich selber nicht klarkommt, sich selber nicht versteht und sich deshalb ängstigt, ein Weggefährte begegnet, der ihm seine Solidarität in "Freude und Trauer, Hoffnung und Schmerz" (Pastoralkonstitution) zum Ausdruck bringt, hat er das Gefühl, der Prediger nehme nur einen Schleier weg, der ihn bislang behindert hat zu erkennen, was in ihm selber vorging. Dann wagt er zu glauben, daß wahr ist, wovon Dt 30,11 spricht:

"Das Wort, das ich dir heute auferlege, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Ozeans, so daß du sagen müstest, wer fährt für uns über den Ozean, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir. Es ist auf deinem Mund und in deinem Herzen. Du kannst es halten."

Wer in dieser Weise dialogisch zu predigen versteht, hebt das strukturelle Gefälle zwischen Amt und Laien, zwischen Meso- und Mikroebene von innen her auf. Er spricht: "As-

one without authority" (F. Craddock). Weil in christlicher Verkündigung das Machtgefälle zwischen dem Redenden und dem Hörenden von innen her überwunden ist, wählte dafür die frühe Gemeinde den Ausdruck "Homilie", d.h. brüderliches Wort.

b) Die Fähigkeit, sich selber zugänglich (available) zu machen.

Wie wir gerade sahen, ist das Anbieten eigener Erfahrung in menschliche Existenz der beste Weg, im Hörer die Widerstände abzubauen, die ihn daran hindern, seine eigene gegenwärtige Situation angstfrei ins Auge zu fassen. Der Prediger, der dem Hörer seine eigene Lebens- und Glaubenserfahrung als Spiegel und als Quelle der Einsicht anbieten kann, sich selber zu verstehen, ist der lebende Beweis dafür, daß Einsicht frei macht, auch wenn sie schmerzlich ist. Darum ist die innere Voraussetzung für die Fähigkeit zum Dialog, die Fähigkeit des Predigers, zu den eigenen Erfahrungen einen Zugang zu finden und ihn anderen zu erschließen. Daher wird seit alters für die Predigt eine meditative Haltung gefordert, nicht im Sinne der Meditation von Schrifttexten, sondern der Meditation der eigenen Lebenserfahrung im Licht der Schrift. Dazu ist nötig, nicht nur die angenehmen, mich vor mir selbst bestätigenden Erfahrungen zuzulassen, sondern auch die Erfahrungen der Schwäche, Armut, Mißgunst und Kleinlichkeit. Diese eigenen Wunden macht der Prediger zu einer Quelle der Heilung, wenn er sie vor dem Hörer nicht verbirgt, sondern in seine Verkündigung einfließen läßt (eher implizit als ausdrücklich, wenn er etwa von Selbsterlebtem erzählt).

Viele Prediger haben die Sorge, dadurch würde die Predigt zu subjektivistisch. In Wirklichkeit wird durch solche Angabe des eigenen begrenzten Erfahrungshintergrundes der Hörer nicht auf meinen Standpunkt festgelegt, sondern gerade zu seinem eigenen Standpunkt freigegeben und eingeladen. Wo der Prediger scharf zwischen dem Anspruch Gottes und dem unterscheidet, was er selbst von diesem Anspruch bisher verstanden hat und wie er ihn auffaßt, hilft er dem Hörer, jene Widerstände und Hindernisse auszuräumen, die der Hörer immer in sich aufsteigen hört, wenn jemand "im Namen der

Kirche" ihm "ewig gültige Wahrheiten" einzuhämmern versucht. Insofern gilt auch für den Prediger, was Ruth Cohn für das Gespräch empfiehlt: "Sprich nicht per wir oder man, sag 'Ich'." Gerade dadurch wird die Predigt zu einer seelsorglichen Tätigkeit, der man anspürt: Hier geht es nicht um Repräsentation der andern (s.o. "Kirchliches Handeln"), sondern um Begleitung und Ermutigung der andern (s.o. "Pastorales Handeln"). Was Nouwen als Leitlinie heutiger Verkündigung formuliert, ist nichts anderes als eine Interpretation des Paulus-Wortes: "Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude" (2 Kor 1.24). Dies Wort, das sich auf vielen Primizzetteln findet, wird nur vielfach zu harmlos verstanden; die Freude, von der Paulus spricht, hat zu tun mit der Freude der Frau nach den schmerzlichen Wehen (vgl. Joh 16,21). Es ist die Freude nach der schmerzhaften Konfrontation mit den eigenen Widerständen, die Freude, die aus der neugewonnenen, von Gott her ermöglichten Freiheit entspringt.

#### 7.4 Praktisch-theologische Theorie heutigen Umgangs mit dem Wort

Wir suchen jetzt also für den Umgang mit dem Wort jenes Gesamtkonzept oder Rahmengerüst, das der praktischen Arbeit in den Handlungsfeldern Verkündigung und Bildung Orientierung gibt, indem es die Voraussetzungen und Ziele dieser Arbeit benennt (s. o. S. 128); wir beschreiben Verkündigung und Bildungsarbeit als ein Handeln, "das in unserer Gesellschaft unter zerreißen-den aporetischen Erfahrungen eine Identität ermöglichen will, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt" und "auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt und gesellschaftlicher Institutionen zielt, in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung jener absolut befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird" (H. Peukert; s.o. S. 134).

Dazu werden wir zunächst die Grundformen der Martyria und ihrer Subjekte vorstellen (Kap. 7.41), sodann das Ziel aller Verkündigung und Bildungsarbeit samt der durch dieses Ziel vorgegebenen Methode (Kap. 7.42) und schließlich die institutionellen Rahmenbedingungen, unter denen dieses Handeln steht und die es vom Evangelium her zu transformieren bemüht ist (Kap. 7.43).

#### 7.41 Grundformen der Martyria und ihrer Subjekte

##### (1) Martyria als christliches Handeln

Wenn es um das christliche Elementarzeugnis geht, rutschen die Prediger landauf landab in Flattitüden aus: "So wollen wir denn immer und immer wieder ... in der Familie, auf der Straße, am Arbeitsplatz ... von unserem Glauben ein frohes Zeugnis ablegen usw." Aber was da zu bezeugen wäre, darüber schweigen sie sich aus. Am ehesten fällt ihnen noch - in der apologetischen Tradition des 19. Jh. - die "Verteidigung" des Glaubens ein, aber seit in der permissiven Gesellschaft der Nachkriegszeit die Angreifer fehlen, breitet sich auch hier die komplette Verlegenheit aus.

Solche Verlegenheit ist aber nur ein Symptom dafür, daß nicht nur die Prediger, sondern auch die Pastoraltheologie zu dem Vorgang "Verkündigung" sofort das Handeln der Professionellen (Prediger, Religionslehrer, Bischöfe) assoziieren und darüber vergessen, daß der Umgang mit dem Wort Gottes keine Sache der Professionellen, sondern eine Grundgestalt kirchlichen Selbstvollzugs ist, die Verkündigung der Professionellen daher als eine Art Infrastruktur dem Zeugnis aller Glaubenden nach- und zugeordnet ist.

Worin dieses Elementarzeugnis bestehe, wußte die alte Kirche sehr genau zu benennen. In ihrer heidnischen Umwelt begriff sie den Glauben als die "wahre Philosophie", Christus als den verlässlichen Lebenslehrer ("Christos Paidagogos"); der Glaube bot für sie evident ein Mehr an Lebensqualität und indem man dieses "andere Leben" wagte, machte man die anderen auf sich aufmerksam, gab man Zeugnis.

Es scheint, daß mit wachsender Säkularisierung auch die heutigen Christen neu zu diesem unbefangenen, unpräntiösen Zeugnis zurückzufinden. Das Selbstbewußtsein französischer Basisgemeinden im säkularisierten Milieu der 9-Millionen-Stadt Paris hat damit zu tun, daß man nicht mehr expansiv missionieren will, sondern die christliche Alternative lebt und eben dadurch missionarisch wirkt.

Kann man solches Wirken auf einen Grund-Satz bringen? A. Frossard gab seinem Bestseller den Titel: "Gott existiert - ich bin ihm begegnet" (Herder TB 435). Die Summe seiner und analoger

religiöser Erfahrungen könnte man in den Satz fassen: "Ich glaube, daß Gott mich liebt."

Ein solcher Satz ist, bei Licht besehen, entweder Ausdruck von Größenwahn oder eben der Niederschlag einer Disclosure-Erfahrung: die überwältigende Erkenntnis, daß am Grunde aller Dinge nicht noch einmal Licht und Dunkel koexistieren, sondern das Licht: "Gott ist Licht und Finsternis ist nicht in ihm" (1 Joh 1,5). "Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen und aus seiner Fülle alle empfangen Gnade um Gnade" (Joh 1,14.16). Vergleiche auch das gigantische Erwählungsbewußtsein des Paulus (Gal 1,11-15).

Dieses Erzählen von der eigenen Gotteserfahrung hat in der christlichen Verkündigungsgeschichte eine große Tradition: vom alten Mönchtum über die Visionen der Mystiker und das Glaubenszeugnis pietistischer Gebetskreise bis hin zur heutigen charismatischen Bewegung. Dennoch bleibt dem christlichen Normalverbraucher gegenüber solchem Glaubenszeugnis häufig nur das verlegene Staunen bzw. die Gratulation: "Schön, daß dein Gott dich liebt, daß du diesen Glauben hast; hoffentlich bleibt er dir noch lange erhalten". Er selber - als nicht gleichermaßen von Gotteserfahrung überflutet - fühlt sich draußen und hegt, je nach Charakter und intellektueller Struktur, den Verdacht, daß sein Gegenüber sich vielleicht doch selber betrügt (vgl. Tilmann Mosers Kritik an solcher Art Erwählungsfrömmigkeit; sie sei nichts anderes, als die ins Religiöse hinein überhöhten und damit definitiv unangreifbar gemachten kindlichen Omnipotenzphantasien).

Darum meint H. Peukert, der Grund-Satz christlichen Zeugnisses laute vielmehr: "Ich glaube, daß Gott dich liebt." Um den Unterschied herauszufinden, mag es hilfreich sein, sich zunächst auf die eigene Biographie zu besinnen und in ihr einen Menschen wieder zu entdecken, in dessen Mund wir uns diesen Satz vorstellen können, und zwar so persönlich uns zugesprochen, daß wir ihn ihm abnehmen können. Was für ein Mensch müßte das sein und was für eine Beziehung müßte er zu uns eingegangen sein, daß wir ihm diese Behauptung glauben?

Wer mir einen solchen Satz zuspricht, behauptet Gottes bedingungsloses Wohlwollen, Gottes aktive Zuwendung zu mir. Dies impliziert zwingend, daß er jetzt, indem er mir dies zusagt,

auf diese Liebe Gottes zu mir einschwingt. Kann er dies nicht oder will er dies nicht, so ist, was er sagt, für mich nicht glaubwürdig. Wie sollte ich mich auf sein Wort hin auf Gott verlassen, wenn ich merke, daß er, noch während er mit mir von Gott spricht, sich mir entzieht? Auf einen solchen Gott kann ich verzichten (wie auch auf einen solchen Freund, Seelsorger, Lebensgefährten usw.). Der Satz "Ich glaube, daß Gott dich liebt" ist als Aussage (auf der Inhaltsebene) nur wahr, wenn er auch als Sprechakt (auf der Beziehungsebene, d.h. in der Weise der Zuwendung des Sprechenden zum Hörenden) eingelöst, d.h. bewahrheitet wird. Inhalt- und Beziehungsebene sind identisch; der Sprechende verpflichtet sich gegenüber dem Hörenden auf das, was er sagt - darin liegt der Unterschied zu dem Satz "Ich glaube, daß Gott mich liebt" (denn hier sagt der Sprechende nur etwas über sich; der Zuhörer wird nicht als Subjekt angesprochen, sondern nur in seiner Rolle (als Zuhörer, Auditorium) in Anspruch genommen).

Wenn man sich fragt, was in der Substanz ein christliches Elternhaus ausmacht, dann ist es nicht die Häufigkeit des Kirchganges, die Höhe der moralischen Anforderungen an das Kind oder die Breite des christlichen Wissens, sondern das "stimmige Klima", das dem Kind den Glauben ermöglicht: wenn die Kinder an der konstanten Zuwendung der Eltern (auf der Beziehungsebene) erleben können, wer das ist, den sie (auf der Inhaltsebene) Gott nennen. Wenn Kinder - verbal und vor allem nonverbal - im Klima einer Familie die Botschaft vernehmen konnten "Ich glaube, daß Gott dich liebt", können sie selber den Mut fassen, ihr Leben auf diesen Gott zu stellen, sich selber in ihm festmachen, sich von ihm herausfordern lassen, d.h. ihre eigene Identität in Auseinandersetzung mit diesem Gott gewinnen, d.h. unter Gottes Augen zum Subjekt werden.

Dies war ganz offensichtlich auch das Geheimnis der sog. "Laienpredigt" des Franz v. Assisi; er hatte überhaupt keine Ambition auf Kanzeln; es ging ihm vielmehr darum, im Kontext des Alltags dem andern zu versichern, daß Gott ihm gut ist und ihm dadurch zu Bewußtsein zu bringen, welche ungeahnten Möglichkeiten er selber besitzt, anders zu leben als bisher, d.h. umzukehren. (Darum war es ein fatales Mißverständnis der Amtskirche, diese franziskanische Zeugnisform auf den Level der amtlichen Verkündi-

gung hinaufzuheben, indem man die Brüder zu Klerikern und später zu Priestern machte und Franziskus selber gegen seinen Willen zum Diakon.)

### (2) Martyria als amtliches Handeln

Die amtliche Verkündigung hat der Botschaft des christlichen Elementarzeugnisses nichts hinzuzufügen, sondern spricht sie mit der Verbindlichkeit und Verlässlichkeit aus, die der Kirche als der eschatologischen Heilsgemeinde eigen ist; sie interpretiert diese Botschaft im Rückgriff auf das biblische Grundzeugnis und die Auslegungsgeschichte der Kirche verlässlich und wehrt jede Auslegung ab, die diese Grundaussage verdunkeln könnte. Dazu gibt es in der Kirche den Kanon der heiligen Schriften als verbindlicher Grunddokumente, die Institutionen des Lehramtes (Konzil, Papst, Bischofsamt) und der Verkündigungsdienste (die Aufgabe der Prediger, Theologen, Katechet, Missionare). Dazu werden Bischof und Priester ordiniert, d.h. ins Amt eingesetzt und dazu erhält der Religionslehrer seine *Missio canonica*, daß er inhaltlich bei dieser guten Botschaft bleibt und sie nicht zugunsten der "Weisheit in der Welt", die allemal plausibler und moderner zu sein scheint, verkürzt. "Weil wir mit einem solchen Amt begnadigt wurden, darum verlieren wir den Mut nicht. Wir haben uns von aller Hinterhältigkeit losgemacht ... und empfehlen uns durch die Offenbarung der Wahrheit dem Gewissen eines jeden Menschen vor Gott ... denn wir predigen nicht uns selbst, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen" (2 Kor 4,1-5). Wir predigen Christus, und zwar den gekreuzigten - den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden wie Griechen Gottes Kraft und Gottes Weiheit" (1 Kor 1,23).

Auch für das amtliche Zeugnis gilt, daß seine Wirksamkeit an die Übereinstimmung von Inhalts- und Beziehungsebene gebunden ist. Je mehr intermediäre Strukturen zwischen dem Verkündiger und seinen Hörern treten (Massenmedien, Hirtenbrief, kirchliche Bürokratie), um so weniger wirksam wird sein Wort, weil ihm der "Erweis des Geistes und der Kraft" fehlt. Die Verkündigung ist auf ein Gemeindemilieu angewiesen, in dem sie sich bewahrheitet und die Ordination des Amtsträgers kann verstanden werden als verbindlich Zuordnung zu dieser Gemeinde, als Ausdruck einer

Treuebeziehung, die dem Wort erst Kredit gibt, so wie die erwiesene Treue Gottes in der Vergangenheit uns an sein Verheißungswort glauben läßt.

### (3) Martyria als pastorales Handeln

Wir haben pastorales Handeln als Begleitung und Befähigung der Mitchristen definiert (s.o. Kap. 6.13). Für den Bereich der Verkündigung ergibt sich daraus, daß sie um so seelsorglicher ist, je mehr sie die Subjektwerdung des Hörers fördert, d.h. sein eigenes Wagnis der Nachfolge, sein eigenes Urteil im Heiligen Geist, seine eigene Antwort zu finden auf die Herausforderung durch das Wort Gottes. Konkret heißt das: nicht vor den andern und für sie, sondern mit ihnen sprechen! Bildungsarbeit und Verkündigung sind um so seelsorglicher, je weniger sie bevormunden und je mehr sie zur eigenen Artikulation des Glaubens befähigen, der Alphabetisierung im Glauben dienen und kreativ jenes Milieu schaffen, in dem sich die Zungen lösen - zur gegenseitigen Belehrung und zum gemeinsamen Lob Gottes (1 Kor 14). Wie solche Begleitung der Mitchristen im Wagnis des Glaubens aussieht, haben die Leitlinien H. Nouwens anschaulich gemacht (s.o. Kap. 7.3).

## 7.42 Ziel und Methode der Martyria

Unbeschadet der Differenzen zwischen den beiden Handlungsfeldern Verkündigung und Bildungsarbeit und den drei Grundformen, in denen sich Martyria vollzieht, muß sich ein gemeinsames Ziel und eine daraus resultierende gemeinsame Methode benennen lassen.

### (1) Das Ziel:

Alle kirchliche Verkündigungs- und Bildungsarbeit hat zum Ziel, "zum Glauben zu reizen" (M. Luther), d.h. die Menschen dadurch zu sich selbst zu bringen, daß sie sie über sich hinausbringt in die Begegnung mit dem Gott, der lebendig ist und lebendig macht.

a) Es geht darum, die Menschen zu sich selber zu bringen, d.h. ihnen zu helfen, jene Art von Entfremdung zu überwinden, in der wir im Alltag von der Sorge besetzt leben. Alle Verkündigung und Bildungsarbeit zielt darauf, jenes "Umschalten" zu ermöglichen von einem organisierendem Umgang mit der Welt (Haben, Machen, Organisieren, Wissen, Expandieren) zu einem staunenden,

horchenden, dichten Umgang mit der Wirklichkeit (Sein, Lieben, Erheben des Hauptes). Die spezifisch christliche Weise solchen Durchbruchs (Disclosure-Erfahrung) aber besteht darin, daß sie den Menschen zu sich selbst bringt.

b) indem sie ihn über sich hinausbringt: in das Gegenüber zu Gott, daß er von ihm her seine Identität gewinnt. Denn für den christlichen Glauben ist Gott kein Konkurrent des Menschen, sondern sein Partner: Gott selber gewinnt seine Herrlichkeit dadurch, daß der Mensch zu leben beginnt, der Mensch aber beginnt zu leben, wenn er Gottes ansichtig wird (Irenäus v. Lyon; s.o. S. 89). Denn Gott ist ein "Liebhaber des Lebens"

c) Deshalb erschöpft sich christliche Verkündigung und Bildungsarbeit nicht in der Vermittlung von Inhalten (Glaubenswahrheiten, Wissensinhalten), sondern indem sie von den Inhalten spricht (d.h. die "großen Taten Gottes erzählt"), ermuntert sie den Hörenden, sich auf diese Wirklichkeit einzulassen, von der da die Rede ist, sich ihr anzuvertrauen, d.h. zu glauben. Alle zentralen Glaubensbegriffe sind deshalb Beziehungsbegriffe (Gnade, Friede, Rechtfertigung, Vergebung, Glaube bezeichnen nicht Dinge oder Sachverhalte, sondern Beziehungen zwischen Gott und Mensch). Darum nennt Luther die Predigt eine "öffentliche Reizung zum Glauben". Der Glaube ist also nicht die Voraussetzung, sondern das (in Furcht und Zittern erstrebte, von Gott zu erbittende) Ziel kirchlicher Verkündigungs- und Bildungsarbeit; er darf in keiner Weise als selbstverständlich unterstellt werden, sondern ist immer als "ein Wunder in unseren Augen" (Ps 118,23) zu betrachten.

Wenn die alte Moraltheologie von der Glaubenspflicht des Getauften sprach, so kann man dies nur als perverse Verrechtlichung der Gottesbeziehung eines Christen bezeichnen, die diese Gottesbeziehung zerstören muß und in vielen Christen zerstört hat. Wer glaubt, besitzt Gott nicht und wird von Gott besessen. "Glaube ist eine Weise Gott zu suchen" (P. Löw).

(2) Der Weg (Methode = μέθ-odos)

Als Methode bezeichnen wir den Weg, ein Ziel zu erreichen. Der enorme methodische Aufwand für Religionsunterricht und Predigtvorbereitung (Medieneinsatz, Hilfsliteratur, Stundenentwürfe etc.) stellt eine gigantische Fehlinvestition dar (von der allen-

falls die Verlage profitieren) solange man solche Methoden als Verpackungsmaterial mißversteht, das durch nette Aufmachung den Vertrieb schwer verkäuflicher Waren erleichtern helfen soll. Wenn es beim Dienst am Wort überhaupt um die Vermittlung von Inhalten (auch nicht von sog. christlichen Werten), sondern um das "Öffnen einer Tür", um die Hilfestellung beim Aufbau einer Beziehung zu Gott, dann ist der einzig taugliche Weg zu diesem Ziel, daß der Verkündiger selber sich nicht heraushält, sondern auf die Wirklichkeit einläßt, von der er spricht, d.h. er muß sich auf seine eigene Erfahrung mit dieser Wirklichkeit besinnen und sie dem anderen als Weg anbieten und sei sie noch so bescheiden; sie ist der einzig reale Weg, denn sie ist der Weg, auf dem der Verkündiger/Lehrer selbst sich auf das Geheimnis zubewegt, das wir Gott nennen und das ihn und den anderen umfaßt. Ohne Glaubenserfahrung gibt es kein Glaubenszeugnis.

a) Was ist Glaubenserfahrung? Nicht eine Spezialerfahrung neben der Lebenserfahrung, sondern meine Lebenserfahrung "im Licht" des Evangeliums, im Spiegel des Wortes Gottes. Darum hat E. Jüngel den Glauben als "Erfahrung mit der Erfahrung" bestimmt (Fuchs 206), d.h. die Weise, wie sich meine Lebenserfahrungen bündeln, wenn ich sie in das Licht Gottes stelle. Darum gehört zu meiner Glaubenserfahrung auch immer meine "Unglaubenserfahrung", d.h. die Erfahrung meiner Angst, meines Widerstandes, meiner Traurigkeit usw.: all dies darf nicht verdrängt und vergessen werden, wenn es um die Verkündigung geht, sondern dies auszusprechen ist der einzige Weg, den ändern "zum Glauben zu reizen".

b) Wie kann ich Glaubenserfahrungen machen?

Voraussetzung dafür ist, überhaupt erfahrungsfähiger zu werden, d.h. das, was mir widerfährt, subjektiv und reflexiv mir zu eigen zu machen, zu buchstabieren und zu erinnern. So werden Erlebnisse zu Erfahrungen, wenn sie meditiert, erinnert, erzählt, in Dank und Gebet übersetzt werden.

Das Berufselend des Theologen besteht darin, daß er in seiner Ausbildung viele theologische Begriffe erlernt, ohne die Chance zu haben, die Erfahrungen zu machen, die zu diesen Begriffen geführt haben. Für ihn bestünde darum eine zentrale Aufgabe darin, die theologischen "Haupt- und Staatsbegriffe" wieder

zu "erden", d.h. an seine eigene Alltagserfahrung zurückzubinden: Was bedeutet das für mich? Hier wurzelt die Bedeutung einer narrativen Theologie, sofern sie bemüht ist, die Geschichten zu erzählen, die zu den Begriffen geführt haben und damit die Möglichkeit eröffnet, die biblische Geschichte in der eigenen Lebensgeschichte sich neu auswirken zu lassen und damit die eigene Lebensgeschichte an die biblische Geschichte "anzuschließen", die eigene Lebenserfahrung von der biblischen Erfahrung her zu deuten.

c) Wie kann ich Glaubenserfahrung vermitteln?

Indem ich davon spreche und dafür schweige!

Davon <sup>zu</sup> sprechen haben wir (aufgrund religiöser Scheu oder spezifisch deutscher Förmlichkeit) wenig Mut und entsprechend versteckt sich der Prediger und Religionslehrer gerne hinter dem, "was die Kirche lehrt" und wundert sich, daß solcherart "objektive Wahrheit" keinen lebendigen Menschen interessiert. Worauf es ankäme, wäre wohl das breite Mittelfeld zwischen religiösem Exhibitionismus auf der einen Seite und fundamentalistischem Objektivismus auf der anderen Seite zu entdecken. In diesem Mittelbereich ist das persönliche Wort zuhause, das den Hörer als Person erreicht. "Was ganz persönlich ist, das ist auch ganz allgemeingültig" (C. Rogers). Ich kann ein Hörerspektrum von großer soziologischer Breite haben; wenn ich von einem persönlichen Erfahrungshintergrund her spreche, hört mir jeder zu.

"Immer wieder habe ich zu meinem Erstaunen bemerkt, daß eine Erfahrung, die ich persönlich gemacht habe und von der ich geglaubt hatte, sie würde von Leuten nicht leicht verstanden, eine tiefe und stimmige Resonanz in ihren Lebenserfahrungen fand, vorausgesetzt, daß es mir gelang, mich klar auszudrücken. Das veranlaßt mich zu der Überzeugung: was ich auf ganz persönliche und zufällige Art erfahre, ist, wenn ich es nur klar ausdrücken kann, genau das, was andere auf anderen, aber analogen Wegen, ebenso tief erfahren haben." (Th. Oden zit. bei Nouwen)

Von daher ist es zu erklären, daß introvertierte Menschen einen unerhörten Erfolg als Verkündiger haben können (zB. Henry Newman, Romano Guardini, Jörg Zink): sie sind Meister der inneren Wahrnehmung und begabt, diese Wahrnehmung gerade samt ihren Doppeldeutigkeiten und Spannungen (Ambivalenzen) auszusprechen: dann spricht Herz zu Herz (cor ad cor loquitur - Wappenspruch von Kardinal Newman). Daher besteht die entscheidende Methode im Verkündigungs- und Bildungsbereich darin, klar auszusprechen

was man selbst als Erfahrung gemacht hat und andere zu motivieren, ihre Erfahrung zu artikulieren. Denn dies fällt auch dem Hörer außerordentlich schwer; er braucht dazu die Hilfestellung der anderen (pastorales Handeln als Befähigung; "Fahrlehrer"; (s.o. Kap. 6,13). Deshalb gelingt ein Glaubensgespräch in der Gruppe um so mehr, je mehr die Teilnehmer einander ermutigen können, genauer zu beschreiben, was sie erfahren haben (wichtige Rolle des Moderators); darum liegt auch für die Lebendigkeit des Gottesdienstes ein großer, bisher ungenutzter Reichtum in den Erfahrungen der Teilnehmer und darum ist verhältnismäßig wenig gewonnen, wenn wir nur die Predigt des Klerikers durch die Predigt eines Laientheologen ersetzen; seine Aufgabe wäre es vielmehr, die Artikulationsfähigkeit aller zu bestärken, d.h. den Gottesdienst wieder zu einem Milieu zu machen, in dem der Glaube aller zu Wort kommt (im Gebet, den Fürbitten, aber auch in der Form von Statements und Äußerungen zum Text des Evangeliums).

Aber wer von seiner Glaubenserfahrung sprechen will, muß auch "dafür schweigen". Er braucht Zeit, Erfahrungen zu machen und Zeit, sich diesen Erfahrungen selber meditativ - erinnernd zu stellen.

(3) Lebensform und Lebensrhythmus

Von daher erklärt sich, daß Verkündigungs- und Lehrtätigkeit auf Dauer nur gelingen kann im Rhythmus von Meditation und Kommunikation, Rückzug und Engagement.

Dieser Zweitakt verlangt eine bestimmte Art von kreativem Umgang mit sich selbst und den anderen. Beim "Halten" der Predigt oder beim Durchführen der Religionsstunde spult nicht einfach die Vorbereitung ab, sondern hier kommt es zu einer neuen kreativen Auseinandersetzung mit dem Stoff auch in mir selber mit dem Partner.

Ich muß also über das Vorbereitete hinaus für die jeweilige Situation offen bleiben, wenn die Stunde gelingen soll und wenn die Predigt gelingen soll. Allerdings kann die Offenheit allein die Vorbereitung nicht ersetzen. Ich kann nur offen sein, wenn ich wirklich vorbereitet bin. Nur wenn ich weiß, was ich sagen will, dann habe ich auch die Freiheit, darauf zu achten, wie die anderen es aufnehmen könnten.



Hier liegt ein Doppelproblem vor:

- (1) Wie kann ich mich bei der Vorbereitung so auf die Sache einlassen, daß nicht schon dauernd didaktische Strategien (Wie sag ichs meinem Kinde ?) mich daran hindern, mich zunächst einmal auf die Sache einzulassen, daß die auch mir etwas bringt, ehe ich frage, was sie den Kindern oder den Hörern bedeuten könnte?  
Ich muß lernen, obwohl ich mich vorbereite, mich ganz auf die Sache einzulassen.
- (2) Wie kann ich mich in der Religionsstunde oder in der Gemeindegatechese so auf den Partner einlassen, daß mich die vorbereitete Stoffmasse nicht blockiert in meiner Aufmerksamkeit für die Partner ?

Das ist eine echte Kunst, diese beiden Ebenen (Beziehungs- und Inhaltsebene) miteinander im Spiel zu halten, ohne daß das eine dem anderen im Wege steht.

In diesem Zusammenhang spielt die zweckfreie Bibellesung, die zweckfreie theologische Lektüre, das zweckfreie Anschauen von Filmen und Theaterstücken, sowie jede Art von Erfahrung, die ich zunächst einmal ohne didaktische Absicht mache, eine eminente Rolle, weil sie mir einen Schatz von Bildern mitgeben, die sich dann assoziativ von selbst einstellen, wenn ich in die didaktische Vorbereitung gehe. Ich muß also lernen, kurzfristige und langfristige Vorbereitung ständig in einer Art Doppelstrategie zu betreiben.

Kreatives Begleiten von Lernprozessen ist nicht auf die Schnelle erzwingbar, sondern verlangt eine langfristige Vorbereitung und einen mehr meditativen Umgang mit der Wirklichkeit. Ebenso gibt es Phasen der Latenz sowie der Inkubation, des plötzlichen Durchbruchs von Ideen, wie man aus der Kreativitätspsychologie weiß, die unverträglich sind mit der Art von Hektik und Streß, unter der Seelsorger ihre Predigt machen, oder unter der auch viele Lehrer ihren Unterricht vorbereiten.

Wir müssen lernen, langfristig und kombiniert umzugehen, mit dem, was wir sagen, d.h. möglichst denselben Stoff in verschiedenen Schulklassen kombinieren, so daß wir dieselbe Sache auf zwei Zielgruppen ausrichten.

Eine Möglichkeit wäre z. B., das Thema des Religionsunterrichtes zugleich zum Gegenstand einer Predigt zu machen.

Diesen Rhythmus herauszufinden ist eine wichtige Aufgabe der ersten Berufsjahre. Stellt er sich nicht ein, gerät der Lehrer/Verkündiger in Streß und verliert mehr und mehr, was bereits Augustinus als zentrale Voraussetzung wirksamer Verkündigung entdeckt hat: Ausgeglichenheit und Humor. In seinem Büchlein über die Taufkatechese (De catechizandis rudibus) setzt er sich mit den Schwierigkeiten eines Diakons auseinander:

"Du sagst", resümiert Augustin die Klage des Diakons, "Du fühltest Dich fast ständig in Verdrückung, wie man das, woran wir glauben und wodurch wir zu Christen werden, angemessen vermitteln könne, wovon man ausgehen und bis zu welchem Punkt man den Stoff durchnehmen müsse, ob man nach Abschluß des informativen Teils ein Wort der Ermahnung anbringen oder die Gebote isoliert vorlegen solle, von denen der Hörer weiß: nur wenn er sie befolgt, läßt sich ein christliches Leben und Bekenntnis durchhalten. Und oft - so hast Du in Deinem Brief gestanden und geklagt - hast Du die Erfahrung machen müssen, daß Du Dir bei Deinem langen und schleppenden Vortrag selbst billig und widerwärtig vorkamst - ganz zu schweigen von dem, für den Du sprachst und denen, die sonst noch da waren und zuhörten."

Das ist einem Lehrer aus der Seele gesprochen, dieses Gefühl des Überdresses und der Frustration.

Augustinus will diesen Fragen nicht ausweichen, und er fügt im Anhang seines Büchleins sogar zwei Modellkatechesen bei, eine kürzere und eine längere (katechetische Stoffpläne), in denen er ganz genau beschreibt, in welcher Folge er sich den Stoff angeordnet vorstellt.

Aber in den davorliegenden 23 Kapiteln seines Buches erklärt er schon nach den ersten 3 Kapiteln, er sähe nicht das Hauptproblem in der inhaltlichen Frage und auch nicht in den didaktisch-methodischen Überlegungen:

"Ich möchte mich jetzt trotzdem nicht lange damit abgeben, Dir Vorschriften zu machen, was Du diesen Schülern als Glaubensgut vorlegen sollst, von wann ab und wie ausführlich Du die Heilsgeschichte durchnehmen sollst. Ich möchte Dir auch keine Vorschriften machen, wie Du Abwechslung in Deinen Unterricht hineinbringst, damit er mal kürzer und mal breiter ausfällt, immer aber doch vollständig und korrekt sei, in welchen Fällen der längere Stoffplan Verwendung finden sollte, denn unsere Haupt-sorge müßte sein, wie man erreichen kann, daß ein Katechet die Freude in sich bewahrt; je mehr ihm dies gelingt, um so schöner wird es sein, bei ihm zu lernen."

