

## **Stuttgarter Studien III**

Von 1976 bis 1980 war Horst Seibert in der Stuttgarter Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland tätig. In dieser Zeit entstanden seine ersten größeren Arbeiten, erste diakonietheologische Gehversuche, von denen im folgenden eine Auswahl geboten wird.

### **Inhalt:**

1. Kindern biblische Geschichten erzählen (1977)
2. Zwischen Freiheit und Bindung (1977)
3. Diakonische Dimensionen des Gottesdienstes (1978)
4. Diakonie als Thema des Religionsunterrichts (1979)
5. Konfirmandenunterricht – theoretische Grundlegung (1976)
6. Stellungnahme zum Grundsatzprogramm-Entwurf der CDU (1976)
7. Protestantismus heute (1979)
8. Die geheime Theologie der Ästhetik (1977)
9. Zielorientiertes Handeln in der Sozialarbeit der Kirche (1979)
10. Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter (1980)
11. Über Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern (1978)
12. Narrenkirche ? (1976)

## **KINDERN BIBLISCHE GESCHICHTEN ERZÄHLEN**

(für die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 1977)

Über seinen religiösen Werdegang gibt ein Mittdreißiger zu Protokoll: "Ich wurde gegen Ende des Zweiten Weltkrieges geboren. Meine Eltern, im Krieg kirchlich getraut, ließen mich taufen. Zwei bis drei Jahre nach Kriegsende kam es zum Bruch mit der Kirche. Der Gemeindepfarrer ließ trotz mündlich vorgetragener Bitten und schriftlicher Anträge das Kirchennotgeld vom Gehalt meines Vaters pfänden, und das war damals sehr spärlich und kaum ausreichend zum Unterhalt der Familie. Das haben meine Eltern nie verwunden. Sie traten aus der Kirche aus. Ich, das Kind, wurde in der Kirche belassen, nominell.

Zusammen mit der Kirche kam die Bibel in unserem Haus in Verruf. Ich kann mich nicht erinnern, während meiner Kindheit daheim biblische Geschichten erzählt bekommen zu haben. Nur in den Gute-Nacht-Liedern meiner Mutter, die sie mir bis etwa zu meinem zehnten Lebensjahr sang, kam das Wort Gott in unseren vier Wänden noch vor: 'Gott, der Herr, hat sie gezählet, daß ihm auch nicht eines fehlet...' Sonst war Religion kein Thema

bei uns zuhause. Eine Bibel gab es nicht. Noch im Konfirmandenunterricht war ich generell uninteressiert, sah alles als eine Pflichtübung an, der sich ja auch alle meine Freunde und Klassenkameraden unterzogen, und ich wollte mich lediglich nicht ausschließen. Die Konfirmandenzeit endete für mich mit dem ersten ernsthaften Schmerz im Zusammenhang mit der Kirche: Es hat mir damals sehr wehgetan, daß mein Vater nicht mit in den Konfirmationsgottesdienst ging. Nicht, daß wir daheim keine Liebe oder Eintracht gehabt hätten. Im Gegenteil. Heute nehme ich an, daß ich zu Hause viel Liebe, Geduld, Geborgenheit, Annahme, Gerechtigkeit und Vergebung erfahren habe, daß es so etwas wie eine ganz selbstverständliche religiöse 'Sozialisation' gab, die Vorform einer religiösen Erziehung, ohne daß das Religiöse dabei überhaupt zur Sprache kommen mußte. Wann die religiösen Momente der Gute-Nacht-Lieder meiner Mutter und die auswendig gelernten Sprüche der Konfirmandenzeit für mich und in mir ein Eigenleben zu führen begannen, kann ich nicht genau sagen. Wahrscheinlich tat später ein mitreißender Religionslehrer sein Übriges. Auf jeden Fall war ich mit 17 oder 18 Jahren schon entschlossen, Theologie zu studieren, noch immer gegen den erklärten Willen der Eltern. Sie haben sich erst spät mit meinem Pfarrerberuf angefreundet. Mein Vater ist vergleichsweise jung gestorben, er war erst knapp 50 Jahre alt. Krebs. Wir sind uns nie zuvor so nah gekommen wie in seinen letzten Lebenswochen und -tagen. Dabei haben wir beide den Trost des Evangeliums erfahren."

Jeder Mensch erfährt seinen religiösen Werdegang anders. Deswegen kann diese Schilderung zwar nicht typisch sein, aber doch anregen, darüber nachzudenken: Wie war es in meiner eigenen Kindheit mit der Religion? Und wie wirkt sich meine Erfahrung auf meine jetzigen Einstellungen aus?

### **Wie Glaube entsteht**

Für die religiösen Entwicklungsmöglichkeiten eines Menschen scheint die heute weithin angenommene, relativ mechanistische Sicht der menschlichen Entwicklung nicht zu gelten. In der Fachliteratur spricht man wie von einem Naturgesetz davon, daß das Kind vom ersten Lebenstag an gleichsam programmiert werde mit dem, was dann seine Haltungen bedingt. Es wird gesagt, daß das "Wertsystem" eines Menschen durch emotionale (gefühlsmäßige) und kognitive (verstandesmäßige) Übernahme- und Verarbeitungsprozesse in der frühen Kindheit für sein ganzes Leben geprägt werde. Dieses Gesetz erweist sich im Blick auf den Glauben und seine Entstehung als nicht ganz schlüssig. Sei es, daß der Bereich des Glaubens die große Ausnahme unter den Erziehungsfaktoren und Lernstoffen ist; sei es, daß die Theorie von der Bildung eines Wertsystems so nicht stimmt.

Es gibt gewiß manche ähnlichen Fälle wie den eingangs erzählten, für dessen Echtheit ich mich verbürge. Glaube kann offensichtlich ein Leben lang entstehen, ohne daß Eltern das Kind ausdrücklich religiös erzogen hätten. Grundlagen des Glaubens können offenbar durch elterliche Liebe und

Zuwendung ausreichend mitgegeben werden, ohne daß Religion zur Sprache kommt.

Umgekehrt - das erfahren viele Eltern - ist Glaube nicht machbar, auch nicht durch große elterliche Anstrengungen. Glaube, davon bin ich nach meiner Kenntnis vieler Familien überzeugt, kann sich in Elternhäusern miteinander, nebeneinander, ja sogar gegeneinander entwickeln.

Was für Eltern, die ihre Kinder religiös erziehen möchten, die ganze Unternehmung so schwierig macht, ist die Unberechenbarkeit, Unverfügbarkeit und Unkontrollierbarkeit religiöser Vorgänge, die, einmal freigesetzt, mit oder ohne Zutun der Eltern, verdeckt oder offen, weiterwachsen oder ganz oder auch nur zeitweise aufhören können. Es gibt nur sehr selten eine lebensgeschichtliche Kontinuität des Glaubens, eine "harmonische" Entwicklung. Viel häufiger gibt es religiöse Brennpunkte im Leben von Menschen, nämlich Stadien, in denen Menschen besonders eindrücklich ansprechbar sind für religiöse Wahrheiten, in denen eine große Empfangsbereitschaft für das Wort Gottes besteht.

Das Kindesalter gilt als ein Stadium, das sich für den Empfang religiöser Wahrheiten als günstig erweist. Manche Aspekte des kindlichen Glaubens treten dann meist mit zunehmendem Alter zurück, andere müssen erst reifen und kommen später wieder in Erscheinung, weshalb die "Reifungsschübe" im Leben eines Menschen von besonderer Wichtigkeit sind, z. B. die Pubertät. Es ist deswegen auch gewiß kein Zufall, daß die erste schmerzliche Erfahrung des Pfarrers, die er mit der Kirche machte, in eine solche Reifungsphase fiel. Da flackerte zum ersten Mal eine Ahnung in ihm auf, wie man Gott eigentlich begegnen müßte. Und daß er diese Erfahrung im Zusammenhang mit einem von ihm nicht verstandenen Verhalten der Eltern machte, könnte der erste Anstoß gewesen sein, über die Nicht- oder Nicht-mehr-Religiosität der Eltern hinauszuwachsen, hinauszureifen.

Wo es keine kontinuierliche Zunahme von Wissen und Erfahrung gibt, gibt es auch keine Kontrolle. Eltern sind gewohnt, das körperliche und geistige Vorankommen der Kinder zu kontrollieren. Sie wollen die Früchte der häuslichen oder schulischen Erziehung verfolgen, stufenweise mit- und nachvollziehen im günstigsten Fall. Es ist eine Binsenweisheit, daß dies im Bereich der Religiosität nicht wie sonst gewohnt möglich ist. Religiöse Erziehung geschieht immer auf Hoffnung hin. Es besteht kein Anlaß zur Resignation, wenn unsere elterlichen Bemühungen uns als gescheitert vorkommen.

### **Kinder- und Erwachsenenglaube**

Was weiterhin die religiöse Erziehung zu einem schwierigen Unterfangen macht, ist die Beobachtung, daß Kinder eine grundlegend andere Weise der Lebenserfahrung, des Begreifens der Wirklichkeit, haben als Erwachsene.

Daraus kann man unschwer folgern, daß Kinder gewiß auch eine grundlegend andere religiöse Interessenlage haben. Daß sich "erwachsene" Religiosität und die des Kindes unterscheiden, erweist sich z.B. im Blick auf manche Theologien, für die die Erwachsenenwelt in den letzten Jahrzehnten offensichtlich Bedürfnisse hatte. Etwa mit einer "Theologie des Wortes" kann ein Kleinkind nichts anfangen. Es braucht religiöse Erfahrungen, die dem Wort schon immer voraus sind, die jedem Ansprechen und Verstehen vorgeordnet sind.

Das Kind ist im positiven Sinn ein Egoist, bezieht alles auf sich. Auch seine religiöse Interessenlage dreht sich um die Erfahrungen seines einfachen, unmittelbaren Daseins. Es braucht auch keine "Theologie der Hoffnung", denn es lebt im Augenblick. Das Kind braucht einen Glauben, der mit ihm wächst. Es braucht einen Gott, der das Kind begleitet durch seine Möglichkeiten der Lebenserfahrung. Kindliche Religiosität unterscheidet sich von jener der Erwachsenen durch die jeweils andere Sicht des Lebens.

Kierkegaard sagte einmal sinngemäß, daß man ins Christentum hineinbetrügen müsse. Ich fand diesen Ausspruch früher recht anstößig und habe ihn nicht verstanden. Seit ich unter Skrupeln leide, wenn ich meine eigenen Kinder mit religiösen Traditionen völlig unbefangen umgehen sehe, verstehe ich besser, was gemeint sein mag. Wenn ich meinen Kindern eine biblische Geschichte erzählt habe, muß ich angesichts der nachfolgenden "Verarbeitung" durch meine Kinder so ziemlich alles vergessen, was ich an Theologie studiert habe. Ich muß mich überwinden, muß mich über einige "rationale" Bedenken hinwegsetzen, z. B. über die Frage, ob es "sachgemäß" ist, wie meine Kinder Religion begreifen. Das schlechte Gewissen, das sich einschleicht, geht aber ebenso stark in eine andere Richtung: daß ich so nicht glauben kann - oder konnte. Je länger, je mehr erlebe ich die seltsame Sehnsucht des erwachsenen Menschen nach der Religion der Kinder.

Kurz gesagt: Ich habe viel gelernt vom Glauben meiner Kinder. Ich habe gelernt, wieder gelernt oder zum ersten Mal gelernt - ich weiß es selber nicht -, daß es ein religiöses Begreifen gibt, das allem Sachverstand, jeder Erwachsenenvernunft voraus ist.

### **Kindliches Begreifen**

Weil offensichtlich Zusammenhänge bestehen zwischen kindlicher Religiosität und kindlichem Weltbegreifen allgemein, sollten wir zunächst danach fragen, wie ein Kind seine Umwelt erlebt. Wir sollten uns die Unterschiede zu unserem erwachsenen Weltbegreifen ohne Einschränkung bewußtmachen, schon damit wir die Angemessenheit bzw.

Nichtangemessenheit mancher unserer pädagogischen Maßnahmen erkennen. Vor allem aber müssen wir unsere Kinder verstehen, wenn wir von ihnen verstanden werden wollen - auch mit unseren religiösen Anliegen. Wie begreift ein Kind seine Umwelt, wie sieht, hört, spricht es?

Ein Kind beginnt zu begreifen, indem es zunächst greift. Es sucht Kontakt zu den Dingen, die es umgeben, sucht die Nähe. Es bewegt sich zu diesen Dingen hin, krabbelt oder geht darauf zu. Das Kind hat ein unbewußtes Wissen von seiner tiefen Verbundenheit mit seiner Umwelt; es kommt wohl von der Mutterverbundenheit. Alles, was dem Kind wichtig ist, muß greifbar sein. Auch Liebe muß greifbar sein. Dinge, die sich ihm entziehen, werden ihm immer ein bißchen fremd bleiben. Vor Dingen, die ihm beim Zugreifen wollen weh tun, wird es noch lange, vielleicht immer, Angst haben. Wer seinem Kind Glauben an den liebenden Gott fürs Leben mitgeben will, muß dem kindlichen Zupackenwollen standhalten, darf sich nicht entziehen. Die Liebe Gottes und die Nähe lieber, liebender Menschen sind in diesem Stadium identisch.

Zum Greifen kommt das Sehen. Fühlen und Beobachten sind untrennbar verbunden in den kindlichen Entdeckungsreisen in die Welt. Tatsächlich geschieht hier so etwas wie eine kindliche Analyse. Wißbegier und Probierfreude lassen das Kind Gegenstände und Reaktionen testen. Ein Grashalm wird auf seine Haltbarkeit bzw. auf seine Zerreißbarkeit hin geprüft; Dinge wollen zerlegt sein. Im Auseinandernehmen liegt ein aufbauendes Moment. Was die Erwachsenen dabei gelegentlich befremdet, ist die Beobachtung, daß Kinder auch diejenigen Dinge auseinandernehmen, die sie gern haben, ja lieb haben. Neben, manchmal vor die Bindung an Dinge tritt deren Zerstören. Vielleicht leben unsere Kinder uns hier ein Gleichnis vor, dessen Tragweite wir noch nicht voll begriffen haben. Alles, was einem Menschen neu werden soll, muß vielleicht "verletzbar" sein. Vielleicht gilt das sogar auch für unseren erwachsenen Glauben. Vielleicht gilt es überhaupt.

Kindliches Sehen ist auch sonst anders als unseres. Irgendwann, man kann den Zeitpunkt nicht allgemeingültig fixieren, beginnen Kinder, in Analogien, in Entsprechungen, in Zusammenhängen zu sehen, die wir nicht bzw. nicht mehr sehen. Kinder sehen dann Tier- oder Menschenköpfe in Steinen, die sie auflesen, sehen das Gesicht im Mond, sehen in Wolken ein Tier abgebildet. In Fremdem finden sie gleichsam einen Spiegel für Bekanntes, sehen Verbindendes in der Schöpfung, sehen Lebendiges in Dingen, die für uns tot sind.