"Sed quibus modis faciendum sit ut gaudens quisque catechizet, ea cura maxima est. Tanto enim suavior est, quanto magis id potuerit"

Lernen hat etwas zu tun mit Heiterkeit und Gelassenheit. "Laetus sit discipulus - laetior magister"

(Fröhlich soll der Schüler sein, der Lehrer muß noch fröhlicher sein.)

Augustinus weiß, daß diese Art von Heiterkeit uns nicht immer verfügbar ist, sondern sie ist ein Geschenk dessen, der uns das Lehren aufgetragen hat. Er sagt:

"Sed haec hilaritas ad horam ut adsit eius est misericordiae qui ista praecepit."

Hier wird sichtbar, daß die pastorale Kompetenz eines Verkündigers und Lehrers im Glauben (s.u. Kap. 7.52) tiefer fundiert sein muß als in der technisch einwandfreien Anwendung didaktischer Methoden.

#### 7.43 Zur Verantwortung gegenüber den institutionellen Rahmenbedingungen

Zu einer genaueren Beschreibung gelungener Verkündigungsprozesse wäre nun die Analyse der institutionellen Rahmenbedingungen des Umgangs mit dem Wort (zB. im Gottesdienst, in der Schule, in der Universität, in den Medien) erforderlich. Das ist hier im einzelnen nicht möglich und nicht nötig, weil es ausführlich in der Homiletik, in der Religionspädagogik, in der theologischen Wissenschaftstheorie und der Theorie kirchlicher Medienarbeit geleistet wird.

Hier sei nur auf die Grundproblematik hingewiesen: auf die Spannung zwischen Anpassung und Widerstand. Einerseits muß sich das Wort der Kirche diesen besonderen Milieus und ihren Sachgesetzmäßigkeiten anpassen (d.h. zB. der Gebetsatmosphäre des Gottesdienstes, dem Lernklima der Schule, dem Reflexionsniveau der Wissenschaften, dem Unterhaltungsfluidum des Fernsehens); andererseits darf es sich nicht von diesen Kontexten völlig überfremden lassen, d.h. die Feierlichkeit der Liturgie darf dem Evangelium nicht seine Schärfe, das Leistungsklima der Schule nicht die Freiheit, der kognitive Denkstil der Wissenschaften nicht die Dimension existentieller Betroffenheit und der Freizeitcharakter der Medien nicht seinen Anspruch rauben. Kirchliche Verkündigungs- und Bildungsarbeit darf sich des jeweiligen institutionellen Rahmens nie nur bedienen, sondern hat immer auch die Aufgabe, diesen Rahmen selber zu reformieren und zu transformieren. Wenn sich die Kirche der Schule und der Medien bedient, übernimmt sie auch Verantwortung für die Humani-

tät des Schulbetriebs und den demokratischen Charakter der Medien.

Das gilt erst recht für die innerkirchlichen Institutionen: Mit manipulativen Eingriffen der römischen Kurie in die Souveränität von Konzilien und Bischofssynoden und mit Lehrzuchtverfahren, die in sich unsauber und undurchsichtig sind, kann man nicht der Wahrheitsfindung dienen.

"Die für Institutionen spezifische Gefahr ist die Fixierung auf reinen Legalismus. Die Diskrepanz zwischen einer nur auf Anerkennung gegebener Gesetze festgelegten Institution und einer ethischen Rede, die als Prinzip von Sittlichkeit die universale gegenseitige Anerkennung von Subjekten und die Findung von Normen aus Kommunikation ansetzt und moralische Autorität aus diesen Prinzipien ableitet, erfordert selbst noch einmal die Reflexion darauf, wie die Verdunklung des in der Redehandlung Angezielten durch den institutionellen Hintergrund vermieden werden kann." (H. Peukert, Ethische Rede 69)

Ein Grund dafür, warum sich viele Zeitgenossen von der Kirche nichts mehr erhoffen, besteht ohne Frage darin, daß der kirchliche Stil der Wahrheitsfindung und der Normenfindung (aufgrund des autoritären und manipulativen Gehabes der Kirchenleitung) unter dem Niveau zu liegen scheint, um das sich verantwortungsbewußte Menschen heute sowohl im politischen Bereich wie im Rahmen ihrer Familien bemühen (Gesprächsbereitschaft, Chancengleichheit aller Partner, herrschaftsfreie Kommunikation).

"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 ... Wenn die Kirchen ... 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 Regression. 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." (Peukert, Wiss. 20)

#### 7.5 Zum Erwerb pastoraler Kompetenz als Verkündiger/Lehrer

Jeder bringt in den Prozeß der beruflichen Ausbildung bereits wichtige Basisqualifikationen mit. Darum geht es nicht eigentlich darum, Kompetenz neu zu erwerben, sondern vorhandene Kom-

petenzen auszubauen und gegebene Defizite zu korrigieren. Dabei ist es wichtig, sich von falschen Leitbildern und vorgegebenen institutionellen Stilen leiten zu lassen, sondern von einer theologisch und humanwissenschaftlich verantworteten Theorie religiös-kommunikativen Handelns.

#### 7.51 Zum beruflichen Profil von Lehrer und Prediger

Es scheint so, als ob diese Profile sehr unproblematisch wären. Was ein Lehrer ist, wissen wir genau und was ein Prediger ist, wissen wir offenbar auch genau. Wir wissen es zu genau. Zwar ist es sehr wichtig, daß in den letzten 30 Jahren sich die Religionslehrer volle Anerkennung in den Schulen erwerben konnten, nicht zuletzt durch das Zweitfach. Aber nun droht die Gefahr eines Religionslehrertyps, der gewissermaßen nichts mehr von dem Hinterland zu erzählen hat, aus dem er kommt, von dem Hinterland der Gemeinde, der gewissermaßen so tut, als ob in der Kollegstufe schon das Ganze läuft. Er gleicht nicht mehr dem Rabbi Jesus, der auf die Frage seiner Jünger: "Herr, wo wohnst Du?" antwortet: "Kommt und seht!" Kommt in die Gemeinde, wo ich stehe, wo ich selber auftanke. Religionslehrer identifizieren sich heute zu sehr mit der Institution Schule und haben oft kein Bein mehr wirklich in der Gemeinde, leider auch deshalb, weil ihnen dieser Platz in der Gemeinde nicht eingeräumt wird. Sie werden ignoriert in der Gemeinde.

Die Würzburger Synode sagt in diesem Zusammenhang:

"Als eine besondere Chance der Kirche in der Bundesrepublik erscheint der Synode die große Zahl theologisch gebildeter Laien, die in den letzten Jahrzehnten besonders in den Bereichen Schule, Erziehung, Erwachsenenbildung, Massenmedien und theologischer Lehre und Forschung tätig sind. Es könnte für die Gemeinden ein großer Gewinn werden, diese Laien stärker in das Gemeindeleben einzubeziehen und auch mit der Verkündigung, gegebenenfalls sogar mit der Predigt im Gottesdienst, zu beauftragen."

Diejenigen, die von Ihnen als Religionslehrer tätig sein werden, bitte ich: Lassen Sie sich nicht entmutigen, immer wieder in Gottesdienstgestaltung, Bußgottesdienst, Kindergottesdienst und Erwachsenenbildungsarbeit auf die Gemeinde zuzugehen. Suchen Sie sich die Gemeinde, in der Sie willkommen sind.

Diejenigen, die von Ihnen später als Priester und Seelsorger in den Gemeinden stehen, bitte ich um Solidarität mit denen, die mit uns zusammen ausgesandt sind, das Evangelium zu verkünden

und die oft in der Schule eine Art Prellbock darstellen und die Schläge einstecken für das, was in den Gemeinden schief läuft.

Es ist ein innerkirchlicher Skandal, daß Religionslehrer in den Gemeinden oft einfach ignoriert werden, wo doch beide, Priester und Religionslehrer das eine Evangelium Jesu Christi zu verkünden haben.

Für die Zukunft wäre um der Sache des Evangeliums willen zu wünschen, daß Gemeindeglieder und Religionslehrer nicht nebeneinander oder gar gegeneinander arbeiten, sondern miteinander das Evangelium verkünden.

#### 7.52 Die pastorale Kompetenz

Die Organisation freiheitlicher Lernprozesse (s.o. Kap. 7.31) und die Erschließung schmerzlicher und befreiender Einsichten (7.32) sind nach Ziel und Methode (7.42) derselbe Vorgang und gründen darum in derselben Kompetenz, die lediglich handlungsfeldspezifisch ausdifferenzieren ist. Hier sollen nur einige Stichworte, geordnet nach den oben aufgeführten vier Dimensionen (s.o. Kap. 6.52) vorgelegt werden.

Zu der institutionellen Dimension (s.o. Kap. 7.43) gehört die juristische Umschreibung der Rolle, von der aus ich verkündige oder lehre. Weil ich "im Namen der Kirche" spreche, besitzt sie das Recht, eine *Missio canonica* auszusprechen oder zurückzunehmen; sie kann auch darüber entscheiden, ob Laien innerhalb der Eucharistiefeier predigen dürfen (so die Synode) oder nicht (so das neue Kirchenrecht). Es kann also jemandem die juristische Kompetenz abgesprochen werden, obwohl er die sachliche, methodische und personale für den Verkündigungsdienst besitzt.

Unter der sachlichen Dimension der Verkündigungskompetenz wären die Inhalte unterzubringen, die er vertritt. Es geht ja nicht um die Kompetenz zu irgendwelcher Rede, sondern um die kompetente Weitergabe der Botschaft Jesu. Hierher gehört die Fähigkeit, mit der kirchlichen und biblischen Überlieferung umzugehen, authentische Tradition von sekundären Traditionen zu unterscheiden, mit Hilfe historisch-kritischer und hermeneutischer Methoden das ursprüngliche Zeugnis des Evangeliums gegen die sanften und gefährlichen Umdeutungen im Laufe der Kirchengeschichte zur Geltung zu bringen usw.

Der sachlichen Dimension korrespondiert die methodische, von der (oben in Kap. 7.42) bereits die Rede war. Hierauf konzentrieren sich die Ausbildungsprogramme für Religionslehrer, Prediger, Telefonseelsorger, Journalisten. Alle dort zusammengestellten Erfahrungswerte, Tips und Tricks verkommen jedoch. Würde die personal-soziale (redemptive) Dimension vernachlässigt: die eigene existentielle Bereitschaft, im Alltag sich am Evangelium auszurichten, die eigenen Ängste von dorthin anzugehen, zu schweigen, zu hören, schmerzliche Widersprüche geduldig auszuhalten, bis sich eine Klärung einstellt. Ohne diese personale Betroffenheit, würde alle Verkündigung zur Ideologie, zur Weltanschauung und kirchlichen Doktrin mißraten und alle didaktischen Methoden, diese Doktrin zu verkaufen, würden nur das Elend vermehren, gegen das das Evangelium selber angehen möchte. Denn sie würden den Hörer manipulieren, d.h. sich selber und Gott entfremden. Eine solche manipulative Verkündigung und Bildungsarbeit aber würde der Weheruf Jesu treffen: "Wehe euch ihr Gesetzeskundigen! Ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen. Selber seid ihr nicht hineingekommen und die andern, die hinein wollten, laßt ihr nicht hinein." (Lk 11,52) Noch drastischer sagt es ein apokryphes Wort Jesu: "Ihr seid wie der Hund auf der Futterkrippe: selber frißt er nicht und die andern läßt er nicht fressen."

7.53 Die Rolle des Studiums im Hinblick auf die beiden Tätigkeitsfelder Verkündigung (Predigt) und Bildung (Religionsunterricht)

Das Universitätsstudium kann auf die komplexen Fähigkeiten, die vom Religionslehrer und Prediger erwartet werden, nur in ganz begrenztem Maße vorbereiten. Der Deckel des Studiums paßt nicht auf den Topf der Praxis. Das ist aber nicht nur in der Theologie so, sondern ebenso in der Medizin, der Jurisprudenz und anderen Universitätsdisziplinen.

Dennoch darf der Beitrag des Studiums nicht unterschätzt werden, sowohl, was die Inhaltsebene wie die Beziehungsebene betrifft. Wir dürfen jetzt auch nicht versuchen, die Beziehungsebene absolut zu setzen. Dieser Stil des Umgangs miteinander hängt nämlich mit den Inhalten zusammen, die wir zu verkündigen haben. Mit der Unterscheidung von Beziehungs- und Inhaltsebene ergibt sich auch eine Unterscheidung zwischen den praktisch-theologischen Fächern (nämlich Religionspädagogik und Homiletik) und der Theologie überhaupt.

(1) Die Rolle der Theologie im ganzen

Theologie insgesamt hilft uns auf der Inhaltsebene kompetent zu sein, während die praktisch-theologischen Disziplinen uns helfen auf der Beziehungsebene kompetent zu werden.

Von allen Handlungsfeldern, die es überhaupt in der Seelsorge gibt schießt nirgendwo so unmittelbar und reichhaltig das, was Sie in der Theologie lernen konnten, ein, wie in den Handlungsfeldern Verkündigung und Bildungsarbeit. Die ganze Breite des Exegestudiums und der systematischen Theologie kann hier zum Tragen kommen.

Nirgendwo beginnt daher die Zukunft so früh wie gerade im Blick auf diese beiden Handlungsfelder. Wo Ihnen Vorlesungen, Meditationen, theologische Kernmotive wichtig werden, ist das ein unmittelbarer Beitrag für Ihre spätere Tätigkeit als Lehrer oder Prediger. Sie gewinnen im Glücksfall schon während des Studiums den festen Boden, auf dem Sie möglicherweise später ein Leben lang stehen müssen als Prediger und Lehrer.

Dies kann gelingen, wenn Sie für sich den Kern des Evangeliums im Laufe des Studiums herausbekommen, und nicht alles für gleich wichtig nehmen, sondern wissen, was wenigstens einiges vom Evangelium, was Sie begriffen haben, für Sie bedeutet.

Obwohl die ganze Breite des Theologiestudiums in den Handlungsfeldern Verkündigung und Bildung zum Tragen kommen kann, dürfen wir Verkündigung und Bildungsarbeit nicht als bloße Popularisierung der akademischen Theologie mißverstehen.

Kinderarbeit, Religionsunterricht in der Kollegstufe und Predigt ist nämlich keine verdünnte akademische Theologie, sondern ein eigenständiger Ort theologischen Denkens, ein Versuch miteinander sich Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die uns erfüllt. (vgl. 1 Petr 3,15)

Religionsunterricht und Predigt sind kein Ort, Fragelöcher zu stopfen mit dem, was wir in Büchern gelesen haben, sondern viel eher ein Ort, die Fragen der Menschen zu buchstabieren und an die Theologie zurückzugeben.

Es besteht ja leider die Gefahr beim Theologiestudium, daß uns mehr und mehr die eigenen Fragestellungen während des Studiums verlorengehen. Wir werden stattdessen überfremdet mit den Fragestellungen unserer Professoren, Fragen, die alle schon gefragt und alle schon beantwortet sind.

Man muß als Theologe daher versuchen, Subjekt seiner eigenen Lerngeschichte zu bleiben, seine eigenen Fragen festzuhalten und sie sich nicht wegnehmen lassen von Leuten, die angeblich gescheiter sind als ich selbst. Denn nur dadurch bleibe ich auch offen später als Lehrender oder als Prediger, die Fragen der anderen zu teilen und nicht nur diese Fragen mit meinen Antworten vollzustopfen.

Das Studium der Theologie insgesamt kann aber, trotz der hier aufgezeigten Gefahren, helfen, einen festen Boden unter seinen eigenen Füßen zu gewinnen in Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft.

## (2) Die Rolle der praktisch-theologischen Fächer Homiletik und Religionspädagogik

Demgegenüber ist es die Aufgabe der praktisch-theologischen Disziplinen, nicht noch einmal etwas verständlicher zu sagen, was der Dogmatiker leider so unverständlich gesagt hat. So wurde ja vielfach die praktische Theologie mißverstanden. Erst recht nicht ist es ihre Aufgabe, die Inhalte gewissermaßen nett zu verpacken. Die Aufgabe der praktischen Theologie ist vielmehr, die Beziehungsebene zu reflektieren, in der die Inhalte vermittelt werden.

a) Wir haben in der praktischen Theologie für die beiden Handlungsfelder Verkündigung und Bildungsarbeit zwei Fächer, nämlich die Homiletik und die Religionspädagogik. Ich halte es nicht für glücklich, daß diese beiden Fächer von zwei verschiedenen Lehrstühlen betreut werden, weil dadurch eine institutionelle Andersartigkeit von Lehren und Predigen vorprogrammiert wird, obwohl Lehren und Predigen vieles gemeinsam haben.

Die beiden Fächer haben sich aber erst durch äußere Gründe auseinanderentwickelt. Weil in der Bundesrepublik Deutschland der Religionsunterricht ein Schulfach ist neben andern Fächern, ist durch die Expansion des Schulsystems die Religionspädagogik mit expandiert und hat sich verselbstständigt. Die Predigt kommt dagegen meist nur im Gottesdienst vor. Homiletik ist deshalb vor allem für Priesteramtskandidaten wichtig.

Diese Eigenständigkeit von Religionspädagogik und Homiletik hat zu einer Entfremdung geführt, so daß heute Religionspädagogik gar nicht mehr weiß, was in der Homiletik läuft und umgekehrt. Dies hat auch zu einer Entfremdung zwischen Predigern und Religionslehrern geführt, die für beide Seiten höchst schädlich ist.

## b) Das Gemeinsame von Religionspädagogik und Homiletik:

- Beide Fächer treiben Grundlagenforschung an denselben Problemen, nämlich wie Glauben und Lernen, Glauben und Wachsen, Glaube und Sprache, Glauben und Symbole und Glauben und Verstehen zusammenhängen.

- Sie ziehen dieselben Humanwissenschaften zu Rate: Psychologie, Kommunikationswissenschaft, Pädagogik.

- Beide Fächer verstehen sich als Didaktiken der Theologie, d.h. Orte der didaktischen Umsetzung der Theologie in andere Lernmilieus. Darum macht man auch in der Religionspädagogik und Homiletik eine ganz eigene Art von Übungen neben den Seminaren. Wir haben wissenschaftliche Seminare, die der Grundlagenforschung dienen, und wir haben Übungen, die einen ganz eigenen Charakter haben. Hier läuft die Übung direkt im Tätigkeitsfeld, in der Schule oder im Gottesdienst.

In beiden Fächern wird in den Übungen der gleiche Typ pastoralen Handelns eingeübt, nämlich der Zweitakt von Vorbereitung und "Halten" einer Predigt, bzw. Vorbereitung und Durchführung einer Schulstunde.

## (3) Schwerpunktstudium Martyria

Wer für sich entdeckt, daß er ein besonderes Interesse und vielleicht auch ein Charisma für die Vermittlung des Evangeliums mit der Welt von heute besitzt, sollte in diesem Bereich einen Studienschwerpunkt setzen, d.h. Querverbindungen aufzuspüren suchen zwischen Exegese, Dogmatik und Homiletik/Religionspädagogik. Er müßte sich auch für die humanwissenschaftlichen Nachbardisziplinen Germanistik, Kommunikationswissenschaft, Rhetorik, Linguistik, Publizistik interessieren.

Insbesondere für Laientheologen ist im Bereich kirchlicher Publizistik und Medienarbeit ein noch längst nicht genügend wahrgenommenes Aufgabenfeld. Das Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses in München 40, Amalienstr. 71, ermöglicht studienbegleitende Spezialausbildung.

Ein weiterer Spezialisierungsbereich liegt in den Angeboten zur Schulung in Gruppenpädagogik, Gruppendynamik und Meditation im Rahmen der kirchlichen Jugendarbeit. Ausdrücklich sei auf TZI-Kurse zur Einübung freiheitlichen Lernens hingewiesen: WILL-Zentralsekretariat, Rütlistr. 47, CH-4051 Basel.

### 8. Diakonia: Der Umgang mit den Armen

Diese Geste kirchlichen Selbstvollzugs läßt sich organisatorisch in die beiden Handlungsfelder der Seelsorge und der Sozialarbeit unterteilen (s.o. Kap. 6.2). Unter "Seelsorge" ist dabei die Einzelseelsorge verstanden, d.h. die Zuwendung zum einzelnen in seiner seelischen Not, während "Sozialarbeit" den weiten Bereich der Caritasarbeit meint mit seiner besonderen Aufmerksamkeit auf die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen menschlichen Leidens.

Beruflich haben nach der landläufigen Auffassung mit Seelsorge ausschließlich die Priester zu tun (weil man bisher Seelsorge vielfach und fälschlich mit Sakramentenpastoral gleichgesetzt hat), während die Caritasarbeit hauptberuflich von Laien ausgeübt wird. Die Ausbildungsgänge sind entsprechend scharf getrennt. Die künftigen Sozialarbeiter und Berater der Caritas werden praxisnah an kirchlichen Fachhochschulen ausgebildet, während für die künftigen Seelsorger das Hochschulstudium der normale Zugangsweg ist. Speziell Pastoralpsychologie und Christliche Sozialwissenschaft beschäftigen sich mit der Dimension Diakonia; der einzige caritaswissenschaftliche Lehrstuhl, den es in Deutschland gibt, ist in Freiburg.

Das Ziel der folgenden Überlegungen ist wiederum, den Zusammenhang zwischen beiden Handlungsfeldern herauszuarbeiten, d.h. der "Seelsorge" den Gesellschaftsbezug und der Caritasarbeit den theologischen Charakter zurückzugeben. Darum werden hier beide Handlungsfelder unter dem Oberbegriff des Dienstes an den Armen (im biblischen Verständnis) zusammengefaßt.

#### 8.1 Die Ausgangslage

##### 8.1.1 Die herrschende Praxis in den kirchlichen Institutionen (Mesoebene)

###### (1) der Caritasarbeit

Das institutionelle Gewicht der kirchlichen Caritasarbeit läßt sich am deutlichsten am Personalschlüssel aufzeigen. Im Jahr 1975 gab es in Deutschland

18 000 Weltpriester	72 000 Ordensschwwestern
6 000 Ordenspriester	3 000 Ordensbrüder
210 000 Angestellte im Caritasbereich	

"Die katholischen caritativen Einrichtungen in der Bundesrepublik verfügen insgesamt derzeit über 1 137 300 Plätze oder Betten, außerdem über 282 eigene Ausbildungsstätten mit 17 000 Ausbildungsplätzen. Der Anteil katholischer Einrichtungen beträgt zB. 21 % sämtlicher Krankenhäuser (179 000 Betten von 701 000 Betten in der Bundesrepublik), 22 % sämtlicher Altenheime (71 500 von insgesamt 345 000 Altenheimplätzen anbietend), 32 % der Erziehungsheime für schulentlassene Jugendliche (mit 7 000 von insgesamt 14 400 Plätzen), 38 % der Jugendwohnheime (mit 22 000 von 54 000 Plätzen) sowie 40 % sämtlicher Kindergärten (mit einem Angebot von 599 000 von insgesamt 1 320 000 Plätzen; Stand 1975" (Hach, 90).

Der Deutsche Caritasverband umfaßt 22 Caritasverbände der Diözesen, die sich ihrerseits gemeindenah orientieren. So gibt es bei 10 403 Pfarreien in der Bundesrepublik 5 260 Einrichtungen der offenen Hilfe: Sozialstationen, Haus- und Familienpflegestationen, Dorfhelferinnenstationen, Altenpflegestationen, Mahlzeitendienste, Bahnhofsmissionen, Beratungsstellen für Ehe- und Familienfragen, Ausländerbetreuung, teils getragen, teils ergänzt durch 2 574 Caritaskonferenzen und -gruppen, in denen sich 1,2 Millionen ehrenamtlicher Helfer engagieren (Hach 91).

Zum Caritasverband gehören andererseits caritative Fachverbände für Pädagogik, Heilpädagogik, Gesundheitshilfe, Behindertenhilfe, Altenhilfe usw.

###### (2) der Seelsorge

Sie ist organisatorisch im Unterschied zur Caritas noch überwiegend in den Pfarrgemeinden selbst angesiedelt; erst mit der wachsenden Differenzierung und Segmentierung unserer Gesellschaft haben sich Sonderformen der Seelsorge etabliert: Tourismus-, Telefon-, Krankenhaus-, Behinderten-, Jugendseelsorge usw.

Gerade diese Sonderfelder der Seelsorge haben mittlerweile erheblich dazu beigetragen, daß Seelsorge nicht mehr als ein Privileg von Priestern verstanden wird, sondern als ein Charisma, das Priestern und Laien geschenkt ist, professionell ausgeübt werden kann und besonders fruchtbar im Team (von Priestern, Psychologen, Pädagogen und ehrenamtlichen Mitarbeitern) zur Geltung kommt.

Daß die Kirche in den letzten 30 Jahren gerade auf diesem Sektor enorm expandiert ist, hängt sicher mit ihren besonderen

finanziellen Möglichkeiten in der Bundesrepublik zusammen; der Staat hat die Wohlfahrtspflege nicht selber in die Hand genommen, sondern zunächst den freien Trägern anvertraut, weil sie schneller als der staatliche Apparat den besonderen Herausforderungen zu entsprechen vermögen.

### 8.12 Die Herausforderung durch die mobile Gesellschaft (Makroebene)

Das charakteristische Stichwort lautet hier: Mobilität. Im "horizontalen" Verständnis meint sie die enorme Völkerwanderung der Flüchtlinge, Emigranten, Soldaten, Wirtschaftsleute, Touristen, ausländische Arbeitnehmer usw.; "vertikal" die durch die Dynamik unserer Gesellschaft ermöglichten steilen sozialen Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen.

Die mobile Gesellschaft steckt in einem beschleunigten sozialen Wandel und entwickelt durch die Kombination von Technologie und wirtschaftlicher Macht eine Eigendynamik, die uns an die buddhistische Parabel vom Reiter und vom Pferd denken lassen könnte:

Eine buddhistische Erzählung berichtet von einem Mann, der auf einem Pferd über eine Landstraße galoppiert. Ein alter Bauer, der auf einem Feld arbeitet, ruft ihm zu: "He Reiter, wohin?" Der Reiter wendet sich über die Schulter und ruft zurück: "Frag nicht mich, frag mein Pferd."

Das Pferd, über das der Reiter jede Kontrolle verloren hat, mag die sinnlose, irrationale Expansionsdynamik symbolisieren, der wir uns über- und ausgeliefert haben, dem sozialen Wandel, dessen Zügel wir nicht mehr zu greifen bekommen.

Aufgrund dieser Eigendynamik erzeugt unsere Gesellschaft immer mehr Probleme als sie lösen kann, denn gleichzeitig mit dem Versuch, Probleme zu lösen, stehen immer neue Probleme auf. Das Tempo des "social system" Gesellschaft ist schneller als es das "personal system" Mensch mit seiner begrenzten Verarbeitungskapazität vertragen kann.

So kommt es, daß die, die bei diesem Tempo nicht durchhalten, marginalisiert (an den Rand gedrängt) werden, so wie bei einem Eisberg die Seitenmoränen entstehen. In unserer Gesellschaft sind dies die Randgruppen, aber eben auch ganze Kontinente, die in dieser Dynamik nicht mitkönnen, werden marginalisiert (die Dritte Welt).

Bei denen, die das Tempo mithalten können, entstehen permanent neue Überforderungssymptome, in Form von Streß, Krankheit, Ehekrisen mit allen Folgeerscheinungen von Depression, Drogen und Suizid.

### 8.13 Auswirkungen auf den Einzelnen (Mikroebene)

Das Subjekt wird aus seinen normalen Lebensbedingungen herausgerissen und so erhöht krisenanfällig. Die normalen Lebenskrisen (Pubertät, Leben und Sterben, Geburt, Heirat usw.), die früher durch das integrale Sozialsystem, in dem jemand lebte (Dorf, Großfamilie), mitbewältigt wurden, nehmen nun das Einzelsubjekt, das jetzt mit sich allein dasteht, viel härter her. Wir begegnen also in einer mobilen Gesellschaft auf der Mikroebene vielen labilen, durch Krisen überforderten Einzelnen und wir müssen uns überlegen, wie Seelsorge aussieht und sich umbilden muß, damit sie dieser Krisensituation, die fast eine habituelle Situation des heutigen Menschen ist, Rechnung tragen kann. Dabei gelingt es dem modernen Sozialstaat zwar, die physischen Nöte weitgehend aufzufangen (jedenfalls bei uns in der Bundesrepublik - wenn auch durchaus nicht in allen hochzivilisierten Gesellschaften wie zB. den USA mit ihren extremen Rassenproblemen), aber die Not verwandelt sich vielfach nur in eine psychische und soziale (Jugend- und Drogenproblematik, Behindertensituation, Frauenthema). Und gerade der Sozialstaat erzeugt dann eine Anspruchshaltung, die den einzelnen zunehmend unfähig macht, selber für seine Zukunft zu sorgen, weil er zunächst davon ausgeht und dazu erzogen wird, daß die öffentliche Hand ihn füttert (vgl. Schüler-Bafög). Das Elend der Beratungsstellen ist daher auch der eigentümlich paralyisierte, in seinem Willen zur Selbstbestimmung eigentlich neutralisierte Mensch. (Man sagt ja auch, die neue Schüler- und Jugendlichen-generation sei eher dadurch problematisch, daß sie gar nicht mehr Selbstbestimmung wolle. Sie könne sie gar nicht mehr wollen, weil ihre Zentralneurose narzißtischer Art sei und sie somit nicht mehr auf Selbstdurchsetzung und Selbstwerden aus ist, sondern auf ein Betreut-, Behandelt- und Getragenwerden.)

### 8.14 Probleme und offene Fragen

Gerade von diesem gesamtgesellschaftlichen Kontext her ist es sehr gut verständlich, daß alle diese Probleme immer individuelle und soziale Probleme zugleich sind, weil die Gesellschaft, die in Bewegung geraten ist, Hauptursachenfaktor ist, daß das Krisenpotential so ansteigt.

Entsprechend versucht die Gesellschaft auch Krisenmanagement anzubieten, und zwar entweder eher am einzelnen orientiert oder an einer Bewältigung der globalen, strukturellen Probleme, die auftreten.

So sehen wir eine enorme Expansion auf dem Beratungssektor (Ehe-, Familien-, Berufsberatung). Therapieformen schließen nur so aus dem Boden, bis dahin, daß Selbsthilfegruppen entstehen, weil die professionellen Berater gar nicht genug zahlenmäßig anzubieten sind.

Parallel dazu entwickeln wir komplexe und soziale Programme zur Sanierung der gesellschaftlichen Bedingungen (Sozialpolitik, Bürgerinitiativen).

Es ist nicht verwunderlich, daß auch die Kirche diesem Phänomen vermehrt Rechnung zu tragen versucht, indem sie eben die Handlungsfelder Seelsorge, im Sinn der Zuwendung zum einzelnen und das Handlungsfeld Sozialarbeit umbaut und umschichtet. Schon der Großteil der kirchlichen Angestellten arbeitet in diesen Sektoren, verhältnismäßig mehr Leute als Leute mit theologischer Ausbildung.

Uns geht es jetzt darum, wieso denn dieses Handeln pastorales Handeln ist.

### 8.2 Die Maßstäbe der Überlieferung

#### 8.21 Literarischer Zugang: P. Delp SJ

Pater Alfred Delp, Religionsphilosoph und Soziologe, hat vor seiner Hinrichtung als Widerstandskämpfer am 2.2.1945 unter dem Titel "Das Schicksal der Kirchen" (im Angesicht des Todes 138 f) den folgenden Text verfaßt:

"Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Erblaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gewissenhaftigkeit, politischen Fähigkeiten usw. aufbringen, auch nicht von den Positionen, die sich Menschen in ihrer Mitte erringen konnten. Das alles ist überholt. Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird. Erstens, wenn die Kirche der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumutet, dann ist sie abgeschlossen....

Der zweite Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die Diakonie in den Dienst der Menschheit, und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. Der Menschensohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen. Man muß nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte und Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstreungen des Menschen, um bei ihm zu sein. Genau und gerade dann, wenn Verlorenheit und Verstreungen ihn umgeben. "Geht hinaus" hat der Meister gesagt und nicht "setzt euch hin und wartet bis einer kommt". Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Soll der Fremdling ihn noch einmal aufheben?"

#### 8.22 Das biblische Modell

für diese These selbst ist der Samariter, genaugenommen die Selbstlosigkeit, mit der er sich zum Nächsten dessen macht, der keinen Nächsten hat. Die Armen sind der Kirche nicht erst anvertraut, damit sie aus ihnen Gläubige macht, sondern weil sie arm sind. Sie muß, wenn sie das Werk Jesu fortsetzen will, sich von seinem Mitleid überwältigen lassen (Lk 10,25-37; Lk 15,20; Hos 11,8f). Sie muß den Ort Jesu einnehmen. Diakonia



ist im NT wie in der griechischen Umwelt der Dienst, der eines Mannes nicht würdig ist nach der Gesellschaftsordnung, nämlich Tischdienst zu machen, anderen die Füße zu waschen, Sklavenarbeit. Heute könnte man übersetzen: nur das ist Dienst im Sinne des NT, wo der Christ oder auch die Christengemeinschaft über sich verfügen läßt, so daß sie den letzten Dreck machen muß; weil der letzte Dreck von einem gemacht werden muß. Sich zur Verfügung stellen, über sich verfügen lassen, sich in Dienst nehmen lassen. Rückkehr in den Dienst an Menschen meint also: den Versuch Liebe dadurch glaubwürdig zu machen, daß das Gefälle zwischen oben und unten ignoriert wird, das sonst die Gesellschaft beherrscht. "Ihr nennt mich Meister und Herr", sagt Jesus (Joh 13,14) in der Stunde der Fußwaschung, "und ihr tut recht daran, denn ich bin es. Wenn nun ich der Meister und Herr euch die Füße gewaschen habe, so müßt auch ihr einander die Füße waschen". Parallel dazu bei den Synoptikern in Lk 22,27: "Wer ist größer? Der, der zu Tisch sitzt, oder der bedient? Doch der, der zu Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie einer, der dient". Im christlichen Verständnis ist also Dienen eng verbunden mit der Selbstentäußerung, mit dem Hinnehmen des letzten Platzes, das Jesus uns vorgemacht hat; mit der Kenosis, dem Leerwerden Christi (Phil 2). Diakonie des Christen oder der Kirche ist der Versuch dem nachzufolgen, der sich selbst entäußert hat. Darum ist diese Diakonie aus der Substanz heraus die Bereitschaft sich fremdbestimmen zu lassen von dem, was jetzt die Not der anderen ist. Wer dient, verzichtet auf Selbstbestimmung. Er läßt sich fremdbestimmen, er läßt sich in Beschlag nehmen von dem, der ihn jetzt braucht. Das hat etwas zu tun mit Gehorsam: im Verzicht auf Selbstbestimmung bin ich gehorsam auf das, was Gott mir in den Weg schickt, was er jetzt durch mich getan haben will. Dienende Liebe folgt also der paradoxen Empfehlung Jesu: "Wer der Größte ist, soll der Kleinste sein" - "Setz dich auf den letzten Platz, gerade weil um dich herum sich alle um die ersten Plätze streiten" - "Geselle dich in aller Ruhe den Armen,

den Kleinen, den Einflußlosen zu; lade die als Gast bei dir ein, die keine Gegeneinladung aussprechen können; leihe denen dein Geld aus, die nicht die Möglichkeit haben, es dir zurückzugeben; denn umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben (Mt 10,8)"

### 8.23 Kirchlicher Selbstvollzug als Dienst an den Armen

Dieses Wort verpflichtet genauso die Gemeinde als soziales System. Als Kirche muß sie eine dienende und arme Kirche sein. Dieses Wort von Yves Congar hat Paul VI im Konzil aufgegriffen. Die Kirche muß als System dienend und arm, d.h. am letzten Platz sein, wenn sie beansprucht die Sendung Jesu weiterzuführen, wenn sie seine Sache weiterführen will in der Art wie er die Herrlichkeit Gottes in dieser Welt sichtbar machen will. Die Kirche muß sich dann als soziales System im Experiment verschwenden, sie muß ihre Talente heraushauen zugunsten dessen, der in Not ist - ohne die Sicherheit zu haben, daß sie nachher davon profitiert. Kirche vollzieht also ihre Bestimmung, Jesu Sache weiterzuführen nur dort und unter der Bedingung, daß sie die Struktur dieser sich verschenkenden Liebe Gottes in der Welt präsent macht, in einer Zuwendung ohne Hintergedanken, ohne Nebenziele zugunsten des eigenen Systems: "umsonst" - aus Gnaden, wie ein Kernwort des NT lautet. Auch die kirchliche Sozialarbeit hat also Gott in dieser Welt sichtbar zu machen, ist nur dann eine Gestalt kirchlichen Selbstvollzugs, wenn etwas von der "Herrlichkeit Gottes", von seiner "Güte und Menschenfreundlichkeit" aufstrahlt, dort wo die Kirche in der Nachfolge Jesu den letzten Platz unter den Armen einnimmt. Auch hier gilt, was wir bereits für den Selbstvollzug im Wort feststellen mußten: daß die kirchliche Praxis weit hinter dem zurückbleibt, was ihr aufgetragen ist. Darum bekennt sich das Vaticanum II in erstaunlich offener Sprache zur Selbstkritik: "Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist. Wie immer die Geschichte über all dies Versagen urteilen mag, wir selber dürfen dieses Versagen nicht vergessen, sondern müssen es unerbittlich bekämpfen, damit es der Verbreitung des Evangeliums nicht schade" (Pastoralkonstitution Art. 43).

### 8.3 Kreative Basisimpulse

(im Anschluß an H. Nouwen)

Bevor wir die empirischen Ausgangsdaten (Kap. 8.1) und die biblischen Zielvorgaben (Kap. 8.2) in eine Theorie christlich-diakonischer Praxis integrieren (Kap. 8.4), wollen wir wiederum auf die spirituellen Entdeckungen des Praktikers Nouwen hören, der die nachstehenden Leitlinien einer Spiritualität kreativer Seelsorge formuliert hat:

#### 8.31 Im Handlungsfeld "Seelsorge": Careful and critical contemplation - beyond skillful response.

(1) Seelsorge ist zunächst einmal zusammen mit aller profanen Beratungstätigkeit die Kunst zu antworten, ist skillful response. Das heißt, den anderen zuerst zu Wort kommen zu lassen und ihn den Ton angeben zu lassen. Das ist wahrhaftig eine Kunst, denn das läuft auf verschiedenen Ebenen

a) Der andere bestimmt das Thema, nicht ich gebe das Thema vor.

Das ist ein Umdenken für den Seelsorger, der eher geneigt ist, Verkündigung an den einzelnen zu betreiben (eine berühmte These in der evangelischen Theologie). Seelsorge ist auch nicht Sakramentspende, sondern zuerst Horchen auf den anderen, heißt die Hände ausstrecken und sich fühlen lassen, wohin ich nicht will. Seelsorge ist darum mit aller Beratungstätigkeit non-direktiv, weil der andere die Richtung angibt, in die der Weg sich entwickelt.

b) Der andere gibt nicht nur das Thema vor, sondern auch die Gesprächsebene, auf der wir kommunizieren. Das ist beim Menschen in der Krise immer die Gefühlswelt, in der er steckt. Gerade das macht die Krise aus, daß die normale distanzierte Sicht nicht mehr möglich ist. Der Mensch gerät in einen Gefühlssturm, weil er seine Konflikte nicht mehr lösen kann. Er blickt nicht mehr durch.

Alle Seelsorge beginnt deshalb damit, die Ebene des Ge-

fühlsstroms zu erfassen, die den anderen beutelt und ihm auf dieser Ebene zu antworten. Seelsorge als Kunst zu antworten besteht darin, empathisch (einfühlsam) zu antworten. Das heißt, ich fühle mich in das Aufgewühltsein des anderen, in sein Pathos ein.

c) Der andere hat den Anspruch, einer Person zu begegnen. Zu der Kunst des Antwortens gehört die Fähigkeit, sich nicht herauszuhalten und den anderen abzuspeisen, sondern sich selbst ihm zu öffnen, ihm authentisch zu begegnen.

Dies sind die drei Appelle von Karl Rogers an den, der therapeutisch handeln will, die er als Grundkriterien gelungener Kommunikation entwickelt hat: non-direktives, empathisches und authentisches Handeln (offen und ohne Maske oder Rolle an den anderen herantreten, als Person).

Es ist außerordentlich schwer, sich dem anderen auszusetzen, den Erfahrungen, die er an mich als Person heranträgt, denn das heißt ja, bei mir selbst die Erfahrungen zuzulassen und erinnert zu werden an die Erfahrungen, die ich selbst vielleicht noch nicht bewältigt habe.

Alle unsere Erfahrung ist ja selektiv und das Selektionsprinzip für unsere Wahrnehmungen ist das Bild, das wir von uns selber haben (Gedächtniswahrnehmung, die sich danach richtet, welches Selbstwertgefühl wir haben, zB.: Ich bin nicht o.k. oder ich bin o.k. ist ausschlaggebend dafür, welche Erinnerungen ich im Gedächtnis behalte).

Dieser Effekt der selektiven Rückerinnerung ist schon wirksam im Zugehen auf die Wirklichkeit, da meine eigene Persönlichkeit schon der WahrnehmungsfILTER ist. Wo ist deshalb der Realist, fragt Nouwen, der fähig wäre, all seinen Erfahrungen zu gestatten, seine Erfahrungen zu werden? Wer ist fähig, sein Glück und seine Traurigkeit, seine Haßgefühle und seine Gefühle der Zuneigung zu akzeptieren, als etwas, was zu seiner eigenen Erfahrung gehört.

Wenn ein Mensch nicht zu allen seinen Erfahrungen Zugang hat, tendiert er nämlich dahin, auch anderen nur jene Teile seiner Erfahrung zugänglich zu machen, die er bei sich selber zugelassen hat, weil sie geeignet sind, sein Bild zu bestärken, das er von sich hat und das er wünscht, das die anderen von ihm haben sollen.

Entsprechend ist er auch unfähig, auf die Erfahrungen des anderen zu reagieren und ihm angemessen zu antworten, wenn im anderen plötzlich ein Problem auf ihn zukommt, das er bei sich ständig verdrängt. (Nouwen 38 f)

Von daher möchte ich noch eine These von Rogers anschließen, die er im Zusammenhang mit seinen Lernthesen formuliert hat:

"Eine andere Art von Lernen ist es, mich mit meinen eigenen Unsicherheiten auseinanderzusetzen, das abzuklären versuchen, was mich verwirrt und so der Bedeutung näherkommen, die meine Erfahrung tatsächlich für mich zu haben scheint. Auf diese Weise sehe ich mich in einen Prozeß getrieben, der sowohl faszinierend als auch manchmal beängstigend ist. All dies scheint mir zu bedeuten, daß es darum geht, mich von meinen Erfahrungen tragen zu lassen in eine, so scheint es, vorwärtsführende Richtung, Zielen entgegen, die ich beim Versuch, wenigstens den aktuellen Sinn dieser Erfahrungen zu verstehen, nur undeutlich umreißen kann. Es ist das Gefühl, in einem komplexen Strom der Erfahrung zu treiben, wobei die faszinierende Möglichkeit in dem Versuch besteht, seine fortwährend sich verändernde Komplexität zu begreifen." (zit. Zerfaß/Greinacher 218)

Skillful response ist also besonders schwierig und ich nehme an, daß 90 % unserer Pfarrer dieses Geschick zu antworten, nicht aufbringen. Die restlichen 10 %, die es aufbringen, sind Naturtalente, Menschen, die besonders hart hergenommen worden sind oder die besonders sensibel sind, von Natur richtig zu machen, was andere sich in mühevoller Arbeit aneignen müssen. Es besteht ein ungeheurer Nachholbedarf in der Seelsorge. Wenn wir es nicht schaffen, wenigstens die soziale Kompetenz, die Sensibilität eines Durchschnitts-Sozialarbeiters von heute zu erwerben als Seelsorger, dann disqualifizieren wir uns bis über die Ohren. Die Leute werden weiter zum Psychologen, zum Sozialarbeiter gehen, weil sie dort mehr verstanden werden. Ich möchte bitten, Nouwen nicht so zu verstehen, als ob wir das bißchen skillful response sowieso schon könnten, und es jetzt um das Mehr geht. Nein, wir haben alle Hände voll zu tun, zunächst einmal diesen 'level' zu erreichen. Es ist aber wichtig zu sehen, daß Seelsorge mehr ist als nur antworten.

(2) Und worin liegt das 'Mehr'?

Daß ich nach einem gebühlich langen Anlauf nun doch noch meinen Bibelspruch lande? Das kann sein, aber das muß überhaupt nicht sein. Es ist im Seelsorgsgespräch möglich, ausdrücklich von Glaube und Hoffnung zu reden, wenn ich den anderen vorher auf der Beziehungsebene spüren ließ, was Glaube und Hoffnung ist.

Nämlich: Ich hoffe für dich, wenn du auch jetzt nicht hoffen kannst. Ich glaube daran, daß Gott dir gut ist, wie er mir gut ist und du spürst es daran, wie ich bei dir aushalte, obwohl ich keine Lösung für dich habe.

Wenn ich dies den anderen spüren ließ auf der Beziehungsebene, dann habe ich ihm schon das Wesentliche gesagt, ob ich das dann auf der Inhaltsebene noch expliziere als meinen Glauben und meine Hoffnung auf den Gott, der uns nicht im Stich läßt, ist dann wirklich sekundär.

Es ist möglich oder auch nicht.

Worin also besteht dann das "mehr", das Nouwen fordert, worin zeigt es sich und woran kann ich merken, daß ich dem mehr und mehr Raum geben sollte als christlicher Seelsorger in meinem Verhalten zu dem anderen?

Nouwen nennt dieses mehr (für mich sehr überraschend):

A careful and critical contemplation of the condition of man.

Das ist für mich verblüffend bescheiden formuliert und trotzdem denke ich, ist es sehr weise und genau beobachtet.

Was heißt das nämlich?

Für Nouwen ist das Signal für einen gelungenen Durchbruch zu christlicher Seelsorge, wenn der Seelsorger neben der Haltung des Zuwendens und des Helfens in sich Raum gibt für eine Haltung des Betrachtens, der Kontemplation und des Empfangens.

Wenn er im Gesicht des Klienten zu suchen beginnt, was Gott selber ihm durch diesen Menschen sagen will. Ihm selber - wie wenn er in der Bibel zu blättern beginnt und in einer Perikope sucht, was Gott ihm sagen könnte.

Dabei beruft sich Nouwen auf den Begründer des clinical pastorel training, der modernen Seelsorgsbewegung in den USA, Anton Reison, der die neue Seelsorgsbewegung entwickelt hat, indem er aufgehört hat zu fragen:

Wie mache ich es möglichst gut bei meiner Begegnung mit dem anderen? sondern gefragt hat:

Was kann ich als Christ von diesem anderen lernen?

Für ihn wurde dadurch der leidende Mensch zu einer Quelle theologischer Reflexion, zu einer Quelle von Hoffnung und Glaube. Darum nennt er den Leidenden a living human document.

(ein lebendiges Dokument des Glaubens im Unterschied zu den toten Dokumenten des Glaubens wie sie in der Bibel und in den Dokumenten der Kirchengeschichte und in den Glaubensdogmen formuliert sind).

Boison sagt:

"Wie ein Historiker, wenn er forscht, niemals die Thesen anderer Historiker zu seinem Forschungsobjekt einfach übernimmt, weil sie so plausibel sind, wenn er seines Namens würdig ist, begann ich damit, nicht mehr einfach die Thesen über den Mensch zu übernehmen, wie sie schon fertig in den Büchern nachzulesen sind, sondern ich begann ganz neu mit dem Studium der lebendigen Dokumente dessen, was der Mensch ist, mit dem Studium der aktuellen sozialen Situation und ihrer Komplexität, in der sich die Menschen befanden."

Was heißt das jetzt ganz konkret?

Noch ein Kranker bei dem ich jetzt überhaupt nicht landen kann, weil entweder das Gespräch permanent an der Oberfläche entlangplätschert, oder weil er mich als Seelsorger hinauskomplimentiert mit der Bitte: 'Um Gottes Willen, Herr Kaplan, lassen sie mich doch in Ruhe! Was ich brauche, ich will überhaupt niemanden sehen. Tun Sie mir einen Gefallen, gehen Sie!'. ist ein Dokument des Glaubens.

Mouwen reflektiert über dies Erlebnis und sagt:

"Noch ein solcher Fall kann mir zeigen und zu sehen geben, was ein Mensch ist. Der Mann tut mehr, als den Seelsorger hinauswerfen. Er zeigt mir, wie erschöpft, wie elend und trostlos ein Mensch im Leben werden kann, so daß er nur noch den Wunsch spürt, sich in eine Ecke verkriechen zu dürfen und sterben zu dürfen wie ein Tier. Er ist ein lebendes Dokument, das wichtigste Fragen der Theologie und des Glaubens aufwirft, nämlich: was ist der Sinn des Lebens? Warum gibt es solches Leid, was ist Einsamkeit, und was ist Nähe, was ist Schuld und was ist Vergebung? Was ist Leben und was ist Erlösung? Das sind Fragen die ein solcher Mensch stellt, indem er mich herausschmeißt."

Seelsorge beginnt damit, daß ich bereit bin, diese Fragen mit dem anderen zu teilen und in diesem Sinne ist Seelsorge eben eine Haltung des Betrachtens, des Aufmerksamseins und des Horchen auf das, was Gott jetzt hier tut.

In dieser Haltung des Betrachtens kann es gelingen "den Schleier wegzuziehen und sich selber und anderen sichtbar zu machen, daß das Gute und das Übel nicht nur Worte sind, sondern Realitäten im Leben jeden Menschens. Realitäten, die nicht friedlich koexistieren, sondern genau in dem Übergang zwischen heute und morgen, in dem der Kranke steckt, miteinander ringen und ihn entweder verschlingen oder ihn aufatmen lassen." (Nouwen)

Es ist ja in aller Krise ein unwiderruflicher Drang weiterzukommen, so ähnlich wie sich kein Kind bei der Geburt überlegen kann: Schaust du erst mal raus wie es ist, und dann gehst du wieder zurück.

Der Geburtsvorgang ist ein unerbittliches Herausgestoßenwerden und in jeder Wachstumskrise und in dem Leiden, das dahintersteht, steckt eine unerbittliche Dynamik nach vorne. Und in dieser Dynamik geht es eben um Tod und Leben, und Licht und Schatten. Das zu sehen als eine *conditio humana*, als die Grundbedingung menschlicher Existenz, die wir hoffend immer noch von Gott umfassen wissen, da fängt es an, was wir Seelsorge nennen.

Wenn ich das anzuschauen wage, dann werde ich frei dem anderen zu begegnen, dann werde ich frei mich selber dem auszusetzen, was denn Gott für mich ist, dann fange ich an, Gott dort zu suchen, wohin ich ihn bringen will.

Nouwen schreibt hierzu:

"Seelsorge ist das ständig tiefere Aufdecken der Realität im Sinne einer wachsenden Offenbarung des Lichtes Gottes, über den Menschen, der in Finsternis und Todesschatten lebt. (Lk 1,79) In dieser Perspektive darf Seelsorge niemals darauf beschränkt werden nur eine gute Gesprächsführung zu liefern, sondern sie ist eine Weise des Suchens nach Gott im Leben dessen, dem wir dienen. Das Paradox der Seelsorge besteht darin, daß wir den Gott, den wir bringen möchten im Leben der Menschen finden werden, denen wir ihn bringen möchten. Nur wenn der Seelsorger lernt, die seelsorgliche Beziehung als eine vitale Quelle seines eigenen Glaubens und seiner eigenen Kontemplation zu betrachten, kann er selbst von dem betreut werden, den er betreut."

Hier kommt uns wieder die Geschichte vom Rabbi, dessen Schützer seine Schüler sind, in Erinnerung, von dem Rollentausch, wie ihn Augustinus beschrieben hat. Römer 1,11: 'Ich komme um euch zu trösten und um bei euch getröstet zu werden.'

Nur der ist ein christlicher Seelsorger, der in Begleitung anderer selbst in Bewegung kommt, in einen Übergang von heute nach morgen auf den Gott hin, der vor uns ist, "Glaube ist eine Weise Gott zu suchen" (P. Loew).

Ich meine hier würde sichtbar, daß Seelsorge mehr ist, als skillful response. Es ist eine Haltung, die im anderen Gott entdeckt und sich nicht anmaßt, ihm Gott zu bringen. In solcher Haltung werde ich auch von meinem Zwang frei, seelsorglich erfolgreich zu sein, und aufmerksam für die andere Dimension, die wir Seelsorger sehr leicht vergessen, nämlich die der Sozialarbeit.

### 8.32 Im Handlungsfeld "Sozialarbeit": The christian agent of social change - beyond the manipulation of structures.

Sozialarbeit setzt vordergründig betrachtet zunächst einmal mit der materiellen Not des Einzelnen an. Gemeint ist aber nicht dieser Unterschied von seelischer und materieller Not, sondern, daß sich Sozialarbeit stärker auf den sozialen Rahmen, das Bedingungsgefüge konzentriert, unter dem der Einzelne zu einem Leidenden wird, im Gegensatz zur Seelsorge, die sich stärker auf den Einzelnen konzentriert und sein unmittelbares Umfeld.

Im Krankenhaus ist die Sozialarbeiterin ja dafür zuständig, daß der Kranke wieder Arbeit findet oder daß er eine neue Wohnung findet, d.h. daß die äußeren Rahmenbedingungen geschaffen werden, unter denen sich das Leiden dieses alten Menschen oder psychisch Kranken bessern könnte. Das Bewußtsein davon, daß der Rahmen veränderbar ist, ist ja eine große Einsicht menschlichen Denkens seit der Aufklärung, seitdem wir nicht mehr die Bedingungen unter denen wir uns vorfinden als ein naturgesetzlich verhängtes Schicksal empfinden, sondern erkannt haben, daß die Verhältnisse unter denen wir leben selbstgeschaffene Verhältnisse sind. Darum sind sie auch veränderbar und darum ist heute mit dem Stichwort Sozialarbeit auch untrennbar das Stichwort Veränderung der Strukturen verbunden, der Bedingungen unter denen Menschen zu leiden haben (Strukturreform, Wachstumskontrolle, da diese Gesetzmäßigkeiten des Wachstums ja von uns induzierte ungesunde Wachstumssetze sind).

### (1) Veränderung von Strukturen

Eine bittere Erfahrung aller, die sich auf solche Art Strukturreform eingelassen haben ist es nun aber, daß diese Strukturen sehr viel schwerer veränderbar sind als Individuen und daß sie dem Reformprozeß ein ganz eigenes Eigen-gewicht entgegensetzen.

Ein Element der Struktur, die unsere Lebensbedingung ausmacht, ist zum Beispiel das Recht auf Eigentum, der Besitz von Grund und Boden, eine Struktur die sich eingespielt hat und auf der sich die psychischen und sozialen Bedingungen des Einzelnen entwickeln. Es ist völlig klar, daß diese Struktur nicht von Gott gemacht ist, sondern daß sie der institutuelle Niederschlag der Arbeit von Generationen davor oder des ersessenen ererbten Territoriums ist.

Aber wenn erst einmal die Welt in Parzellen aufgeteilt ist und jeder Fleck Boden irgendjemandem gehört, dann ist eine Veränderung dieser Besitzverhältnisse fast nur noch mit Gewaltanwendung möglich. Das wissen wir aus der europäischen Geschichte, etwa aus der Säkularisation, und das sehen wir eben jetzt in Lateinamerika. Einmal geschaffene rechtlich gesicherte Eigentumsverhältnisse setzen der Reform, und sei sie noch so schön und ideal gedacht, einen immensen Widerstand entgegen.

Der Widerstand folgt aus der Institutionalisierung, dem faktisch angewachsenen Potential von Macht und Durchsetzungsvermögen, von Kapital und Recht. Dieses wird wie ein Zaun um das langsam Erarbeitete herumgelegt und läßt es immer weiter expandieren und macht es immer unangreifbarer.

Das ist der Sinn von Institutionen, uns davon zu entlasten, täglich wieder aufzubauen, was wir uns einmal erarbeitet haben.

Von daher ergibt sich jetzt auch die konkrete Schwierigkeit der Sozialarbeit, und darum spreche ich das Ganze nur an. Es gibt inzwischen mühsam entdeckte Techniken sozialen Wandels, Strategien der Reform oder der Revolution.

Wichtig ist es jetzt zu sehen, daß eben diese verschiedenen Strategien des sozialen Wandels nicht risikolos sind, weil in dem Moment, wo sie an die Meso- oder Makroebene ansetzen, für alle, die in diesem Raum leben, die Wände zu wackeln anfangen.

Dies ist aus dem Stück Angstpotential, das Reformen immer auszulösen vermögen, verstehbar und umgekehrt produziert das bei den Reformwilligen eine enorme Krise, wenn dann dieser reaktive Widerstand auftritt, nämlich entweder Resignation, Apathie, Flucht nach draußen oder in die Innerlichkeit oder ähnliche Fluchtformen (Schafezüchten etc.). Die andere radikale Form der Enttäuschung ist Radikalisierung, Terrorismus.

(2) 'Mehr' als Strukturveränderung

Gerade hier, wo die normale Sozialarbeit resigniert, wird deutlich, was Nouwen mit manipulation of structures "and more" meint.

Was ist denn das 'mehr' an Zielkonzeption christlicher Sozialarbeit, die sie noch über dieses Benutzen sozialreformersicher Strategien hinaus aufbringt, wodurch dann Sozialarbeit vielleicht zu pastoralem Handeln wird?

Ich möchte dieses 'mehr' nicht theoretisch beschreiben, sondern konkret an der Figur Martin Luther Kings, der für Nouwen eine Inkarnation sozialen Wandels ist, ein Prototyp eines christian agent of social change.

"Er stimulierte seine Leute dazu, um ganz konkrete Rechte zu kämpfen, um einen Platz im Bus oder Restaurant, um gleiche Wahlrechte wie die Weißen, aber er machte aus diesen konkreten Zielen niemals einen letzten Wert, sondern blickte immer über die Ergebnisse seiner konkreten Aktionen hinaus auf das Gesamtziel, die ganze Freiheit des Menschen als Person. Darum konnte er sagen (und das sind ja Dinge, die er sich ausgedacht hat und gesehen hat als erster), daß nicht nur der schwarze Mann in Unfreiheit lebt, sondern auch der weiße Mann, der ihn unterdrückt. Deshalb vermochte er seine Leute von der Gewaltanwendung abzuhalten, wenn ein konkretes Protestziel nicht erreicht werden konnte (und Sie wissen ja, wie unberechenbar gerade dann verelendete Massen sind, wenn ein bestimmtes Ziel nicht erreicht werden kann).

Deshalb konnte er sich ganz in den Kampf um die Menschenrechte hineingeben, obwohl er genau wußte, daß er die Ergebnisse dieses Kampfes nicht mehr erleben würde. Deshalb fürchtete er sich nicht vor dem Tod.

Inmitten aller Aktivitäten vermochte er seine Leute daran zu erinnern, daß es keinen Grund gab zu verzweifeln, weil er sie unterwegs sah in das Land der Verheißung. Dazu muß man die Wüste durchqueren.

M.L. King war fähig, ein so machtvoller geistlicher Führer zu sein, weil er, obwohl er forderte 'freedom now' fähig war, geduldig zu sein und zu warten, bis Gott seine Verheißungen erfüllen würde." (Nouwen 82)

Diese Spannungen auszuhalten, Freiheit jetzt zu fordern und zugleich ständig den Widerstand des institutionalen Gegenübers ertragen zu können, ist das Plus, eine Perspektive der Hoffnung, die den Kampf um sozialen Wandel zur Seelsorge macht und nicht mehr aus dem Erfolg ableitbar ist.

8.4 Praktisch-theologische Theorie diakonischer Praxis in der Kirche

Wiederum suchen wir ein Rahmenkonzept, das gerade angesichts der institutionellen Rahmenbedingungen von Seelsorge und Caritasarbeit das unterscheidend Christliche im Alltag zu sichern hilft. Die kirchliche Trägerschaft allein macht noch kein christliches Krankenhaus und die Bibelworte allein aus einem Telefongespräch noch keine Telefonseelsorge.

Hier kommt jetzt eine Eigenart des ganzen Handlungsfeldes Diakonie zum Vorschein: Ich kann mich nicht so eindeutig auf die Inhalte der christlichen Lehre berufen, um meine Identität als Christ in diesem Handlungsfeld zu gewinnen.

Es ist also eine bestimmte Praxis, die hier hilft, nicht bestimmte Inhalte, die helfen. Und eben deshalb ist im Unterschied zur Martyria dieses Arbeiten so viel schwerer als christlich zu identifizieren.

Dort kann ich sagen, daß ich an die unbefleckte Empfängnis Mariens glaube und jeder weiß, daß ich katholisch bin. Wenn ich aber einen Behinderten in der Stadt herumfahre, dann weiß niemand aus welchem Motiv ich das tue. Ob ich katholisch oder evangelisch bin oder gar nichts glaube, ist der Praxis nicht ablesbar und auch für den Behinderten ist zunächst wichtig, daß er überhaupt spazierengefahren wird. Das ist ihm wichtiger als meine Mariologie.

Hier kommt die moraltheologische Grundlagendiskussion ins Spiel,

ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt. Aus praktisch-theologischer Sicht wäre zur Entscheidung dieser Frage wichtig, nicht nur auf die Absichtserklärungen des Handelnden zu achten, sondern auch die Wahrnehmung des Partners ernstzunehmen: kann er den christlichen Hintergrund dieses diakonischen Handelns wahrnehmen? Und wenn ja, wie? Auf Anhieb ("zehn Meter gegen den Wind") oder erst allmählich, nach einer längeren gemeinsamen Wegstrecke, durch den "Erweis des Geistes und der Kraft"? Und was würde dies von der Art Gottes erkennen lassen, der im diakonischen Selbstvollzug der Kirche gegenwärtig werden möchte?

#### 8.41 Grundformen der Diakonia und ihre Subjekte

Auch für den Bereich des seelsorglichen und diakonischen Handelns gehen wir davon aus, daß sich die Praxis der Hauptamtlichen nicht an den institutionellen Vorgaben als solchen (d.h. am herrschenden Stil von Krankenhausseelsorge oder Caritasbürokratie) zu orientieren hat, sondern am christlichen Elementarverhalten (s.o. Kap. 5.23).

##### (1) Diakonie als christliches Handeln

Man hat Schwester Theresa von Kalkutta gefragt, warum sie sich so für die Armen engagiere, für die, wie im Fall der Sterbenden, überhaupt keine Rettungschancen mehr bestehen. Sie antwortete: "Ich möchte jedem Menschen das Gefühl geben, unbedingt erwünscht zu sein." Christlicher Umgang mit den Armen ist in seinem Kern bedingungslose Zuwendung, vor allen theoretischen Begründungen: "Es ist gut, daß du da bist, auch wenn du arm und hilflos bist (behindert, depressiv usw.). Ich freue mich, daß es dich gibt." Dieses "Gefühl", das tief unter die kognitive Ebene hinabreicht, will Schwester Theresa vermitteln und darum läßt sie sich in ihrem Handeln auch durch keinerlei kognitive Argumentation irremachen. Bei einer Diskussion mit Studenten in Freiburg hatte man sie gefragt, ob sie sich nicht bewußt sei, in welchem Ausmaß sie durch ihre caritative Arbeit die ungerechten Strukturen stabilisiere. Als man ihr diese Frage übersetzt hatte, zögerte sie einen Augenblick und fragte dann zurück: "Kennen Sie die Armen von Freiburg?" Die Zuwendung zum anderen ist nicht das Ergebnis gesellschaftskritischer Reflexionen, sondern entspringt aus dem Umgang selbst und legitimiert

sich aus der wahrgenommenen Not. Wie der barmherzige Samariter macht sich Schwester Theresa zum Nächsten dessen, der keinen Nächsten hat und darin offenbart sie, wer Gott ist: "Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten wohl gesehen und das Geschrei über ihre Treiber ist zu mir gedrungen. Ich kenne ihre Leiden" (Ex 3,7).

##### (2) Was ist in diesem Kontext amtliches Handeln?

Im Handlungsfeld Seelsorge verdichtet sich das christliche Handeln in den Sakramenten der Buße und der Krankensalbung zu amtlichem Handeln: hier wird Gottes Nähe dem Menschen in seiner krisenhaften Verstrickung in Schuld und Krankheit mit eschatologischer Verbindlichkeit zugesagt.

Im Handlungsfeld Sozialarbeit fehlt eine solche amtskirchliche Verdichtung (und die systematischen Theologen müßten einmal darüber nachdenken, warum das so ist). Immerhin gibt es eine Ausübung des Hirtenamtes, die deutlich sozial-diakonische Züge annimmt: die Parteinahme für die Armen im Gegenüber zur staatlichen Gewalt, wie sie Ambrosius und Chrysostomus in der alten Kirche gegenüber der antiken Oberschicht, Helder Camara und José Romero gegenüber Militärdiktaturen oder die amerikanischen Bischöfe Hundhausen und Matthiesen gegenüber dem Pentagon gewagt haben.

Sowohl das sakramentale wie das sozialkritische Handeln des Amtes ist nicht etwas anderes als das christliche Erbarmen mit dem, der unter die Räuber gefallen ist, sondern die öffentliche und amtliche Ausübung dieses Erbarmens.

##### (3) Was macht diakonisches Handeln zu einem pastoralen Handeln?

Wenn wir pastorales Handeln als Befähigung und Begleitung definiert haben (s.o. Kap. 6.13), dann geht es hier um die Begleitung des Mitchristen in jenen Veränderungsprozessen, denen das Individuum und denen auch Gruppen ausgeliefert sind, einfach deshalb, weil wir Menschen sind und zum Menschen gehört, daß er sich "zeitigt". Er ist lebenslang unterwegs, Pilger zwischen zwei Welten. Die Grundfigur pastoralen Handelns im Bereich von Diakonie und Seelsorge scheint mir darum die Rast auf dem Weg zu sein, das befristete Verweilen und Kräftesammeln und der Blick auf die Landkarte vor dem nächsten Aufbruch.

Sie erinnern sich an das Bild von der Geburt. Wo der Geburtsvorgang Symbol wird dafür, daß wir durch Engpässe hindurch nur wachsen und Mensch sein können und unser Leben realisieren können. So müssen wir an einem bestimmten Punkt geboren werden und so müssen wir an einem bestimmten Punkt erwachsen werden und die Kindheit hinter uns lassen.

So müssen wir in berufliche Belastungen hinein, Entscheidungen treffen, obwohl ich mit der Entscheidung zu diesem Beruf tausend andere Möglichkeiten auslasse. Wenn ich mich nicht entscheide, dann habe ich mich auch entschieden, und so muß ich alt werden und so muß ich sterben.

Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für soziale Systeme, die sich an veränderte soziale Verhältnisse anpassen müssen.

Seelsorge ist also Begleitung des Individuums im schmerzlichen Prozeß der Menschwerdung, und zwar genau durch die Phase der Labilisierung hindurch, die erst zur Bildung einer neuen Gestalt führt.

Sozialarbeit ist die Begleitung von sozialen Systemen in den ihnen aufgezwungenen bedrohlichen, aber lebensnotwendigen Veränderungsprozessen.