Ähnliches gilt für kindliches Hören. Ein Auto lacht oder weint, ist brummig oder seufzt. Kinder hören Menschliches in eigentlich Unmenschlichem, nehmen auch akustisch Natürliches wahr, wo Unnatürliches ist. Solches Hören führt den Erwachsenen, der sich hereinnehmen läßt in diese kindlichen Aufnahmeprozesse, in gewisser Weise auf den Ausgangspunkt der Kultur, der künstlichen, vom Menschen erschaffenen "anderen" Natur, zurück. Kinder haben es so auch leichter, die Dinge direkter auf Gott zurückzuführen. Mein siebenjähriger Sohn spricht von Gott mit Vorliebe als von dem "großen Erfinder", weil er Spuren desselben Geistes in allem findet.

Diesem kindlichen Analogie-Begreifen kommt weiterhin entgegen, daß Kinder sich vor allem mit Nahliegendem beschäftigen, sich für die Dinge interessieren, die ihnen vor den Füßen liegen. Ihr Weltbild setzt sich aus vielen kleinen Teilen zusammen, ist im Grunde Addition, besser: Synthese. Das erklärt zudem die Vorliebe für Details, für die kleinen Dinge, die wir Erwachsenen oft überhaupt nicht mehr wahrnehmen, über die wir hinwegsehen. Kinder sind empfindlicher, empfänglicher, sensibler für die kleinen Dinge. Sie erleben ihre Umwelt also differenzierter und zugleich ganzheitlicher als Erwachsene. Sie sehen das miteinander Verwandte - gerade in der Vielfalt der kleinen Dinge.

Eltern erfahren dies, wenn sie beobachten, was ihre Kinder sammeln, woran sie ihr Herz hängen. Kinder haben Beziehung zu Steinen und rostigen Nägeln, bunten Fäden und dergleichen mehr. Wo Erwachsene ein Stück ihrer Entfremdung demonstrieren, zeigen sie, die Kinder, Nähe, Beziehung. Für ein Kind gibt es keine "toten" Dinge. Was für uns tot sein kann, wird dem Kind zum Spielgefährten, zum Spielpartner.

Kinder eignen sich Dinge spielerisch an und wollen dabei vor allem besitzen, was sie lieben. Dabei entstehen die Symptome direkter Abhängigkeit von dem, woran sie ihr Herz hängen. Kinder reagieren in sehr direktem Kategorien - wie etwa in Dankbarkeit, Freude, Verdruß oder Trauer - auf das, was sie mit diesen Dingen erleben.

## **Ängste**

Kinder haben andere Freuden als Erwachsene, aber auch einige andere Ängste - zumindest in anderer Ausprägung und Gewichtung. Die Wissenschaft unterscheidet dabei heute zwischen den bei Geburt mitgebrachten und den später erworbenen Ängsten. Unter den mitgebrachten, "unmittelbaren" Ängsten dominiert beim Kleinkind die Lärm- und Geräuschangst. Sie ist die am stärksten ausgeprägte Angst in den beiden ersten Lebensjahren. Erwachsene haben oft gar kein Gefühl dafür, was sie kleinen Kindern an angstfördernden Geräuschen zumuten. Erst vom 5. Lebensjahr an nimmt diese spezielle Angst merklich ab. Das Kind versteht die Ursachen, die Herkunft der angsteinflößenden Geräusche besser. Ähnlich verläuft meist die Entwicklung bei drei weiteren mitgebrachten Ängsten: bei der Schmerz- und der Fallangst und bei der Angst vor plötzlichen, unerwarteten Bewegungen, auch vor grellen Blitzen oder ähnlichem.

Etwa nach sechs Lebensmonaten "erwirbt" jedes Kind neue Ängste, von denen anfänglich vor allem die Beklemmung vor fremden Personen, vor schnell wechselnden, unbekanntem Eindrücken massiv ausgeprägt ist. Auch diese Angstform nimmt im allgemeinen mit dem 3. Lebensjahr spürbar ab und wird mit fünf bis sechs Lebensjahren oft unbedeutend.

Anders aber einige Ängste, die regelrecht mit dem Kind mitwachsen. In der

Mitte des 1. Lebensjahres treten erstmals Ängste vor Dunkelheit und vor dem Alleinsein auf, auch Angst vor Tieren sowie Bedrohungsängste, Todesängste, oft signalisiert in kleinkindlichen Alpträumen. Diese nehmen meist während des 2. und 3. Lebensjahres zu und erfahren mit fünf bis sechs Jahren im allgemeinen eine nochmalige Steigerung.

Es gibt also Kinderängste, die sich bei besserem Kennenlernen der Welt auflösen; und es gibt Ängste, die wachsen, je besser das Kind seine Umwelt kennenlernt. Erwachsene sind sich fast immer im unklaren über das ganze Ausmaß vor allem der kindlichen Bedrohungs- und Todesangst. Sie erspüren oft nicht den ausgesprochenen Angstschub, der in der Regel mit dem 5. Lebensjahr einsetzt.

Zwei Wurzeln hat die kindliche Todesangst: Anfänglich sind es mehr biologisch-organische Ursachen (wenn Kleinkinder etwa ihr Fläschchen nicht dann bekommen, wann sie es eigentlich brauchen und wollen, wenn sie das Ausmaß ihrer Abhängigkeit und Angewiesenheit auf die Erwachsenen "spüren"). Mit zunehmendem Alter bekommt kindliche Todesangst eine "soziale" Ursache (konkreter Mangel an elterlicher, vor allem mütterlicher Zuwendung - oder auch die Angst vor dem Verlust dieser Zuwendung kann zu kindlichen Todesängsten führen). Alles also, was die Sicherheit eines Kindes schmälert, die biologische oder soziale Sicherheit wirklich oder auch nur scheinbar beeinträchtigt, erhöht kindliche Bedrohungsangst.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß primär das, was Kinder freut oder aber ängstigt, zu den maßgeblichen Faktoren kindlicher Welterfahrung gehört - neben all dem, was vorher genannt wurde. Der kindliche "Angsthaushalt" verdiente freilich - angesichts zunehmender Kinderpsychosen und -neurosen - eine breitere Beachtung. Ohne weiteres vermeidbar oder wegzubringen sind kindliche Ängste nicht. Sie können aber in ihrer Ausprägung durch falsche elterliche Maßnahmen verstärkt und verdichtet oder durch wissende, überlegte Maßnahmen verdünnt, verringert werden.

Nicht zuletzt im Dienste angstverringender bzw. zur Angstbewältigung beitragender Erziehung sollte das Erzählen biblischer Geschichten stehen, das spätestens mit dem 5. Lebensjahr einsetzen sollte, in einem Alter also, in dem das Kind - ausgesprochen oder unausgesprochen - Fragen nach dem Tod stellt.

### **Sprachentwicklung**

Schließlich ist festzustellen: Kinder fühlen, erleben nicht nur anders, sondern sprechen auch anders als Erwachsene. Die Sprachentwicklung des Kindes spiegelt die Bewußtseins- und Denkentwicklung wieder. Die kindliche Sprache durchläuft sieben unterscheidbare Phasen:

I. Das "Ich will"-Stadium: Hier ist die Sprache vornehmlich ein Hilfswerkzeug,

um materielle Bedürfnisse zu befriedigen.

2. Das "Tu, was ich dir sage"-Stadium: Das Kind erfährt, daß sein eigenes Verhalten - durch die Eltern oder auch durch ältere Geschwister - sprachlich reguliert wird; das Kind übernimmt danach die regulative Funktion der Sprache, um sie in seinen Dienst zu stellen, um seinerseits Macht oder Einfluß auf Menschen oder Dinge auszuüben.

3. Das "Ich und du-Stadium": Das Kind hat erfahren, daß die Sprache menschliche Beziehungen herstellt bzw. aufrechterhält; das Kind nimmt seinerseits so Beziehungen auf.

4. Das "Hier bin ich"-Stadium: Das Kind begreift, daß seine Sprache ein Teil seiner Persönlichkeit ist, Repräsentation des Ich.

5. Das "Warum"-Stadium: Das Kind beginnt, nun neben Händen, Augen, Ohren und Nase auch die Sprache gezielt als Mittel zur Erforschung der Umwelt einzusetzen.

6. Das "Stell dir vor"-Stadium: Die Sprache wird zum Ausdruck kindlicher Imagination; das Kind schafft sich mit seiner Sprache ein Experimentierfeld für Wirklichkeit und Fantasie.

7. Das "Ich will dir was erzählen"- bzw. "Ich hab dir was zu sagen"-Stadium: Das Kind wird fähig, erkannte, durchschaute, verstandene Sachverhalte mitzuteilen.

(nach M.A.K. Halliday).

Das Kind wächst mit seiner Sprache - oder umgekehrt: Die Sprache wächst mit der Welterlebnisfähigkeit des Kindes. Insofern signalisiert die kindliche Sprache den Eltern den jeweiligen Bewußtseinsstand ihres Kindes, kreist in etwa das gerade erreichte Fassungs- und Deutungsvermögen des Kindes ein, das kindliche Selbstverständnis und die anstehenden, speziellen Fragen an die Umwelt; "in etwa" deswegen, weil die kindlichen Sprachphasen zwar voneinander unterscheidbar, die Übergänge jedoch fließend sind. Die eine Phase löst nicht einfach nur die vorhergehende ab. Vielmehr bleibt von jedem Stadium etwas, die Phasen durchdringen sich, die den Sprachphasen zugrunde liegenden Erfahrungen summieren sich.

Aufmerksame Eltern können den mosaikartigen Entstehungsprozeß kindlichen Weltbegreifens und kindlicher Ich-Findung verfolgen, können ihm vor allem auch Rechnung tragen - durch die Art ihres Antwortens auf das Kind, durch angemessenes Erzählen sowie durch die Auswahl angemessener Vorlesegeschichten.

Mir schiene es gut, wenn diese Sorgfalt, die wir unseren Kindern schulden, auch bei der Auswahl biblischer Geschichten zum Tragen käme. Denn es gibt



biblische Geschichten, die zweifellos in das eine kindliche Stadium besser passen als in ein anderes. Für diese Auswahl sollen nachher einige Vorschläge unterbreitet werden, die als Anregungen verstanden werden wollen.

Mehr als Anregungen können sie nicht sein, weil eben trotz aller Beachtung kindlicher Bedürfnisse usw. niemals die Machbarkeit religiöser Überzeugungen garantiert ist. Außerdem möchte ich den Anhauch eines "perfekten" Lernprogramms vermeiden.

Noch ein letzter Gedanke zum besseren Verstehen unserer Kinder. Das Kind scheint tatsächlich von klein auf ein "positives" Wesen zu sein. Jesus behauptete dies von den Kindern, und die Beobachtungen der neueren Forschung gehen in diese Richtung. Ein deutliches Indiz für das kindliche "Positivsein" ist etwa die Erkenntnis, daß die Verstärkung und Bestärkung positiven Kinderverhaltens viel wirksamer - auch lernwirksamer - ist als die Bestrafung von Fehlverhalten. Erwachsene neigen im Beurteilen kindlichen Verhaltens zur Wertung nach den Kategorien der Erwachsenenwelt, während ein Kind viel mehr als wir positiv sehen kann - sogar das Zerstören einer Sache, wie bereits ausgeführt wurde.

Im Rahmen all dieser genannten kindlichen Fähigkeiten, Gefühle und Möglichkeiten sind auch die Möglichkeiten religiöser Erziehung angesiedelt. Das macht unter anderem den Stellenwert religiöser Kindererziehung in der allgemeinen kindlichen Entwicklung aus: als notwendige Lebenshilfe an Menschen in einer besonderen und sehr wichtigen Phase ihres Lebens mit spezifischen Fragen und Verstehensmöglichkeiten, mit besonderer Offenheit und Verletzlichkeit, Neugier und Prägbarkeit.

### **Warum biblische Geschichten?**

Es gibt starke Einwände gegen bestimmte Formen religiöser Erziehung. Ein wesentliches Argument ist die Behauptung, letztlich werde dabei zur Angst erzogen, im Extremfall soweit, daß es zu einer "Gottesvergiftung" (Tilman Moser) kommt.

Bereits Sören Kierkegaard spricht im Blick auf religiöse Erziehung von einem "sehr gewagten Unternehmen", was er folgendermaßen begründet: "Das Christentum macht Männer, deren Stärke in ihrer Schwachheit liegt, aber in seiner ganzen ernsten Gestalt macht es, wenn man das Kind mit Gewalt in sie hineinzwingt, im allgemeinen höchst unglückliche Jünglinge."

Beide Male ist allerdings von zwanghaften, extremen Erziehungsformen die Rede. Diese ablehnende Argumentation weiß nichts von jener Behutsamkeit und Bemühung um Angemessenheit, die sich am Kind und seinen Fragen orientiert. Und um letzteres geht es uns hier.

Umgekehrt liefern gerade moderne religionssoziologische und

-psychologische Theorien viele Gründe, die für ein kindliches Aufwachsen mit biblischen Traditionen sprechen. Die Bibel enthält nämlich alle entscheidend wichtigen Lebensbefindlichkeiten, auf die Menschen jeden Alters Antworten erwarten, nur mit von Alter zu Alter anderer Akzentsetzung, Interessen- und Bewußtseinslage.

> Ethische Verhaltensnormen: z.B. Zehn Gebote, Problembereiche Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Vergebung, Ordnung, Leistung, Aggressionen und ihre Kontrolle.

> Grundaffekte des Menschen: z.B. Vertrauen, Hoffnung, Liebe, Freude, Selbstwert- und Minderwertigkeitsgefühle, Angst, Trauer, Verlassenheit, Neid.

> Sinnfragen: z.B. Wer bin ich? Woher und wozu bin ich da? Gibt es ein Lebensziel? Fragen nach den Gründen für Leiden und Tod.

Ohne Einübung ethischer Verhaltensnormen, ohne Regelung der Grundaffekte und ohne Antworten auf die Sinnfragen kann kein Kind heranwachsen.

Zudem kommt die Darstellungsweise der Bibel gerade kindlichen Ansprüchen und Möglichkeiten entgegen. Entscheidende Sachverhalte und Aussagen werden nicht ausschließlich in dogmatischen Formulierungen dargeboten (dies wohl auch für die zur Abstraktion fähige Erwachsenenvernunft), sondern überwiegend in Ereignissen, Vorgängen, in Erlebnissituationen. Kinder können sich Sachverhalte im allgemeinen nur so aneignen, wenn diese Aussagen in konkrete Geschichte(n), in Erlebnissituationen, eingefügt sind. Das Typische wird für das Kind in einer Einzelgeschichte konkret. Kindliche Bedürfnisse und Anliegen der Bibel treffen sich weitgehend. In der Bibel wird das Wort Fleisch und berührt sich insofern mit kindlichem Wirklichkeitsannehmen und -verstehen.