So muß ich Gruppen begleiten, wenn der Gruppenleiter gewechselt wird und die Gruppe in eine Krise kommt. So kann ich Gemeinde begleiten, so kann ich an Ökumene arbeiten und dergleichen mehr.

Ob ich mich wirklich auf die Begleiterrolle zurücknehmen kann ("Dienst an den Diensten", wie ein Fahrlehrer gegenüber dem Fahrschüler), zeigt sich nicht zuletzt darin, ob ich den andern in seine eigene Verantwortung und Freiheit zu entlassen vermag. Im Bereich der Sozialarbeit (Caritas, Entwicklungshilfe) leitet sich von hierher das Prinzip "Hilfe zur Selbsthilfe" ab. Im Bereich der Seelsorge die von jedem Beichtvater und Seelenführer zu fordernde Bereitschaft, den andern nicht an sich zu binden, sondern freizugeben.

#### 8.42 Ziel und Methode pastoralen Handelns

Wir haben für den Bereich der Martyria mit einiger Überraschung festgestellt, daß zwischen Verkündigung und Religionsunterricht mehr Gemeinsamkeiten bestehen als diese auseinanderliegenden sozialen Räume (Schule im modernen säkularisierten Staat und Gottesdienst konfessionell orientiert) ahnen lassen.

Die Gemeinsamkeit lag darin, schmerzliche und befreiende Einsichten zu ermöglichen durch Lernprozesse. Diese machen dazu frei, die Realität anzusehen oder die biblische Überlieferung so zu erschließen, daß meine eigene Erfahrung in ein inneres Gespräch kommt mit der biblischen Erfahrung. Dieses gemeinsame Ziel führte eben auch zu bestimmten gemeinsamen Methoden im Religionsunterricht und in der Predigt. Die Frage ist jetzt:

Gibt es für die Handlungsfelder der Diakonie und Seelsorge auch eine gemeinsame Methode, die diese benachbarten Felder beherrscht?

##### (1) Das Ziel

Seelsorge und Diakonie haben zentral mit dem Menschen zu tun, der seinen alten Weg nicht einfach fortsetzen kann, sondern sich zu einer Entscheidung (Veränderung seiner Wegrichtung) herausgefordert sieht (Crisis). Sie haben es darum immer mit dem Leiden zu tun und mit der Zukunft. Das Ziel des Beratungsvorgangs (der "Rast" auf dem Weg) ist darum nicht das Beisammensein selbst, sondern der neuerliche Aufbruch: "Steh auf und iß, du hast noch einen weiten Weg vor dir" (1 Kön 19,5) sagt der Engel zu Elias auf dem Weg.

Die Erarbeitung von Einsichten spielt dabei natürlich eine große Rolle und ebenso die Aufarbeitung von Erfahrungen (Rückblick). Der derzeitige Stand der Dinge muß (durch Erinnerung und Erzählen) erst einmal bewußtgemacht werden, damit der nächste Schritt vertrauensvoll getan werden kann. Aber (im Unterschied zur Martyria) ist das Erarbeiten von Einsichten nicht das eigentliche Ziel der Diakonie, sondern die Eröffnung von Zukunftsperspektiven, das geduldige Erörtern der möglichen Wege und das gemeinsame Herausfinden des Weges, der jetzt gang-



bar und damit auch der "richtige", von Gott eröffnete Weg ist. Zu einem pastoralen Handeln wird Seelsorge und Diakonie, wenn sie sich der Verheißung öffnet: "Ich weiß wohl, was für Gedanken ich über euch habe - Spruch Jahwes - Gedanken des Heils und nicht des Unheils. Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben" (Jer 29,11). Die gegenwärtige krisenhafte Situation, "die Leiden dieser Zeit" (Röm 8,18) hören auf, ausweglos zu sein, sobald sich dieser Hoffnungshorizont Gottes über ihnen auftut. In großartiger Einfachheit hat dies Paul Gerhard formuliert:

"Befiehl du deine Wege  
und, was dein Herze kränkt,  
der allertreuesten Pflege  
des, der den Himmel lenkt.

Der Wolken, Luft und Winden  
gibt Wege, Lauf und Bahn  
der wird auch Wege finden,  
da dein Fuß gehen kann."

Was jetzt den Menschen "kränkt", d.h. krank macht, und zwar in der Mitte seiner Existenz (dein "Herze") verliert seine wirkende, verschlingende Gewalt, wenn wir zu glauben wagen, daß Gott einer ist, der mit uns nach einem Weg sucht, den wir wirklich gehen können. Diesen Gott im Prozeß der Begleitung "ins Spiel" zu bringen (weniger durch Worte als durch die eigene Zuversicht, s.o. M.L. King) macht das Proprium seelsorglicher Begleitung und Sozialarbeit aus. Ihr Ziel ist in diesem Sinn: Hoffnung.

## (2) Methode

Von hierher läßt sich verstehen, daß zur Methodik pastoralen Handelns, wie H. Nouwen formulierte, die Techniken der Gesprächsführung und der Sozialarbeit gehören "und mehr" (s.o. Kap. 8.3). Worin dieses Mehr besteht, deutet das Wort von Rabbi Hirsch an, der einmal zu seinem Chassidim sagte:

"Wenn ein Mensch zu mir kommt und mich angeht, um sein Bedürfnis in dieser Welt für ihn zu beten, der wegen einer Pachtung und der wegen eines Ladens, in jenem Augenblick kommt die Seele dieses Menschen zu mir wegen der Erlösung in der oberen Welt. Mir aber obliegt es, beiden zu antworten in einer einzigen Antwort."  
(Buber 703)

Das Entscheidende ist, daß aus der Sicht des Glaubens die soziale Not nie isoliert zu sehen ist (die Behinderung des Behinderten ist nicht nur eine physische Behinderung), sondern darin ist ein Schrei zu hören nach Erlösung in der oberen Welt. Ob ich diesen Schrei höre oder nicht, macht vielleicht den Unterschied aus zwischen einem Sozialarbeiter und einem seelsorglich arbeitenden Sozialarbeiter.

Schließlich ist für beide Handlungsfelder ein eigener Rhythmus charakteristisch: der Wechsel zwischen Wahrnehmung und Intervention. Immer wenn es um Wachstum und Wandlung geht, ist ja zunächst einmal das Feld zu sondieren und hier, in der Wahrnehmungsphase, ist es die vornehmste Aufgabe des Seelsorgers, dem Gegenüber zu helfen, selber Durchblick zu gewinnen (keine Diagnosen von außen und von oben herab!). Wie aber der Klient an einem bestimmten Punkt von der Wahrnehmung zum Handeln übergehen muß, so kann auch der Seelsorger/Sozialarbeiter sich nicht permanent heraushalten; er ist selbst ein Faktor des Veränderungsgeschehens. Ob er redet oder schweigt und je nachdem was er redet - immer "interveniert" er dadurch auch, d.h. "er tritt dazwischen", schaltet sich selbst ein (durch Anerkennung, Verstärkung, Konfrontation usw.). In diesem Sinne sagte Rabbi Hirsch: "Und dann liegt mir ob, auf beides zu antworten mit einer einzigen Antwort" (s.o.).

Wie macht er das? Dadurch, daß er sich selber anbietet, das eigene anfängliche bescheidene Stück Synthese zwischen den beiden Welten, von denen die Geschichte spricht. Nicht indem er gescheit darüber redet, sondern weil und soweit er in beiden Welten lebt. In diesem Sinne sagt Nouwen:

"Seelsorge heißt nicht, nervös herumrennen und versuchen, Leute zu erlösen oder im letzten Moment durch eine gute Idee, eine kluge Beobachtung, einen praktischen Rat auf das richtige Gleis zu schieben. Nein, die Menschen sind erlöst, ein für allemal. Seelsorge heißt einfach, dem Menschenbruder die eigene Lebenserfahrung anbieten, genau genommen: sich selber anbieten als eine Brücke, die er benutzen kann, wie Paul Simon singt: Like a bridge over troubled water. Seelsorge meint den fortwährenden Versuch, die eigene Suche nach Gott, mit allen Anteilen von Mühe und Freude, Verzweiflung und Hoffnung, die dazu gehören, denen verfügbar zu machen, die diese Suche nach Gott auch wagen möchten, aber nicht wissen wie."  
(Nouwen 38. 114)

## 8.43 Aufmerksamkeit für die institutionellen Rahmenbedingungen

Einerseits müssen wir beachten, daß Kirche in Geschichte und Gegenwart immer wieder eindrucksvoll das Zeugnis dieses Dienstes am andern geleistet hat. Kirchliche Sozialarbeit half und hilft namenloses Leid zu lindern. Sehr oft waren Christen die ersten, die signalhaft

auf bestimmte Leidformen in der Gesellschaft aufmerksam machten und bestimmte Modelleinrichtungen schufen, sowohl in der Behindertenarbeit wie auch in der Entwicklungshilfe. Z.B. war die Gründung von Misereor ein Signal in der Gesellschaft und die staatliche Entwicklungshilfe lernt von Misereor bis heute. Entsprechend offenbart sich im Kirchenvolk der Sinn dafür, daß dieses Diakonische einen enormen Zeugnischarakter hat. Im Bewußtsein des Kirchenvolkes rangiert das Engagement in Sachen Kindergärten, alte Menschen, Behinderte nach der Synodenumfrage sehr weit vorn. Dabei sieht man die Kirche nicht nur in der Rolle des barmherzigen Samariters, sondern traut ihr auch politisches Engagement zu, politische Diakonie. Und schließlich erklärt man sich in einem erstaunlichen hohen Maße bereit zur Mitarbeit im diakonalen Bereich, v.a. die Fernstehenden. Das ist die eine Seite der Medaille, auf der anderen Seite möchte ich auf drei kritische Grenzbereiche hinweisen:

a) die starke Herauslösung des Diakonischen aus dem Bewußtsein und dem Leben der Normalgemeinden. Da haben wir ein Institutionalisierungsproblem von klassischen Ausmaßen vor uns. Eigentlich gehört dieses Zeugnis von Barmherzigkeit von Anfang an im Kern zur christlichen Gemeinde dazu, vgl. antike Stadtkirche in ihrem sozialen Engagement, das mehr Menschen zum Christentum gebracht hat als alle Predigtworte nach dem Urteil von Fachleuten. Aber heute beobachten wir: caritative Arbeit muß sich in unserer komplexen Gesellschaft institutionalisieren in eigenen Apparaten - Caritasverbänden, Diakonisches Werk, Misereor - und hebt von der Gemeindeebene ab, um wirksamer zu sein. Aber dabei wird ein bestimmter Preis bezahlt: in den Gemeinden selber läßt die Erfahrung des Umgangs mit konkreter Not nach. So kommt es zu einer Trennung von Seelsorge und Diakonie, von Heils- und Weltendienst, eine Kuriose, dem Christentum fremde Trennung. Die Caritasbüros verselbständigen sich auf Dekanats-, Bistums- und Weltebene. Der magere Caritasetat einer Durchschnittsgemeinde ist dafür symptomatisch. Für caritative Dinge gibt es nur die "schwarze Kasse", die eingenommen wird

über die Kerzen, die vor einem Muttergottesaltar verbrannt werden - Gott sei Dank, daß es das noch gibt, kluge Pfarrer machen das so und bekommen so einen kleinen Etat, um etwas zu tun.

Parallel dazu läuft der Ausfall der Diakonie aus der Theologenausbildung - nur in Freiburg besteht ein Lehrstuhl für "Caritas-Wissenschaften". Es besteht ein Defizit an Theoriebildung auf dem diakonischen Sektor. Im Rahmen der Hochschule wird darüber zu wenig nachgedacht. Entsprechend ist ein eminent naiver Jargon üblich, zB. Schild im Fuldaer Dom: "Heute Türkollekte für die Armen" - was ist das für eine Sprache! Dazu kommt ein Ausfall an Gespür: die Gemeinde selber stößt Gruppen aus, die die Gesellschaft schon ausstößt. Die Ausstoßungsmechanismen der Gesellschaft werden auf Gemeindeebene nachvollzogen. Ich zitiere Hollweg: "Die Liebe Gottes, wenn sie realisiert wird in der Barmherzigkeit, sucht die Verlorenen, die Gescheiterten, Ausgestoßenen, die Verachteten, Nachtlosen, Verküppelten, die Menschen am Rande. Indem sie sich aber der Ausgestoßenen annimmt, gerät sie in Auseinandersetzung mit den Aggressions- und Ausstoßungsmechanismen, die in den Tiefen der Gesellschaft wirksam sind, mit dieser fast archaischen Angst vor dem Verküppelten, dem psychisch Kranken, dem Abnormen, dem sexuell Abnormalen usw. Daran haben wir nun auch als Kirche teil in unserer Auseinandersetzung mit Strukturen der Gesellschaft, die diese Opfer produziert. Ausstoßungsmechanismen in frommer Gestalt werden produziert und bewirken, daß die Gemeinden gerade diejenigen Menschen abschrecken, für die sie eigentlich Empfangsraum sein müßten, wie z.B. sozial Desintegrierte, Verarmte, Fremde, Verhaltensgestörte, sexuell Abnorme, seelisch Kranke, entlassene Strafgefangene. Die Gemeinde hat dieselbe Angst wie die Gesellschaft vor diesen Gruppen und wäre doch eigentlich der Empfangsraum für diese Gruppen." (Hollweg 507)

Hier ist eine große Breitenarbeit und Bewußtseinsbildung zu leisten, eine faszinierende theologische und pädagogische Aufgabe dieser tietsitzenden Abwehrmechanismen im wagnis des Glaubens und der Liebe zu überwinden. Dazu ist eine unerhörte Wachsamkeit nötig, für die wir uns bei den Propheten des AT sensibilisieren lassen müßten in ihrer Art konkreter, situationsbezogener Verkündigung. Dies also zum ersten Problembereich, daß

also der Bereich der Verwaltung der Not aus den Gemeinden herauswandert in eigene Institutionen. Das ist ein Stück Entlastung, vernünftige Arbeitsteilung, aber zugleich ein Ausfall an Problembewußtsein und Fähigkeit mit Leid umzugehen, der erschreckend ist.

b) Die kirchliche Sozialarbeit, indem sie sich verselbständigt, gewinnt solche Ausmaße, daß ihr christliches Profil in den großen Apparaten verloren zu gehen droht. Es entsteht der Eindruck, daß solche Apparate Ausdruck kirchlicher Macht sind. Es wird sogar gesprochen von der Monopolisierung der freien Wohlfahrt in unserem Staat durch die Kirchen. Über den Umfang dieses Machtpotentials gibt es kaum Zahlen, denn die Kirchensteuermittel, die in diesen Bereich fließen - in unserem Bistum im letzten Haushalt 27% - sind nur ein kleiner Teil, denn die ganzen Sammlungen werden hier nicht mitgerechnet und alle Privatinitiativen und freien Träger. Alte Zahlen aus der evangelischen Kirche machen einen Vergleich deutlich: 1966 sind 60 Tausend Pfarrer und Pfarrmitarbeiter verbucht und 125 Tausend Mitarbeiter des Diakonischen Werkes: fast doppelt soviel Leute als in der direkten Seelsorge!

Y. Spiegel, der diese Zahlen nennt, sagt: "Diese Zahlen dürften für die katholischen Parallelorganisationen der Caritas um etwa ein Viertel höher sein. Caritative Arbeit erstreckt sich ja auf die Diakonie in der Gemeinde - Gemeindegewerkschaft, Kindergärtnerinnen - aber Jugendsozialarbeit, Volksmission, Flüchtlingshilfe, Gastarbeiter, Einrichtung für Behinderte, Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime, Kur- und Erholungsfürsorge, dazu die großen Institutionen Brot für die Welt, Misereor usw, machen deutlich, daß hier ein enormes kirchliches Engagement sitzt, personell und finanziell. Was binnenkirchlich als enormes Zeugnis des Glaubens und der Liebe dasteht und es auch wirklich ist, muß sich von außen her fragen lassen, ob hier nicht Nebenziele das Zeugnis verdunkeln und den Selbstvollzug der Kirche im sozialen Dienst mißlingen lassen. "Wie im Bereich der Sozialisation der kirchlichen Werte im Religionsunterricht, so werden auch die Kosten kirchlicher Sozialarbeit weitgehend durch Staat und Kommunen finanziert, denn da gibt es ja Verteilungsschlüssel. Kirchliche Sozialarbeit wird subventioniert durch den Staat, die Länder, Kreise usw." Dagegen ist

gar nichts zu sagen, aber jetzt die kritische Perspektive: gehen wir davon aus, daß die Opfer, deren sich hier die Kirche annimmt, ja auch Opfer unserer unsinnigen, ausbeuterischen, den Menschen mißachtenden Gesellschaftsstruktur sind. Dann heißt das, der Staat zahlt also die Folgekosten seines eigenen menschenfeindlichen Systems auf diese Weise ab, braucht sich um die organisatorischen und personellen Fragen jedoch nicht zu kümmern, weil die Kirche auf diese Weise hier einsteigen und ihren eigenen sozialen Besitzstand darüber ausweiten. "Der Staat zahlt Folgekosten des spätkapitalistischen Systems, die Kirchen erweitern auf diese Weise ihren sozialen Besitzstand und profitieren von der verschärften Ausbeutung und von den steigenden Kosten für soziale Sicherung, die für die Stabilisierung des Systems aufwendet werden müssen. Da die Kirche nun aufgrund ihrer finanziellen Eigenleistungen und zulasten von Ausstattung, Mitarbeitern und Qualität oft kostengünstiger arbeiten als die staatlichen und kommunalen Einrichtungen, findet hier ein wirklicher Interessenausgleich zwischen Staat und Kirche statt. Entsprechend sind hier die gegenseitigen Verflechtungen besonders groß. Daher ist dieser Bereich kirchlicher Arbeit politisch relativ unbedroht, d.h. jede Regierung wird weiterhin diese Art von Arbeit unterstützen, weil faktisch die Sozialarbeit zusammenbrechen würde, wenn die Kirchen sich herausziehen würden. Zusätzlich gewinnen die Kirchen aber durch den Hinweis auf ihre caritative Tätigkeit einen Legitimationsnachweis, der sich für andere Bereiche ihrer Tätigkeit nutzen läßt". (Spiegel 26)

Ich will an dieser Betrachtung deutlich machen, wie das Zeugnis selbstloser Liebe durch Nebenziele korrumpiert werden kann, dadurch, daß in der Kirche dann plötzlich ein Arbeitsmarkt entsteht mit bestimmten Arbeitgeberallüren. Die Kirche ist ja nach den Gewerkschaften der größte Arbeitgeber in der BRD. Diese Allüren erzeugen dann sehr viel Ärger z.B. durch ein einseitiges Diktat von Einstellungsbedingungen: nicht nur Pastoralassistenten ärgern sich über die Auflagen für Kirche

liche Angestellte, sondern das ist ein Problem im gesamten Sozialbereich, daß jemand, der in seiner Ehe scheitert, mit Sicherheit damit rechnen kann, daß er fliegt, daß er sein Brot verliert - und das im Namen der Glaubwürdigkeit der Kirche. Da gibt es Härtefälle, die zum Himmel schreien. Oder denken Sie an manche Grundaufgaben, die der Caritasverband Vereinen macht, die mit ihm zusammenarbeiten wollen. Ich habe das am eigenen Leib gespürt mit dem Verein für psychisch Kranke. Da steht in den Auflagen drin, wenn der Verein sich eines Tages auflöst, fließt das gesamte Vereinsvermögen dem bischöflichen Stuhl in Würzburg zu! Das muß ich unterschreiben, wenn ich mit dem Caritasverband kooperieren will. Spüren Sie, wie sich hier der Apparat der Caritas als ein Machtfaktor durchsetzt und Regeln diktiert, unter denen keine Spontaninitiative in unserer Gesellschaft heute überhaupt noch etwas machen will. In unserem Fall wurde eine Zwischenlösung gefunden, wir kooperieren mit dem Verband, wollen uns aber ihm nicht rechtlich anschließen wegen des Diktats dieser Auflagen. Spüren Sie, wie hier das Zeugnis verdunkelt wird? Darauf kommt es mir an. Es fehlt hier ein kritisches theologisches Korrektiv, und je mehr das fehlt, umso mehr diktieren Pragmatiker der Arbeit die Regeln. Von daher kommt es auch zu einer Verfälschung von kirchlicher Sozialarbeit und bestimmten parteipolitischen Kräften. Da braucht man eine gewisse Lobby, um etwas durchzusetzen und schon kommt der Eindruck auf, daß es bestimmter Parteien bedarf, um überhaupt kirchlich etwas zu tun. Da wird das Zeugnis des Selbstvollzugs der Kirche im **sozialen Dienst verdunkelt.**

c) Es gibt in kirchlichen Kreisen eine starke Reserve gegenüber der Sache der "politischen Diakonie". Diese meint, daß es nicht nur notwendig ist, dem einzelnen Leidenden zu helfen, daß es vielmehr darum geht, die Ursachen und Bedingungen der Not des Einzelnen und damit die Strukturen, die die Not produzieren, zu verändern. Politische Diakonie ist darum eine Folge der Erkenntnis, daß auch das Gesellschaftsgefüge nicht ein einmal zu schaffendes und dann lediglich zu erhaltendes

Gebilde darstellt, sondern daß stets neu um <sup>ein</sup> Gleichgewicht zwischen Person und Gesellschaft, Freiheit und Ordnung gerungen werden muß. Auch hier gibt es Symptome dafür, daß ein mangelndes Bewußtsein zu beklagen ist. Das betrifft nicht nur die permanente Warnung vor dem "Horizontalismus" in der kirchlich praktischen Arbeit, sondern dazu gehörtauch das leidvolle Zögern in der Kooperation zwischen katholischer und evangelischer Kirche auf dem diakonischen Sektor, sobald es darum geht, gemeinsam eine Institution zu tragen, sobald das Feld ins Spiel kommt. Aber schwierig ist auch die Kooperation mit anderen freien Gruppen in der Gesellschaft. Die Tendenz ist immer noch groß neben dem Roten Kreuz den Maltaserhilfsdienst aufzubauen, neben dem Altenklub den kirchlichen Altenklub, d.h. eine Verdopplung. Da wird dann oft ein unnötiger Aufwand getrieben in der Organisation. Ich möchte noch ein heißeres Beispiel nennen, das in Publik Forum veröffentlicht wurde unter dem Titel "Der Schock von Limburg". Es ging um folgendes Problem: Bischof Tenhumberg war gestorben; er war im Beirat von amnesty international/Sektion Deutschland. In aller Eile mußten sich die Leute von amnesty gedacht: Suchen wir uns einen anderen Bischof, der diesen Platz einnimmt, weil in diesem Beirat sehr viele Gruppen der Gesellschaft vertreten sind. Die Wahl fiel auf Bischof Kempf. Erstaunen rief sein Schreiben hervor, er möchte sich hier lieber zurückhalten entsprechend einer Empfehlung der deutschen Bischofskonferenz, die ihren Mitgliedern nahelege, solche Einladungen, in nicht-kirchlichen Einrichtungen mitzuarbeiten, nicht wahrzunehmen. Daraufhin haben die Leute von amnesty noch einmal sehr freundlich zurückgeschrieben, ihre Arbeit verdeutlicht und auf die Zusammenarbeit mit Tenhumberg verwiesen. Die Bischofskonferenz hat sich dann am 12. November 79 noch einmal mit der Angelegenheit befaßt mit dem Ergebnis, ihren Bischöfen weiterhin zu empfehlen nicht-kirchlichen und kirchlichen Einrichtungen außerhalb der deutschen Bischofskonferenz ihren Vorständen und Beiräten nicht beizutreten und nicht an Unterschriftenaktionen solcher Einrichtungen (grundsätzlich) teilzunehmen. Der ständige Rat sah aber keine Bedenken, wenn katholische Laien in solchen Einrichtungen mitarbeiten. Daraufhin schaute amnesty im Senztralkomitee nach, wen sie da nehmen könnten. Da zeigte sich, daß die bekannten Persönlichkeiten, die hier verzeichnet waren, durchweg

durch andere Zugehörigkeiten und Tätigkeiten, v.a. in den großen Parteien, bekanntgeworden sind. Nach Meinung von amnesty war dadurch die Zuordnung und eindeutige Repräsentation der katholischen Kirche nicht gegeben. So entschloß man sich mit Bedauern die Position vakant zu lassen. Der Artikel schließt mit folgenden Fragen: "Wird man im Ernst die Unterschrift verweigern können, wenn es darum geht, gegen die Folterung von Menschen anzugehen, und dies wiederum aus grundsätzlichen Erwägungen? Kann man so leichtsin am Sonntag dem, der gestraft und gemartert wird den Blick zuwenden - nämlich Christus oder vielleicht auch den Menschen, die gemartert werden - wenn man am Montag, dem 12. November 79 dem geringsten seiner Brüder ein Licht, das ihm vielleicht sein Dunkel erhellen könnte, ausgelöscht hat aus grundsätzlichen Erwägungen?" Entsprechend die Leserbriefe: "Wir möchten Sie an Mt 25 erinnern. Ich war gefangen, ihr aber, ihr deutschen Bischöfe, habt mich nicht besucht, ja nicht einmal meinewegen an meine Peiniger geschrieben, aus grundsätzlichen Erwägungen" ( von einer amnesty-Gruppe) Ein Anderer: "Wir Katholiken in der BRD fragen uns, warum kardinal König in Wien an der Spitze des amnesty international - Schweigemar= sches teilnehmen konnte, während aus grundsätzlichen Erwägungen bei uns nicht einmal ein Vertreter der deutschen Bischofskonferenz im Beirat seine Stimme zur Geltung bringt." Ich möchte Ihnen die entgeisterte Reaktion vermitteln auf eine Entscheidung, die von den Bischöfen sicher guten Glaubens, aber eben sehr, sehr grundsätzlich gefällt worden ist. Und da haben Sie ein typisches Stück Institutionalisierung. Je höher das Gremium ist, das entscheidet und je grundsätzlichlicher eine Entscheidung ausfällt, umso schrecklicher ist eine solche Entscheidung, weil das Augenmaß für das, was unten gedacht wird, immer mehr schwindet.

Hier schließen eine Menge von Dingen an, die Herr Dreier, Herr Pompey und auch ich anbieten in der Praktischen Theologie. Wir wollen hier nur den theologischen Kern dieses gewaltigen kirchlichen Engagements im Sozialbereich verdeutlichen. Ich möchte Ihnen vermitteln, daß die Expansion kirchlicher Caritasarbeit nicht aus sich heraus schon Zeugnis ist. Die ist grob mißverständlich als Expansion des kirchlichen Machtapparats über die diakonischen Institutionen. Kirche vollzieht ihr eigenes Wesen nur im sozialen Dienst, wenn sie wirklich den letzten Dreck macht, wenn sie in der Schwangerschaftsberatung z.B. auch einmal

Entscheidungen zuläßt, die mit dem eigenen kirchlichen Normsystem in Konflikt kommen, wenn in der Eheberatung auch einmal beraten werden darf, weil die Situation so ist, daß die Ehe auseinandergeht. Denn das ist keine Beratung mehr, wenn von vornherein das Ergebnis klar ist, wenn nur beraten wird in Richtung auf das kirchlich vorgegebene Ziel, wie dies die Richtlinien der deutschen Bischöfe für die katholischen Beratungsstellen (§ 218) formulieren: "Ziel der Beratung ist der Schutz des ungeborenen Lebens durch Überwindung der Not und Konfliktlage, in der sich die ratsuchende Schwangere befindet. Sie ist zur Fortsetzung der Schwangerschaft und zur Annahme ihres Kindes zu ermutigen." (Würzburger Amtsblatt 128 (1982) 363). Man fragt sich: Was geschieht mit der Klientin und mit dem Berater, wenn dieses "Ziel" nicht erreicht wird? Und was wird aus der Beratungsstelle, wenn sich herumspricht, daß sie in dieser Weise auf eine einzige Konfliktlösungsmöglichkeit festgelegt ist? Werden sich wirklich Schwankende überhaupt noch dorthin wenden?

#### 8.5 Zum Erwerb diakonischer und seelsorglicher Kompetenz

##### 8.51 Die Berufsbilder

Was die beruflichen Profile angeht, fällt auf, daß sich im Handlungsfeld Seelsorge in den letzten Jahren deutlich ein Berufsbild herausgebildet hat, daß im Sinne einer Sonderseelsorge auch attraktiv ist (Krankenhausseelsorge, seelsorgliche Beratung, Gefängnisseelsorge, Jugendseelsorge usw.). Dagegen gibt es im Bereich kirchlicher Sozialarbeit ein analoges Berufsbild nicht auf dem Niveau der akademischen Ausbildung, sondern nur auf dem des Fachhochschulabschlusses. So ist es zu verstehen, daß Studenten mit dem Schwerpunktstudium "Christliche Sozialwissenschaft" sich erst über den Sektor Erwachsenenbildung ein eigenes, spezifisches Aufgabenfeld erarbeiten müssen (in der Jugendarbeit, der Randgruppenarbeit, der Entwicklungshilfe usw.).

##### 8.52 Pastorale Kompetenz

Und daher gehört zur pastoralen Kompetenz in diesen beiden Handlungsfeldern, daß ich etwas weiß von den Regeln der Veränderung, den Gesetzen des Wachstums, den Risiken des Wandels. Ich muß um diese Gesetzmäßigkeiten wissen und auch die emotionalen Probleme, die der Wandel mit sich bringt (Ängste, Widerstand usw.), in mir kennen und damit umgehen können. Ich muß die Angst vor der Veränderung, die aus dem ändern oder aus der Gruppe spricht, nachfühlen und selbst durchlitten haben, sonst kann ich nicht begleiten.

### 8.53 Der Beitrag des Studiums

nimmt sich auch hier eher bescheiden aus: Auf den Schulbänken eines Hörsaals und im charakteristischen Büchermief eines theologischen Seminars kann man sich verdammt weitab fühlen von "Handel und Wandel", Wachstumschancen und Reifungskrisen des wirklichen Lebens. Deshalb wird auch von Studenten genau jenes Herausgenommensein aus sozialer Verantwortung, aus Bindungen und Verantwortlichkeiten immer wieder beklagt; der Wegfall jener "gesunden" Konflikte, die für wesentliche Veränderungsprozesse erst die nötige Schubkraft abgeben.

#### (1) Die Theologie insgesamt

hat denn auch zum Zentralthema des Bereichs Diakonia, zu Wachstum und Veränderung überraschend wenig zu sagen. In der Kirchengeschichte geschieht zwar eine Reflexion auf die Veränderungsprozesse innerhalb der Kirche, aber oft zu positivistisch und zu apologetisch: als Rechtfertigung des Status quo, nicht als Problematisierung und Labilisierung und Kritik der bestehenden Verhältnisse und des herrschenden Bewußtseins. Und doch bestünde gerade darin die ideologiekritische Funktion der Geschichte. In der Systematischen Theologie war, solange sie von einem statischen metaphysischen Denken ausging, Veränderung und Wachstum überhaupt kein Thema, nicht einmal in der Moraltheologie, allenfalls in der Aszetik, wo vom Glaubensweg des einzelnen, seinen Stadien und Krisen die Rede war ("Stufen der Vollkommenheit bei den Mystikern" usw.). Freilich ist hier Gottlob unter dem Einfluß der Exegese in den letzten Jahrzehnten ein Umbruch eingetreten: eine heilsgeschichtlich denkende, eschatologisch orientierte und politische Theologie stellt sich zunehmend der Frage, was die breitenwirksamen ekklesiologischen Metaphern vom "wandernden Gottesvolk", vom "Exodus" genauerhin bedeuten. Was hier inzwischen an Prinzipien des Wandels und der Veränderung erarbeitet worden ist, muß nun nur noch genauer von der Wandelbarkeit der Doktrin hin zur Wandelbarkeit des Systems durchdacht werden; denn bislang fehlen noch exakte theologische Kriterien für den sozialen Wandel in der Kirche - eine Voraussetzung zur Lösung des Ökumenismusproblems wie auch eines theologisch vertretbaren "adiornamento" (Johannes XXIII.).

Analog wäre für das Individuum zu durchdenken, worin die Stadien einer Glaubensbiographie bestehen; bedenkt man nämlich, welche

enorme Bedeutung die Krankengeschichten für die Medizin und die Psychotherapie gewonnen haben, ist man verblüfft, daß es keine theologisch ausgewerteten Glaubensbiographien gibt, aus denen charakteristische Stadien des Glaubensweges und der Rechtfertigung ablesbar wären. Ansätze gibt es immerhin bei Rahner (Logik existentialtheologischer Entscheidungen), Metz (Narrative Theologie), Mieth (Narrative Ethik), Pannenberg, Sölle u.a.

Wenn man sich fragt, warum unsere Theologie bislang diese für den modernen Menschen so zentrale Thematik des persönlichen Wachstums und des Wandels von sozialen Systemen nicht genauer durchdacht hat, stößt man wohl auf die institutionellen Rahmenbedingungen theologischen Denkens: eine Theologie, die in den gesicherten Institutionen von Universität und kirchlicher Hochschule betrieben wird, ist in Gefahr, ins Abseits des Lebens zu geraten; weil sie nicht mehr "an den Hecken und Zäunen" betrieben wird, wo Jesus verkündigt und Paulus über das Christusereignis nachgedacht hat, ist in Gefahr, nur noch den selbsterdachten Fragen nachzugehen. Von daher versteht sich die Dynamik der Theologie der Befreiung: ihr Ort ist nicht der Hörsaal, sondern die Veränderungserfahrungen von Basisgemeinden, die um mehr Lebensrecht für die Armen kämpfen.

Von daher wird auch verständlich, warum sich europäische Theologie am besten in die Handlungsfelder Verkündigung und Bildung europäischer Kirchen umsetzen läßt; es handelt sich um den Transfer von einer Bildungsinstitution (Hochschule) in eine andere (Grundschule, Pfarrsaal). Ein solcher Transfer ist vergleichsweise leicht - während die Umsetzung in diakonale und seelsorgliche Praxis sehr viel schwieriger ist. Das hat zur Folge, daß die Seelsorgsarbeit ebenso wie die Caritasarbeit in der Kirche weitgehend theoretisch unreflektiert bleibt; sie wird von Naturtalenten vorangetrieben und vielfach, weil die theologische Begleitung ausbleibt, einfach von bewährten humanwissenschaftlichen Erfahrungen her inspiriert (vgl. die Bedeutung von Rogers für die Seelsorge, die Rolle der Gruppendynamik in der Jugendarbeit usw.).

(2) In der Praktischen Theologie sind unter dem Eindruck des stürmischen sozialen Wandels in unserem Jahrhundert zwei neue Teildisziplinen entwickelt worden: die Christliche Sozialwis-

senschaft als Hilfe zur richtigen Einschätzung des gesellschaftlichen Kontextes und des gesellschaftlichen Auftrages der Kirche und die Pastoralpsychologie als Hilfe zur Bewältigung der seelsorglichen und caritativen Aufgaben auf der Mikroebene.

a) Beide Disziplinen sind darin verwandt, daß sie sich der selben Thematik des Wandels, des Wachstums, des Übergangs von heute nach morgen (für den einzelnen und für die Gesellschaft) stellen müssen; beide sind, um dieser Aufgabe gerecht zu werden, zwingend auf den humanwissenschaftlichen Gesprächspartner (Psychologie und Soziologie) angewiesen, müssen sich deshalb als "Brückenfach" (Dreier) begreifen. Beide Fächer könnten theoretisch von einem einzigen Lehrstuhl her vertreten werden; beide sind in besonderer Weise sachlich (und auch historisch) der Moraltheologie als der Disziplin zugeordnet, die systematisch über die Strukturen christlichen Handelns nachdenkt.

b) Beide Fächer haben auch einen eigenen Unterrichtstyp entwickeln müssen, um der besonderen Eigenart ihres Handlungsfeldes gerecht zu werden: das Seelsorgs- bzw. Sozialpraktikum unter Supervision, d.h. mit der Begleitung durch einen Supervisor, der den Praktikanten anleitet, die eigenen Erfahrungen im Handlungsfeld zu reflektieren, um so zu ganz individuellen Lernschritten für sich selbst zu kommen.

Es hängt mit der Eigenart dieser - wie gesagt von der Universität als Institution weitab liegenden - Handlungsfelder zusammen, daß sich diese Lehrveranstaltungen nur schwer in den Unterrichtsbetrieb des Semesters einbauen lassen; deshalb kommen sie eher in den Semesterferien zur Geltung.

Ein unverzichtbares Instrument zur fruchtbaren Gestaltung des Seelsorgs- und Sozialpraktikums ist der sog. "Bericht" (in der Seelsorge das Gesprächsprotokoll, im Sozialpraktikum der Projektbericht). Erfahrungsgemäß hat der Student mit diesem Bericht zunächst große Schwierigkeiten, weil er ihn mit dem inhaltlichen Protokoll verwechselt, das in den übrigen akademischen Seminarsitzungen üblich ist. In Wirklichkeit hat der Bericht im Praktikum zwei davon deutlich unterscheidbare Funktionen:

- als Versuch, die eigene Praxis zu verobjektivieren, hilft er

dem Praktikanten zunächst einmal, seine eigene Rolle, seinen eigenen Ort, die faktisch von ihm vertretenen Werte in den Blick zu bekommen und so sich selber auf die Spur zu kommen. Dies ist eine unerläßliche Voraussetzung, um "Erfahrungen" zu machen. Denn obwohl viele Seelsorger das Wort "Erfahrung" im Munde führen, können nur sehr wenige aus ihren Erfahrungen lernen; eine einzige gut dokumentierte und ausgewertete Erfahrung kann mich weiter bringen als Jahre, die angefüllt sind mit unverstandener Erfahrung. Nur wenn jemand versteht und beschreiben kann, wo er steht, kann er auch eine Richtung entwickeln, wohin er gehen will. Wer immer einen Beruf ausübt, also eine bestimmte Position auf der Mesoebene einnimmt, ist auch verantwortlich für die Rolle, die er spielt (s.o. Kap. 4.23-3). Wenn ein Seelsorger seine eigene Rolle nicht sorgfältig beschreiben kann, ist er auch unfähig, einem anderen zu erklären, was er von ihm will.

- Die zweite Chance des Berichts liegt darin, die dokumentierte Erfahrung zum Gegenstand theologischer Reflexion und Meditation zu machen, d.h. sich in das Studium der "lebendigen Dokumente" einzuüben, von denen wir oben sprachen (Nouwen 59-63).

#### 8.54 Außeruniversitäre Fortbildungsmöglichkeiten

Auch für diese Handlungsfelder sei auf das kirchliche Fortbildungsangebot hingewiesen, das im Rahmen der Jugendführerschulung von den Diözesen bereitgestellt wird. Weitere (evtl. mit einem Bistumszuschuß finanzierbare) Fortbildungsangebote finden sich in folgenden Instituten:

Akademie für Jugendfragen, Goldstr. 30, 4400 Münster;

Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Geschäftsstelle Brückenstr. 6, 4700 Tübingen (mit den Sektionen Tiefenpsychologie, klinische Seelsorgeausbildung, Gruppendynamik, Kommunikations- und Verhaltenspsychologie und Experten für die Anwendung von Gestalttherapie und Transaktionsanalyse im pastoralen Bereich).

Den beste Überblick über Fortbildungsmöglichkeiten bietet der Jahreskatalog "Beruf und Bildung" des Referates Fortbildung der Ev. Kirche von Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 6100 Darmstadt sowie der Katalog des Burkardushauses in 6460 Gelnhausen.

Für Praktika im Arbeitermilieu sind zu empfehlen:

Gossner-Mission, Mainz

Calama-Gruppe, Ludwigshafen (Arbeiterpriester)

## 9. Koinonia - Erlöster Umgang miteinander

(Redaktionelle Vorbemerkung: Das nachstehende 9. Kap. konnte im Interesse einer rechtzeitigen Fertigstellung des Skriptums nicht mehr auf dem Niveau der Kap. 7 und 8 überarbeitet werden. Mit Rücksicht auf die Prüfungsanforderungen der LPO I ("Selbstvollzug im Sakrament") wurde jedoch der Charakter christlichen Feiern hinreichend deutlich herausgearbeitet; für das Handlungsfeld Gemeindeaufbau sei ersatzhalber auf die Vorlesung des SS 1981 verwiesen.)

Es scheint auf den ersten Blick etwas kühn, die beiden Handlungsfelder Koordination (Gemeindeaufbau) und Feiern (Gottesdienst) unter der Überschrift "Erlöster Umgang miteinander" als eine einzige Grunddimension kirchlichen Selbstvollzugs zu begreifen. Es ist darum ein Ziel der nachstehenden Überlegungen, gerade diesen Zusammenhang herauszuarbeiten.

Er springt bereits ins Auge, wenn man an die Berufsrollen denkt: die Leitung der Gemeinde und die Leitung des Gottesdienstes liegt in der gleichen Hand! Die übrigen Berufsrollen und ehrenamtlichen Mitarbeiter im Feld der Gemeindegemeinschaft (Kaplan, Diakon, Gemeindeglieder (in), Sekretär (in), Pfarrgemeinderäte, Gruppenleiter usw.) und im Bereich Gottesdienst (neben Kaplan und Diakon: Organist, Mesner, Chor, Meßdiener (innen), Schola usw.) bilden ein verhältnismäßig kompliziertes Kooperationsnetz, das von allen Beteiligten, besonders aber vom Leiter, Aufmerksamkeit, Takt und Einfühlungsvermögen verlangt, sollen die verschiedenen und wertvollen Begabungen (wie die sensible musikalische Gestaltung des Gottesdienstes oder ein freundliches, offenes Klima im Pfarrbüro) sich wirklich zum Wohl der Gemeinde entfalten können.

Wenn im folgenden aus Gründen der Anschaulichkeit überwiegend auf die Pfarrgemeinde zurückgegriffen wird, darf doch nicht vergessen werden, daß hier alle Formen christlicher Gemeindebildung (auch Ordensgemeinschaft, Basisgruppen, ökumenische Communities usw.) und christlichen Feiern (inkl. Großveranstaltungen oder künstlerischer Darbietungen) mit gemeint sind.

### 9.1 Analyse der Ausgangslage

#### 9.1.1 Die herrschende Praxis

Hier wäre umrißhaft von dem zu sprechen, was wir in den letzten Jahrzehnten weltweit als Bewegung der Basisgemeinden und in der Bundesrepublik als Reform gemeindlicher Strukturen (Wohnviertelapostolat, Pfarrverbände usw.) beobachten konnten. Hierhin gehören auch die empirischen Untersuchungen über die (abnehmende) Kirchen- und Gemeindebindung der Gläubigen, über die Spannungsfelder zwischen dem Ortskern und den Neubausiedlungen, der Stammgemeinde und der Gottesdienstgemeinde usw. Schließlich ist hier die starke Veränderung im Rollengefüge zu nennen, die mit der Einführung neuer pastoraler Berufe (Diakon,

Pastoralreferent, Gemeindefeierant) in Gang gekommen ist. Hierhin gehört schließlich die Auseinandersetzung um die Liturgiereform (im weiten Spektrum zwischen holländischen Avantgardisten und französischen Traditionalisten), weil, versteckt unter dem Thema Liturgiereform, faktisch unterschiedliche Gemeindegemeinschaftskonzepte und Kirchenbilder aufeinandergeprallt sind und bis in die Formen des Konfliktsaustrags deutlich werden ließen, daß hier wirklich die Frage ansteht, wie erlöster Umgang miteinander aussehen könnte.

#### 9.1.2 Die Herausforderung durch die differenzierte Gesellschaft

Dabei läßt sich gerade an der Liturgiereform gut aufzeigen, daß die Kirche in den zurückliegenden Veränderungen bemüht war, den Belastungen des modernen Menschen durch den veränderten Lebensrhythmus in unserer Gesellschaft Rechnung zu tragen: er sollte sich im Gottesdienst nicht fremd fühlen (Muttersprache) und ernstgenommen in seinem Wunsch nach aktiver Mitwirkung oder nach Berücksichtigung seines Familienlebens (Vorabendmesse). Es ist also die arbeitsteilige, segmentierte, differenzierte Gesellschaft (mit ihrer Trennung von Arbeit und Freizeit, primären Lebenswelten und sekundären Systemen), die uns zwingt, neu zu überdenken, wie sich unter unseren Bedingungen der Jüngerkreis versammeln und der Gegenwart Gottes feiernd sich versichern kann.

Genauerhin heißt das für die beiden Handlungsfelder: Religiöses Feiern gerät heute in die Ecke der

Freizeitwelt, die ihrerseits kompensatorisch für die Leistungsgesellschaft entwickelt wird. Das Leben zerfällt also in zwei Bereiche: in den der - beruflichen - Leistung und in den der Erholung von der Leistung, wobei aber zwischen dieser Leistungsgesellschaft und der Freizeitecke ein innerer Zusammenhang besteht. Entweder ist Freizeitverhalten ein Fluchtverhalten - aus der Stadt ins Grüne, in die Campingidylle, wobei dann natürlich alles, was die Gemeinde am Sonntag anbietet, buchstäblich unter die Räder kommt - oder die Erschöpfung ist so groß, daß man in der Freizeit gar keine Alternative zum Berufsleben entwickelt, sondern nur den Stadtlärm in der Freizeit durch Krachmachen mit Motorrädern, Motorbooten, Modellflugzeugen und Discolärm wiederholt, was alles mit einem wahnsinnigen Lärmpegel verbunden ist. Das ist psy-



chologisch gut verstehbar, weil es ein Abarbeiten von Streß in einer neuen Art von Streß ist, weil man nicht mehr umschalten kann.

Religiöses Feiern wird also von solchermaßen Erschöpften - in die Erholungsphase hineinfallenden - Zeitgenossen kaum mehr aufgegriffen, denn sie empfinden es entweder als ein Stück Arbeit (soll ich meine Freizeit opfern, früh aufstehen und noch in einen Gottesdienst gehen?) - es wird also als ein Stück Leistung mißverstanden - oder aber Verkündigung und Gottesdienst werden vollends als ein Stück der Freizeitwelt begriffen und als unverbindlich mißverstanden. In Amerika spricht man von einer "play-area" es gibt also eine Spielhaltung und eine Spielwelt. Das ist die Freizeitwelt, und das andere ist die Leistungswelt/"pain-area". Wer in die Spielwelt hinübergefallen ist, der kann keinerlei Anspruch mehr vertragen. Er schaltet den Fernseher ab, wenn er ihm ein Problem bringt, und er setzt sich auch keiner Anforderung - etwa durch Predigt oder Reflexion - mehr aus. Das stört seine Freizeitatmosphäre.

Von daher versteht man - wenn es auch sehr plakativ gemalt ist - in welche Schwierigkeiten heute ein Prinzip Feiern kommt und wie verständlich es ist, daß auch eine Liturgiereform hier eher ein bisschen hilflos auf halbem Weg steckengeblieben ist; vielleicht auch deshalb, weil sie sich zu sehr an der Ästhetik des vierten Jahrhunderts ausgerichtet und zu wenig anthropologisch genau erfaßt hat, wie Feiern heute in neuen Formen und Symbolen aussehen könnte. Es ist natürlich auch außerordentlich schwer, hier Lösungen zu finden, die für die Gesamtkirche gelten.

Im Feld Gemeindeaufbau ist makrosoziologisch die neue Situation darin gegeben, daß wir in einer Gesellschaft der "sekundären Systeme" leben.

Man unterscheidet Primär- und Sekundärbeziehungen. Primärbeziehungen sind die der Familie, in denen man auf vielen Ebenen emotional und auch finanziell miteinander umgeht, das ganze Leben (Freizeit und Arbeit) miteinander teilt. Ich habe hier also vielfältige und auf

verschiedenen Ebenen verlaufende Beziehungen zu denen, mit denen ich eine Primärgruppe bilde.

Sekundärbeziehungen sind solche, die ganz partiell sind.

Wenn ich z.B. an den Fahrkartenschalter gehe um mir eine Fahrkarte zu kaufen, dann möchte ich nicht unbedingt wissen, wie es der Frau des Verkäufers geht, ob er gut geschlafen hat und wie ihm sonst zumute ist. Ich würde mir auch verbitten, daß er sich bei mir intensiver danach erkundigt, es sei denn, man kennt sich sowieso recht gut. Sekundärbeziehungen sind etwa eine Vorlesung oder eine Kaufbeziehung und vieles mehr.

Unsere Gesellschaft ist dadurch geprägt, daß wir normalerweise in Sekundärbeziehungen leben und das bedeutet, daß wir immer nur in einem Teil unseres Selbst angefordert sind und uns selbst auch nur mit großer Vorsicht auf Primärbeziehungen einlassen. Auf der Mikroebene zeigt diese Gesellschaft der sekundären Systeme einen Menschen, der sich selbst entfremdet ist, weil er in vielen Teilbezügen steckt, aber nirgends mehr ganz er selbst sein darf.

Wenn Gemeinde sich nun dazwischen als Raum anbietet, wo man Gemeinschaft leben möchte, dann gerät dieses Gemeindeideal in die Spannung zwischen Bedürfnis nach Beheimatung und der Angst, jetzt von der Kirche "geschluckt" und vereinnahmt zu werden. Der normale Mitchrist ist also gewohnt, auch die Kirche als ein sekundäres System zu betrachten, als eine religiöse Organisation, der er sich auch nicht mit Leib und mit Seele verkaufen will, sondern nur ein Stück weit, damit er noch irgendwo eine Art von Selbstbestimmung für sich behält. Deshalb kann man verstehen, daß manches große, warmherzig gesprochene Wort, daß wir doch eine Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe seien, bei den Kirchenmitgliedern auf diese Art von Skepsis trifft. Sie akzeptieren das zwar, möchten aber selber dosieren, wie intensiv diese Gemeinschaft wird.

## 9.2 Die Suche nach den Maßstäben der Überlieferung

### 9.21 Literarischer Zugang

Das Rad und das Pünktlein: Rabbi Jizchak Meir erging sich einmal an einem Spätsommerabend mit seinem Enkel im Hof des Lehrhauses. Es war Neumond, der erste Tag des Monats Elul. Der Zaddik fragte, ob man heute den Schofar geblasen abbe, wie es geboten ist, einen Monat, ehe das Jahr sich erneut. Danach begann er zu reden: "Wenn einer Führer wird, müssen alle nötigen Dinge dasein, ein Lehrhaus und Zimmer und Tische und Stühle, und einer wird Verwalter, und einer wird Diener und so fort. Und dann kommt der böse Widersacher und reißt das innerste Pünktlein heraus, aber alles andere bleibt wie zuvor, und das Rad dreht sich weiter, nur das innerste Pünktlein fehlt." Der Rabbi hob die Stimme: "Aber Gott helfe uns: man darfs nicht geschehen lassen!" (Buber 83o)

Es lohnt den Versuch, das innerste Pünktlein im Getriebe kirchlicher Praxis zu beschreiben, die Seele, den Atem, von dem alles lebt, der auch erklärt, warum immer wieder Menschen diese kirchliche Praxis aufsuchen und warum uns selber - trotz allem was uns an der Kirche stört und ärgert - das, was in der Kirche geschieht, uns doch irgendwo in der Tiefe fasziniert. Es ist nicht der Betrieb, es sind nicht die Tische und Stühle, die Verwalter und Diener, die uns faszinieren, sondern eben dieses innerste Pünktlein, daß wir betroffen werden in der Tiefe, daß wir ermutigt werden, daß wir bewegt werden in einer Weise, daß wir es als Glaubende nur als ein Bewegtwerden, Berührtwerden von Gott selber auslegen können.

Was dieses "innerste Pünktlein" (im Prozeß Gottesdienst wie im Prozeß Gemeinde) ausmacht und wie man es schützen kann, ist die Kernfrage der folgenden Überlegungen.

### 9.22 Ein biblisches Modell erlösten (feiernden) Umgangs miteinander

Hier konzentrieren wir uns, wie angedeutet, auf das Handlungsfeld Feiern, d.h. auf einen Umgang miteinander, der durch symbolisches Handeln geprägt ist.

Dazu haben die Menschen heute wohl den schwersten Zugang; deshalb sprechen wir davon bewußt erst an letzter Stelle. Die sakramentalen Handlungen unserer kirchlichen Praxis erscheinen vielen Zeitgenossen ja wohl als fremdes Ritual, das aus einer Kultur stammt, der wir selbst als Menschen der Neuzeit entwachsen sind. Und wenn wir redlich sind, haben wir sogar als Theologen damit unsere Schwierigkeiten, je mehr sich unsere Spiritualität an der Bibel orientiert; denn in der Bibel sind die Sakramente - Taufe und Eucharistie ausgenommen - nicht annähernd so zentral wie in der kirchlichen Praxis.

Und doch spielen im Leben Jesu nicht nur die Verkündigung des Evangeliums einerseits und seine bedingungslose Aufmerksamkeit für den einzelnen eine Rolle, sondern zwischen diesen beiden Grundgesten Jesu gibt es eigentümliche Zwischengebilde, die "Zeichenhandlungen Jesu". Von ihnen her wollen wir zu verstehen versuchen, was die Sakramente meinen, denn sie haben wurzelhaft mit diesen Zeichenhandlungen zu tun und sind deshalb ein Wesenselement kirchlichen Selbstvollzugs.

Ich möchte das an einem Fallbeispiel, einem Perikopentext Mt 26,6-13 verdeutlichen:

Lassen Sie mich an dieser Szene sechs Charakteristika dessen herausarbeiten, was wir heute Sakrament nennen. Ich habe diese Szene ausgewählt, weil sie zunächst sehr stark den Kontrast herausstellt zwischen Sakrament und sozialem Dienst. Ich kenne keine andere Stelle, an der Jesus so pointiert den sozialen Dienst, in dem er wahrlich stand (was die Jünger ja begriffen hatten, daß er auf der Seite der Armen steht) daß er diesen sozialen Dienst so energisch an die Seite tut zugunsten von etwas Anderem, völlig Unvernünftigem aus der Perspektive des sozialen Dienstes. Jesus steht für die "Verschwendung" ein, wenn diese etwas Bestimmtes zu sagen hat, etwas zu zeigen hat.

1.) Der erste Aspekt ist der, daß die Sakramente "unvernünftig" sind, unter einem rationalen Aspekt betrachtet, Geld kosten. Denken Sie sich die Monstranzen dazu und die Kirchen, die gebaut werden, um diese Sakramente zu begeben, dann haben Sie eine Fülle von unvernünftig ausgegebenem Geld, das aber, wenn es etwas zu sagen hat, offenbar ein Recht hat.

2.) Wovon ist nun diese Geste Ausdruck? Ich vermute, daß diese Frau - im Unterschied zu dem Kreis der intensiv über das Reich Gottes nachdenkenden Männer, die da um Jesus herumsitzen - Jesus gesehen hat in dieser Situation - es ist ja die Nacht vor der dramatischen Entwicklung des Gründonnerstags - und daß diese Frau gespürt hat, daß Jesus ein totgeweihter Mann ist, daß für ihn die Stunde geschlagen hat. Aber was soll diese Frau machen? Reden kann sie nicht, denn sie hat in dieser Männergesellschaft kein Rederecht. Sie kann nichts Vernünftiges tun. Also tut sie etwas Unvernünftiges: sie läuft nachhause,

nimmt vom Fenstersims die Parfümflasche, würden wir heute sagen, die sie vielleicht als Brautgeschenk bekommen hat, das Kostbarste, was sie besitzt, wahrscheinlich für viele Auftritte gedacht. Sie nimmt diese Flasche und gießt sie über Jesus aus, verschwendet sie an Jesus. Das ist ein Zeichen: etwas Unvernünftiges tun, was gleichwohl einen Sinn abgibt, so wie Liebe eben unvernünftig handelt.

Ich habe über diese Perikope mit Karmelschwestern nachgedacht, kurz vor Palmsonntag. Als wir fertig waren mit dem Gespräch, meldet sich eine ganz alte Schwester und sagt: Ich möchte doch sagen, mir ist noch etwas aufgefallen: Wir nennen doch Jesus "den Gesalbten, Christus". Das ist ja dann die einzige Stelle, wo Jesus wirklich mal gesalbt worden ist. Ich muß gestehen, daß mir ein Christbaum von Lichtern aufgegangen ist in dem Moment. Das Wort "Gesalbter" war für mich bisher ein schrecklich verschlossener Terminus der biblischen Theologie gewesen. Ich habe mir einen Propheten vorgestellt, der irgend einem König ein Horn mit Salböl über den Kopf gießt, also etwas furchtbar Sakrales und Fremdes. Aber diese Schwester hat mir die Augen dafür aufgemacht, was Salbung bedeuten könnte, daß sie nämlich etwas ist, was aus dem Überschwang der Liebe dieser Frau kommt, die nicht weiß, was sie tun soll und von da aus Jesus überschüttet mit dem, was ihr das Kostbarste ist. Ich habe den Eindruck, daß in diesem Augenblick die Frau uns ein Schlüssel sein kann für das, was Gott mit Jesus getan hat. Denn, wenn wir ihn den Christus nennen, den Gesalbten Gottes, dann kann das nur bedeuten, daß Gott sein Wohlwollen über ihn ergossen hat, so wie diese Frau das Kostbarste ausgießt. Aus dem Bewußtsein heraus lebt ja Jesus. So sagt er in Nazareth: "Der Geist Gottes ruht auf mir, darum hat er mich gesalbt, den Armen die frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen die Freiheit, den Blinden das Augenlicht."

Er lebt daraus, daß Gottes Überschwang, Gottes Reichtum auf ihm liegt, wie er in dieser Stunde von dieser Frau gesalbt wird. Mir wurde diese Szene wie ein Schlüssel für die Christologie, daß das, was Paulus die Fülle nennt, die in Jesus ist, der Reichtum, der Geist Gottes, daß das der Liebe Gottes entspringt und Jesus überschüttet, so, wie diese Frau ihn überschüttet.

Und wir verstehen ein Sakrament überhaupt nicht, wenn wir nicht an diese Wurzel gehen, daß sie etwas sind, was aus dem Übermaß der Liebe stammt, der Liebe Gottes, der sich über und in Jesus ausgegossen hat: unvernünftig, nicht einordenbar in Kategorien. Diese Unvernunft springt den Jüngern in die Augen. Die Jünger sind ja schon vorprogrammiert, die Armutsidee Jesu zu operationalisieren; sie reden schon wie die Caritasdirektoren. Sie sehen, was die Frau tut, aber sie sehen nur noch einen Aspekt daran, und zwar den materiellen Aspekt dieses Zeichens, seinen Marktwert. Jesus aber sieht auch, was die Frau an ihm tut. Aber er erfaßt zugleich mit diesem Zeichen die Botschaft, die diese Frau ihm sendet und das ist eine Botschaft der Solidarität: Ich stehe zu dir; ich fühle, wo du bist; ich möchte dir gut sein in diesem Augenblick. - "Hat sie nicht eine schöne Tat an mir getan? Die Armen habt ihr immer bei euch, mich habt ihr nicht immer bei euch." Sie hat verstanden, wo ich stehe. Sie hilft mir, gelassen auf den Tod zuzugehen. Sie nimmt mir die Sorge ab um meine Beerdigung, sie antizipiert schon meine Bestattung.

Das Unvernünftige an dieser Tat ist also Ausdruck dafür, wie Liebe auf eine bestimmte extreme Situation reagiert, für die der Verstand keine Formel hat und darum auch keine Worte findet. Und in dem Sinn sind Sakramente - ganz vorsichtig gesagt, durch alle rituellen Verkrustungen hindurch auf den Kern bedacht - Gesten, Zeichen einer Liebe, die maßlos ist, weil sie wie alle große Liebe ganz im Augenblick aufgeht, ganz in der Zuwendung zum Anderen ohne zu zählen, ohne zu rechnen, ohne an morgen zu denken und auch ohne sich selber artikulieren zu können, in Worte ausdrücken zu können, weil die Option des Herzens früher ist als die Worte, die sie auslegen.

3.) Die Zeichenhandlungen der Bibel haben daher immer außer dem verbalen Element ein non-verbales Element. Sie bestehen in einer elementaren Geste. Solche Gesten sind wie hier das Salben, das Essen, das Waschen, das Handaufleren oder Handreichen. Zwar wird immer ein Wort hinzugefügt, das interpretiert entweder nachher oder gleichzeitig, also "das ist mein Leib für euch" oder "ich taufe dich" oder

"ich spreche dich los von deiner Schuld", aber diese Worte, die dabei gesprochen werden machen ja durchaus nicht die Geste vernünftig. "Das ist mein Leib für euch" stiftet einen besonderen Sinn in diese Essensszene hinein, aber macht sie nicht durchgehend transparent. Es bleibt ein nicht aufgehender Rest und das muß so sein, weil die Zeichenhandlung ja selber ein Verweisgestus ist auf etwas, was unseren Worten prinzipiell entzogen ist, was wir mit unseren Worten nie einholen können.

Vielleicht haben Sie noch vom Religionsunterricht in den Ohren wie ich, daß dieses nicht-verbale Element beim Sakrament eben als das Zeichen des Sakraments bezeichnet wird - das Wasser, das Öl, das Brot, der Wein - und daß das theologisch so gedeutet wird, als sei hier eben in den Sakramenten die Materie immer miteinbezogen, um deutlich zu machen, daß die Erlösung des Menschen die ganze Schöpfung miteinbezieht. Entsprechend hat man unterschieden zwischen der "materia sacramenti" und der "forma sacramenti". Materie wäre direkt das materielle Zeichen und als Form hat man die Worte verstanden, die dem Zeichen eine bestimmte Prägung geben. Diese Unterscheidung ist mir immer sehr hölzern vorgekommen. Ich konnte mit ihr im Studium und erst recht im privaten gläubigen Umgang überhaupt nichts anfangen. Ich weiß inzwischen auch besser, warum. Weil nämlich solche Sakramententheologie die Sakramente im Grunde physikalisch denkt wie Zeichen, wie Sachen, wo ein bestimmtes Material eine bestimmte Prägung bekommt. Sakramente sind aber keine Sachen, keine Dinge, sondern sind Handlungen. D.h. nicht Brot und Wein als Material sind charakteristisch, sind das Zeichen des Abendmahls, sondern das Essen ist das Zeichen. Nicht das Wasser ist das materielle Zeichen der Taufe, sondern die Waschung, die Zuwendung zum Andern, indem ich ihn wasche, oder die Zuwendung, indem ich ihn salbe. Nicht die Salbe ist die Materie, sondern die Salbung, das Geschehen, das zwischen dem Kranken, der krank ist und dem Andern, der sich ihm zuwendet und ihn stärkt.

Wir müssen lernen, die Sakramente zu begreifen als Kommunikationsprozesse, als Interaktionsprozesse, die zwischen zwei Subjekten verlaufen, wobei dann immer Verbales und Non-Verbales zur Interaktion hinzugehört. Auch wenn wir in Normalsituationen miteinander kommunizieren, senden wir eine Menge non-verbaler Signale aus, die das interpretieren, was wir eigentlich sagen wollen. Und oft sind unser Gesichtsausdruck, unsere Hände viel sprechender als unsere Worte. Und deshalb sind im sakramentalen Vollzug eben Verbales und Non-Verbales untrennbar gemischt. Die alte scholastische Formulierung scheint mir das gar nicht erfassen zu können, weil sie gar nicht die Kategorien hat, den Vorgang zu beschreiben, den wir Sakrament nennen, daß es ein kommunikativer Vorgang ist. Ich begrüße hier ausdrücklich den Ansatz von Herrn Ganoczy in seiner Sakramententheorie, der dies Gott sei Dank berücksichtigt, während das andere eben für mich eine viel zu statische Betrachtung dessen ist, was Sakrament ist.

Das scheint mir an dieser Szene hier so deutlich zu werden, da die Worte, die Jesus sagt: "Das hat sie zu meinem Begräbnis getan." niemals einholen, was die Frau in der non-verbale Zuwendung zu Jesus ausdrücken wollte. Weil dieses non-verbale Zeichen reicher ist in seiner Bedeutung als das Wort, deshalb müssen wir technisierten, am Kopf orientierten Menschen unseres 20. Jahrhunderts Schwierigkeiten haben mit den Sakramenten, weil wir die Gesten nicht verstehen, nicht mehr diese Kultur des non-verbale Ausdrucks verstehen. Dieser non-verbale Ausdruck spielt gleichwohl in unseren kommunikativen Bezügen eine Riesenrolle, weil sich in ihm viel stärker das Unbewußte, die wirkliche Sympathie oder Apathie äußert, mitunter ganz unbarmherzig, wenn Wort und Geste auseinanderfallen. Und man fragt sich dann: Ist der überhaupt authentisch da, in dem, was er sagt? Die non-verbale Zeichen sind mindestens so ausdrucksfähig wie die verbalen und in aller Regel wahrhaftiger als die verbalen.

4.) Weil Sakramente kommunikative Handlungen sind, darum gehören zu den Sakramenten immer mindestens zwei Personen, zwei Subjekte, die sich in dieser Handlung aufeinander einstellen, einander begegnen. Und sie geben erst durch ihr Subjektsein, durch ihren Glauben dieser sakramentalen Handlung Tiefe, so

wie auch sonst bei zwischenmenschlichen Begegnungen diese erst an Tiefe gewinnen, je mehr sich die beiden Partner selbst in diese Handlungen hineingeben. Es gibt ja Handlungen mit sehr wenig personaler Implikation, wenn ich mir eine Fahrkarte kaufe, dann bin ich selbst sehr wenig in dieser Handlung drin. Es gibt aber auch Handlungen der Zuwendung zum andern, der Zärtlichkeit, der Solidarität, in denen ich sehr stark drin bin mit mir selbst. Und je mehr ich selbst mit drin bin, um so bedeutungstiefer wird selbst die kleinste Geste.