### **Erzählen oder Vorlesen**

Mit Absicht steht kein Fragezeichen hinter dieser Überschrift. Es gibt für mich keine strenge Alternative zwischen diesen beiden Darbietungsmöglichkeiten. Beide Methoden haben Vor- und Nachteile.

Für das freie Nacherzählen biblischer Geschichten spricht, daß der Erzählstil der Bibel oft ein wenig verdichtet und knapp ist und - angesichts kindlicher Freude am Detail - etwas aufgefüllt werden sollte. Erzählen ermöglicht zudem direktere Beziehung, Kommunikation, zwischen Erwachsenem und Kind, ermöglicht persönlichere Einbeziehung des Erwachsenen, verringert auch den Abstand zwischen Sprechendem und Gesprochenem. Außerdem kann der frei Erzählende auf die Fragehaltung des Kindes besser eingehen.

Gegen das freie Nacherzählen spricht die Beobachtung, daß biblische

Geschichten zu stark mit Gefühlen der Erwachsenen angereichert, ja überfrachtet, bis zur Verschüttung des Sinns überlastet werden können.

Gegen das Vorlesen biblischer Geschichten spricht wiederum der komprimierte Erzählstil der Bibel. Aber noch stärker schlägt zu Buche, daß Kinder gegenüber dem Vorlesenden in eine vielleicht zu passive Haltung gedrängt werden. Sie können dann kaum mit ihren Fragen ankommen.

Für das Vorlesen spricht, daß es eine Anzahl von speziellen Kinderbibeln gibt, die z. T. einen betonten Gesprächsstil pflegen, der das Kind unmittelbar in die Handlung mit einbezieht und auch kindliche Fragen aufgreift. Alle Kinderbibeln versuchen, den Kindern die handelnden Gestalten näherzubringen: etwa durch deutlichere Charakterisierung der handelnden Personen, durch ausführlichere Begründungen und Erklärungen ihres Handelns. Und schließlich fließt ja beim Vorlesen von der Person der Vorlesenden etwas ein.

Es zeigt sich also, daß die Methodenfrage als relativ unbedeutender erscheint gegenüber den Fragen nach der grundsätzlichen Einstellung und Absicht und natürlich auch der Erzählfähigkeit der Eltern.

Der Versuch, eigenen Kindern in den eigenen vier Wänden biblische Geschichten und deren Aussagen nahezubringen, unterscheidet sich grundlegend von anderen Formen der Religionspädagogik, wie sie etwa im Kindergarten, Kindergottesdienst oder in der Schule geübt werden. Außerhalb des Hauses begegnen die biblischen Geschichten dem Kind in einem gesellschaftlichen Bezugsfeld und im Rahmen einer Gruppe. Beide, gesellschaftliche und Gruppenebene, sind sehr wichtige Begegnungsebenen, zeigen sie doch dem Kind, daß Christentum auch ein kultureller, gesellschaftlicher Faktor ist und zudem ein Moment, das zur Gemeinschafts-, ja Gemeindefähigkeit, zur Gruppenbildung, führen kann. Daheim sind biblische Geschichten im familiären Bezugsrahmen angesiedelt. Hier kommen die urtümlich-persönlichen Beziehungen des Kindes zur Welt - als hoffentlich positive Vorgabe - zum Tragen. Den Eltern wiederum ermöglicht die häusliche Darbietung von biblischen Geschichten einen individuelleren Zuschnitt der pädagogischen Handlungsschritte. Der Persönlichkeit, der Einzigartigkeit und der jeweiligen Besonderheit im kindlichen Entwicklungsablauf kann eher Rechnung getragen werden als außerhalb des Hauses. Die außerfamiliäre religiöse Erziehung benötigt ein Darbietungssystem, muß zwangsläufig biblische Geschichten in einer gewissen Ordnung und Anordnung präsentieren. Meist handelt es sich dabei um größere Blöcke, nicht so sehr an Themen, sondern vielmehr an Personen orientiert. So werden etwa im Kindergottesdienst gern die Abrahams-, die Josefs- oder die Mose-Geschichten u. a. zusammenhängend vorgestellt. Derlei Konzepte sind vor allem auf Kontinuität, auf die Vermittlung von Zusammenhängen hin angelegt, weniger - oder auch gar nicht - auf die individuelle Situation eines Kindes.

Häusliche Beschäftigung mit biblischen Geschichten ermöglicht stärkeres Eingehen auf die Fragestellungen eines einzelnen Kindes in einem speziellen Entwicklungsstadium. Es sei noch einmal betont, daß die einzelnen Phasen nicht so deutlich zu trennen sind, wie das im folgenden versucht wird. Auch lassen sie sich nicht einem bestimmten Alter zuordnen.

### **Die Bibel in der kindlichen Entwicklung**

Vorhin wurde dargestellt, daß vor allem das jeweils erreichte Sprachstudium, die Sprache des Kindes überhaupt, anzeigt, wo das Kind "steht", welche Sinnfragen es stellt, nach welchen Verhaltensnormen es gerade fragt, mit welchen Grundaffekten es sich im Augenblick besonders intensiv auseinandersetzt. Es muß nun zwar nicht krampfhaft nach solchen biblischen Geschichten gesucht werden, die möglichst exakt "passen"; aber Geschichten mit einer gewissen Nähe zu Fragestellungen des Kindes könnten sehr wohl in Betracht gezogen werden. Dabei braucht man um die Systematik der Darstellung nicht besorgt zu sein. Jede biblische Gestalt kann punktuell kurz vorgestellt werden. Wichtiger sind dem Kind ja die Erlebnissituationen und die konkreten Hilfen, die es aus dem Verhalten eines Menschen in besonderen Situationen für sich entnimmt.

In der häuslichen religiösen Erziehung gilt also auch eine Systematik, jedoch wird diese nicht von Ordnungsstrukturen der Bibel bestimmt, sondern vom Kind und seinem Standort. Ich bin zudem davon überzeugt, daß jede biblische Geschichte so etwas wie einen "kindgemäßen Fixpunkt" haben kann. Die ganze Tiefe eines Textes kann und muß nicht zum Tragen kommen. Diese pädagogische Orientierung am geistigen Wachstumsprozeß des Kindes spiegelt im übrigen jenes "geistliche Wachstum" wieder, von dem das Neue Testament spricht, wenn etwa vom "reifer werden in der Wahrheit und der Liebe", vom "völliger werden in der Weisheit und der Erkenntnis, vom "Wachsen in der Gnade" die Rede ist. Daß Glaube wächst, in Bewegung ist, reifen muß, dafür kann die Beachtung des jeweiligen kindlichen Standorts Ausdruck sein.

Meines Erachtens entsprechen die genannten Sprachstadien auch religiösen Bewußtseinsstufen. Zweifellos durchläuft das Kind religiöse Entwicklungsphasen, die nicht abgetrennt von den sonstigen Entwicklungen gesehen werden können. Ich benenne auf den folgenden Seiten die religiösen Phasen entsprechend den Stadien der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit. Das volle Durchleben dieser Stadien kann, so meine ich, durch richtig gesetzte religiöse Akzente in Form bestimmter biblischer Geschichten erleichtert und damit ein Stück Lebenshilfe werden.

#### > Die "Ich will"-Religiosität

In der Phase der "instrumentalen" Sprache ist das Kind vielleicht noch nicht ansprechbar für biblische Geschichten. Es empfiehlt sich vielmehr, hier in Kindergebeten und einfachen Liedern ganz allgemein vom gebenden Gott zu

handeln, vom Gott, der gibt, was wir zum Leben brauchen. Ich denke etwa an Gebete wie "Alle guten Gaben, alles, was wir haben, kommt, o Gott, von dir. Dank sei dir dafür." Oder an Liedverse, z. B. aus Erntedankliedern ("Gott schenkt uns Tau und Regen..."), oder auch nur an Liedteile ("Alle gute Gabe kommt her von Gott, dem Herrn..."). Wichtig ist in diesem kindlichen Stadium das Gefühl der Sicherheit, das Gefühl dafür, daß das Kind nur zuzugreifen braucht und nehmen darf, was Gott gibt.

Hand in Hand mit derlei "egoistischem" Beginn der Begegnung mit Gott muß ein begleitendes elterliches Verhalten gehen, das diesen religiösen Inhalten entspricht. Die Eltern müssen geben, damit das Kind empfangen kann. Es geht darum, die Kinder die gebende Liebe greifen, begreifen zu lassen.

> Die "Tu, was ich dir sage"-Religiosität

In der Phase der "regulativen" Sprache stellt sich für das Kind das Macht- bzw. Ohnmachtproblem zum ersten Mal. Es ist jenes Entwicklungsstadium, in dem die Fundamente für menschliches Selbstbewußtsein gelegt werden. Hier besteht die Chance, bleibende Hilfen gegen die Angst des Kindes zu geben. Es können also biblische Geschichten eingesetzt werden, die davon handeln, daß Gott Menschen beauftragt, das unmöglich Scheinende zu tun. Beispiele: David und Goliath (in der vermeintlichen Schwäche kann die überlegene Stärke liegen); Belagerung von Jericho (das geduldige Umkreisen von Mauern - Kinder erleben oft Maßnahmen der Erwachsenen als Bollwerke - kann Mauern durchlässig machen). Es soll dabei im Kind das Wissen entstehen, daß der Gott, der auch hinter ihm steht, Macht über alles hat.

Noch konkreter läßt sich dies anhand neutestamentlicher Wundergeschichten darstellen, etwa in Heilungen und Totenerweckungen durch Jesus oder in Geschichten wie der von der Stillung des Sturms. Der Jesus, der die Kinder herzt und segnet, hat die Herrschaft, hat daneben aber auch Angst (Getsemane), weint. Ich halte es für sehr wichtig, daß Kinder erfahren, daß auch andere sich ängstigen, gerade auch die, die von Gott mit Stärke versehen sind; daß sie erfahren, wie diese mit ihrer Angst fertig werden.

> Die "Ich und du"-Religiosität

Hier haben sowohl die geglückten menschlichen Beziehungen ihren Ort als auch die unausweichlichen Konflikte zwischen Ich und Du. Es gibt alternativ aufgebaute biblische Geschichten, vor allem Gleichnisse, in denen beide Momente enthalten sind, einander gegenübergestellt sind. Beispiel: der barmherzige Samariter (verschiedene Menschen reagieren verschieden auf die Not anderer).

Insgesamt tut sich hier das weiteste Feld, das soziale, auf, beginnend bei geglückten oder mißglückten familiären Beziehungen. Beispiele: Josefsgeschichten, Kain und Abel (beide Geschichten handeln von Geschwisterneid mit jeweils verschiedenem Ausgang). Es gibt Erlebnisse mit Freunden. Beispiel: Jesu Jünger (hier zeigen sich alle Schattierungen vom

unbedingten Miteinandergelien bis hin zum treulosen Verlassen). Es gibt Erlebnisse mit dem größeren Kollektiv. Beispiel: Turmbau zu Babel (Menschen können miteinander Großes schaffen, aber dabei Realitätssinn und Menschlichkeit verlieren).

Schließlich sollte das Kind auch dahin geführt werden, daß es zwischen Gott und sich eine Ich-Du-Beziehung erkennt, daß Gott spricht und daß auch das Kind schon antworten kann (Vater-unser). Das frei formulierte Gebet könnte hier beginnen und die gewohnten, sprachlich fixierten Gebete - wenn nicht ersetzen, so doch - ergänzen.

Wichtig sind also auch all die biblischen Geschichten, in denen ein einzelner vor seinen Gott tritt, ihn anspricht und ihn hört (Adam, Mose, Jesus u. a.). So bleibt sowohl das wachsende Gefühl des Kindes für seine Individualität, als auch die Einsicht in die Notwendigkeit von Beziehungen gewahrt. Das Kind soll erkennen können, welche Chancen und welche Gefährdungen in diesen Beziehungen stecken.

> Die "Hier bin ich"-Religiosität

In diesem Stadium nähert sich die erste kindliche Ich-Findung ihrem Ende. Hier sollte also der individuelle Aspekt seiner Entwicklung mit dem individuellen Dasein des Menschen im Rahmen der Religion zusammengebunden werden. Es empfehlen sich wieder stärker biblische Geschichten von einzelnen Gestalten.

Zusammen mit dem Stadium der "personalen" Sprache müssen freilich auch all die Probleme wenigstens ansatzweise aufgegriffen werden, die mit der Ich-Findung des Menschen in der Bibel auftauchen: die Selbstwert- und Schuldproblematik, die Frage der Verantwortlichkeit. Beispiel: Paradiesgeschichte und Vertreibung aus dem Paradies (der Mensch ist Gottes Ebenbild, er kann aber nicht Gott sein). Es geht um Annahme und Vergebung (Tenor: "Jesus nimmt die Sünder an"). Beispiele: Zachäus, der verlorene Sohn, das verirrte und wiedergefundene Schaf (Ich-Findung und das Gefundenwerden von Gott und Jesus gehören in bestimmter Weise zusammen).

Schließlich kann hier die Liebe, die das Kind erfährt, die bislang nicht ausdrücklich thematisiert zu werden brauchte, zu Wort kommen, sogar speziell in Ausrichtung auf das Kind. Beispiele: Joseph, Jesus segnet die Kinder (Gottes Reich steht für die Kinder offen).

Alles in allem geht es hier, wo das Kind die Schwierigkeiten persönlicher Entscheidungen, richtiger wie falscher, und die Erfahrung erstmals selbständig zu verantwortender Verhaltensweisen an sich selbst erfährt, darum, daß ihm ein maßgeblicher Aspekt von Evangelium vertraut wird: das Nicht-ganz-gut-sein-Können des Menschen, der trotzdem von Gott angenommen und geliebt wird. Beispiel: die Jünger in Getsemane (Jesus

billigt seinen Jüngern ein gewisses Maß von Versagen zu, auch wenn in seinen Worten ein Vorwurf liegt).

#### > Die "Warum"-Religiosität

Die Bibel plaziert die Warum-Frage zeitlich wie sachlich richtig an den Anfang, z.B. in die sogenannte "Urgeschichte" im 1.Mosebuch. Das Kind aber stellt Warum-Fragen später. Ich betone dies, damit Eltern nicht allzu sehr von Skrupeln geplagt werden, wenn sie am Anfang ihrer häuslichen Religionspädagogik manches "einfach so", im Grunde begründungslos dastehen lassen. Die Begründung kann für das Kind nachgeholt werden. Die Bibelwissenschaft weiß längst, daß - etwa im Blick auf das Alte Testament und seine Entstehung - die Einzelgeschichten, etwa die von den "Vätern", also z. B. von Abraham, längst da waren und überliefert wurden, bevor der Schöpfungsbericht entstand, der dann doch an den Anfang gestellt wurde. Die Bibel selbst holt Begründungen nach. Im Neuen Testament gibt es ähnliche Vorgänge. Da wurde längst von Jesus gepredigt und seine Leidensgeschichte und Auferstehung verkündet, bevor die Notwendigkeit auftauchte, seine Lebensgeschichte in Details zu schreiben.

In der Begegnung des Kindes mit biblischen Themen kann getrost derselbe Weg eingeschlagen werden, der von schon Aufgenommenem zurückgeht auf die Gründe. Hier kommen also gewichtige Sinnfragen, nachdem affektive oder ethische, d. h. Verhaltensfragen bereits punktuell abgehandelt wurden. Auf die Fragen nach dem Woher der Welt und des Menschen antwortet zunächst die Schöpfungsgeschichte, während etwa die Weihnachtsgeschichte das Motiv Gottes, seine Liebe, deutlicher herausstellt. Gottes schöpferisches Handeln wie der Grund seines Handelns sollten in einem zu Wort kommen. Besonders die Passionsgeschichte gibt Antworten auf die Fragen, wie Gott und wie die Menschen sind. Sie enthält aber auch erste Hinweise auf das Woher von Angst. Kinder verstehen sehr wohl den Sündenbockmechanismus, wie er in der Passionsgeschichte vorkommt. Nach dem Warum interessiert sich das Kind auf neue Weise für das Wie.

#### > Die "Stell dir vor"-Religiosität

Hier beginnt das Kind mit lebhaften gedanklichen Experimenten, beginnt - in gewisser Weise souverän - mit seiner Wirklichkeit zu spielen, während es vorher seine Umwelt einfach nur annahm. Spätestens hier empfiehlt es sich, das Kind zu spielerisch-gestaltendem Umgang mit biblischen Geschichten anzuhalten. Das religiöse Thema, um das es nämlich hier wesentlich geht, ist m.E. die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Genesis I , 26 + 27). Das Kind soll seinerseits fantasievoll und schöpferisch gestalten können, etwas von der gottgewollten Freiheit im Umgang mit den Dingen verspüren, soll gleichsam das "Gottähnliche" im Menschen bewußt erleben. Das schließt bis zu einem gewissen Maße auch den freien Umgang mit biblischen Geschichten ein, etwa das Weiterdenken, Ausmalen erzählter Vorgänge. Ich halte es z. B. für denkbar, Kinder ihre eigenen Gleichnisse erzählen oder darstellen zu lassen. Für besonders geeignet für einen schöpferischen, fantasievollen Umgang

halte ich die "mythologischen" Geschichten der Bibel, also jene Geschichten, die selber Dichtung, Kunst, sind, fantasievoll ausgemalte religiöse Aussage. Beispiele: Paradies, Sintflut, Turmbau usw. Kinder können ihr eigenes "Turmbau-Erlebnis" haben, können ihre Arche bauen oder malen und überlegen, was sie alles über die Flut hinüberretten wollen. Dieses kindliche Entwicklungsstadium, in dem die Fantasie den engen, gesetzten Rahmen sprengen darf und soll, ist auch eine Chance zu einer einfallsreichen Aktualisierung biblischer Geschichten. Man kann Kinder alte Geschichten mit aktueller Umwelt und lebenden Personen nacherzählen lassen. Das Kind könnte dabei lernen (etwa in Aktualisierungen von Heilungsgeschichten), gute Einfälle für andere Menschen zu haben.

> Die "Ich hab dir was zu sagen"-Religiosität

Dieses kindliche Stadium setzt bereits eine gewisse Sicherheit im Umgang mit Normen voraus, die durch die Beobachtung elterlichen und überhaupt des Erwachsenenverhaltens, durch gehörte Märchen und auch durch die bereits aufgenommenen biblischen Geschichten (Mose, Zehn Gebote) gewonnen wurde. Das Kind beginnt, selbständige Aussagen über richtig und falsch, gut und böse zu machen; es traut sich Beurteilungsvermögen zu. Das Kind will etwas aussagen. Das erfordert von den Eltern besonders viel Bereitschaft zum Zuhören, damit das Kind ermutigt wird zu selbständigem Reden.

Zwei Arten von biblischen Geschichten legen sich also vor allem für diese Entwicklungsphase nahe. Geschichten, die die Frage beantworten: Wie teilt Gott sich mit, wie teilt er Sachverhalte mit? Und biblische Kontrastgeschichten, aus denen das Kind einige Sicherheit über richtiges und falsches Verhalten gewinnen kann.

Im Blick auf das kindliche Selbstvertrauen, das gestärkt werden soll, bieten sich Geschichten an, in denen Männer im Auftrag Gottes furchtlos vor die Leute, sogar vor Könige, treten (z. B. Nathan) und reden. Durch Redeausschnitte von Jesus kann das Kind lernen, wie Gott sich mitteilt: durch Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, milde und zornig, je nach dem. Hinzu kommen sollten jene Kontrastgeschichten, aus denen das Kind mehr Sicherheit über rechtes und unrechtes Tun und Handeln gewinnt. Beispiele: vom guten und vom schlechten Hirten, vom guten und schlechten Haushalter. Diese Geschichten zeigen auch etwas von der Freiheit des Menschen, der sich zum Richtigen oder Falschen entschließen kann.

### **Zusammenfassung: Warum so erzählen?**

Weil es nicht gleichgültig ist, wann was erzählt wird.

Weil das Kind so nicht überfordert wird.

Weil die religiöse Erziehung so die natürliche Entwicklung des Kindes unterstützt.

Weil Gott im Kind mit dem Kind wachsen, weil das Wort "Fleisch" werden kann.

Weil so keiner der Aspekte fehlt, der für die Entwicklung des Kindes



maßgeblich ist (Grundaffekte, ethisch-normatives Verhalten, Sinnfragen). Weil so nicht zur Angst, sondern zur Selbständigkeit und Mündigkeit erzogen wird.

Weil so die Eltern mit einbezogen sind.

Weil so das "Positivsein" des Kindes, das gleichsam jeder religiösen Erziehung voraus ist, nicht eingeschränkt, sondern wahrgenommen wird.

Weil so nicht die Wünsche und Bedürfnisse der Erwachsenenwelt Vorrang bei der Themenwahl haben, sondern die Fragen des Kindes (das religiösen Erfahrungen ohnehin näher ist als die Erwachsenen).

Weil dieses Darbietungs-"System" offen ist, nicht perfektionistisch gehandhabt werden kann; offen für Fragen, Korrekturen und ergänzende Schritte (z. B. Lieder, Gebete, gestalterisches Tun).

Weil so keine Konkurrenz zwischen häuslicher und außerhäuslicher Religionspädagogik entsteht. Das eine ergänzt das andere.

Und schließlich, weil das, was einem Kind ein Stück religiöser Wirklichkeit und Hilfe war, auch später noch bejaht wird; auch dann, wenn ein Kind biblische Geschichten in ihrer Abstraktion verstehen lernen muß - als Erwachsener; auch dann, wenn die kritischen Rückfragen kommen.

\*\*\*

## **ZWISCHEN FREIHEIT UND BINDUNG**

(für die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 1977)

Krisenbewußtsein und Neubesinnung auf den Lebensstil bedingen einander. Bildet sich dabei in der Krise einer Kultur eine Subkultur heraus, befindet sich diese zunächst noch immer in Abhängigkeit von der verketzerten Kultur, stärker, als den Rebellen gemeinhin bewußt ist: in polemischer Abhängigkeit. Entwickelt die alternative Subkultur danach keine Kraft zu verbindlichen Formen der Gemeinschaft, zum Aufbau von Institutionen, so geht sie alsbald wieder ein; die "große Verweigerung" (Herbert Marcuse) verweigert sich zu Tode. Die negativ verstandene, beziehungslose Freiheit überlebt nicht. Das Salz wird kraftlos; das neue Aroma verduftet in der großen Teigschüssel der Gesellschaft und ihrer Institutionen.

Das andere Extrem wäre, daß die pragmatische Organisation die Oberhand über den "neuen Geist" gewinnt, daß die Funktionäre der alternativen Idee über die gelebte Leidenschaft für das Neue obsiegen. Dann wird aus der Alternative selbst Gesetz, dann erwächst aus dem alternativ gedachten Stil alsbald neue Repression, die noch perfekter sein kann als in dem überwundenen System. So manche humane Alternative zu so mancher Gesellschaftsform hat die Humanität weiter eingeschränkt.

Die schnell in Verzweiflung und Rausch verkümmern den Subkulturen der Gegenwart beweisen, wie notwendig zur alternativen Lebensweise die Kraft zur Gestaltung gehört, der Mut, neue Bindungen einzugehen anstelle der alten, verbindende und zugleich verbindliche Grundmuster anzubieten. Umgekehrt zeigt etwa die Geschichte der marxistisch-leninistischen Revolution, daß das Übergewicht der Institutionen und ihrer Funktionäre, die Dominanz des Gesetzes über die Idee, statt einer Alternative gegen den Kapitalismus schließlich gerade noch die dünne "Sozialistische Moral" hervorgebracht hatte. Allzu schnell war menschliche Freiheit wieder unter Kontrolle.

Alternativer Lebensstil kann nur gedeihen und fruchtbar werden im Wechselspiel von Freiheit und Bindung. Das eine muß das andere zugleich bedingen wie begrenzen. Anderenfalls bleiben nur Wirkungslosigkeit oder Pervertierung.

Hier - im rechten Verhältnis von Freiheit und Bindung - liegt der Grund für die prägende Kraft der christlichen Urgemeinde.

Man wußte einerseits: "Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17). Andererseits war das Wirken des Geistes begleitet von strukturbildenden Elementen, die auf Jesus selbst zurückgeführt werden konnten. Für die Entscheidung für ein Leben mit Gott gelten grundsätzlich dieselben Regeln wie bei der Planung jedes größeren Vorhabens. Man muß sich über den nötigen Kraftaufwand und über die nächsten Schritte im klaren sein (Lk 14,28ff). Man kann nicht am Geist Gottes teilhaben wollen und ansonsten ungeordnet in den Tag hinein leben. Aus der richtigen Einschätzung dieses Spannungsfeldes gewannen die christlichen Reformbewegungen ihre Kraft: Sei es in den Reformen eines Franz von Assisi, sei es in der Reformation Luthers.

Heute stehen wir vor ähnlich extremen Alternativangeboten, wie sie eingangs beschrieben wurden. Unter uns hat sich politisches, geistiges, wirtschaftliches, ökologisches - auf das Gleichgewicht unserer gesamten Lebenswelt gerichtetes - Krisenbewußtsein ausgebreitet. Die Besinnung auf urchristliche Motive kann zur Orientierung hilfreich sein.

### **Vielfalt und Freiheit**

Freilich: Es gibt nicht d e n urchristlichen Lebensstil. Die theologische Wissenschaft findet vielmehr manche Nuancen. Der Lebensstil der griechischen Gemeinden unterschied sich von dem der palästinensischen Gemeinden, wobei auf dem Boden Palästinas offensichtlich nochmals unterschieden werden muß zwischen galiläischer und Jerusalemer Gemeinde. Aber selbst die Gemeinde in Jerusalem scheint kein gleichförmiges Gefüge mit einheitlichem Lebensstil gewesen zu sein. Neben den relativ gesetzestreuen Judenchristen, die noch am Tempel festhielten, gab es am gleichen Ort auch gesetzesfreies, griechisch beeinflusstes Gemeindeleben. Die verschieden gesetzten Akzente der urchristlichen

Lebensstile führten zu den bekannten Kontroversen, für die in der theologischen Diskussion wiederum charakteristische Gegensatzpaare stehen: Gesetz und Evangelium, Individuum und Gemeinschaft, Askese und Libertinismus. Von Gemeinde zu Gemeinde neigten sich die Waagschalen anders. Es gibt also von Anfang an eine Vielfalt christlicher Lebensstile. Gerade darin spricht sich ein Stück Freiheit aus, während die Bindung stärker in den Gemeinsamkeiten zum Ausdruck kommt. Die Urchristenheit hat um diese Gemeinsamkeiten gerungen (vgl. Apg 21,25; Gal 2, 1-10). Nach Grundmustern in aller Vielfalt wird zu suchen sein, nach dem Verbindenden und Verbindlichen.

### **Der alternative Lebensstil**

Der urchristlichen ethischen Unterweisung (Paränese) boten sich als traditionelle Modelle die "Haustafeln" und die "Tugend"- bzw. "Laster-Kataloge" an, die aus der volkstümlichen griechischen Philosophie stammen. Hier wird christlicher Lebensstil unmittelbar proklamiert. Ein typisches Beispiel dafür ist der Text, den wir im 3. Kapitel des Hebräer-Briefes finden.

*1 Bleibet fest in der brüderlichen Liebe. 2 Gastfrei zu sein, vergesst nicht; denn dadurch haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt. 3 Gedenket der Gebundenen als die Mitgebundenen und derer, die Trübsal leiden, als solche, die auch noch im Leibe leben. 4 Die Ehe soll in Ehren gehalten werden bei allen und das Ehebett unbefleckt; denn die Unzüchtigen und die Ehebrecher wird Gott richten. 5 Der Wandel sei ohne Geldgier; lasset euch genügen an dem, was da ist. Denn der Herr hat gesagt (Jos 1, 5): "Ich will dich nicht verlassen noch versäumen." 6 So dürfen auch wir getrost sagen: "Der Herr ist mein Helfer, ich will mich nicht fürchten; was sollte mir ein Mensch tun?" (Ps 118, 6). 7 Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach. 8 Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. 9 Lasset euch nicht durch mancherlei und fremde Lehren umtreiben, denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade, nicht durch Speisegebote, davon keinen Nutzen haben, die damit umgehen... 15 So lasset uns nun durch ihn Gott allezeit das Lobopfer bringen, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. 16 Wohltutun und mitzuteilen vergesst nicht; denn solche Opfer gefallen Gott wohl. 17 Gehorchet euren Lehrern und folget ihnen; denn sie wachen über eure Seelen, als die da Rechenschaft dafür geben sollen: damit sie das mit Freuden tun und nicht mit Seufzen, denn das ist euch nicht gut. 18 Betet für uns.*

Es geht in dieser Paränese um die zeitliche Existenz der Gemeinde in ihrer Identität und in der Kontinuität mit ihrem Herrn, der über der Zeit steht. Die Frage ist: Wie läßt sich gemeindlicher Lebensstil über die Zeit hinweg realisieren, ohne daß der Bezug zu Jesus Christus dabei

verlorengeht? Wie können die Gemeinden mit ihrem Ursprung identisch bleiben in allem Wandel? Mit Jesus Christus, der gestern und heute und... auch in Ewigkeit (V.8) derselbe ist? Diese Fragestellung qualifiziert den durch das Christusbekenntnis geprägten Lebensstil. Das eine ist nicht ohne das andere verstehbar.