Die Sakramente als Begegnungsvorgänge sind darum unauslotbar, weil hier Subjekt mit Subjekt begegnet, der abgründige Mensch - jeder von uns ist ein abgründiges Geheimnis - hinüber zu dem abgrundtiefen Gott. So wie zwischen Mensch und Mensch Abgründe sich begegnen, wenn jeder sich ganz einbringt - ich muß da immer an ein Ps-wort denken: "ein Abgrund ruft dem anderen zu", als Symbol dafür, welche Abgründe miteinander in ein Echo kommen, wenn ein Mensch einem Menschen sich erschließt - eine solche Geheimnistiefe vollzieht sich eben auch in sakramentalen Begegnung zwischen Mensch und Gott. Ein Abgrund ruft dem anderen zu und die Echos brechen sich in der Tiefe dieser Abgründe. Darum ist mir an dieser Erzählung so wichtig, daß hier Jesus einmal erscheint als Empfänger eines Sakraments, denn schließlich ist ja - in Sakramenterminologie - die Frau die Spenderin. Das ist auch mal ein interessanter Verfremdungseffekt. Wir stellen uns ja immer den Jesus so vor, als jemand, der Sakramente spendend oder segnend, jedenfalls immer apostolisch aktiv durch die Lande zieht. Hier sehen wir, daß an ihm ein Zeichen geschieht, das er dankend empfängt als eine Geste, die von Gott her ihm zukommt, sodaß er sagt: Wo immer in der Welt das Evangelium verkündet werden wird, wird erzählt werden davon, was diese Frau an mir getan hat. Er würdigt sie, als ob sie eine prophetische Geste an ihm tut, eine Geste im Namen Gottes. Das ist hier wichtig zu sehen, wie Spender und Empfänger nicht von vornherein mit einer Art ontologischen Gefälle gegenüber-

stehen, der eine ist der Amtsträger, der trüft nur so von Salböl usw. und der Andere ist der Empfänger, der hält die Hand auf und bittet. Das ist doch das Modell - ich karikiere es grob, weil es ein Denkfehler ist, den wir mit uns herumschleppen seit der ersten heiligen Kommunion, wo uns der übermächtige Herr Pastor in seiner Würde zur symbolischen Vergegenwärtigung dessen geworden ist, was Sakramente sind. Daß das Interaktionen sind, in denen Menschen einander begehren in einer Handlung, die Gott füllt mit seiner Nähe, das müssen wir neu entdecken. Und nur, wenn wir das entdeckt haben, begreifen wir, warum Kirche sich selbst vollzieht im Sakrament. Nicht das pompöse, rituelle Gehabe ist das, was wesentlich für die Kirche ist, sondern daß es Handlungen gibt, die in dieser Weise durch zwei Subjekte und ihre Interaktionen gesetzt werden. Gottseidank ist es beim Ehesakrament so, daß auch die kirchliche Doktrin ganz klar sagt, hier spendet nicht der Priester, sondern die beiden Partner spenden sich das Sakrament. Dasselbe gilt genauso fürs Bußsakrament, daß der Penitent sich konstitutiv einbringen muß in diesen Prozeß und dasselbe gilt prinzipiell genauso für die Taufe. Und die Kindertaufe ist ein wirklicher Grenzfall, den man nur noch mit Ach und Weh tolerieren kann und von dem her man nie eine Sakramententheologie entwickeln darf, weil eben dort dieser Subjektcharakter, dieses Stück, was der sogenannte Empfänger mitbringt eben verdunkelt ist. Ganz unterschiedlich dazu war es in der frühen Kirche, wo die Glaubensentscheidung dessen, der Christ werden will in einem monatelangen Prozeß, dem Katechumenat, geprüft worden ist, und der dann vor die Gemeinde tritt, die auch begriffen hat, der bringt uns etwas mit, indem er zu uns kommt. Er empfängt nicht nur Gnaden von uns, sondern der bereichert unsere Gemeinde um eine Lebensgeschichte, um bestimmte Gaben, die Gott in ihm erweckt hat, und wir freuen uns, daß er bei uns ist. Phänomene, wie man sie heute höchstens noch in Personalgemeinden er-

leben kann, daß ein solches Hinzustoßen eines neuen Gliedes zur Gemeinde auch von ihr empfunden wird als eine Bereicherung.

Soweit zur Subjekt-Subjekt-Beziehung: beide sind konstitutiv für das sakramentale Geschehen.

5.) Zeichenhandlungen sind Handlungen, die etwas Unaussagbares auszusagen versuchen. Und wenn ich nachfrage, warum etwas unaussagbar ist, dann ist ein Grund, daß es sich in der Regel darum handelt, etwas jetzt auszudrücken, was jetzt nicht da ist, was aber da war oder da sein wird. Also ein Stück des Zeichencharakters hängt damit zusammen, daß hier Vergangenes wiederhergeholt oder Zukünftiges antizipiert wird. Zukünftiges antizipiert wird in der Handlung der Frau, wie es die Deutung Jesu aussagt, daß sie sein Begräbnis antizipiert. Das ist eine Deutung, die Jesus in ihr Handeln hineinhebt. Die Geste der Salbung ist vielleicht aus dem Erleben der Frau eine Geste, die Vergangenes wieder herholt und vielleicht ist die Frau jemand, der von Jesus etwas empfangen hat, ein Wort der Vergebung, ein Wort der Zuwendung, sodaß sie mit dieser Geste ihre ganze Vorgeschichte in diese Geste hineinpackt. Wir können Sakramente nicht verstehen ohne diesen die Gegenwart übersteigenden Verweischarakter.

Das hat Leonardo Roff in seiner Kleinen Sakramentenlehre beschrieben, wie diese Zeichen Vergangenes herholen können in den Kapiteln etwa "das Sakrament des Wasserbechers" oder "das Sakrament des Zigarettenstummels". Da beschreibt er sehr eindrücklich wie es daheim bei ihm, in seiner Familie einen alten Aluminiumbecher gibt und wie er, wenn er in die Ferien heimkommt und den Becher benutzt, seine ganze Kindheit und sein gesamtes familiäres Klima an diesem Becher hängen. Dieser Becher, der für einen Antiquitätenhändler überhaupt nichts wert ist, repräsentiert für ihn die gesamte Atmosphäre der Kindheit. Der Becher ist ein Sakrament dessen, was in dieser Familie gelebt oder erlitten worden ist. Und zum "Sakrament des Zigarettenstummels" sagt er, in seinem Schreibtisch gibt es ein kleines Kästchen und darin liegt

ein Zigarettenstummel. Diesen Zigarettenstummel hat ihm eine seiner Schwestern geschickt, eine glückliche Intuition, sagt er. Denn es war die letzte Zigarette, die sein Vater geraucht hat, ehe er gestorben ist. Er beschreibt dabei den Brief, den sie von der Familie geschrieben haben, denn er war zu der Zeit in Rom oder Deutschland. Um etwas zu vermitteln von dem, was man nicht beschreiben kann in Worten, kommt seine Schwester auf die Idee und nimmt den Stummel aus dem Aschenbecher und steckt ihn in den Brief. Er beschreibt dann, wie mit dieser Zigarette das ganze Nühen und Rasten, der ganze Hintergrund seines Vaters für ihn lebendig wird, wenn er diesen Stummel anschaut: Sakrament dessen, was sein Vater war.

Auf diese Weise wird sichtbar, was Sakramente sein wollen: stammelnde, <sup>Vergangenes</sup> non-verbale Möglichkeiten, herzuholen. Und jeder von uns könnte aus seiner Kindheit bestimmte Details - eine bestimmte Kittelschürze, einen bestimmte Gummilecker - herholen, wo ein ganzes Spektrum an Erinnerung auftaucht, was meine Biographie, meine Kindheit ist, die darin sichtbar, dadurch präsent werden.

Auch aus der Kindheit der Kirche gibt es solche Erinnerungen, von Erinnerung an Jesus besetzte Situationen, die um ihres Verweisungscharakters willen von der jungen Kirche beibehalten wurden, institutionalisiert wurden. So kann man das Abendmahl sehen, auch die Fußwaschung als Gesten, die erinnert werden als gefüllt von Jesu Wesen und Jesu Geist. Darum werden sie in der Kirche wiederhergeholt, nachvollzogen. Sie repräsentieren dann nicht nur Jesu Vergangenheit, sondern auch seine Zukunft, weil diese Gesten in Jesu eigenem Leben bereits Verweisungscharakter nach vorn haben. Jesus selber sagt ja: "Ich sage euch, jetzt bin ich unter euch, aber jetzt werde ich das Gewächs des Weinstocks zum letzten Mal trinken, bis ich es trinken werde im Reiche Gottes." Für Jesus selber hatte also die Abendmahlsituation einen antizipatorischen Charakter. (Lk 22,18)

6.) Die Endgültigkeit und der Feiercharakter der Sakramente. Die Endgültigkeit bedeutet die eschatologische Verbindlichkeit. Denn in diesen Gesten kommt ja etwas von der Zuversicht zum Ausdruck, daß Gott vollenden wird, was er in uns begonnen hat, was er in Jesus begonnen hat; daß wir, in Jesu Namen beisammen, seiner Gegenwart sicher sein dürfen, seines Geistes teilhaftig werden, durch seine Hoffnung ermutigt, zu einem rückhaltlosen Vertrauen gegeneinander befreit und zu einer grenzenlosen Verbundungsbereitschaft ermutigt, ausgerichtet auf den Tag, an dem er wiederkommen wird und alle Tränen trocknen wird, auf den Tag, wo alle Klage verstummt, weil Gott offenbar machen wird, was jetzt verborgen unter uns gefeiert wird. (Offb 21,4)

Sakramente geben dem sieghaften Bewußtsein Ausdruck, daß zwar die Welt noch im Elend ist, aber daß wir mitten in diesem Elend drin schon aufgefangen und gehalten sind. So im Sinne von Paulus in Röm 8,33: "Wer will uns denn scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst, oder Verfolgung oder Armut oder Gefahr oder das Schwert. Ich bin gewiß, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, noch Gegenwärtiges, noch Künftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendein Geschöpf kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn."

### 9.23 Selbstvollzug der Kirche im Sakrament

Deshalb muß man feiern, Sakramente feiern. Darum heißt es auch in den neuen Sakramentenausgaben "die Feier der Eucharistie", "die Feier der Kindertaufe", "die Feier der Buße", "die Feier der Krankensalbung". In dem Spenden der Sakramente liegt ein Moment der Zuversicht, der Gewißheit, die man eigentlich nur im Gestus des Feierns ausdrücken kann. So entstehen die Sakramente als Zeichen der Erinnerung an Gottes große Taten und des Vorgriffs auf die noch uneingelösten Verheißungen, darum als Feier des Endgültigen jetzt schon in der Zeit. Darum sind sie eine eigene Weise der Realisierung dessen, was Kirche ist, neben dem Wort und dem sozialen Dienst eine eigene ganz originelle Manifestation dessen, was Kirche ist zwischen Ostern und der Wiederkunft des Herrn; eine ganz eigene Weise, die Gegenwart zu überschreiten, sich selbst zu vollziehen in der Selbstüberschreitung auf Gott hin.

Auch hier können wir nicht auf die Details eingehen, die die Liturgik und die Dogmatik der Sakramente behandeln, so zB. warum aus der Fülle dieser biblischen Zeichenhandlungen und der frühkirchlichen nur diese sieben im Lauf der Dogmengeschichte definitiv sich als von der Kirche anerkannte herausgebildet haben, und warum zB. die Fußwaschung bei uns kein Sakrament ist im Gegensatz zur Ostkirche, wo sie als Sakrament gefeiert wird und zu großem Recht; warum zB. das Segnen kein Sakrament ist, weil Jesus nachweislich sicher mehr gesegnet hat als zB. gefirmt oder Krankensalbung gespendet; warum die eheliche Treue unter Christen Sakrament ist; warum die Protestanten nur Taufe und Eucharistie als eigentliche Sakramente anerkennen. Im dogmatischen Verständnis gehört ausdrücklich zum Sakrament - und das ist in das Bekenntnis der Kirche aufgenommen, daß es ein wirksam von Gott her gefülltes Zeichen seiner Treue ist. *Signum efficax gratiae* sagt man dazu im Tridentinum.

### 9.3 Kreative Basiserfahrungen

(im Anschluß an H. Nouwen, *Creative ministry*)

Wenn irgendwo, dann läßt sich an den Handlungsfeldern Gemeinde und Gottesdienst aufzeigen, wie wenig pastorale Entwicklungen theoretisch geplant und in Gang gebracht werden können, wie sehr viel mehr die Theoriebildung (der Liturgiewissenschaft wie der Pastoraltheologie) darauf angewiesen ist, aufzugreifen und durchzudenken, was an der Basis experimentell gewagt worden ist.

Für den Bereich der Liturgiereform wären hier exemplarisch Namen zu nennen wie Burg Rothenfels (Romano Guardini), Kloster Herstelle (Odo Casel), die Studentengemeinde von Paris (St. Severin), die Studentengemeinde von Amsterdam (Huub Osterhuis) sowie im Bereich der Bundesrepublik die Experimente mit der Bußandacht, rhythmischen Gottesdiensten, mit der Frühschicht usw. Für den Bereich der Gemeindebildung stehen Namen wie Isolotto (Florenz), Taizé (Roger Schütz), Spelo (Carlo Caretto), Machstraße Wien (Paul Weß), Integrierte Gemeinde München, Frankfurt-Eschborn, Dortmund-Scharnhorst usw.

### 9.31 Im Handlungsfeld "Koordination" (Gemeindeaufbau):

Creative receptivity - shared responsibility.

Früher war die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde, zum Beispiel zum Dorf schlicht vorausgesetzt und wurde deshalb als eine Art christlicher Bürgerpflicht moralisch eingeklagt (was ein anständiger Katholik ist, der geht eben mit der Fronleichnamsprozession). Das ist eine Haltung, die im Grunde die Freiheit der Glaubenshaltung gar nicht diskutiert.

Heute, auf Grund der hohen Mobilität unserer Gesellschaft sind Gemeinden nicht mehr einfach vorgegeben, sondern sind sie ihrem Wesen nach Herbergen.

Plätze, auf denen ein modernes Nomadentum für eine Weile siedelt. Damit wird die Empfänglichkeit und Gastfreundschaft zu einer Grundtugend gemeindlichen Lebens.

#### (1) Creative receptivity - eine kreative Fähigkeit aufzunehmen

Ich erinnere mich an ein Gespräch in New York mit dem Pfarrer einer besonders profilierten Citygemeinde, der sagte, daß es im Grunde zwei Modelle für Seelsorge in der Stadt gibt. Das eine Modell ist der Ambulanzwagen, der die Opfer dieser Stadt aufliest, die Randgruppen und Verelendeten, und der sich unter der Überschrift Diakonie darum bemüht, ein Zeugnis zu geben von der Liebe unter diesen unmöglichen Verhältnissen.

Das andere Modell ist das der Kreuzung. So hat er auch seine eigene Gemeinde in Manhattan verstanden, die an einem wichtigen Kreuzungspunkt steht. Sie ist auch so gebaut, daß sie ein Ort der Begegnung ist. Man kann von oben in die Kirche hineinschauen, da sie am Fuß eines Wolkenkratzers in die Erde gebaut ist, mit dem Effekt, daß man als Passant schon durch die Glasscheiben sehen kann, was sich tut. Man kann hineingehen und von einer Art innerer Empore teilnehmen an dem, was sich tut und schließlich kann man in eine Bank gehen und aktiv partizipieren am gottesdienstlichen Leben, daß hier ganz groß geschrieben wird. Diese Idee der stufenweisen Partizipation, des Einladens zu immer mehr Präsenz hätte immer wieder Verblüffung hervorgerufen, zum Beispiel in der Osternacht hätten die Leute hinter der Glasscheibe auch ihre Feuerzeuge hervorgeholt, weil sie auch ein Lichtchen anzumachen wollten. Hilflöse Geste der Partizipation derer, die als Zuschauer mehr sein wollen als bloß Zuschauer.

Das bedeutet für die Spiritualität von Gemeindeaufbau, daß wir eine neue Einstellung gegenüber dem Fremden entwickeln müssen. Nicht wie es im Begriff Fernstehender enthalten ist, kritisch abwertend, sondern wie es ein Amerikanisches Sprichwort ausdrückt: Ein Fremder ist ein Mensch, der noch nicht die Chance hatte, dein Freund zu werden.

Das führt zu einer neuen Haltung, zu einer Freude daran, daß Fremde hinstoßen und zu einer neuen Freude an der Vielfalt der Gemeinde selbst, einer Freude am Anderssein des Anderen. Gemeinde wird nicht gesehen als ein Troß von Gleichgesinnten, die alle die gleiche Uniform tragen und die gleiche wilde Entschlossenheit haben, den gleichen Weg zu gehen, sondern Gemeinde wird ganz biblisch gesehen als eine Vielfalt von Charismen, als eine Vielfalt verschiedener Glieder, von denen eins zum anderen sagt: Ich brauche dich, weil du anders bist als ich, und ich freue mich daran, daß du anders bist als ich.

So entsteht ein Raum des Lebens. Das ist ein kreatives Geschehen, weil das Anderssein des Anderen nicht eliminiert, gleichgeschaltet wird, sondern stimuliert wird. Der Reichtum des Lebendigen kommt heraus, so wie er uns eben begegnet im Reichtum der Flora auf einer Wiese, wo eine unglaubliche Vielfalt das Lebendige charakterisiert; weil alle partizipieren dürfen, weil jeder eine Gabe einbringt. Damit kommt das zweite Stichwort in den Blick:

#### (2) shared responsibility - geteilte Verantwortlichkeit.

Ich erinnere an das, was schon einmal gesagt wurde; in dem Maß, als dem einzelnen in unserer Gesellschaft verwehrt wird, sich selbst darzustellen, etwas Neues zu entwickeln oder Verantwortung zu übernehmen, in dem Maß, als er gezwungen wird nurmehr zu konsumieren, was andere für ihn produziert haben, in demselben Maß kann Gemeinde zur Menschwerdung des Menschen beitragen, wenn sie ihm Möglichkeiten eröffnet Verantwortung zu übernehmen.

Im Tun dürfen erlebt er sich als der, der er wirklich ist, erlebt er ein Stück Erfüllung. Gerade dort, wo er Verantwortung übernimmt, fühlt er sich ernst genommen und nur dann; und deshalb gehört zum innersten Kern einer solchen Gemeindegemeinschaft, daß ich eben die Gemeindeglieder nicht mißverstehen darf als Ausführende von Zielen, die sich der Gemeindeleiter, oder



gar der Diozösanpastoralrat oder wer immer oben, die Bischofskonferenz, ausgedacht haben. Dieses Jahr ist heiliges Jahr, nächstes Jahr wird das Einheitsgesangbuch durchgeführt. Mit diesen Vorgaben werden dann nach unten hin immer die Gemeinden gefüttert. Das ist eine ewig fortschreitende Unmündigkeit.

Das Umgekehrte ist das, was die Gemeinden der Zukunft, wenn sie überhaupt lebendig werden sollen, prägen wird: daß un-  
ten. Verantwortung übernommen wird und sich von dort her die pastoralen Pläne "füttern". So wie sich eben auch im Hochschulbereich ein lebendiges Seminar dadurch entwickelt, daß die Teilnehmer eben nicht die Ideen des so weitblickenden Seminarleiters durchführen dürfen, sondern selber autonom lernen dürfen, ein Stück eigener Problemsicht artikulieren und die Aufarbeitung dieser Problemsicht durchsetzen dürfen.

So, sagt Paulus, erbaut sich Gemeinde wechselseitig. Aufbau der Gemeinde geschieht nicht von oben nach unten, sondern in einer wechselseitigen Verschränkung.

Zum pastoralen Handeln innerhalb der Gemeindegarbeit gehört also gerade nicht, daß der Pfarrer alles selber macht, weil er alles besser macht, und schneller macht als die anderen, gehört auch nicht nur, daß er die Kunst lernt zu subdeligieren, im Sinne des modernen Management, andere als Mitarbeiter einzusetzen, sondern gehört gerade, daß er ein Milieu schafft und schützt, in dem alle wirksam werden können.

Ein solches Milieu muß sowohl Momente der Ruhe, der Stabilität haben, wie auch die Chancen von Wachstum.

Ich möchte das Moment der Ruhe deshalb unterstreichen, weil eben gerade elementares Leben sich nur entwickeln kann, wenn auch Schutzräume entstehen. Lebensraum ist auch schutzbedürftiger Raum. Von daher verstehen Sie, daß zum Beispiel Kirchenrecht im Grund die Funktion hat, Leben zu schützen. Freiheitsrechte der Einzelnen dadurch zu schützen, daß man wechselseitig dem Anderen die Freiheit einräumt, daß Absprachen da sind, daß die Erwartungen kanalisiert sind. Das ist die Lebenserhaltende Funktion von Recht. Dazu bekennt sich das Kirchenrecht wenigstens im Prinzip,

sofern immer gilt "salus animarum suprema lex". Das Oberste aller denkbaren Kirchengesetze ist das Heil der Seelen, eine alte Formulierung für das, was wir 'shalom' nennen, Frieden und das ist Leben in der Fülle. Das Leben derer, die da sind ist das oberste Prinzip, nach dem sich alle kirchenrechtlichen Bestimmungen innerlich richten müssen.

Ganz Ähnliches zu Gunsten solcher stabilisierender Momente, dazu gehören auch die Rituale der Liturgie, die Faktoren, die Geborgenheit vermitteln, läßt sich von der modernen Sozialwissenschaft her sagen.

Karl Werner Deutsch, einer der bedeutendsten Kybernetiker (er hat Regelsysteme durchdacht und wie man sie verändern kann) plädiert enorm für Veränderung um der Würde des Menschen willen, aber auch für eine Anpassung der Veränderung des Tempos an die Veränderungsmöglichkeiten des Menschen. Wo ihm mehr Veränderung abgefordert wird, als er leisten kann, weil er sich selber erst umbauen muß in seiner Psyche, da wird der Mensch eben auch überfordert.

Im Durchdenken dieser Dinge ist mir eine alte Chiffre für Pfarrarbeit erstmals als noch immer gewichtig aufgegangen, nämlich das Stichwort 'Pfarrfamilie'. Es konnte mir bislang eigentlich immer nur ein mitleidiges Lächeln abringen und es stört mich weiterhin an diesem Begriff das patriarchalische Element und auch die Assoziation von Intimität, von familiärer Atmosphäre, weil diese Art von Atmosphäre ein Wunschtraum ist und immer mehr Wunschtraum wird, je mehr technokratisch Gemeinden zusammengelegt und große Pfarrräume, Verbandsgemeinden geschaffen werden. Aber ein Element in der Metapher Pfarrfamilie ist von bleibender Gültigkeit, nämlich das Begriffsmerkmal 'Leben'. Familie ist jenes Sozialsystem, das keinen anderen Zweck hat, als das Leben seiner Glieder. In der Familie lebt man nicht um zu arbeiten, zu produzieren, zu diskutieren, sondern um zu leben. Das heißt, Menschen einen Raum zu schaffen, in dem sie sich nach ihrem eigenen inneren Rhythmus entfalten können. Das müßte auch für die Gemeinde oberste Leitidee sein. Sie ist keine Arbeitsgemeinschaft, sondern

ein Lebensraum. Sie ist nicht da zu einem anderen Zweck, sie ist nicht da für die Mission, sie ist auch nicht da für die Kirche, auch nicht für den Papst, auch nicht für den lieben Gott, sondern sie ist der Raum, den Gott geschaffen hat, damit wir Menschen leben können. Den Gott durch seinen Geist schafft, damit wir aufatmen können.

Sie ist selber ein Ort, der dort entsteht, wo Gott sich als die Liebe durchsetzt und dadurch aller Herrschaft von Menschen über Menschen ein Ende ein Ende gemacht wird, wie es im Johannes-Evangelium heißt: '... damit sie das Leben haben und es in reicher Fülle haben'  
Dazu ist Gemeinde da.

9.32 Im Handlungsfeld "Feiern" (Gottesdienst): Obedient acceptance of life - beyond the protective ritual.

Ich schließe mich an Nouwen an, der auch hier verblüffend neue Denkanstöße gibt, wenn er fragt: Was feiern wir eigentlich, wenn wir Gottesdienst feiern. - Wir feiern das Leben.

Haben wir nicht alle gelernt, daß wir Maria Himmelfahrt feiern, Christi Geburt, Allerheiligen, Fronleichnam feiern? Wie kann er sagen das wir das Leben feiern.

Ich denke, die Alternative, die er uns hier aufmacht, ist geeignet uns zu Bewußtsein zu bringen in welchem Umfang wir auch in unseren religiösen Gefühlen uns selbst entfremdet sind. Daß wir sogar geneigt sind, uns tatsächlich einen Tag Mühe zu geben das Schutzengel-Fest zu feiern oder Aller Seelen, weil es gefeiert wird, und wenn wir es nicht mehr können, Schuldgefühle zu entwickeln, als sei es verordenbar daß jetzt der heilige Kilian und morgen die heilige Anna und übermorgen die heilige Dreifaltigkeit zu feiern ist.

Lassen Sie mir von Nouwen her helfen, Ihnen ins Bewußtsein zu bringen, daß wir offenbar nicht mehr richtig wissen was Feiern bedeutet um vielleicht von dort her den Zugang zu christlichen Festen und christlicher Feier zu gewinnen.

Nouwen sagt, Feiern heißt, das Leben bejahen, wie es ist und zwar im Angesicht der Ambivalenzen, der Kontingenzerfahrungen, die dieses Leben eben auch ausmachen.

"Unser Leben zittert ja zwischen zwei Dunkelheiten. Wir treten zögernd heraus aus dem Dunkel unserer Geburt und verschwinden langsam im Dunkel des Todes. Wir bewegen uns aus einer Dämmerung in die andere Dämmerung, aus dem einen Ungewissen in das andere Ungewisse aus dem einen Geheimnis in das andere Geheimnis. Wir sind bemüht eine lebendige Balance auf dem dünnen Seil zu halten, das ausgespannt ist zwischen zwei Enden, die definitiv sind, die wir aber nie sahen und sehen werden und niemals verstehen werden."

(Nouwen 94)

Keiner von uns hat seine Geburt erlebt und keiner von uns erlebt seinen Tod, denn wenn er ihn erlebt hat, wird er tot sein und die Geburt kann nur aus dem Rückblick allein, vom Erzählenlassen erlebt werden, aus dem Unbewußten. Mit unserem Tod wird es uns ähnlich gehen, wir werden ihn nicht mehr selber erzählen können.

Wenn also das unser Leben ist, ausgespannt zwischen diesen beiden Enden, die für uns im Dunkeln liegen, dann fragt sich wie kann man da feiern.

Wenn unter solchen Lebensbedingungen überhaupt möglich ist zu feiern, dann kann dieses Feiern nicht darin bestehen, daß wir die *conditio humana* ausblenden, das heißt die Dunkelheiten des Lebens vorübergehend verdrängen oder sie mit Lärm, Gelächter, Musik und Tanz überdecken, oder auch mit frommen Gedanken über die unbefleckte Empfängnis Mariens, so bedeutungsvoll sie auch sein mag.

Feiern kann doch nur meinen, daß wir dieses unser Leben, wie es in untrennbarer Mischung von Freude und Schmerz, von Furcht und Liebe, von Anfang und Abschied abläuft, annehmen wie es ist.

"Feiern ist die Annahme des Lebens mit dem wachsenden Bewußtsein wie kostbar das Leben ist. Kostbar nicht nur, weil man es sehen und berühren, verkosten kann, sondern auch weil es eines Tages vorbei sein wird. Wenn wir eine Hochzeit feiern, feiern wir zugleich immer einen Bund und eine Trennung. Wenn wir eine Beerdigung feiern, feiern wir zugleich den Verlust eines Freundes und ein Stück neuer Freiheit, die wir gewonnen haben, dadurch daß er nicht mehr da ist.

Es gibt die Tränen nach einer Hochzeit und das Lachen nach

einer Beerdigung, weil Leben und Tod keine Gegensätze sind, sondern sich in jedem Augenblick unseres Lebens berühren." (Nouwen 95)

Feiern ist richtig verstanden eben gerade keine Flucht vor der Realität, sondern Bejahung des Lebens in seiner Vielseitigkeit. Das heißt dann konkret Bejahung des Anderen im Feiern, obwohl er Mensch ist, begrenzt wie ich selbst. Bejahung des Augenblicks, in dem wir hier zusammen sind, des Status quo, den ich entdecke, wenn ich in mich selbst hineinschaue, der Geschichte, die hinter mir liegt, obwohl nicht alles gut gelaufen ist in meinem Leben; Bejahung der Familie aus der ich komme, des Erbes, das ich habe, der begrenzten Startchancen, die ich hatte; Erinnerung des Herholens, dieser meiner eigenen Vergangenheit und auch Bejahung der Zukunft, die vor mir liegt, obwohl ich nicht übersehen kann, was sie mir bringen wird und ob sich die Investitionen lohnen, die ich jetzt in die Zukunft hinein investiere.

Feiern ist darum ein paradoxes Verhalten, Ausbruch von Hoffnung gegen alle Hoffnung. Darum läßt solches Feiern eigentlich nach dem Grund seiner selbst fragen, nach dem Grund der Hoffnung.

Die christliche Formel für Feiern heißt darum: 'Im Heute Gottes leben', Bejahung des Lebens, das mir von Gott als dem Herrn der Zeit gegeben ist, der mich davon befreit, Angst zu haben etwas zu verpassen, wenn ich feiere. Der mich befreit, von dem was mich drückt und deprimiert, wenn ich auf die verlorene Zeit zurückblicke und wenn ich auf der Suche bin nach der verlorenen Zeit, die hinter mir liegt und die ich nicht so produktiv genutzt habe.

Der mir die Chance gibt, die verlorene Zeit **noch einmal** umzudrehen, indem was wir Buße nennen und produktiv zu machen zu einer Lebenschance.

Der meine Zukunft in Händen hält und dessen Zeit es ist, die ich als meine Zukunft empfangen. Ich bin ja nicht Herr der Zeit, er ist Herr der Zeit. Ich bin nicht fähig meinem Leben auch nur eine Elle zuzufügen, aber er hat die Macht, über die Zeit zu bestimmen, wann mein Leben zu Ende ist.

Darum ist solches Feiern erlösend und befreiend, weil es mir erlaubt, mein Haupt zu erheben, Würde des Menschen, von innen

her zu wahren, auch im Angesicht von Schmerz und Schuld, von Gefährdung und Tod.

Dieses Feiern bringt zum Ausdruck, daß wir Menschen nicht mehr wegen etwas anderem da sind, sondern deshalb, weil wir in uns selber wert sind, zum Leben berufen worden zu sein. Weil Gott uns als Wert betrachtet hat, uns zu schaffen und als liebenswürdig, uns zu lieben.

Dies feiern wir, und deshalb erinnern wir uns aller großer Taten Gottes, wenn wir feiern. Deshalb gedenken wir des Lebens der Todes und der Auferstehung Christi, die uns Leben aus der Hoffnung ermöglicht.

Deshalb hat die Gemeinde um das Feiern nicht zu vergessen den Herrentag institutionalisiert, einen Tag geschaffen, an dem sie die Arbeit sein läßt und sich auf ihre eigene Geschichte und ihre Zukunft hin ausstreckt.

Darum feiert sie die Gedenktage der Heiligen, wobei jedes Heiligenleben so etwas ist wie eine Spiegelung, einer Brechung der Chancen, die auch in meiner Existenz als einer einmaligen Existenz liegen. Die Heiligen als Garant dafür, daß auch mein eigenes Leben unvergessen bleiben wird, obwohl es endlich ist.

Deshalb ist die Grundgeste solchen Feierns das Danken, die Eucharistie.

Solches Feiern wird eminent pastorales Handeln, wenn wir uns eben bewußt werden, in welchem Kontrast es zur Grund-Lebenseinstellung steht, wie sie uns unsere Gesellschaft nahelegt und aufzwingt, nämlich daß um uns herum Menschen vornehmlich nach ihrem Funktionswert für die Gesellschaft und ihren Produktionsgesetzen taxiert werden.

Es wird zum pastoralen Handeln, wo wir eben einander ermutigen, diese alternative Lebenshaltung des Dankens, der Hoffnung zu wagen und zu kultivieren im Angesicht der Welt, in der wir leben, so daß wir inmitten der Dunkelheit leuchten wie Sterne, wie es Phil 2,5 so schön sagt. Das ist das Selbstbewußtsein der frühen Gemeinde. Und darum setzen sie eben am Anfang der Apokalypse das Bild von Christus, im Mund das Schwert und in der Hand die sieben Sterne, das sind eben die sieben Gemeinden, die in dieser Welt leuchten. (Offb 1,20)

#### 9.4 Praktisch-theologische Theorie erlösten Umgangs miteinander (in Stichworten!)

##### 9.41 Grundformen und ihre Subjekte

(1) Koinonia als christliches Handeln: "Lebendige Teilnahme" (actuosa participatio)

Dieser wichtige Begriff der Liturgiekonstitution des Konzils ist bislang pastoraltheologisch noch zu wenig durchdacht worden: Lebendige Teilnahme heißt im Gottesdienst ja wohl mehr als die Bereitschaft, öfters mal aufzustehen, laut mitzusingen oder in die vordere Bänke aufzurücken und im Gemeindeleben mehr als die Bereitschaft, sich an Wahlen zu beteiligen und gelegentlich ein Ehrenamt zu übernehmen. Es geht vielmehr um eine Haltung der Solidarität gegenüber der Gemeinde (so begründet zB. die Deutsche Synode neu die alte sog. "Sonntagspflicht"! ) und einer besonderen Art von Präsenz, wie sie heute am ehesten an der Bedeutung des aktiven, aufmerksamen Schweigens in Kleingruppen studiert werden kann: nicht nur die Redenden, sondern gerade auch die aufmerksam Schweigenden sind für den Gruppenprozeß konstitutiv. In der gestalttherapeutischen Arbeit etwa arbeitet der Trainer mit dem Klienten "im Angesicht" der Gruppe, die gewissermaßen die Rolle des Chores in der antiken Tragödie übernimmt, der das Geschehen aktiv verfolgt und gefühlsmäßig trägt. Ich habe den Eindruck, als liege hier ein entscheidender Beitrag der sog. Laien zum Gelingen von Gemeinde und Gottesdienst, der in seiner Eigenart bislang sowohl von den praktischen Seelsorgern wie von den Theologen unterschätzt wird.

(2) Koinonia als amtliches Handeln

ist demgegenüber seit alters im Bewußtsein als der Dienst des Amtes an der Einheit der Gemeinde; auf der symbolisch-sakramentalen Ebene des Gottesdienstes kommt dieser Dienst an der Einheit zum Ausdruck in der Leitung der eucharistischen Versammlung, wenn der Priester der Gemeinde als Repräsentant Christi gegenüber tritt. Während diese priesterliche Rolle von der klassischen Sakramententheologie immer herausgearbei-

tet worden ist (als "Konsekrationsvollmacht") hat das Konzil die theologischen Grundlagen dafür gelegt, die Komplementärrolle der teilnehmenden Gemeinde als ebenso konstitutiver Beitrag zum "Präsentwerden des Leibes Christi" auszuarbeiten.