In einem christlichen Lebensstil spricht sich ein Bekenntnis aus. Der Lebensstil gehört darum unmittelbar mit dem Zeugnis der Christen zusammen. Er weist auf dieses Zeugnis hin und empfängt von ihm gleichzeitig seine Kraft. Auf die wesentlichen Momente konzentriert und an unserer Gegenwart gemessen, bietet Hebräer 13 einen tatsächlich alternativen Lebensstil an.

1. Die Alternative zur Privatisierungstendenz in unserer Gesellschaft  
Durch die moderne technische Entwicklung - Massenkommunikationsmittel, Stadtplanung, Lern- und Arbeitsverhältnisse usw. - wird der Mensch zunehmend in die Isolierung getrieben. Demgegenüber ist christlicher Lebensstil von gemeinschaftsbildender Qualität, die aus der brüderlichen Liebe kommt (V. 1+2). In der Begegnung mit anderen Menschen erfährt der Glaube die Nähe Gottes ("Engel").

2. Die Alternative zur mangelnden Solidarität mit solchen, die "Trübsal leiden"  
Wir leben mit zahllosen Entlastungsmechanismen gegenüber individuellen oder kollektiven Problemen. Demgegenüber ist christlicher Lebensstil sensibel und solidarisch, sieht im anderen Menschen den "Mitgebundenen", sieht das gemeinsame Leiden und kann so die Kluft zwischen den Starken und den Schwachen überwinden (V. 3).

3. Die Alternative zu unangemessener Institutionenkritik  
Die Kritik an gesellschaftlichen Einrichtungen, so auch an der Ehe, hat in der gegenwärtigen Diskussion großen Stellenwert. Sie weist auf der Erfahrungsebene der Menschen z. T. schon krankmachende Züge auf. Demgegenüber ist christliches Selbstverständnis frei von destruktiven Zwängen und frei zum Schutz und zur Mitgestaltung von gesellschaftlichen Institutionen (V. 4). Paulus hat diese Maxime christlichen Lebensstils in klassischer Prägnanz so formuliert: "Mir ist alles erlaubt, es frommt aber nicht alles" (I Kor 6,12).

4. Die Alternative zur Überbetonung von Besitzstreben und kapitalistischen Interessen  
Der "Normalbürger" hat heute in seinem Alltag, Berufsbild und Selbstverständnis, das sich am Sozialprestige mißt, Mechanismen kapitalistischer Denk- und Verhaltensweisen, die ihn umtreiben und unzufrieden machen. Demgegenüber spricht der Hebräerbrief von Genügsamkeit (V. 5), in der Freiheit wirksam wird. Jesus hat betont, daß es keinen "toten" Besitz gibt: Jeder Gegenstand, den wir besitzen, macht Ansprüche geltend (Mt 6, 19-21), und je mehr einer besitzt, desto unfreier

wird er. Nicht der Besitz dient dem Menschen, sondern Menschen dem Besitz, sie sind vom Besitz "besessen". Insofern kann das Geld zum Gegenspieler Gottes werden, der das Herz des Menschen ganz beansprucht (Mt 6,24).

#### 5. Die Alternative zur Lebensangst

Die Psychologie spricht davon, daß Unsicherheit und Weltangst zur Grundverfassung des Menschen gehören. Demgegenüber sind Christen getrost, ist ihr Lebensstil menschen- und weltbejahend (V. 6). Glaube "stabilisiert", führt zu stärkender Solidarität in Gemeinschaft, deckt die Bedingungen der Angst auf: Sie sind von Menschen gemacht, Gott aber ist der "Helfer".

#### 6. Die Alternative zu einer Welt ohne Vorbilder und Lehrer

Die "vaterlose Gesellschaft" hat die Menschen zusätzlich verunsichert und Leiden verstärkt. Auch die Befreiung von den Vätern hat Freiheit pervertiert. Demgegenüber spricht sich im christlichen Lebensstil aus, daß die Vermittlung von Normen und Werten noch am ehesten durch persönliche, glaubwürdige Repräsentanz erfolgt (V.7+8).

#### 7. Die Alternative zu den zeitbedingten Erklärungsversuchen menschlicher Existenz

Die Inflation von Weltanschauungen und Ideologien hat kein größeres Maß an Frieden, Liebe und Sicherheit gebracht. Demgegenüber haben Christen ein "festes Herz" - durch Gottes Gnade. Christlicher Lebensstil ist schon immer Antwort auf die Herausforderungen durch Ideologien. Er weist auf Normen, an denen Zeitströmungen, "Lehren", gemessen und nivelliert werden (V. 9).

#### 8. Die Alternative zur Unsicherheit im Blick auf geltendes Recht

Das Schlagwort von der "Rechtsunsicherheit" geht in allen gesellschaftlichen Bereichen um. Der Hebräerbrief mißt Vorschriften, auch religiöse Gesetze, an ihrem Nutzen (V. 9b) und nimmt damit den Standpunkt von Jesus und Paulus ein (I Kor 6,12). Jesus kritisiert Zustände und religiöse Normen, die durch das Leiden vieler einzelner an diesen Normen ohnehin schon in Frage gestellt waren. Er befreit von Gesetzen, indem er ihre Nicht-Angemessenheit bzw. ihre Nicht-mehr-Angemessenheit betont. Gottes wirklicher Wille soll gelebt werden (Mk 10,2-9). Nur so wird der Mensch, den Gott liebt, nicht zu Schaden kommen (Mk 2,27). Darum finden wir im Neuen Testament das Ineinander von Bejahung und Ablehnung der Tradition. Die Urchristenheit empfand sich nicht als frei von der Geschichte, aber als frei von der Tyrannei der Geschichte über ihre Gegenwart.

#### 9. Die Alternative zur "Sachlichkeit"

Heute ist es allgemein üblich, alles, auch die Kirche, unter dem Gesichtspunkt der Funktionen und ihrer Effektivität zu bewerten. Selbst für den Gottesdienst werden weithin Kategorien der Zweckrationalität gefordert, etwa im Modell "Information - Meditation - Aktion". Der Hebräerbrief bringt hier - wie auch alle

anderen urchristlichen Zeugen - eine grundlegend andere Dimension ins Spiel: Erneuertes Sein geht dem rechten Handeln der Christen, ihrem alternativen Lebensstil, voran. Gottesdienst und Ethik gehören zusammen. Zu dieser vorgeordneten Dimension des neuen Seins gehören andere Merkmale als Sachlichkeit und Effektivität, vor allem das Gotteslob (V. 15), begründet durch die Erlösung in Jesus Christus, sichtbar in Freude und Dank sowie im gemeinsamen gottesdienstlichen Handeln. Christlicher Lebensstil hat hier seinen Ausgangspunkt und auch seine Mitte und bekommt von da ein Element des Schönen. Die Dimension des Gotteslobes markiert im christlichen Handeln einen zweckfreien, "unsachlichen" Raum - vor dem Raum für "wohltätige" Zwecke (V. 16).

#### 10. Die Alternative zum Ich

Von der Antike bis in die Gegenwart gehen die Bestrebungen der Philosophie, das Autonomie-Ideal, die Selbstbestimmung, die Selbstverantwortung des Menschen in den Vordergrund zu rücken. Die Urchristenheit stellt neben die Verantwortung für sich selbst die Verantwortung für andere in Gebet, Fürbitte und Handeln (V. 17+18). Menschen müssen "Rechenschaft" geben für Menschen, tragen Verantwortung für das Glück und Heil anderer (V. 17). Dieser Gesichtspunkt berührt sich unmittelbar mit dem weiten Thema der Haushalterschaft der Christen: Der Gemeinde erwächst eine Verpflichtung daraus, daß ihr zuallererst das Evangelium anvertraut wurde. Das Ich wird davor bewahrt, nur an die eigene Erbauung zu denken und die mitgegebenen Gaben (Gesundheit, Zeit, Talente) wie einen Besitz anzusehen. Es ist selbstverständlich, daß christlicher Lebensstil so das Ich nicht ausschaltet; es wird vielmehr in einen anderen Dienst gestellt.

#### **Die mißverständliche Existenz**

Von Paulus gibt es eine Reihe von Aussagen, bei denen man nicht genau unterscheiden kann, um was es darin vor allem geht: um Selbstdarstellung, Amtsverständnis, Schilderung des Echos auf seine Predigt, Apologetik, christliche Anthropologie. Das macht diese Texte so interessant für die Lebensstil-Problematik. Ein Beispiel dafür ist 2 Korinther 6,1-10.

*1 Als Mithelfer ermahnen wir euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget. 2 Denn er spricht (Jes 49, 8): "Ich habe dich in der angenehmen Zeit erhört und habe dir am Tage des Heils geholfen." Siehe, jetzt ist die angenehme Zeit, siehe, jetzt ist der Tag des Heils! 3 Und wir geben niemand irgendein Ärgernis, auf daß unser Amt nicht verlästert werde; 4 sondern in allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes: in großer Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten, 5 in Schlägen, in Gefängnissen, in Aufruhren, in Mühen, in Wachen, in Fasten, in Keuschheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Freundlichkeit, in dem heiligen Geist, in ungefärbter Liebe, 7 in dem Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, 8 durch*

*Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte; als die Verführer und doch wahrhaftig; als die Unbekannten, und doch bekannt; als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht ertötet; 10 als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben.*

Wie Paulus in diesem Text schreibt, ist seine Existenz und Arbeitsweise durch das gegenwärtige Heilsangebot Gottes qualifiziert (V. 2). Hier sind Indikativ und Imperativ endgültig und existentiell verschmolzen. Ausschlaggebend ist, vor welchem Horizont der Apostel Paulus seine Selbst- und Fremdeinschätzung entfaltet. Es ist letztlich seine Interpretation Jesu Christi. Paulus sieht sich in einer Analogie zu Jesus Christus (vgl. 2 Kor 8,9). Er erhebt den Anspruch, Repräsentant Gottes bzw. Christi zu sein, und durch ihn wird solches Leben wiederum zur Nachahmung empfohlen. Paulus, sein Lebensstil und die Resonanz darauf - das ist also wohl nur ein Brennpunkt. Der geheime, weil hier nicht genannte, ist Jesus Christus. Letztlich spielt Paulus also Jesus aus gegen seine Gegner in Korinth. Denn daß Jesus bei aller Zweideutigkeit und Mißverständlichkeit seines Lebens der Christus Gottes war, darin stimmen die Korinther mit ihm überein. Warum also sollte man Paulus seine Legitimation absprechen, wo es ihm doch im Prinzip wie Jesus ergeht? Mißverständlich ist die Doppelrolle von Jesus und Paulus, weil es die Doppelrolle von Herr und Knecht ist. Jesus herrscht, indem er dient (Joh 13). Paulus versteht sich als "freier Herr" und zugleich als "jedermanns Sklave" (I Kor 9,19). Diese Doppelrolle ist konstitutiv für den christlichen Lebensstil.

Sechs Schlüsse lassen sich im Blick auf den Lebensstil aus unserem Text ziehen.

1. Christen reagieren und argumentieren auf Angriffe und Vorwürfe. Sie tun es aber nicht nur - wie sonst allgemein üblich - mit dem Hinweis auf ihre Stärke, sondern auch durch das Bekenntnis ihrer Schwäche. Die Schwäche ist ein starkes Argument. Christen sind stark und schwach zugleich. Deshalb sind sie diejenigen, die die Kluft zwischen Starken und Schwachen am ehesten verringern können.

2. Christen leben - streng genommen - in einer permanenten Identitätskrise, zweideutig, mißverständlich, gebrochen. Im Spannungsfeld von Freiheit und Bindung; in der besagten Doppelrolle zu stehen, ist schwerer, als sich für eine von beiden Positionen zu entscheiden. Jesus hätte in der starken Position sein können, aber er "entäußerte" sich (Phil 2,7).

3. Christen können sich weder total anpassen und vereinnahmen lassen, noch sich total ausschließen. Beide Verhaltensweisen erzeugen Angst. Von solcher Angst weiß der christliche Glaube sich frei, und er kann ein Leben so gestalten, daß es die Zuwendung zu Gott ebenso umfaßt wie die Zuwendung zur Welt.

4. Kontinuität zu Jesus Christus heißt heute: Distanz zu dem aktuellen Leitbild des Erfolgs- und Leistungszwangs, aber nun nicht im Sinne einer Verklärung des Mißerfolgs! Letzteres wäre nicht weniger fatal als Zuwachs- und Erfolgswänge. Der Christ und die Gemeinde stehen jedoch in gewisser Weise außerhalb der Mechanismen der Gesellschaft, außerhalb ihrer "Belohnungen" und andererseits ihrer Sanktionen.

5. Die paulinische Argumentation enthält ein seelsorgerliches Angebot. Was in den positiven Aufzählungen des Paulus steht, das könnte so ähnlich in der stoischen Philosophie zu finden sein, wie die Exegeten belegen. Die Negativposten bei Paulus aber können die Verbindungslinie zu den bedrängten Mitmenschen sein. Die Theologie des Paulus ermöglicht missionarischen Dialog mit der Welt, vermittelt Nähe und Teilnahme: am Leben der Erschöpften, der Enttäuschten, der Angegriffenen und Zwielfichtigen. Insofern enthält christlicher Lebensstil offen oder unausgesprochen ein Angebot für Hilfesuchende, signalisiert Offenheit für Nöte - aus der Erfahrung und im Bewußtsein der eigenen Not.

6. Die uns gegebene Zeit ist grundsätzlich positiv qualifiziert durch das Heil Gottes. Wir brauchen also nicht dem Kultur- und Gesellschaftspessimismus zu verfallen, der uns umgibt.

### **Zwei biblische Bilder**

Bislang war überwiegend von der christlichen Freiheit die Rede, seltener von der Abhängigkeit und Bindung des Christen an seinen Herrn. Dieser zweite Aspekt wird in zwei Bildern veranschaulicht: Der Christ als Soldat Christi und als Teil des Leibes Christi.

Christlicher Lebensstil hat in gewisser Weise soldatische Züge (Eph 6,10-17):

*10 Zuletzt: Seid stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke. 11 Zieht an die Waffenrüstung Gottes, daß ihr bestehen könnt gegen die listigen Anläufe des Teufels. 12 Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. 13 Um deswillen ergreift die Waffenrüstung Gottes, auf daß ihr an dem bösen Tage Widerstand tun und alles wohl ausrichten und das Feld behalten möget. 14 So stehet nun, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit 15 und an den Beinen gestiefelt, als fertig, zu treiben das Evangelium des Friedens. 16 Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit welchem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen, 17 und nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.*

Nach diesem Text sind Angriffskriege für einen Christen nicht erlaubt. Die Rüstung dient dem Schutz und der Abwehr, dem Widerstand und der



Verteidigung gegen die Mächte und Gewalten des Bösen (V. 16). Der Soldat ist ein dynamisches Bild der Abhängigkeit. Seine Ausrüstung hat er von Gott (V. 11). Er selbst ist primär Befehlsempfänger, ist "im Dienst" (2 Tim 2,4). Eigene Initiativen sind dem Soldaten nicht gestattet. Er muß "der Vorschrift gemäß" kämpfen (2 Tim 2,5), den Regeln und Befehlen Gottes entsprechend. Christen dürfen, um im Bild zu bleiben, keine wild um sich schlagenden Freischärler sein. Sie müssen mit den Waffen Gottes kämpfen: mit Wahrheit und Gerechtigkeit, mit dem Evangelium des Friedens, mit Glauben, Geist und Gottes Wort (V. 14-17). Andere Waffen gelten nicht. Christlicher Lebensstil kann deshalb auch Kampfstil sein, aber nur nach den Spielregeln Gottes: Gott will keine unlauteren Siege.

Das zweite Bild redet von der Teilhabe am Leibe Christi. Es zeigt, inwiefern sich der Lebensstil der einzelnen Christen in die Ganzheit der Gemeinde einfügt und was die Zusammengehörigkeit mit anderen Christen für das Selbstverständnis des einzelnen bedeutet (1 Kor 12,12-27):

*12 Denn gleichwie ein Leib ist und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber des Leibes, wiewohl ihrer viel sind, doch ein Leib sind: so auch Christus. 13 Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Unfreie oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt. 14 Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele... 21 Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: Ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich bedarf euer nicht. 22 Sondern vielmehr die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nötigsten; 23 und die uns dünken am wenigsten ehrbar zu sein, die umkleiden wir mit besonderer Ehre; und die uns übel anstehen, die schmückt man am meisten... 26 Und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. 27 Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil.*

Bei seiner Darstellung gliedert Paulus übersichtlich: Jeder Leib hat viele Glieder; und alle Glieder, so verschieden sie sein mögen, gehören doch zu einem Leib. Die Verschiedenheit der Glieder ist notwendig; Gott hat es so eingerichtet. Die Körperteile sind aber aufeinander angewiesen und sorgen füreinander. Dabei sind gerade die schwächeren Glieder notwendig. Die weniger anständigen Körperteile werden mit besonderem Anstand bedeckt und behütet (durch Kleidung). Der Leib ist harmonisch geschaffen, jeder Teil ist auf den anderen abgestimmt; darum leiden alle Glieder mit, wenn eines leidet (V. 24-26). Das Bild ist anschaulich und bedarf keiner ausführlichen Erklärung.

Die Bindung an Christus ist hier indirekt gemalt, geht über die Bindungen und die Abhängigkeit von den anderen in der Gemeinde. Was aber alle zusammenschließt, ist die Taufe (V. 13). Jeder christliche Lebensstil hat also schließlich eine sakramentale Dimension und Qualität, die

gemeinschaftsstiftend wirkt, auch wenn Christen in Einzelfragen des Lebensstils unterschiedliche Meinungen haben.

Der Versuch, einen christlichen Lebensstil zu führen, kann den Menschen vor vier existenzbedrohenden Defiziten und Gefährdungen unserer Zeit bewahren: vor Identitäts-, Wirklichkeits-, Welt- und Transzendenzverlust. Die dargestellten Grundmuster befreien von Ängsten um uns selbst, um das wirkliche Leben, um Gott und die Welt. Sie befreien von Bindungen, die der Liebe entgegenstehen, fördern Bindungen, die die Liebe freisetzen, beschränken die Freiheit, die die Liebe verletzen könnte, und schenken Freiheit zu einer Liebe, die sich weiterverschenken möchte - "damit keiner verlorengelange".

\*\*\*

## **DIAKONISCHE DIMENSIONEN DES GOTTESDIENSTES**

(für die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, 1978)

Die Worte und die Inhalte, die das Neue Testament für "Gottesdienst", "leiturgia", kennt, sind vielschichtig. Da ist Kult angesprochen, aber auch das ganze Leben der Christen einschließlich ihrer staatsbürgerlichen Existenz, Dankbarkeit gegenüber Gott und das Verhalten zum Mitmenschen, Verkündigung des Wortes und Dienst an den Armen; ja sogar eine kosmische Dimension ist im Gottesdienstbegriff eingeschlossen, der Engeldienst, der himmlische Gottesdienst. Im Neuen Testament wird der Dienstbegriff "vergeistigt" und der Gottesdienst "verleiblicht". Der Liturg und der Diakon rücken in große Nähe zueinander.

Kein Zweifel: der Gottesdienst dient Gott, zielt auf seinen Lobpreis, will seinen Namen erhöhen. Aber ebenso ist es richtig zu sagen, daß der Gottesdienst auch dem Menschen dient, der ihn vollzieht: Er wird dadurch der Gnade und Liebe Gottes vergewissert, er wird in seinem Glauben gestärkt, er weiß sich getragen von der heilbringenden Gegenwart Gottes. In diesem Sinn enthält der Gottesdienst viele Elemente, die den Glauben tragen und ihn immer aufs neue in Gott verankern. So meint es auch Paulus, wenn er als Kriterium des Gottesdienstes angibt, daß die Gemeinde dadurch gebaut und gebessert werde (I Kor 14,4 u.ö.).

### **Geist und Ordnung**

Aus diesem Verständnis des Gottesdienstes heraus sieht sich Paulus gezwungen, die gottesdienstliche Praxis der Gemeinde in Korinth zu kritisieren. Diese ist ihm zu selbstbezogen, zu ekstatisch, zu enthusiastisch.

Deshalb argumentiert er: "In der Gemeinde will ich lieber fünf verständliche Worte reden, um auch andere zu belehren, als zehntausend Worte in der Zungenrede" (1 Kor 14, 19). Nicht, daß Paulus vom Wirken des Geistes keine Ahnung gehabt hätte. Er bekennt sich zu seinen Verzückungen und Entrückungen, zu seiner visionären Weisheit (z. B. 1 Kor 2,6ff; 2 Kor 12,1ff). Das Enthusiastische, Ekstatische gehört so sehr zu seiner Persönlichkeit, daß ihm andere vorwerfen können, er sei von Sinnen (2 Kor 5,13). Andererseits aber versucht er, die Äußerungen des Geistes zu "bändigen": um der anderen und der Gemeinschaft willen. Er sieht die Gefahr des nur noch selbstbezogenen Handelns, das etwa in der Zungenrede im Gottesdienst zu Korinth zum Ausdruck kommt. Zwei Gedanken formuliert er im Blick auf den Gottesdienst in Korinth: Gemeinschaftssinn und Ordnung. Nach diesen Maßstäben gibt er auch den Geistesgaben ihren Rang. Zwar sind sie ein Zeichen der Vielfältigkeit geistlichen Lebens, doch sollen sie zurücktreten hinter das schlichte, in seiner Abzweckung verständliche Sprechen. Im Gottesdienst soll Ordnung sein, damit Gemeinschaft entstehen kann. Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens (1 Kor 14,33). Der Geist der Zungenrede soll seinem Besitzer gehorchen. Die Gemeinde soll durch den Gottesdienst in ihrem Glauben nicht verunsichert, sondern gestärkt werden.

### **Spannungsfelder, Konturen, Strukturen**

Von Anfang an steht der christliche Gottesdienst in einem Spannungsfeld: einerseits soll in ihm ein Wissen oder eine Ahnung von den großen Zusammenhängen, in die Gott uns stellt, vermittelt werden. Zu dieser "Ganzheitlichkeit" der Welt- und Selbsterfahrung gehört sicher das freie Wirken des Geistes. Andererseits gelingt gottesdienstliche Gemeinschaft nur durch Ordnung und eine gewisse Einschränkung der Wahrnehmungs- und Äußerungsmöglichkeiten. Erweiterung und Begrenzung: Aus der Sicht der Gemeinde ist dieses Spannungsverhältnis und seine Lösung die Glaubens- und Lebenshilfe, die der Gottesdienst für den einzelnen leisten kann. Der Gottesdienst bildet ab, was die gläubige Existenz ausmacht: den Glauben ans "Ganze", das Vertrauen auf die großen Zusammenhänge in Gottes Welt - und die pragmatischen Einschränkungen, die Sachzwänge, die Notwendigkeit planvollen Vorgehens, die Nötigung zu kleinen Handlungsschritten, das Bedenken von Einzel- und Gruppeninteressen.

Jede Gestaltung des Gottesdienstes strukturiert - bedacht oder nicht - auch die gläubige Existenz. Diese Wechselwirkung muß gesehen werden. Der Gottesdienst bildet die existentiellen Spannungsfelder ab, in denen jeder Christ steht, und er ordnet sie zugleich. Deswegen wurde der "Ordnung des Gottesdienstes" in der Kirche schon immer große Bedeutung zugemessen.

Beim Bedenken jeder Gottesdienstordnung ging es immer um die - historisch verschieden akzentuierte - Zuordnung von Weite und

Begrenzung. In diesem Wechselspiel gewannen Ordnungen und gottesdienstliche Elemente ihre Konturen. In der Frühzeit der Kirche ging es vor allem darum, die motorisch bestimmten Handlungen urgemeindlich-ekstatischer Gottesdienste in verbale und stärker kognitiv geprägte Aktivitäten oder auch in symbolische Handlungen zu überführen. So waren für Augustin die Lieder Ordnungsfaktoren, mit deren Hilfe gegen ekstatische Geräusche wie Schreien oder Stöhnen angekämpft wurde. So mußten spätere Reformer umgekehrt gegen formalistische Erstarrung, gegen versteinerten Ritualismus der Gottesdienste angehen - oder auch gegen deren Asozialität, die unsachgemäße Trennung von sakralem und weltlichem Leben. Das Ringen um Gottesdienstordnungen war immer ein Ringen an zwei Fronten: in Abgrenzung gegen enthusiastische Hitze und formalistische Kälte, auch gegen die Übergewichtung des Gefühls oder der rationalistischen Elemente. Die Geschichte der Gottesdienstordnungen ist nicht nur eine bemerkenswerte theologische Strukturierungsleistung, sondern regelrecht ein Stück Kultur- und Zivilisationsleistung. Das Bemühen um "geordnete Komplexität" ist eine diakonische (Vor-)Leistung, nimmt menschliche Ganzheit und Begrenztheit ernst, macht umgekehrt Glauben "menschlich".

### **Geordnete Komplexität im gottesdienstlichen Raumerleben**

Es ist sicher nicht zufällig, daß die gottesdienstliche Sprache räumliche Kategorien enthält ("Die Herzen in die Höhe!" - "Wir erheben sie zum Herrn" usw.). So sehr hier sprachlich Komplexität erweitert wird, so deutlich wird andererseits Komplexität eingeschränkt: der gottesdienstliche Raum ist festumrissen, abgegrenzt, schirmt auch ab gegen Geräusche von außen. Die Kirchen-Architektur fördert im allgemeinen dieses Raumerleben, aber auch die Konzentration, denn sie schafft sozusagen räumliche Brennpunkte: die Kanzel für die Predigt, der Altar für Gebete, das Taufbecken für Kasualreden. Schon hier wird deutlich, daß im Gottesdienst Sprechen, Hören und die sinnlichen Empfindungen - das Sehen und das Raumerleben - gebunden, konzentriert sind. Diese Momente sind Ordnungsfaktoren, die wichtige Hilfen für den Glauben darstellen. Sie sind gleichsam Lernhilfen für den heutigen Menschen, damit er seinen "Ort" in einer oft unbestimmten und unbestimmbaren Weltwirklichkeit finden kann.

### **Gottesdienst als Zeiterleben**

Ebenso muß jedoch die Bedeutung der zeitlichen Dimension bedacht werden, die schon darin sichtbar wird, daß der Gottesdienst einen Anfang (Introitus) und ein Ende (Segen) hat. Humanwissenschaftliche, vor allem psychologische Untersuchungen haben gezeigt, was Gottesdienstformen schon längst praktizieren: daß die Erweiterung von Bewußtsein und die Vertiefung von Erkenntnis nicht beliebig und unbegrenzt zu gewinnen sind. Vertieftes Zeitempfinden kann nur zu bestimmten Zeiten oder in festen Zeiträumen erlangt werden. Auch dazu dient die Ordnung der Gottesdienste, während die

gottesdienstlichen Texte zugleich andere Dimensionen des Zeiterlebens eröffnen.

> Die Tatsache, daß die meisten liturgischen Texte dem Individuum zeitlich vorgegeben sind, also keineswegs ein Ausdruck aktueller Gefühle oder deren Vermittlung darstellen, führt den Gottesdienst-Teilnehmer an die Wurzeln des christlichen Glaubens zurück.

> Eine gewisse Zeitlosigkeit, ja Anklänge von "Ewigkeit", von einer Grundstabilität, nach der jeder Mensch eine offene oder verdeckte Sehnsucht hat, drückt sich in der Wiederholbarkeit liturgischer Texte aus.

> Diese Wiederholungspraxis hat mit Erinnern und Wiedererkennen zu tun, wobei es sich um individuelle wie gemeinschaftliche Erinnerungen handeln kann. Erinnerung steht gegen das Vergessen, aber auch gegen das Verdrängen. Verdrängtes kann nicht vergeben werden. Die Praxis des Beichtgebetes ist das gottesdienstliche Mittel, Erinnerungen von Fehlverhalten vor Verdrängung zu bewahren, sie zu vergegenwärtigen und zu vergeben.

> Dabei ist Erinnern nicht dasselbe wie Vergegenwärtigen von Vergangenem. Das eine stellt sich ein, das andere ist Tätigkeit. Im Abendmahl verbindet sich beides, Erinnerung und Tun.

> Die wiederholbaren Strukturen des Gottesdienstes haben nicht nur einen rückwärtsgewandten Aspekt, sondern auch einen vorwärtsgewandten. Die Wiederholbarkeit verbürgt die Hoffnung auf Zukunft, auch die Hoffnung auf Nicht-Endgültigkeit gescheiterter Versuche. Sie gibt Vertrauen auf neue Möglichkeiten, neue Anfänge, neue Anläufe. Die zeitlichen Erlebensdimensionen gottesdienstlicher Strukturen zeigen dieselben Kennzeichen wie die biblische Rede von der Ewigkeit als einer in Vergangenheit und Zukunft gleich weit reichenden Zeitspanne (vgl. Ps 90).

### **Einmaligkeit - Allgemeinheit**

Der Gottesdienst ist nach biblischem Verständnis nicht nur Mittel zur Integration, er ist in sich selbst ein Integrationsgeschehen. Gottesdienste, auch Kasualien, beziehen den einzelnen auf mannigfache Weise ein: religiös, sozial und geschichtlich. Sozialwissenschaftlich gesagt, ist die Fürbitte eine soziale Komponente; zugleich aber mehr: ein Weg zur Herstellung umfassender Zusammenhänge (Menschen brauchen einander, Menschen brauchen Gott, Gott "braucht" Menschen). So wird persönlich Erlebtes der Zufälligkeit enthoben, gedeutet und historisiert. Der Mensch erfährt: Im Gottesdienst wird die Einzigartigkeit des Menschen und sein Wert ausgesagt, ja sogar gefeiert. Andererseits ist der Mensch gleichsam "allgemein" - wie die Geschichte Gottes mit Menschen, von der man im Gottesdienst hört, speziell und allgemein ist.