(3) Koinonia als pastorales Handeln

wäre dann die Befähigung der Mitchristen je ihre Rolle im Leben der Gemeinde und im Prozeß des Gottesdienstes auszufüllen. Solche Begleitung und Befähigung der Mitchristen ist nicht durch moralische Appelle zu leisten, setzt vielmehr all das voraus, was vom Konzil als "pastoraler Haltung" für die Amtsträger auf allen Ebenen gefordert wird: die Fähigkeit, die Charismen in der Gemeinde zu entdecken und zum Zug kommen zu lassen, sie aufeinander zuzuführen, der Vielfalt in der Einheit Raum zu geben, Konflikte und Spannungen geduldig und fair zu bearbeiten usw.

Was das Konzil hier den Amtsträgern anträgt, gilt natürlich auch für alle Laien, die, in Gruppen oder in den Gremien, auf ihre Weise dafür Verantwortung übernommen haben, daß die Gemeinde als Leib Christi in unserer Gesellschaft Gestalt annimmt.

##### 9.42 Ziel und Methode der Koinonia

Wir haben die Diakonia, die beiden Handlungsfelder Seelsorge und Sozialarbeit gemeinsam begriffen darin, daß sie sich dem Prozeß der Veränderung des Einzelnen und der Gesellschaft stellen. Für das pastorale Handeln in diesen beiden benachbarten Feldern ist die Kategorie Zeit gewissermaßen zentral.

Wir definierten pastorales Handeln im Bereich Seelsorge und Sozialarbeit als Begleitung, als Angebot einer Rast auf dem Weg, der uns Menschen aufgegeben ist, weil wir uns selber aufgegeben sind, uns in der Zeit zu vollziehen.

Wir scheinen, daß die beiden Handlungsfelder, die noch übrigbleiben, nämlich Gemeindearbeit (Koordination) und Feiern (Gottesdienst) im Kontrast dazu mit der Kategorie Raum charakterisiert werden können.

(1) Das Ziel

Sowohl in der Gemeindegemeinschaft wie im Gottesdienst geht es darum, einen Raum zu schaffen, in dem christliches Leben möglich ist. Die Art dieses Lebensraums bekommt heute ihr besonderes Profil im Kontrast zu der Art von Räumen, die unsere Gesellschaft als eine differenzierte, arbeitsteilige Gesellschaft schafft. Für dieses Entstehen von modernen Räumlichkeiten ist nichts so charakteristisch wie der Gegensatz zwischen dem Supermarkt und der Kleinstwohnung. Diese beiden Räume, die unsere Gesellschaft erfunden hat, sind der symbolische Ausdruck für die Aufspaltung des menschlichen Lebens in einen öffentlichen Raum (wo Autobahnen vorbeirauschen, wo im Supermarkt das Angebot für alle in einer anonymen Atmosphäre aufgemacht wird) und dem Privatraum des Einzelnen (in einer Eigentumswohnung in einem Wohnsilo), der dort versucht ein Stück Privatleben zu sichern. Der öffentliche Raum ist zu anonym, als daß man dort leben könnte und der kleine Raum der Privatwohnung ist zu eng, als daß man dort wirklich leben könnte.

Zwischen diesen gegensätzlichen Räumen ist das angesiedelt, was die Handlungsfelder Gemeinde und Gottesdienst meinen, nämlich ein Milieu, das sowohl noch das einzelne Subjekt wahrnimmt, wie auch Kommunikation, Austausch unter Subjekten möglich macht.

Für diesen von Respekt und Wohlwollen gegeneinander getragenen Umgang verwendet die theologische Überlieferung das alte, große Wort "Liebe". Ziel aller Bemühungen um die Koinonia ist nicht etwas jenseits dieser Bemühungen, sondern ist die Liebe im Hier und Jetzt. Insofern gipfelt hier das Wort der Verkündigung, das zum Glauben reizen will (s.o. Kap. 7.42) und die diakonische Zuwendung, die Hoffnung vermitteln will (s.o. Kap. 8.42). "Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe. Jagt der Liebe nach." (1 Kor 13, 13 f). Was hier und jetzt geschieht: daß wir einander begegnen und Gott begegnen, ist bereits "das Leben in Fülle", der Anbruch der Gottesherrschaft. "Seht die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen" (Offb 21,1).

(2) Die Methode

Ich meine, es sei ganz wesentlich gerade im Kontrast zu der Gesellschaft, in der wir Gottes Lob zu singen haben und Gemeinde bilden, daß uns dieser innere Auftrag klar ist, eben nicht nur zu arbeiten, sondern zu leben: damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.

Das heißt eben jetzt, wenn ich an die Methodik denke, Methode wird hier aporetisch, denn Methode ist ja selber vom Verhältnis zwischen Mittel und Zielen bestimmt, heißt ja "Mittel zum Ziel"; aber wenn ich lebe, ist der Weg selber das Ziel.

Was wir brauchen, ist eine Methode zur Sicherung des Unmethodischen, Unberechenbaren, Lebendigen, Spontanen. Das scheint die Quadratur des Kreises zu sein, aber es gibt immerhin im Bereich von Sozialarbeit, Pädagogik und Therapie "systematische" Versuche, das Unverfügbare unverfügbar zu halten: die "Methoden" der Gemeinwesenarbeit, die Gestaltmethode, die Methode der themenzentrierten Interaktion (TZI), der Transaktionsanalyse sowie alle Gruppenmethoden zur Weckung von Kreativität und Spontaneität schaffen Rahmenbedingungen, die der Entfaltung von Leben und Wachstum und Vielfalt förderlich sind. Immer hat das Subjekt Priorität (freilich nicht auf Kosten anderer Subjekte, sondern in Respekt vor ihnen) und die Methode hilft, diesen Freiraum des Subjekts zu schützen, indem Tendenzen zur Unterdrückung des einzelnen, der Vielfalt und der Spontaneität rechtzeitig erkannt und gestoppt werden.

Wenn man z.B. am Beginn eines Projekts steht und möglichst viele Ideen zusammentragen will, ist beim Assoziieren wichtig, daß alle Einfälle, auch die abseitigsten, zugelassen werden und nicht plötzlich eine Diskussion ausbricht, die sich an einzelnen Beiträgen festbeißt oder sie gar bewertet; das würde sofort den Assoziationsfluß stoppen. Ebenso ist bei einer Auswertung wichtig, daß im Geben und Nehmen von Feedback volle Freiheit herrscht; jedes Feedback ist ohnehin das Äußern subjektiver Eindrücke; wenn man darüber streiten wollte, ob solch ein Eindruck "richtig" ist, vergeht jede Lust, Feedback zu geben und eine kreative Auswertung ist nicht möglich.

Solche "Methoden" zur Sicherung der Atmosphäre im Gemeindeleben, (Gemeindefesten, Arbeitsbesprechungen, Sitzungen usw.) und Gottesdienst setzen aber als Grundhaltung voraus, nicht insgeheim doch wieder "etwas erreichen" zu wollen; sonst verkommen sie zu einer besonders perfiden Form der Manipulation, gegen die - zu Recht - sofort Widerstand erwacht. Freiheit gibt es nur ganz oder gar nicht, aber nicht "um zu".

Die Würde des einzelnen ist unantastbar. Auch der "Veranstalter" muß die Nerven haben, sich dem offenen Prozeß zu überlassen - aus einer Haltung des Vertrauens heraus, die folgendes Erlebnis verdeutlichen könnte:

Bei einer Wanderung durch die Rhön traf ich im "Künstlerdorf" Kleinsassen an der Milseburg eine Gruppe polnischer Maler, die gerade dabei war, die Ausstellungsstücke der zurückliegenden Kulturwoche, die jede freie Scheune und Garage des Dorfes einbezogen hatte, wieder abzuräumen.

Jemand fragte den Veranstalter: "Na, waren Sie mit der Woche zufrieden?" Er antwortete: "Da müßte ich zuerst wissen, was Sie sich unter 'zufrieden' vorstellen?"

"Nun, ist die Woche so gelaufen, wie Sie es sich vorgestellt hatten?" Antwort: "Ich habe mir nichts vorgestellt! Ich stelle mir grundsätzlich nichts vor, sondern lebe einfach an jedem Tag und in jeder Stunde, damit ich nicht verpasse, was jetzt gerade geschehen will."

Dies ist die Haltung, die Jesus in der Bergpredigt fordert: "Sorgt euch nicht um den morgigen Tag; der morgige Tag wird für sich selber sorgen." (Mt 7,34) Diese Haltung hat Metz eindringlich in seinen "Thesen zur Apokalyptik" in Erinnerung gerufen als Kontrazept gegen den verfügenden, planerisch-manipulativen Umgang mit der Zeit (wie in W. Benjamin kritisiert hat; Metz 149-160). In sehr einfacher Sprache hat Joh. XXVIII. in einem Brief diese Haltung beschrieben:

"Der Herr wird denen entgegenkommen, die verstehen, in den Tag hineinzuleben. Immer ihre Pflicht tun mit Ruhe, Würde und Geduld, ohne sich den Kopf heißzumachen wegen der Dinge, die morgen oder in Zukunft geschehen könnten."

Wer in Gemeinde und Gottesdienst Lebensraum schaffen will, muß ein neues Verhältnis zur Zeit gewinnen. Nur dann wird ihm - auch im Sinne eschatologischer "Erfüllung" aller Lebensräume, die wir hier schaffen können - "der Herr entgegenkommen".

9.43 Aufmerksamkeit für die institutionellen Rahmenbedingungen  
Für den Bereich der Gemeindegemeinschaft wäre hier auf die Problematik der Bürokratisierung, der Verwaltung und der Verdinglichung hinzuweisen, wie sie besonders durch die Techniken aus dem Bereich der Wirtschaft (Management, Planungsstile, Aufgabendelegation, Zielgruppenarbeit) ungewollt gefördert werden.

Für den Bereich des Gottesdienstes wären die wichtigsten Entartungsformen des sakramentalen Selbstvollzugs der Kirche zu nennen: der Ritualismus, die Verquickung von Sakramentspendung und finanziellen Vorteilen oder pastoralpolitischen Manipulationen.

Unter Ritualismus verstehen wir eine Entwicklung, der zufolge die Sakramente nicht mehr als durchlässige Zeichen auf etwas Größeres hin gesehen werden, sondern selber als die Hauptsache um ihrer selbst willen vollzogen werden. Das will ich skizzenhaft verdeutlichen mit einem Zitat des amerikanischen Schriftstellers Gardner, der ein altgermanisches Heldenlied neu erzählt in der Erzählung "Grendel":

"In den Gesängen der alten Priester steckt keine Überzeugungskraft mehr. Niemand im Königreich glaubt ernsthaft, daß in den Göttern Leben steckt, aber noch immer befolgen sie das Ritual, kraftlos, nehmen ihre Kopfbedeckung auf und setzen sie wieder ab, heben die Arme hoch und senken sie, seufzen, beginnen zu singen, pressen die Hände aneinander. Aber niemand hegt unvernünftige Erwartungen."

Diese beißende Schlußbemerkung: "Aber niemand hegt unvernünftige Erwartungen." Das ist eine ganze treffende Charakterisierung der Religion, wenn sie zum Ritualismus verkommt. Und zugleich wird dieses Sterben der Hoffnungen im Ritual beklagt. Denn damit stirbt nicht nur etwas an der Religion, sondern dadurch stirbt auch etwas im Menschen. Der Ritualismus ist der große schwarze Schatten, der die katholische Sakramentfrömmigkeit immer als ihre dunkle Möglichkeit begleitet. Und so oft sich die Kirche des Schattens zu entledigen versucht - nämlich in der ersten und zweiten Aufklärung mit ihren Liturgiereformerischen Impulsen - gerät sie in Gefahr, das Kind mit dem Bad auszuschütten, d.h. in rationalistischer Manier den Symbolreichtum ihrer Liturgie zu zerstören. Deshalb hat Alfred Lorenzer auch die Verarmung der nachkonziliaren Kirche kritisiert und das Zweite Vatikanische Konzil als "Konzil der Buchhalter" beschimpft.

Eine zweite dunkle Möglichkeit ist die Versuchung, die Sakramente zu vermarkten. Man vergleiche dazu die skandalösen Preisschilder an den Pforten der Würzburger Klöster: Heilige Messen für jeden Geldbeutel! Man mag hundertmal beteuern, daß dies keine "Meßbezahlung" sei, sondern nur ein Stipendium "anlässlich" der Messe - das ist klerikale Doppelzüngigkeit. Der Zusammenhang von Geld und Sakrament wird mit einer Schamlosigkeit vor Augen geführt, die man nur als mittelalterlich bezeichnen kann.

Unter die pastoralpolitischen Manipulationen mit dem Sakrament rechne ich zB. alles, was den Verdacht nährt, daß sich die Volkskirche in der Kindertaufe billig ihren Nachwuchs besorgt, ohne zB. die Investitionen in Werbung zu machen, die jeder andere anständige Betrieb auch machen muß, um Kunden zu kriegen. Das ist auch eine Art Einsatz der Sakramente im Interesse des Systems. Es ist wichtig, sich klarzumachen: es gibt kein Sakrament, das nicht auch mißbraucht worden wäre, entweder dadurch, daß man es verweigert - zB. die Buße - oder indem man es aufzwingt - zB. indem man Kindertaufe zu einer kulturellen Selbstverständlichkeit gemacht hat, denn wer sein Kind nicht taufen läßt, wird heute noch diskriminiert, als ob es nicht Gründe gäbe, hier ehrfürchtiger mit dem umzugehen, was da geschieht, als es die landläufige Praxis der Kindertaufe tut.

Trotz dieses Mißbrauchs: im gelebten Sakrament kommt etwas zum Ausdruck, was ohne Sakramente nicht zum Ausdruck käme, nämlich eben diese Möglichkeit zwischen dem, was Gott getan hat, und dem, was er an uns noch tun will, feiernd und dankbar zu verharren und in unvernünftigen Gesten unvernünftige Hoffnungen auszusprechen.

Die Pfingstsequenz sagt es wunderbar knapp: "in labore requies, in aestu temperies, in fletu solatium - mitten in der Arbeit die Rast, mitten in der Hitze die Kühlung, in der Traurigkeit der Trost. Das sind die Sakramente, das ist das geisterfüllte Feiern, daß Gott schon längst am Werk ist und vollenden wird, was er mit uns begonnen hat.

Wo diese Vorgänge substantiell gelingem, da ist Kirche so, wie sie sein soll, da verfehlt sie sich selbst nicht, da realisiert sie sich selbst zwischen Ostern und Parusie. Da ist sie nicht entfremdet, da muß man sich darüber freuen, daß es sie gibt.

## 9.5 Zum Erwerb seelsorglicher Kompetenz

### 9.51 Zu den Berufsbildern

Das Berufsbild des Gemeindeleiters hat sich seit dem Konzil als "Dienst an der Einheit" profiliert. Das neutestamentliche Modell ist der Haushalter (oikonomos), von dem Jesus in den Gleichnissen spricht, den der Hausherr für die Zeit seiner Abwesenheit bestellt, damit er Sorge trägt, daß alle zu Essen haben (vgl. Lk 12,42-48); so repräsentiert er Jesus gegenüber der Gemeinde, damit sie "das Leben hat und es in reicher Fülle hat" (Joh 10,10); "wer Durst hat, soll sich satttrinken am Wasser des Lebens" (Js 55,1; Joh 7,37; Offb 22,7). Auf dem Hintergrund unserer Überlegungen ist es nur konsequent, daß Gemeindeleitung und Vorsitz bei der Eucharistiefeier ein einziges Amt, ein einziger Dienst an der Einheit bilden.

Als weitere Berufe im Arbeitsfeld Gemeinde/Gottesdienst haben sich inzwischen das Diakonat und der Beruf des Pastoralreferenten etabliert, die eher von der Peripherie ("Frontlinie") des Gemeindelebens her an der Auferbauung der Gemeinde mitarbeiten (vgl. Vorlesung SS 1979). Der Grundsatz, daß Diakone und Laien nicht wegen des sog. Priestermangels in die Rolle von Gemeindeleitern hineinrücken dürfen, ist richtig; der einzige theologisch verantwortbare Weg, die Gemeinden bei anhaltendem Priestermangel nicht schweren Schaden nehmen zu lassen, besteht in der Zulassung auch Verheirateter zum Leitungsamt (sog. Viri probati).

### 9.52 Pastorale Kompetenz

Vieles wurde schon angesprochen. Wer dem Leben Raum schaffen will, muß wohl vor allem selber leben können und andere leben lassen.

#### (1) 'leben lassen'

Das heißt, ich muß sehen was sich tut, ich muß wachsen lassen was wächst, ich muß dem anderen Zeit zugestehen, ich muß eine Atmosphäre, die sich gerade entwickelt, schützen können und nicht sofort wieder übersteuern und zerstören mit den eigenen Zielen, die ich habe. Liturgie und Gemeindeaufbau ist deshalb mißverstanden, wenn wir sofort, wie das leider Gottes in der Gemeindepastoral permanent geschieht, Methoden des Management einführen, und denken, damit seien unsere Gemeinden zu retten.

Ich darf eben nicht das Wesen der Gemeinde verzwecken, sonst mache ich aus der Gemeinde eine Organisation, eine Fabrik oder ein Betrieb; nein, der Prozeß selber ist das Ziel.

Wenn Sie daran denken, wie Seelsorger heute hetzen, von einer Veranstaltung zur anderen und in jeder Situation schon daran denken was als nächstes zu laufen hat; sie haben überhaupt nicht mehr die Zeit, zu sehen was ist und was z.B. bei den Kindern im Firmunterricht jetzt entdeckt wird, sondern sie behindern bei sich selbst und natürlich auch in der Gruppe, in der sie arbeiten, ständig durch die falsche Sorge um das nächste das, was jetzt hier vor ihren Füßen geschieht.

Die Stunde, die ich mit den Kindern zusammen Firmkatechese halte, ist nicht nur Vorbereitung für den Auftritt des Bischofs, sondern ist selbst das Ziel, da kommt der heilige Geist, wenn ich mit ihnen zusammen denke und wenn sie ein Stück weit sich selbst entdecken und mich kennenlernen.

Sakramente sind gefüllte Zeichen dafür, was Gott außerhalb der Sakramente wirkt. Und wenn es nicht mehr außerhalb geschieht, dann werden diese Sakramente leer.

Genau wie das Bußsakrament ein Anachronismus wird, wenn in dieser Gemeinde keine Bußgesinnung und keine Bereitschaft mehr zur Vergebung ist. Es ist doch lächerlich, was dann in den Reichtsthühen, in den paar Eckchen passiert.

Darum wäre es eminent wichtig für Gemeindeleiter und für Liturgen, zu meditieren matthäus 7,34: 'Sorgt euch nicht um morgen!'

Ich habe nichts gegen pastorale Planung, aber das ist das ntl. Gegenwort gegen die emphatische pastorale Planung, die im Moment betrieben wird. Die muß sich noch einmal an diesem Wort Jesu selber brechen lassen, sonst gleichen wir dem törichten Kornbauern, der dauernd denkt, was morgen noch alles sein wird und dazwischen kommt die 'basileia'.

Liturgie als Inbegriff und Quelle des gemeindlichen Lebens lebt vom Meditativen, vom Empfangen, lebt vom dem Sinn auch für Ästhetik, Ästhetik jetzt als zum Vorschein-Kommen der Herrlichkeit Gottes, wie das Urs von Balhasar neu ins Licht gerückt hat. daß Herrlichkeit eine eminent theologische Kategorie ist.

(2) 'selber leben'

Die zweite Qualifikation für den Gemeindeleiter, der nicht umsonst eben der Gemeinde und der Eucharistie vorsteht (vielleicht wird von hier aus auch der Zusammenhang zwischen Eucharistie- und Gemeindevorsitz deutlich), der Lebensräume schaffen will, ist die, daß er selbst zu leben versteht.

Leben können heißt, Erfahrungen zulassen können, nicht nur Arbeit kennen, sondern auch Ausruhen kennen, nicht nur Effizienz, sondern auch das Schöne, das unkalkulierbar da ist, wahrnehmen.

Viele überlastete Seelsorger gleichen ja beim Hausbesuch dem Geschäftsmann, der eine Blume am Weg fragt: "was um Gottes Willen tust du da, kannst du nicht irgendetwas machen?" "Tut mir leid, aber ich bin bloß hier um schön zu sein." (Nouwen 11), sagt die Blume.

Kann ein Gemeindeleiter das, was an Leben sich tut wahrnehmen, wenn er nicht selbst auch sich selber gut ist.

Es gibt in der Pädagogik den weisen Rat an Mütter, die ein kleines Kind haben: Du kannst dem Kind nichts besseres tun, als daß du gut bist zu dem Kind in dir selber.

Das bedeutet, ich muß selber mir Leben gestatten, wenn ich fremdes Leben fördern will.

Hierin liegt das Körnchen Wahrheit im Begriff "Pfarrfamilie". Dieser Begriff ist illusionär (und ideologisch) insofern er vorgibt, daß die Beziehungen innerhalb einer Pfarrei Primärgruppencharakter hätten; aber er ist ernstzunehmen, sofern er ins Bewußtsein rückt, daß eine Gemeinde keine Arbeitsgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft ist, daß in ihr nicht das Produkt, sondern der Prozeß das Ziel ist.

Das Paradigma prozeßorientierten Verhaltens ist ein in sein Spiel versunkenes Kind. Ob das Kind werden, zu dem das Evangelium uns auffordert, für den Bereich Gemeinde und Gottesdienst etwas zu tun hat mit einer geistgewirkten spielerischen Gelassenheit? Nitsche sagt: "Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: Wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe" (also sprach Zarathustra, Gröners



Taschenausgabe 75 (1969) 25-27). Er meint damit, daß wir uns zunächst im Leben wie ein Kamel benehmen, weil wir uns aufpacken lassen, was die andern für wichtig halten. Dann merken wir, was wir selbst wollen und reißen es an uns wie ein Löwe. Die reifste Weise des Umgangs mit dem Leben aber ist die schließlich erreichbare Gelassenheit des spielenden Kindes, das aufmerksam anschaut, was da ist und sich daran selber findet: "Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Welt Verlorene" (a.a.O. 27).

### 9.53 Der Beitrag des Studiums

Wäre es nicht gerade die Gemeindeerfahrung, der Erlebnishintergrund eigenen Engagements in der Jugendarbeit oder im Gemeindegottesdienst, was die meisten Studenten zum Studium der Theologie motiviert, wäre der Beitrag des Studiums zum Erwerb pastoraler Kompetenz in diesen Handlungsfeldern wiederum sehr gering; so aber wird das Studium für viele vom Ansatz her zu einer Reflexionsphase zwischen ihrem ersten (spontanen) und ihrem zweiten (professionellen) Engagement in der Gemeinde und ihren Gottesdiensten.

#### (1) Das Studium allgemein

hat dabei vor allem die Gesetzmäßigkeiten des Gemeindelebens und ihres Gottesdienstes durchsichtig zu machen: wie sie sich aus der Frühzeit der Kirche entwickelt hat (NT, Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte) und welche Wesensstrukturen der Kirche Christi in ihnen zum Ausdruck kommen (Ekklesiologie), wenn wirklich die Kirche in den Ortsgemeinden in Erscheinung tritt (Vatikanum II). Im Rahmen einer Theologie von Kirche und Gemeinde finden dann auch die unterschiedlichen Grundvollzüge (Wort und Sakrament) und die verschiedenen Dienste (Ämter, Charismen) ihren Ort.

#### (2) Die praktisch-theologischen Fächer

fragen darüber hinaus, welche gesellschaftlichen Ursachen die besondere Gestalt des Gemeindelebens unter unseren mitteleuropäischen und bundesrepublikanischen Verhältnissen prägen und wie sie dem modernen Lebensgefühl entsprechend fortentwickelt werden können (Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft), wie

ganz anders dies unter anderen soziokulturellen Bedingungen aussieht und was wir von dort lernen können (Missionswissenschaft) und welchen Rechtsschutz das Gemeindeleben und die in ihm zusammenwirkenden Personen benötigen und verdienen (Kirchenrecht).

Daß<sup>es</sup> im Bereich Gemeinde/Sakramente/Gottesdienst die meisten Überschneidungen zwischen den Disziplinen gibt (zwischen Dogmatik, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie und Kirchenrecht insbesondere) darf nicht wundern; es hängt mit der Komplexität von Gemeinde zusammen, sofern sich im Gemeindeleben auch die beiden anderen Grundfunktionen von Martyria und Diakonia zusammenfügen (Handlungsfeld "Koordination"!).

Dieses Zusammenspiel kennenzulernen ist das Hauptziel der Gemeindepraktika auf den verschiedenen Stufen des Ausbildungsganges: als Orientierungspraktikum am Studieneingang dient es besonders dazu, die eigene Eignung für die Gemeindegarbeit zu testen; als Schwerpunktpraktikum während des Hauptstudiums kann es sehr zur Vertiefung des eigenen theologischen Denkens über die Rolle von Glaube und Kirche herausfordern; als Langzeitpraktikum während des Pastoraljahres ist es eine unverzichtbare Einführungsphase für jede spätere pastorale Tätigkeit. Dabei ist - weil sich im Gottesdienst das gesamte Gemeindeleben "wie in einer Quelle" (Vatikanum II) konzentriert, die Einübung in gottesdienstliches Handeln ein integraler Bestandteil des Gemeindepraktikums.

Auch hier hat sich als methodische Anleitung die Supervision eingebürgert, wobei besonders die Prinzipien der Gemeinwesenarbeit berücksichtigt werden

#### (3) Zum Schwerpunktstudium:

Wer den pastoralen Dienst in der Gemeinde anstrebt, kann seinen Studienschwerpunkt in jeder der drei ekklesialen Grundfunktionen legen, weil alle drei in der Gemeinde im Spiel sind. Will er sich besonders um den Dienst an der Einheit bemühen, empfiehlt sich für das Handlungsfeld Gemeinde das Studium der Ekklesiologie (dogmatisch, historisch, rechtlich, praktisch) inklusive des Ökumenismus und für das Handlungsfeld Gottesdienst eine theologische Ästhetik (Liturgiewissenschaft, Symbolforschung, Kirchenmusik, kirchliche Kunst).

10. Was ist Praktische Theologie?

10.1 Die Teildisziplin der Praktischen Theologie

Die Teildisziplinen der Praktischen Theologie lassen sich unter dem Gesichtspunkt der Spezialisierung und unter dem Gesichtspunkt der historischen Dignität ordnen.

- Nach dem Spezialisierungsniveau

gehören die klassischen pastoraltheologischen Fächer Katechetik (heute zusammen mit Religionspädagogik), Liturgik (die Lehre vom Gottesdienst), Homiletik (die Predigtausbildung) und spezielle Pastoraltheologie (im Sinne der Seelsorgelehre) zusammen, sofern sie zentrale Funktionen der kommenden Rollenträger der kirchlichen Praxis im Auge haben.

Diesen unmittelbar berufsorientierten Disziplinen steht die Gruppe der Fächer gegenüber, die sich mit eher durchgehenden Perspektiven gegenwärtigen christlich-kirchlichen Lebens beschäftigen, z. B. mit seiner rechtlichen Seite (Kirchenrecht), mit seinen gesellschaftlichen Bezügen (Christliche Sozialwissenschaft), mit seinem diakonischen Auftrag (Diakonie - bzw. Caritaswissenschaft) und mit seinen missionarischen Ausdrucksformen (Missionswissenschaft).

- Nach dem Alter geordnet

hat das Kirchenrecht als die älteste praktisch-theologische Disziplin zu gelten; in der Umbruchsituation des 13. Jh. hat es erstmals die kirchliche Praxis neu zu ordnen gesucht. Aus Kirchenrecht und Moralthologie entwickeln sich im 16. Jh. erste pastoraltheologische Handreichungen, aber erst die veränderte gesellschaftliche und geistige Situation der Aufklärungszeit schafft eine eigenständige Universitätsdisziplin, die sich in die genannten klassischen pastoraltheologischen Fächer (Katechetik, Homiletik, Liturgik, Seelsorgelehre) aufteilt. Mit der Erschließung immer neuer kirchlicher Handlungsfelder im 19. und 20. Jh. kristallisieren sich weitere praktisch-theologische Disziplinen heraus: die Missionswissenschaft, die Religionspädagogik, die Christliche Sozialwissenschaft, schließlich Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie.

Je mehr sich die Fächer differenzieren, um die Entwicklung der kirchlichen Praxis einzuholen (was aber z. B. durchaus noch nicht für die Bereiche des Tourismus, der diakonischen Arbeit, des kirchlichen Bauens oder der Medienarbeit gelungen ist), desto stärker wird auch das Bedürfnis nach einer neuen wissenschaftstheoretischen Verklammerung, d. h. nach einer Art Fundamentaltheologie für die praktisch-theologischen Disziplinen.

10.2 Die Praxis als Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie

Auf die Frage, mit welcher Praxis sich die Praktische Theologie genauerhin beschäftigen, werden in der gegenwärtigen Diskussion vier Antworten gegeben<sup>68</sup>:

(1) Mit der Praxis der Kirche (K. Rahner, K. Barth, G. Sauter), d. h. mit ihrem Selbstvollzug in der Gegenwart und auf Zukunft hin, wobei »Kirche« katholischerseits eher als Gesamtkirche, evangelischerseits eher als Ortskirche gedacht wird.

Dieses Konzept überwindet zwar die alte klerikalistische Engführung der Pastoraltheologie auf die Funktionen des Pfarramts, wird aber von anderen seiner zu starken Fixierung auf binnenkirchliche Probleme wegen kritisiert, die deshalb fordern, Praktische Theologie müsse sich befassen

(2) mit der religiös vermittelten Praxis der Gesellschaft (G. Otto), d. h. nicht nur mit der kirchlich organisierten Religiosität, sondern mit der religiösen Tiefendimension der Gesellschaft. Diesem Konzept muß ein hohes gesellschaftspolitisches Bewußtsein bescheinigt werden, aber das Feld der Praktischen Theologie weitet sich so ins Unübersehbare aus, weshalb andere Autoren die Formel bevorzugen:

(3) mit christlich-kirchlicher Praxis (Chr. Bäumler, Y. Spiegel), d. h. mit jenen Prozessen, die sich zwischen Kirche (als Organisation) und Christentum (als diffusen Raum der gesellschaftlich wirksamen Impulse des Christlichen) abspielen. Hier wird die binnenkirchliche Perspektive vom Ansatz her überschritten, während zugleich (aus Gründen der Ökonomie der Kräfte) ein Hauptaugenmerk auf die institutionalisierten Formen des kirchlichen Lebens gerichtet werden kann. Gleichwohl wird auch dieses Konzept von anderen Autoren als Überforderung betrachtet; die Praktische Theologie müsse sich bescheiden

(4) mit der Pfarramtspraxis (J. Goldbrunner, W. Neidhardt, W. Steck), d. h. mit dem Funktionsbündel der wichtigsten kirchlichen Rollenträger, einem Gegenstandsbereich, der sich nicht ohne Grund innerhalb der Geschichte der Disziplin als der einzig bewältigbare durchgesetzt habe.

Im folgenden wird die dritte der genannten Alternativen weiter entfaltet, weil sie u. E. die größten Chancen hat, die Aufgaben der Praktischen Theologie theoretisch zu bewältigen, wie sie sich heute stellen. Auch dürften sich die bestehenden praktisch-theologischen Disziplinen mit ihr am ehesten identifizieren, so daß ein Minimalkonsens artikuliert werden kann.

### 10.3 Die Aufgabe der Praktischen Theologie

Theologie verstehen wir als das jeder Christengeneration neu abgeforderte Bemühen, »jedermann Rechenschaft zu geben über den Grund unserer Hoffnung« (1 P 3,15).

Theologie hat damit unter einer doppelten Rücksicht als etwas Sekundäres, Nachträgliches zu gelten: Sie hat Antwortcharakter, setzt also Anfragen voraus und hat inhaltlich auf diese Anfragen einzugehen; und sie ist auf eine bestimmte ihr selbst vorausliegende Lebenspraxis bezogen, ein Leben aus dem Glauben und aus der Hoffnung, über dessen Begründung sie Auskunft zu geben bemüht ist.

Abgefordert wird ihr solche Rechenschaftsablage sowohl von den Außenstehenden, also von seiten der Gesellschaft, wie von jeder neu nachwachsenden Generation junger Christen; zu leisten ist diese Rechenschaftsablage auf allen intellektuellen Ebenen und unter Einsatz aller verfügbaren und sinnvollen methodischen Möglichkeiten, nach Maßgabe der Anfragenden.

Nun bezieht sich die Anfrage an die Christen zumindest seit der Aufklärung, d. h. seit der öffentlichen Bestreitung der göttlichen Legitimation des Christentums in unserer Gesellschaft, vorzugsweise auf ihre Lebenspraxis, und zwar insoweit sie hinter der proklamierten christlichen Hoffnung zurückbleibt und sie verdunkelt. Deshalb stellt die seit der Aufklärung entwickelte Praktische Theologie den Versuch dar, die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit christlich-kirchlicher Praxis zu reflektieren und diese Praxis selbstkritisch mit ihrem eigenen Grund und Maßstab zu konfrontieren, um ihr so zu helfen, wieder zu einer glaubwürdigen Ausdrucksform christlicher Hoffnung zu werden. So steht die analysierende, kritisierende, beratende und ausbildende Aufgabe der Praktischen Theologie im Dienste des größeren Auftrags, »jedermann Rechenschaft zu geben über den Grund unserer Hoffnung«.

Praktische Theologie hat als »Theorie der Praxis« die Aufgabe, christlich-kirchliche Praxis zu analysieren, zu korrigieren, zu beraten und für sie auszubilden.

Die Praktische Theologie versteht sich seit F. Schleiermacher als die »Theorie der Praxis«<sup>73</sup>, d. h. sie versucht, die Rahmenbedingungen zu beschreiben, unter denen sich christlich-kirchliches Handeln vollzieht, und die Richtpunkte zu formulieren, an denen es sich für die nächste Zukunft orientieren sollte.

Diese Rahmenbedingungen setzen sich zusammen aus den sozio-kulturellen Vorgegebenheiten der Gegenwartssituation (mitsamt der in sie eingegangenen Auswirkungen der Christentumsgeschichte) einerseits und dem Wertepotential der christlichen Überlieferung andererseits (s. o. 2.3.3.1).

Als theologische Disziplin hat die Praktische Theologie weder zur Gegenwartssituation noch zur christlichen Überlieferung ein neutrales Verhältnis, sondern ist von dem Interesse geleitet, die christliche Überlieferung helfend und kritisch, in jedem Fall handlungsorientierend in die Gegenwartssituation einzubringen. Dazu ist notwendig

(1) die Erforschung der Gegenwartssituation, d. h. genauerhin der in ihr sichtbar werdenden Bedürfnisse nach Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz, aber auch die Erforschung der christlich-kirchlichen Lebenspraxis selbst samt der dazu ausgebildeten Institutionen, sofern sie die Erfüllung dieser Bedürfnisse anzubieten beanspruchen (= Analysefunktion)<sup>74</sup>.

(2) Die Besinnung auf die christliche Überlieferung, um die erhobenen Gegenwartsbedürfnisse theologisch zu identifizieren und Maßstäbe zur Überprüfung des christlich-kirchlichen Erfüllungsangebots zu gewinnen (= Korrekturfunktion)<sup>75</sup>.

(3) Die Beratung derer, die durch eine neue christlich-kirchliche Praxis versuchen, den Bedürfnissen nach Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz adäquater und glaubwürdiger zu entsprechen (= Beratungsfunktion)<sup>76</sup>.

(4) Die Befähigung künftiger Entscheidungsträger zu authentischem christlichem Handeln, d. h. zu einer Praxis, die die Substanz des christlichen Auftrags unter den ständig sich wandelnden Bedingungen eigenständig und schöpferisch ins Spiel zu bringen vermag (= Ausbildungsfunktion)<sup>77</sup>.

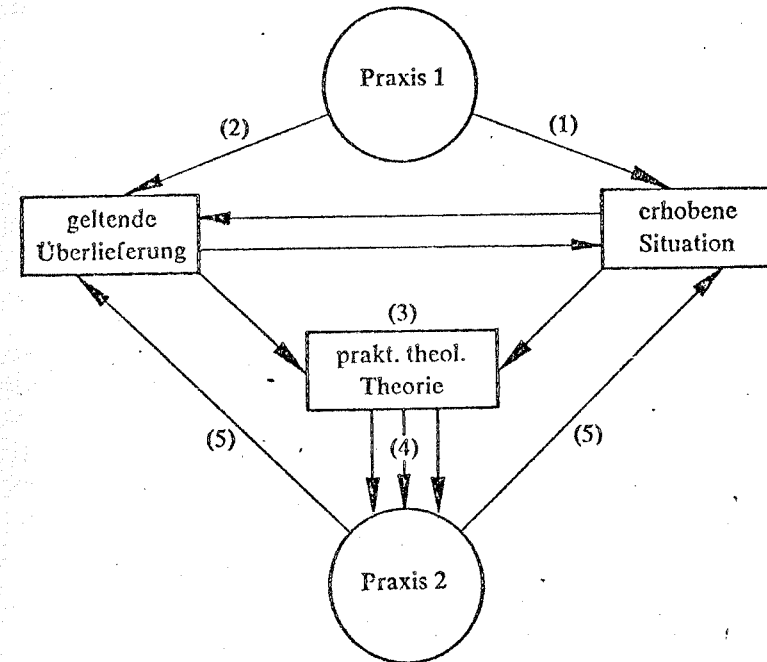
10.4 Die methodische Bewältigung dieser Aufgabe

Geht man davon aus, daß die Praktische Theologie sich gegenwärtig als ziemlich zufällige Sammlung einiger theologischer Teildisziplinen darstellt (s. o.), so können die Inhalte der Praktischen Theologie nicht durch Summierung der Stoffe aus den etablierten Teilfächern gewonnen werden, weil sonst unsinnige Wiederholungen (z. B. die Sakramentspendung in pastoraltheologischer, homiletischer und kirchenrechtlicher Sicht) und ebenso unsinnige Auslassungen (z. B. für den Bereich der Kommunikationsmedien oder der Tourismusscelesorge) unterlaufen würden. Vielmehr muß versucht werden, die christlich-kirchliche Praxis, die wir als Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie bezeichnet haben (s. o.), neu in einige überschaubare Handlungsfelder einzuteilen, denen bestimmte Lerninhalte entsprechen.

Gleichgültig, um welches Handlungsfeld es sich handelt – wo immer die gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis unter dem Aspekt angegangen werden soll, wie sie gegenüber der Zukunft verantwortet werden könne, ob sie beibehalten oder verändert werden sollte – sind die folgenden Schritte zu tun:

- (1) Die herrschende Praxis (= Praxis 1) ist mit allen verfügbaren Mitteln der benachbarten Humanwissenschaften aufzuhellen: Was läuft hier? Von welchen Bedingungen ist diese konkrete kirchliche Praxis (z. B. des Weißen Sonntags, aber auch der Krankenhauspolitik in der BRD) abhängig? Welche Konfliktzonen sind zu beobachten? Hier geht es um die Bestandsaufnahme, um die Analyse des Status quo. Sie erfolgt in deskriptiver Sprache und steht einer ersten handlungswissenschaftlichen Interpretation offen, weil die empirisch gewonnenen Daten über die Gegenwartssituation ohnehin abhängig sind von dem Theorienrahmen, unter dem sie gewonnen wurden, innerhalb dessen sie auch allein gültig zu sein beanspruchen.
- (2) Diese gegenwärtige Praxis muß dann mit dem Anspruch der christlichen Überlieferung konfrontiert werden: Welche christlichen Grundintentionen will diese Praxis zur Geltung bringen und inwieweit gelingt ihr dies? Welchen Traditionen ist die herrschende Praxis verpflichtet und wie authentisch sind diese Traditionen (z. B. die Sonntagspflicht, die Kindertaufe usw.)?

- (3) Aus der Konfrontation von gegenwärtiger Praxis und kritisch rezipierter Überlieferung ergibt sich eine theoretisch formulierbare Summe von Überzeugungen und Voraussetzungen, Grundannahmen und Prinzipien, die als theoretischer Rahmen künftigen Handelns fungieren können, als Koordinatensystem, innerhalb dessen einzelne Maßnahmen zur Veränderung oder Verbesserung der kirchlichen Praxis gewichtet und verantwortet werden wollen.
- (4) Erst auf diesem Hintergrund können einzelne Impulse zur Veränderung in die Praxis der Kirche eingeführt und in ihrer Auswirkung beobachtet werden, ob sie zu einer authentischeren Realisierung des christlichen Auftrags in der Gegenwart führen (= Praxis 2).
- (5) In Prozessen der Beobachtung und Kontrolle neu induzierter Reformimpulse kommt wiederum sowohl das Instrumentarium der empirischen Sozialforschung als auch das Gewicht der (aufgrund der neuen Praxis besser verstandenen) christlichen Überlieferung ins Spiel und wirkt sich unter anderem in Richtung einer exakteren, behutsameren Theorienbildung aus, so daß ein Regelkreis oder besser: eine Lernspirale entsteht, wie die nachstehende Graphik zeigt <sup>71</sup>:



Wenn sich alle praktisch-theologischen Disziplinen auf das vorstehende handlungswissenschaftliche Modell verstehen sollen, muß den einzelnen Lehrstuhlvertretern und vielleicht auch den einzelnen Teildisziplinen zugestanden werden, daß sie innerhalb dieses umfassenden Reflexionsganges ihre eigenen Schwerpunkte setzen dürfen.

So werden ausgesprochen empirisch orientierte Fachvertreter und Teildisziplinen (wie die Pastoralpsychologie oder die Pastoralsoziologie) ihren Schwerpunkt in der Beschreibung und Analyse der kirchlichen Gegenwartssituation sehen, während andere, die von ihrem bisherigen Selbstverständnis her stärker geisteswissenschaftlich und historisch orientiert sind (wie Liturgiewissenschaft und Kirchenrecht), einen Schwerpunkt bei der Überprüfung des Überlieferungsanspruchs setzen mögen, um einer modernistischen Kurzatmigkeit gegenwärtiger Kirchenreform entgegenzutreten.

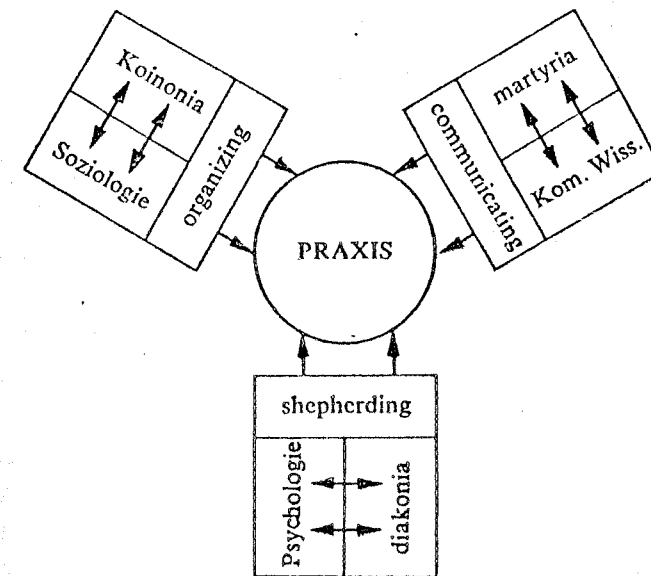
Ebenso bleibt den geborenen Didaktikern und Praktikern innerhalb des Faches Raum, sich in der Phase der Operationalisierung von innovatorischen Impulsen schwerpunktmäßig anzusiedeln und den Prozessen auf der unmittelbaren Stufe der Realisation (in den Arbeitsformen der Supervision und Praxisbegleitung) ihre Aufmerksamkeit zu schenken.

10.5 Wissenschaftstheoretische Grundlagenprobleme der Praktischen Theologie

Korrelation

Ein erstes durchgängiges Merkmal praktisch-theologischer Argumentation ist die Korrelation<sup>72</sup>, d. h. das ständige Bemühen, empirisches Datenmaterial (als Ist-Wert) zur authentischen christlichen Überlieferung (als Soll-Wert) in Beziehung zu setzen, um daraus Handlungsimpulse zu gewinnen, die sich an der theoretisch formulierten Ausgaskorrelation messen und überprüfen lassen.

S. Hiltner, ein führender Pastoraltheologe der Vereinigten Staaten, ordnet der theologischen Kategorie »Martyria« die Kommunikationsforschung zu und gewinnt so die praktisch-theologische Forschungsperspektive des »Communicating«; entsprechend aus »Diakonia« und der Psychologie die Perspektive des »Shepherding« und aus »Koinonia« und Soziologie die Perspektive des »Organizing« (vgl. Klostermann / Zerfaß a.a.O. 172-175), so daß sich methodisch drei praktisch-theologische Zugangsweisen zur Wirklichkeit ergeben:



Die eine und selbe Praxis der Kirche kann dann jeweils mit anderem humanwissenschaftlichen Instrumentarium und zugleich unter einer anderen theologischen Perspektive angegangen werden: Was leistet sie im Blick auf den der Kirche aufgetragenen Dienst am Wort, an der Gemeinde Gottes und am notleidenden Einzelnen?<sup>78</sup> Sie empfehlen sich also als Dachkategorien einer korrelativ arbeitenden Praktischen Theologie.

Daß sich damit eine Menge wissenschaftstheoretischer Probleme stellen, steht außer Zweifel: Sind die aus den empirischen Handlungswissenschaften stammenden deskriptiv formulierten Daten (und die zu ihrer Gewinnung gemachten theoretischen Prämissen) wirklich mit der christlichen Überlieferung vermittelbar, die sich in einer normativen Sprache artikuliert und mit den Prämissen geisteswissenschaftlicher Methodik identifiziert wurde? Wieweit »schluckt« die Praktische Theologie, wenn sie z.B. psychoanalytische Theoriestücke in eine Theorie religiöser Erziehung einbaut, um daraus konkrete Imperative erzieherischen Verhaltens abzuleiten, unbemerkt unverdauliche, d.h. ihrem eigenen Werthorizont nicht assimilierbare Brocken mit? So wenig derzeit diese Fragen zufriedenstellend zu beantworten sind, so wenig scheint es für die Praktische Theologie möglich, dem Gespräch mit den Handlungswissenschaften auszuweichen und ihre Ergebnisse zu ignorieren; die damit drohenden Risiken wären weit gefährlicher.

#### Theorie und Praxis

Eine zweite Eigenart praktisch-theologischen Denkens liegt darin, daß das Verhältnis von Theorie und Praxis nicht einlinig, sondern wechselseitig und dialektisch verläuft: praktisch-theologische Reflexion entzündet sich am Spannungspotential der christlich-kirchlichen Praxis, arbeitet diese Spannungen theoretisch auf und versucht, sie durch die Erarbeitung von alternativen Handlungsmodellen in konstruktive Impulse für eine neue Praxis zu überführen. Praktische Theologie entwickelt damit neben der forschenden, analytischen Fragestellung ausdrücklich die der Operationalisierung und Realisierung neuer Verhaltensmuster; sie interessiert sich für das Experiment, die Lernkontrolle, die Rückmeldung aus der Praxis und für die Verbesserung der Handlungskompetenz der Praktiker (und damit für alle Fragen der Aus- und Fortbildung).

#### Fragen zur Lernkontrolle:

1. Wozu nützt die Unterteilung der kirchlichen Praxis in verschiedene Handlungsfelder?
2. Warum unterscheiden wir innerhalb der kirchlichen Praxis zwischen Mikro-, Makro- und Mesoebene?
3. In welcher Weise wird kirchliches Feiern heute von der Makro- und Mikroebene gesellschaftlichen Lebens bestimmt?
4. Wie muß kirchliche Seelsorge sich ändern, um den makro- und mikrogesellschaftlichen Verhältnissen besser zu entsprechen?
5. Welche makro- und mikrogesellschaftlichen Fakten muß kirchliche Verkündigung und Bildungsarbeit berücksichtigen?
6. Verdeutlichen Sie die Funktion der Religion für die Gesellschaft am Beispiel des Religionsunterrichts.
7. Warum muß das Verhältnis von Religion und Gesellschaft als Wechselwirkung gedacht werden?
8. Was ist möglicherweise die Rolle der Religion (des Christentums, der Kirche) für die Gesellschaft?
9. Was ist umgekehrt die Rolle der Gesellschaft für die Religion?
10. Was können die Humanwissenschaften zur Aufhellung der sog. "Glaubenskrise" beitragen?
11. Wieso könnte die gegenwärtige Entkirchlichung eine Folge einer (schlechten) Verkirchlichung des Christentums sein?
12. Glaube als Kontingenzbewältigung - eine verlockende Konzeption?
13. Dienen Glaube und Kirche wirklich der "Systemstabilisierung"?
14. Warum ist der "antiinstitutionelle Affekt" vieler kritischer Christen verständlich aber problematisch?
15. Was sagt Karl Marx zur Rolle der Religion in der Gesellschaft?
16. Welchen Dienst können die Humanwissenschaften der kirchlichen Praxis und der Praktischen Theologie leisten?
17. Welchen guten Sinn hat es, die kirchliche Praxis mit Karl Rahner als "Selbstvollzug der Kirche" zu beschreiben?
18. Welche kirchenkritischen Momente stecken in Rahners These, daß die Kirche der Ort ist, an dem Gottes Wahrheit und Liebe in dieser Welt gegenwärtig wird?

19. Inwiefern sind die Gleichniserzählungen Jesu richtungweisend für den Selbstvollzug der Kirche im Wort?
20. Unter welchen Bedingungen vollzieht sich die Kirche "im sozialen Dienst"? Welche Gefahren, diesen Auftrag zu verfehlen, sehen Sie?
21. Inwiefern sind die Zeichenhandlungen Jesu normativ für den kirchlichen Selbstvollzug im Sakrament?
22. Warum ist die Formel "Selbstvollzug der Kirche" in den Grundgesetzen der Martyria, der Koinonia und der Diakonia" angemessener als die Formel: Selbstvollzug in Wort, Sakrament und sozialem Dienst?
23. Welche Rolle spielt die Praxis Jesu für die Praxis der Kirche?
24. Welchen Sinn hat die Tradition für die Praxis der Kirche?
25. Im Konflikt mit Künig war immer wieder davon die Rede, die Kirche müsse ihre Identität wahren. Wie macht sie das?
26. Was ist die Rolle der Theologie für die Praxis der Kirche?
27. Welche Bedeutung hat die Theologie für die Humanwissenschaft?
28. Was charakterisiert die Sprache der Theologie im Unterschied zur Sprache der Humanwissenschaft?
29. Was verstehen wir (mit Aristoteles und Habermas) unter "Praxis"?
30. Was ist der Unterschied zwischen "Arbeit" und "Handeln"?
31. Inwiefern verführt der institutionelle Rahmen, in dem wir als Lehrer oder Seelsorger wirken, zur Manipulation? Was verstehen wir unter Manipulation?
32. Warum muß sich pädagogisches und pastorales Handeln auf der Suche nach einer beruflichen Ethik an den Grundstrukturen menschlichen bzw. christlichen Handelns orientieren?
33. Wer ist Subjekt christlichen Handelns?
34. Welchen Sinn hat es, vom "Handeln der Kirche" zu sprechen?
35. Was ist pastorales Handeln?
36. Welche gemeinsame Züge sehen Sie zwischen pastoralem und pädagogischem Handeln?
37. Worin unterscheidet sich das Handeln der Amtsträger vom Handeln christlicher Laien?
38. Was macht die Predigt (die Bildungsarbeit, die Seelsorge, die Sozialarbeit, die Gemeindefarbeit, den Gottesdienst ...) zu einem seelsorglichen Handeln?
39. Welche Methodik ist für das pastorale Handeln im Bereich Martyria (bzw. Diakonia bzw. Koinonia) charakteristisch?

Teaching + Sozialarbeit + das "Wort"

40. Was verbindet Homiletik und Religionspädagogik? *45. in der Schrift in Diakonie*
41. Wieso ist Kirchenrecht (bzw. Christliche Sozialwissenschaft bzw. Missionswissenschaft) ein praktisch-theologisches Fach? *Rechtswissenschaft*
42. Was ist Supervision? *Auftrag*
43. Wie lassen sich die praktisch-theologischen Teildisziplinen ordnen? (10.1) *Nach dem Spezialisierungsanliegen oder Alter*
44. Was ist die Aufgabe der Praktischen Theologie? (10.3)
45. Mit welchen methodischen Schritten geht die Praktische Theologie ihren Gegenstand an? (10.4)
46. Mit welcher Praxis beschäftigt sich die Praktische Theologie? (10.2)

Stammliteratur:

- Bloth P.C. u.a. (Hg) (1981), Handbuch der Praktischen Theologie; P 1d 015/2;  
Josuttis M. (1974), Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Prakt. Theologie; P 1d 007;  
Josuttis M. (1982), Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie; P 4d 285;  
Klostermann F./Zerfaß R. (Hg) (1974), Praktische Theologie heute; P 1d 516;  
Nouwen H. (1971), Creative ministry; P 4d 434;  
Otto G. (Hg) (1975), Praktisch-theologisches Handbuch; P 1d 005;  
Otto G. (1976), Einführung in die Praktische Theologie; P 1d 011;  
Zerfaß R./Greinacher N. (1976), Einführung in die Praktische Theologie; P 1d 518.

Literatur zu Kap. 2:

- Bäumler Chr./Krusche P. (1976), Ausgangspunkt Handlungsfeld, in: Zerfaß/Greinacher (1976), Einführung ...  
Daiber K.F. (1977), Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft; P 1d 012;  
Forster K. (1979), Gesellschaftliche Bedingungen der Seelsorge, in: LS 30 (1979) 293-304;  
Geller H. (1976), Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirche auf das Leben des einzelnen in der BRD, in: H.W. Brockmann (Hg), Kirche und moderne Gesellschaft, 31-60;  
Glatzel N./Mette N. (1977), Kirche als Institution (Studienbrief II/1 DIFF);  
Kirche als Institution (1974), Concilium 10 (1974) Heft 1;  
Möhler W. (1979), Handlungsfelder der Gemeinde, in: Greinacher N./Mette N./Möhler W. (Hg), Gemeindepraxis; P 5a 729;  
Schröer H. (1981), Praktische Theologie als Handlungstheorie in dem Gütersloher Handbuch der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen, Heft 2/1981, 28-35.  
Kaufmann F.X. (1973), Theologie in soziologischer Sicht; M 1b 48;  
Kehl M. (1976), Kirche als Institution;  
Luhmann N. (1972), Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen, in: Wössner J. (1972) (Hg), Religion im Umbruch; P 2c 910;  
Marsch W.-D. (1970), Institution im Übergang; M 9c 35;  
Spiegel Y. (1969), Kirche als bürokratische Organisation; P 4a 005;  
SKT = Studium katholische Theologie. Berichte, Analysen, Vorschläge, 5 Bde., 1973 ff;  
Zerfaß R. (1976), Inhalte der Praktischen Theologie, in: Biemer G./Biesinger A., Theologie im Religionsunterricht, 92-107;  
Zerfaß R. (1982), Glanz und Elend des "Weißen Sonntags", in: Mitten in der Welt 20 (1982) 8-23.

Literatur zu Kap. 3:

- Bender W./Deninger J. (1973), Religionskritik, 2 Bde. (BSV-Studienmaterial);  
Berger P.L. (1973), Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft;  
Brockmann H.W. (1976), Kirche und moderne Gesellschaft; CSW E 453  
Fischer W./Marhold W. (1978), Religionssoziologie als Wissenssoziologie; P 2c 928;  
Forster K. (1979), Gesellschaftliche Bedingungen der Seelsorge, in: LS 30 (1979) 293-304;  
Frey Chr. (1978), Was ist und leistet Religion? Anmerkungen zu einem wiederentdeckten Thema, in: EvKom 11 (1978) 401-404;  
Kaufmann F.X. (1979), Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums; Rel päd;  
Luhmann N. (1977), Funktion der Religion; CSW B 517;  
Matthes J. (1967-69), Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, 2 Bde.; P 2c 904/905;  
Mennekes F. (1977), Grundtypen soziologischer Begriffsbildung, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 526-540;  
Mette N. (1978), Kirchliches Handeln als "Kontingenzbewältigungspraxis"? in: Bertsch/Schlösser (Hg) (1978), Kirchliche und nicht-kirchliche Religiosität; P 5d 404;  
Mette N. (1982), Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie;  
Mörth I. (1978), Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie;  
Pannenberg W. (1978), Religion in der säkularen Gesellschaft. N. Luhmanns Religionssoziologie, in: EvKom 11 (1978) 99-103. Vgl. dazu die Antwort Luhmanns und die Replik Pannenberg, in: EvKom 11 (1978) 350-357;  
Rendtorff T. (1969), Christentum außerhalb der Kirche; P 4a 505;  
Schatz O. (Hg) (1971), Hat die Religion Zukunft? P 2c 912;  
Stoedt D. (1976), Religion stabilisiert und emanzipiert, in: Zerfaß/Greinacher (8) 141-147;  
Weber K.H. (Hg) (1979), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart;  
Wössner J. (Hg) (1972), Religion im Umbruch; P 2c 910;  
Zirker H. (1982), Religionskritik;  
Zulehner P.M. (1974), Religion nach Wahl; P 5d 009.



Literaturhinweise zu Kap. 4:

- Barth H.M. (1982), Die Selbstverwirklichung Gottes und der Menschen, in: Pastoraltheologie 71 (1982) 170-182;
- Concilium (1982) Sonderheft: Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz? 18 (1982) Heft 5;
- Exeler A. (1982), Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung;
- Mette N. (1978), Zwischen Reflexion und Entscheidung. Der Beitrag Karl Rahners zur Grundlegung der Praktischen Theologie, in: Trierer Theol. Zeitschrift 87 (1978) 26-43. 136-151;
- Metz J.B. (1977), Glaube in Geschichte und Gesellschaft; P 3b 522;
- Moltmann J. (1975), Kirche in der Kraft des Geistes;
- Moltmann J. (1979), Das Volk des kommenden Christus. Die Kirche in der zukünftigen Gesellschaft, in: EvKom 12 (1979) 197-200;
- Mühlen H./Heitmann K. (1974), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes;
- Rahner K. (1964), Ekklesiologische Grundlegung, in: Handbuch der Pastoraltheologie I (1964) 117-148;
- Rahner K. (1972), Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance; P 4f 122;
- Ratzinger J. (1965), Tradition, in: LThK X (1965) 293-299;
- Schäfer K. (1970), Rückfrage nach der Sache Jesu, in: Greinacher u.a. (Hg), In Sachen Synode; 150-172;
- Schürmann H. (1972), Kirche als offenes System, in: Internat. kath. Zeitschrift (1972) 306-323;
- Theißen G. (1977), Soziologie der Jesusbewegung;
- Unsere Hoffnung (1976). Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Beschlußtext der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, 71-112;
- Welte B. (1978), Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt, in: LS 29 (1978) 211-214;
- Weymann W. (Hg) (1974) Offene Kirche; P 4f 141
- Zulehner P.M. (1978), Hilft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral.

Literatur zu Kap. 5

- Arens E. (1981), Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie, in: Theologie und Philosophie 56 (1981) 47-69;
- Arens E. (1982), Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie;
- Habermas J. (1981), Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. P 1f 223;

- Hermes E. (1977), Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, in: ZEE 21 (1977) 276-299;
- Hermes E. (1982), Theorie für die Praxis - Beiträge zur Theologie;
- Mette N. (1979), Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190-203;
- Nouwens H. (1975), Reaching out. ISBN 0-385-03212-9; P 9c 061;
- Peukert H. (1976), Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie; P 1f 305;
- Peukert H. (1977), Sprache und Freiheit, in: F.X. Kamphaus/R. Zerfuß, Ethische Predigt und Alltagsverhalten; 44-75; P 4f 027;
- Peukert H. (1981), Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 2/1981, 11-27;
- Peukert H. (1982), Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös-dimensionierter Lernprozesse, in: J. Blank/G. Hasenhüttel (Hg), Erfahrung, Glaube und Moral;
- Schürmann H. (1972), Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche, in: Theologische Quartalsschrift 152 (1972) 303-316;
- Synodenbeschluß (1975): Die pastoralen Dienste in der Gemeinde; die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes;
- Weber M. (1972), Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe S 10 - 12a;
- Zur Ordnung der pastoralen Dienste (DBK 1977).
- Halbfas H. (1970), Christliche und unchristliche Funktionen der Kirche in der modernen Gesellschaft (MS 1970);
- Huber W. (1979), Kirche. Ergänzungsband; P 4a 528;
- Kehl M. (1981), Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen? in: LS 32 (1981) 57-65;
- Kretschmar G. (1981), Die eschatologische Spannung im heutigen Leben der Kirchen, in: Conc 17 (1981) 477-481;
- Moltmann J. (1980), Religion als dynamisches Potential. Beitrag zu einer europäischen Kulturcharta, in: EvKom 13 (1980) 321-323;
- Pannenberg W. (1978), Religion in der säkularen Gesellschaft, in: EvKom 11 (1978) 99
- Balthasar H.U. von (1980), Die Kirche ist Kommunion, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 97-105;
- Mieth D. (1971), Praxis ohne Theorie? in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 150-162;
- Rahner K. (1981), Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, in: Diakonia 12 (1981) 221-235.

Literatur zu Kap. 6:

- Dahm K.W. (1971), Beruf: Pfarrer; P 4d 254;  
Dreher S. (1978), Pfarrer: Person und Beruf, in: Dt. Pfarrerblatt 78 (1978) 130-135;  
Faber H. (1976), Profil eines Bettlers?; P 4d 275;  
Fahlbusch E. (1978), Vom Unzeitgemäßen in der Zeit, in: WPKG 67 (1978) 86-91;  
Glatzel N./Mette N. (1977), Kirche als Institution (Studienbrief II/1 DIFF);  
Honsel B. (1981), Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen, in: Diakonia 12 (1981) 1-5;  
Josuttis M. (1980), Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis, in: Diakonia 11 (1980) 17-27;  
Josuttis (s.o. 2)  
Josuttis (s.o. 3)  
Käfer H. (1977), Religion und Kirche als soziales System; P 2c 309;  
Kamphaus F./Bours J. (Hg) (1979), Gelebte Spiritualität;  
Kehl M. (1976), Kirche als Institution;  
Kirche als Institution (1974), Conc 10 (1974) Heft 1;  
Kleinert U. (1977), Zur Rolle der Kirche zwischen Bürgerinitiative und Staatsautorität, in: WPKG 66 (1977) 266-278;  
Lippert P. (1981), Offenheit im Glaubensleben und in der Seelsorge - eine schwierige Aufgabe, in: Signum 53 (1981) 65-69;  
Ludwig H. (1976), Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung; CSW;  
Marsch W.D. (1970), Institution im Übergang; M 9c 35;  
Matthes J. (Hg) (1975), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage; P 4c 705;  
Neuwen (s.o. 5)  
Olszowi E. (1980), Zur Affinität von Institution und Methode, in: WzM 32 (1980) 495-507;  
Rahner H. (1964), Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter; LW 10/9;  
Scharfenberg J. (1980), Ein kompetenter Dilettant? Herausforderung für den Pfarrer, in: EvKom 13 (1980) 145-147;  
Schelsky H. (Hg) (1970), Zur Theorie der Institution;  
Schilling H. (1980), Von Beruf Seelsorger, in: Diakonia 11 (1980) 306-316;  
Schilling H. (1980), Geben und Nehmen. Ökonomische Aspekte der pastoralen Beziehung, in: Theol. der Gegenwart 23 (1980) 43-49;  
Spiegel Y. (1969), Kirche als bürokratische Organisation; P 4a 005;  
Stammler E./Janowski H.N. (1980), Die Kirche ist der Pfarrer. Das Amt trägt nicht mehr die Person, in: EvKom 13 (1980) 7-10;

- Zerfaß R./Kamphaus F. (Hg) (1979), Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person; H 1b 329;  
Zerfaß R. (1980), Seelsorge als Gastfreundschaft, in: Diakonia 11 (1980) 293-305;  
Zulehner P.M. (1980), Ungleichzeitigkeit des Wandels. Pastoral im Übergang, in: KatBl 105 (1980) 7-10;  
Zulehner P.M. (1981), "... in mein Leben hineinbitten", in: KatBl 106 (1981) 351-353.

Literatur zu Kapitel 7:

- Aguirre J.M. (1978), Befreiende Kommunikation, in: Communicatio Socialis 11 (1978) 115-119;  
Baacke D. (1975<sup>2</sup>), Massenmedien, in: G. Otto (Hg), Praktisch-theologisches Handbuch, 428 ff.;  
Baacke D. (1975<sup>2</sup>), ebda 406 ff.;  
Bartsch E. u.a. (1970), Verkündigung. Pastoral; P 9a 013;  
Baudler G. (Hg) (1975), Erneuerung der Kirche durch Katechese;  
Buß H. (1979), Missionsfeld Volkskirche? Was kann geschehen, damit christlicher Glaube nachwächst? in: WPKG 68 (1979) 472-483;  
Dörger H.J. (1979), Kirche in der Öffentlichkeit; P 10e 105;  
Düsterfeld P. (1978), Predigt und Kompetenz; H 1b 322;  
Fuchs G. (1978), Glaubenserfahrung-Theologie-Religionsunterricht, in: KatBl 103 (1978) 190-216;  
Fuchs O. (1981), Relevanzverlust kirchlicher Verkündigung in der Öffentlichkeit? in: KatBl 106 (1981) 958-965;  
Fuchs O. (1982), Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierteren Hörerschaft, in: Diakonia 13 (1982) 170-183;  
Huber W. (1973), Kirche und Öffentlichkeit; P 10e 104;  
Lange E. (1976), Predigen als Beruf; H 1b 019; 153-159;  
Lange E. (1980), Sprachschule für die Freiheit; P 8c 066;  
Lehmann K. (1978), "Außerkirchliche Religiosität" und kirchlicher Glaube, in: LG 29 (1978) 215-225;  
Mette N. (1978), Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche, in: Concilium 14 (1978) 239-242;  
Nouwen H. (s.o. 5)  
Otto G. (1982), Wie entsteht eine Predigt? H 1b 418;  
Otto G. (1981), RRhetorisch predigen; H 1c 114;

- Publizistischer Gesamtplan der evang. Kirche in Deutschland, vorgel. von der Kammer der EKD für publizistische Arbeit (1979);
- Schelsky H. (1967), Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? in: Matthes (33);
- Schmidt W.-R. (1980), Elektronische Kirche? Über die Verkündigung in den Massenmedien, in: EvKom 13 (1980) 275-278;
- Schüpp G. (Hg) (1982), Handbuch zur Predigt; P 9a 023;
- Schulz H.-M. (1980), Gemeinde Jesu - eine gelebte Katechese, in: KatBl 105 (1980) 276-281;
- Synodentexte:  
Das katechetische Wirken der Kirche  
Der Religionsunterricht an der Schule  
Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung
- Stählin T. (1974), Öffentlichkeitsarbeit und Massenkommunikation, in: Klostermann/Zerfaß (s.o. 4);
- Wild K. (1979), Vom konventionellen zum reflektierten Glauben - Chance der Bildungsarbeit auf dem Land, in: Diakonia 10 (1979) 90-100;
- Zerfaß R. (1973), Herrschaftsfreie Kommunikation. Eine Forderung an die kirchl. Verkündigung, in: Diakonia 4 (1973) 339-350;
- Zerfaß R. (1980), Die Kompetenz des Verkündigers und ihr christologisches Fundament, in: Glaube an Jesus Christus, hg.v. J. Blank/G. Hasenhüttl, 175-191;
- Zerfaß R. (Hg) (1982), Mit der Gemeinde predigen.