Der Gottesdienst ist ein Ort, an dem die Kreatürlichkeit des Lebens bejaht wird. Geburt z.B. wird gefeiert als ein Höhepunkt im Leben von Eltern, zugleich als Hinweis auf Gottes Güte, als Gelegenheit zu Dank und Lob gegenüber Gott und Menschen, als Grund der Freude für die Gemeinde. Das Kreatürlich-Biologische wird hier einerseits in größeren Zusammenhängen gesehen und gedeutet; andererseits verliert es seinen Eigenwert, seine Einschätzung als "letzten Wert".

Im Gottesdienst erlebt der Mensch schließlich, daß der Bereich menschlicher Beziehungen erweitert und zugleich spezifiziert wird (Liebe zu allen Menschen wird gefordert durch persönliches Angesprochensein, durch Kasualien usw.). Zwischen Erweiterung und Begrenzung wird ein dynamisches Gleichgewicht hergestellt: eine unschätzbare Hilfe für den Glauben.

### **Das umfassende Wortgeschehen**

Dem evangelischen Gottesdienst wird gern vorgeworfen, er sei "verkopft", also zu rational angelegt, zu sehr auf das Wort fixiert, wobei die Ganzheitlichkeit des Menschen außer acht bleibe (Körperlichkeit, Gefühl, Denken). Nun haben die Humanwissenschaften unzweifelhaft herausgearbeitet, daß es umfassende Beziehungen gibt zwischen Sprache und Denken, Gefühl und Willen. Auch der Gegensatz von Sprechen und Tun hat sich als konstruiert erwiesen: Sprechen kann als eine abgekürzte Form des Tuns verstanden werden, wobei darauf zu achten ist, daß das Gesprochene nicht zum Tatersatz wird.

Dieses Sprachverständnis deckt sich mit der biblischen Auffassung. Im 1. Mosebuch ist Gottes Sprechen ein Tun Gottes; und die erste menschliche Tat ist die Benennung des Geschaffenen. Die Wort-Konzentration des evangelischen Gottesdienstes verbindet den Kirchgänger mit den Anfängen, wofür der Johannes-Prolog charakteristisch ist. Das Wort ist das, was im Anfang war und Fleisch wurde und unter uns wohnte. Hier ist nicht nur gesagt, daß Gott zum Leben ruft, wenn er spricht, sondern daß er dieses Leben durch Christus anbietet. Dies ist eine Besonderheit des christlichen Gottesdienstes.

Eine wissenschaftliche Diskussion ist in diesem Zusammenhang zu bedenken. Nach den Ergebnissen eines Teils der Sprachforschung geht das Sprechen dem Denken voraus, menscheitsgeschichtlich wie individualgeschichtlich. Sprechen ist mehr als nur Ausdruck. Vielmehr ist unser Denken in hohem Maße abhängig von unserem Sprechen. Gottesdienstliches Sprechen, z. B. das Beten, ist also nicht nur Einübung in religiöses Sprechen, sondern es lehrt uns, in bestimmter Weise von Gott und den Menschen zu denken. Gottesdienstliche Worte, die die Gemeinde mitspricht, z.B. das Vaterunser, lehren von Gott personal zu denken. Solche liturgischen Stücke sind

besonders wichtig, weil in anderen Stücken des Gottesdienstes, z. B. in der Predigt, auch auf andere Weise von Gott die Rede sein kann.

Der wichtigen Funktion der Predigenden als Sprechenden entspricht die ebenso wichtige Funktion der Gemeinde als Zuhörer - wiederum als Ausdruck des personalistischen Grundmusters. Gottesdienstliches Sprechen signalisiert sowohl Personalität als auch Sozialität (Vereinzelung und Zusammengehörigkeit).

Mit Hilfe des Wortes geschieht im Gottesdienst ein "Rollentausch". Der durch sein Wort sprechende Gott wird im Gebet und Lobgesang der Gemeinde zum hörenden Gott, "leiht" den Worten der Menschen "sein Ohr". Die Gemeinde hört Gottes Wort und spricht zu Gott. Gottes Gegenwart im Gottesdienst ist zunächst Gegenwart des Gotteswortes, primär hörbar, aber in gewisser Weise auch sichtbar, sogar schmeckbar. Gottesdienst ist damit überhaupt ein Zeichen für die hohe Einschätzung der Wahrnehmung im christlichen Glauben (was keineswegs für alle Religionen gilt). Auch die Bibel kennt die Zusammengehörigkeit von Wortgeschehen und sinnlichen Erfahrungen (z. B. Ps 119, 103: Gottes Wort ist süß für den Gaumen). Sinnliche Wahrnehmung kann eine Beziehung zur Aufnahme des göttlichen Wortes haben. In diesem Zusammenhang kann das Abendmahl unter dem Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung gesehen werden.

Hier wird eine selten beachtete Hilfe für den Glauben sichtbar. Nach humanwissenschaftlicher Erkenntnis bestehen zwischen Essen, Trinken und Erkennen bedeutsame Beziehungen. Essen und Trinken sind am Beginn menschlichen Lebens eng verbunden mit der ursprünglichen Art des Erkennens. Will ein Kind etwas kennenlernen, beißt es hinein und "begreift" so die Eigenschaften dieser Sache. Miteinander essen hat auf eine anthropologisch tiefe Weise mit Kennenlernen zu tun - und mit Liebgewinnen.

Wo die Sinne angesprochen werden, werden auch Gefühle in Bewegung gebracht. Zugleich wehrt die Liturgie dem unkontrollierbaren Ausufern von Gefühlen, dem Gefühlschaos.

### **"Extra nos"**

Vertiefen wir uns in das Wesen des Gottesdienstes, so kann uns klar werden, warum Martin Luther immer wieder das "Extra nos" des Heilsgeschehens betont und es für den Glauben als unabdingbar angesehen hat. Der Glaube kann eben nicht aus sich selbst existieren. Versucht er dies, so zerstört er sich selbst - sei es im Enthusiasmus des gefühlsmäßigen Überschwangs, sei es in der Verkündigung des kultischen Ritualismus. Der Glaube braucht, um lebendig zu bleiben, immer wieder die Begegnung mit jenen Elementen, die ihn tragen und nähren. So und nur so wird Gemeinde gebaut und gebessert; so und nur so wird der Glaubende seines Heils gewiß.

\*\*\*

## **DIAKONIE ALS THEMA DES RELIGIONSUNTERRICHTS**

(für eine Fachtagung bayrischer Religionspädagogen im Bernhäuser Forst, 1979)

### *KLASSISCHE WEISEN DER BEHANDLUNG DIAKONISCHER THEMEN*

Diakonie erschien und erscheint in Lehrplänen und Unterrichtsmodellen gern

> entweder als eine Sache der Vergangenheit (im Rahmen kirchengeschichtlicher Themen);

> oder als Privatanliegen gewisser Kreise; gern werden diakonische "Prototypen" vorgestellt (z.B. Francke, Wichern, von Bodelschwingh u.a.), und oft beschränkt sich die Darstellung von Diakonie auf diesen Personenbezug;

> oder als Anreicherung bzw. Illustration anderer Unterrichtsstoffe (sehr beliebt: Bethel, Neuendettelsau u.ä. als Illustration des Liebesgebots u.ä.);

> oder auch im Rahmen polemischer Erwägungen: Diakonie als Rest eines zu überwindenden Staatskirchentums (so z.B. in G. Ottos Handbuch; dort ist Diakonie "sozialtherapeutische Entlastungsfunktion der Kirche").

Jede dieser Darstellungsformen oder Einbindungen in Lehrpläne usw. enthält im einzelnen sicher viel Richtiges und Bedenkenswertes: Angesichts einer gewissen "Geschichtslosigkeit" heutiger Kinder und Jugendlicher ist Diakonie als Teil christlicher "Wirkungsgeschichte" sicher bedeutungsvoll; Lebensbilder können interessant sein und Schüler bestimmter Altersstufen sicher ansprechen; auf eine theologische Einbettung diakonischen Tuns wird sicher nicht verzichtet werden dürfen; und die Verflechtung staatlicher und kirchlich-diakonischer Maßnahmen ist im Sozialbereich gewiß besonders evident (und besonders kompliziert, schon rechtlich; die Behandlung setzt viel Grundlagenwissen und Differenzierungsvermögen voraus).

So wichtig also diese Elemente im einzelnen sind: sie genügen - für sich - weder den Anforderungen zeitgemäßen Unterrichts noch der Wirklichkeit der Diakonie.

### *RELIGIONSPÄDAGOGISCHER UMBRUCH*

Die meisten der Darstellungsformen diakonischer Themen haben auch die Reformansätze stabil überstanden. So gibt es selbst in den Hessischen Rahmenrichtlinien Reste dieser parzellierten Darstellungsform von Diakonie.



Die drei erstgenannten Darstellungsweisen von Diakonie - die historisierende, die personalisierende, die illustrative - hatten ihren Platz in einer traditionellen, geisteswissenschaftlich geprägten und stofforientierten Pädagogik, deren Anliegen es war, dem Schüler/der Schülerin einen vorgegebenen "Gegenstand", der im Grunde nicht begründet zu werden brauchte, zu "erschließen". Dieses pädagogische Muster mußte sich den Vorwurf gefallen lassen, die Unterrichtsgegenstände seien hier - trotz allen Bemühens der Pädagogen - den Schülern letztlich fremd geblieben, seien irgendwie "außerhalb" der Schüler geblieben oder gar als übergestülpt empfunden worden.

Hinzu kam, daß die großen kirchen- und religionssoziologischen Umfragen (z.B. Emnid: Jugend und Religion, 1958; R. Bleistein, Die Kirche von gestern und die Jugend von heute, 1972 u.a.) Ergebnisse erbrachten, die eher traurig stimmten : demnach wurde in die kindlichen Sozialisationsphasen hinein weithin nur die "neutralisierte Religion" (Wölber) der Erwachsenenwelt vermittelt; und an dieser Vermittlung einer "neutralisierten Religion" sind viele beteiligt: der Religionsunterricht ebenso wie das Jugendkatechumenat oder der Kindergottesdienst usw.

Auch wegen dieser Befunde wurde seitens der Kirchen und der Diakonie ein neuer pädagogischer Ansatz begrüßt, der mit der Verheißung antrat, vom Schüler und dessen Situation her zu denken. Was schließlich kirchenleitende Gremien bewog, intensiv an Reformen der Pädagogik und der Religionspädagogik im besonderen mitzuarbeiten (bzw. mitarbeiten zu lassen durch einige ihrer profiliertesten Religionspädagogen), war eine zutage tretende, eher formale Krise des Religionsunterrichts. Nicht wenig einflußreich dürfte die Untersuchung von Norbert Havers, Der Religionsunterricht - Analyse eines unbeliebten Fachs, 1972, gewesen sein: Havers belegte unter anderem für die Zeit der späten sechziger und frühen siebziger Jahre, daß der Religionsunterricht bei Schülern aller Altersstufen das unbeliebtste Fach überhaupt sei.

Ganz abgesehen also von inhaltlichen Fragen, schien ein verstärktes kirchliches Engagement für den Religionsunterricht - auch ein stärkeres Engagement der Diakonischen Werke im Blick auf attraktivere Materialien für den Unterricht zu diakonischen Themen - schon aus ganz pragmatischen Gründen notwendig: und sei es "nur" aus dem Grund, dem Religionslehrer dabei zu helfen, das Fach ansprechender zu machen.

Ich glaube, man wird alle diese Tendenzen und Überlegungen mitberücksichtigen müssen, will man die verschiedenen Bemühungen der Diakonie um Bereitstellung ansprechender Unterrichtshilfen voll verstehen.

Nicht verschwiegen sei, daß die Schwierigkeiten, Materialien der Diakonie im Rahmen revidierter Lehrpläne anzubieten, nicht kleiner geworden sind, zeigen sich doch bereits nach relativ kurzer Zeit der Erprobung in manchen

Bundesländern erhebliche Probleme: die Lehrstoffmenge ist nicht geringer geworden, fast nirgendwo; die Überbeanspruchung von Intellekt und Gedächtnis durch cognitive Lerninhalte ist gleichgeblieben, und Ansätze von "sozialem Lernen" kommen weitaus seltener zum Tragen; die unterrichtlichen Leistungskontrollen scheinen eher noch optimiert worden zu sein; hinzu kommt, daß kritische Anfragen zum ganzen neueren Ansatz in jüngster Zeit verstärkt laut werden: "Seit etwa zehn Jahren vollzieht sich im Bildungssystem eine Art technologischer Revolution im Sinne der Zerlegung und Zerstückelung geistig-kognitiver Stoffinhalte in kleinste Einheiten und Dosierungen" (Castner).

Es ist klar, daß mit solchen Problembeobachtungen das diakonische Engagement stark angesprochen wird: das diakonische Menschenverständnis ist ein ganzheitliches; sowohl gegen eine rein cognitiv-intellektuelle Verarbeitung als etwa auch gegen eine Parzellierung des diakonischen Anliegens müssen vom "diakonischen Auftrag" her Bedenken bestehen, weshalb ja schon die historisierende oder personalisierende oder illustrative Darstellungsweise von Diakonie Widerspruch hervorgerufen hat.

### *INTENTIONEN DIAKONISCHEN MATERIALS FÜR DEN UNTERRICHT*

Wir versuchen mit unseren Materialien

- von Erfahrungen und Erfahrbarem in der Welt, in der der Schüler lebt, auszugehen,
- die Schülersituation bzw. die Schülererfahrungen in Beziehung zu setzen zu biblischen Anliegen, zu Erfahrungen gläubiger Menschen, auch zu Erfahrungen aus dem Bereich der Diakonie mit ihrem speziellen Horizont;
- aus dieser "symbolischen Interaktion" sollen Hilfen und Kriterien für die eigene Orientierung, für die Meisterung des eigenen Lebens gewonnen werden, d.h. auch sachliche Kriterien für die Beurteilung dessen, was Diakonie ist, und zwar so, daß diakonisches Tun als eigene Möglichkeit in den Blick kommt. Wir fordern von einem Unterricht, in dem diakonische Themen sach- und schülergerecht behandelt werden:

1. Die Schüler/Schülerinnen sollen erkennen können, daß hier ihr Problem (oder doch auch ihr Problem) abgehandelt wird.
2. Diakonie - als diakonische Theorie und Praxis - soll sachlich begründet und verankert sein; d.h., diakonische Themen sollen nicht als nur-vorgegebene, quasi aus sich selbst begründete, dargestellt werden.
3. Wir beachten bei den von uns verantworteten Materialien, daß Gesellschafts-, Schüler- und Fachrelevanz in einem vermittelt werden.
4. Ein Unterricht, der sich um alle diese Zusammenhänge und um den Relevanznachweis derselben bemüht, kann nach unserer Überzeugung selbst ein Stück weit diakonisch sein; d.h., er thematisiert dann nicht nur Diakonie,

sondern ist ein Stück Diakonie. Etwas platt gesagt: Unsere Materialien wollen auch ein Stück Lebenshilfe für Schüler sein.

### *WAS ZUR VERTIEFUNG DES UNTERRICHTS BEITRAGEN KÖNNTE*

Ein diakonischer Unterricht über Diakonie kann durch verschiedene Maßnahmen vertieft, qualifiziert oder doch zumindest gefördert werden:

- Mancherorts in der Bundesrepublik vernachlässigen die Religionslehrer- und Pfarrer-Fortbildungsangebote den Bereich der Diakonie noch immer sträflich. Lehrer und Pfarrer selbst brauchen m.E. vertiefte Einsichten und Beziehungen zur Diakonie der Kirche. Gerade an diesem Thema wird nämlich nur-theoretisches Kennen oder auch mangelhafte Information von den Schülern vergleichsweise schnell durchschaut. Es gibt zu den Unterrichtsmaterialien mancherlei flankierende Information, die den Unterrichtenden selbst ein Stück weiterhelfen kann (Broschüren uva).
- Diakonie kommt in ihren Organisations- und Erscheinungsformen z.T. der pädagogischen Forderung nach Anschaulichkeit und Nachprüfbarkeit direkt entgegen: Exkursionen oder Praktika in diakonischen Einrichtungen bieten sich an.
- Schulklassen könnten Patenschaften o.ä. für einzelne oder Gruppen von diakonisch betreuten Menschen übernehmen.
- Es besteht die Möglichkeit, diakonische Mitarbeiter/Mitarbeiterinnen der Gemeinde oder aus der Region in den Unterricht einzuladen (Gemeineschwester, Kindergärtnerinnen, Diakone, Diakonissen, Sozialarbeiter/-innen u.a.) und von ihrer Arbeit authentisch berichten zu lassen (bzw. sie von den Schülern befragen zu lassen).
- Es besteht die Möglichkeit, Klassen in kirchengemeindliche Aktivitäten zu integrieren (z.B. bei der Vorbereitung, Durchführung und Auswertung von diakonischen Aktionen und Projekten).

Religionsunterricht zu diakonischen Themen eröffnet die Möglichkeit zahlreicher "flankierender" und informationsvertiefender oder auch betroffenen machender Maßnahmen.

### *UNGENUTZTE RESSOURCEN*

Viele Möglichkeiten werden nicht genutzt. Ich meine hier nicht einmal nur das schulisch Mögliche oder das kirchlich-organisatorisch Mögliche, sondern auch die von Kindern und Jugendlichen selbst mitgebrachten Voraussetzungen für die Behandlung diakonischer Themen. Umfragen unter Kindern und Jugendlichen in den letzten Jahren haben nämlich ergeben, daß diakonisches Handeln in den Augen vieler der Befragten die wichtigste Funktion der Kirche

ist. Wenn Kinder und Jugendliche aufgefordert werden, nach ihrem Ermessen eine Prioritätenliste der wichtigsten Aufgabenfelder der Kirche aufzustellen, so dominiert unumstritten der sozialdiakonische Aspekt (Tenor: "Die Kirche soll notleidenden Menschen und Völkern helfen"). Kirche kann Kindern und Jugendlichen als diakonische Kirche am ehesten plausibel werden! Ein Fundus, auf dem aufgebaut werden sollte.

Aber auch die "materialen" Voraussetzungen werden weithin nicht genügend ausgeschöpft. Die regionalen Diakonischen Werke wie auch die Hauptgeschäftsstelle verfügen über ein Fülle unterrichtlich verwendbaren Materials, das z.T. kostenlos oder zu einem günstigen Preis angeboten wird - viel preiswerter auf jeden Fall als viele von Pfarrern und Religionslehrern angeschaffte Verlagsmaterialien (und meist noch brauchbarer, weil unmittelbar aus der Praxis erwachsen).

\*\*\*

## **KONFIRMANDENUNTERRICHT: THEORETISCHE GRUNDLEGUNG**

(für den Konsultationsausschuß "Konfirmandenunterricht" der EKD, Gruppe Süd, 1976)

Die theoretische Grundlegung des Konfirmandenunterrichts/KU besteht in einem Aufeinanderbezogensein dreier Komponenten:

- 1) einer funktionalen Theorie von Volkskirche, die sich an den Aufgaben orientiert, die die Kirche in unserer Gesellschaft wahrnimmt (bzw. wahrnehmen sollte; ein kritischer Aspekt ist von vornherein intendiert);
- 2) der Berücksichtigung der individuellen und sozialen Situation des (pubertierenden) Jugendlichen; "pubertierend" steht eingeklammert, weil der KU in der puberalen Ablösephase nur seinen aktuellen Einstieg haben kann, während die Hilfen, die die Konfirmanden bekommen sollen, über dieses Entwicklungsstadium hinausweisen müssen; von daher sind mir die Einsichten Mitscherlichs und die früheren Arbeiten Eriksons wichtig geworden;
- 3) eines theologischen Deutungsschemas, das kirchliche Handlungen begründen und plausibel machen kann und Möglichkeiten für die Zukunft eröffnet.

Diese drei Komponenten lassen sich, streng genommen, kaum voneinander trennen; die Rolle der Konfirmanden etwa muß immer mitbedacht werden. Dennoch ist die Unterscheidung dieser einzelnen Komponenten für die theoretische Grundlegung fundamental, wenn sie auch im folgenden nicht streng durchgehalten werden kann und soll.

Die Zielvorstellungen des KU ergeben sich aus der alle drei Bereiche einschließenden Überlegung. Von diesem curricularen Ansatz her wird schon deutlich, daß ein solcher KU nicht mehr als Katechismusunterricht oder unter dem engen Aspekt der Einführung in die christliche Gemeinde gesehen werden kann. Der KU muß vorrangig an exemplarischen Situationen der Jugendlichen orientiert sein, an denen ein christliches Handeln und Wahrnehmen der Wirklichkeit einzuüben ist. An die Stelle bloßer Belehrungen über Glaubenswahrheiten oder dogmatische Systeme tritt die Einsicht über die Beziehungen zwischen Verkündigung und gesellschaftlicher Situation. Biblisches und gegenwärtige Problematik, kirchliche Aktivität und gesellschaftliche Zustände müssen in einem zu Wort kommen. Von dem ständigen Mitbedenken der Situation der Jugendlichen hängt es schließlich auch noch ab, daß sich der KU nicht auf einen Abbau gesellschaftlich bedingter oder von zu Hause mitgebrachter Vorstellungen von Kirche, Glaube etc. beschränken darf und nicht Ort einer permanenten Verunsicherung sein kann. Es geht um die Vermittlung von Wertsystemen in enger Beziehung zur Wirklichkeit der Jugendlichen, einer Vermittlung, die unbedingt auch der Stabilisierung bedarf.

Und schließlich muß der KU von den drei genannten Komponenten her den Unterschied zum Religionsunterricht thematisch, organisatorisch und emotional spürbar werden lassen; thematisch insofern, als der didaktische Ausgangspunkt hier Kirche ist; organisatorisch insofern, als neben Unterrichtsformen Formen der Freizeitgestaltung, Praktika, Seminare usw. treten; emotional insofern, als hier schulische Mechanismen wie Noten, Leistungsdruck usw., wegfallen und stattdessen stärker sozialintegrative Funktionen wahrgenommen werden - eine diakonische Komponente des KU.

### *KOMPONENTE KIRCHE*

Schon das Wort "Kirche" ist für die Mehrzahl von Jugendlichen negativ besetzt, nicht nur, weil sich Institutionenkritik bei uns eingebürgert hat, sondern weil gerade die pubertierende Jugend ein gutes Gefühl für die Doppelrollen im Bereich der Erwachsenenwelt und der Gesellschaft überhaupt hat (Erikson, Mitscherlich). Auf diese Doppelbödigkeit werden die Konfirmanden während ihrer Konfirmandenzeit insofern gestoßen, als sie gezwungen werden, für eine bestimmte Zeit möglichst regelmäßig den Gottesdienst zu besuchen, während sie die Gemeinde immer stärker schrumpfen sehen; und weil sie zur Aktivität und zu Engagement in einer Kirche angeleitet werden sollen, in der sich die weit überwiegende Mehrheit schlechterdings nur geistlich "versorgen" läßt.

Eine aufgabenorientierte Analyse von Volkskirche würde in sich einschließen, daß den Konfirmanden vermittelt werden muß, daß Kirche wesentliche Aufgaben im Bereich der Regelung und Ordnung von Sinnfragen und in der Begleitung in Krisensituationen des Menschen hat, und daß sie wesentlich die Integration von Menschen innerhalb und außerhalb dieses theologischen

Bezugssystems fördern und verwirklichen kann. An diesen Aufgabenkreis können Jugendliche, wie die neuere Religionssoziologie erweist, bei einer akzeptablen und plausiblen Darbietung und Selbsterfahrung verhältnismäßig einfach herangeführt werden.

### *DER KONFIRMAND / DIE KONFIRMANDIN*

Für den KU ist die Altersproblematik hochbedeutsam, da es um die kirchliche Begleitung Jugendlicher in einer ihrer entscheidenden Lebensphasen, der puberalen Ablösephase, geht. Bei der Interpretation dieser Phase schließt sich meine Theoriebildung vor allem der psychosozialen Interpretation von Pubertät an, da diese Phase heute wohl kaum mehr als individuelle sich verwirklichende Krise der Selbstfindung gesehen werden kann. Vor allem folgende Aspekte sind wichtig:

1) Statt eines Nur-Eingebettetseins in eine Tradition, die einen mitträgt, stoßen Jugendliche heute auf eine kaum zu ordnende Überlagerung und Überschichtung von Anpassungsforderungen, die in Jugendlichen teils Protest, teils Zustimmung hervorrufen können. Protest deswegen, weil

2) die Verhaltensmuster der Gesellschaft nicht mehr mit den tatsächlichen Lebensverhältnissen übereinstimmen; dies erzeugt bei den Erwachsenen selbst eine Unsicherheit, die auf die Pubertierenden stark zurückwirkt. Ihre Reaktion kann in zwei extreme Richtungen gehen: entweder in geistige Unselbständigkeit und starkes Anlehnungsbedürfnis an die Konsumangebote oder aber in der Flucht nach vorn, im Zynismus gegenüber den Kulturangeboten;

3) in der Pubertät werden seitens der Jugendlichen die Unaufrichtigkeiten und Doppelrollen der Erwachsenenwelt besonders scharf erkannt. Es gibt von daher ein Bedürfnis nach Lösungen für "zeitunveränderliche Aufgaben".

4) Es muß eine Identitätsfindung, die Ich-Stärkung der Jugendlichen, in einem befreienden, sich nicht auf sich selbst fixierenden Sinn gefördert werden - was im allgemeinen nur so geschehen kann, daß sie die unsublimierte Triebbefriedigung als "vorsoziales Geschehen" überwinden, wobei die Triebbeherrschung aber nur soviel Kräfteaufwand erfordern darf, daß noch Kräfte zur Neuorientierung in der Welt frei sind. Geschieht allerdings diese Ich-Stärkung nicht, so können sich als Extreme der verwehrte oder der neurotisch gelähmte Jugendliche herausbilden.

5) Und schließlich gilt es im RU in einem weiteren Konflikt dieser Lebensphase zu vermitteln: der Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten der Jugendlichen und den Möglichkeiten, die ihnen von der Erwachsenenwelt eingeräumt werden.

Auch hieraus ergibt sich manches für Inhalt und Methode des KU: Hilfen in Autoritätskonflikten und Ablösevorgängen; Vermittlung eines Wertsystems -

was in integrativer Weise gerade auch in Form gruppenspezifischer Techniken geschehen kann; Bereitstellung praktischer Betätigungsfelder usw.

### *KOMPONENTE "RELIGION"*

Hiermit ist weder ein dogmatisch-systematischer Rahmen für den Unterricht gemeint noch die Zielvorstellung religiöser Indoktrination, sondern im Gegenteil ein Freisetzen (z.B. in Korrektur mitgebrachter religiöser Vorstellungen). Gegenüber einer reinen Sozialisationstheorie für den KU ist die religiöse Wertvermittlung aus mindestens zwei Gründen zu leisten:

1) wegen des Bedürfnisses pubertierender Jugendlicher nach zeitunveränderlichen Aufgaben (Stabilisierung nicht nur auf emotionaler oder sozialer Ebene, sondern auch durch Wertvorstellungen);

2) weil gemäß neueren, mit der Position Barths endgültig brechenden Definitionen von Religion das religiöse Deutungsschema unzweifelhaft stark integrierende Wirkung hat, zur Selbstvergewisserung und Identitätsfindung verhilft und - wenn es anhand exemplarischer Beispiele dargestellt wird - durchaus plausibel ist (vgl. G.Bohne: Religion ist für Jugendliche eine "Eventualideologie", Jugend kann sie bejahen, wenn sie ihr individuell und eventuell plausibel wird).

Neben der Kategorie der Integration ergeben sich hier zwangsläufig auch die der religiösen Information, der erhöhten Transparenz kirchlicher und gesellschaftlicher Vorgänge durch Vermittlung religiöser Wirkungsgeschichte (was vor allem unter "Plausibilität" verstanden wird) und die der Bewußtmachung internalisierter religiöser oder pseudoreligiöser Motivationen.

Der Fragenkreis "Wie bewährt sich christliche Wirkungsgeschichte im Bereich der Gesellschaft?" macht eine methodische Aufschlüsselung etwa im Sinne der "Ordnung religiöser Vorstellungen" (Wilhelm) möglich, die in drei Gedankenschritten für jedes Beschäftigungsfeld des KU neu geleistet werden sollte:

a) durch Besinnung auf die Gegenwart eines Problems, wie es den Konfirmanden begegnet;

b) durch Besinnung auf die Wirkungsgeschichte eines Problems und seine religiösen und gesellschaftlichen Lösungen;

c) durch die biblische Fundierung.

In dieser Ordnung geht es darum, wie sich christliche Wirkungsgeschichte im komplizierten Bereich der Gesellschaft und für den einzelnen bewährt und wie sie gewahrt werden kann.

Auch dies ist wiederum von unmittelbarer methodischer Relevanz:

Kleingruppen können z.B. je einen dieser Gesichtspunkte (a - c) eines Problems erarbeiten und dann durch gegenseitige Information und Erfahrungsaustausch mit anderen Ebenen des Problems das ganze Spektrum bewußt machen.

Schließlich: da, wie W.Müller in seiner religionssoziologischen Untersuchung feststellt, religiöses Bewußtsein von Jugendlichen zu weiten Teilen sozialbedingt ist, ist es angeraten, im KU 1. den sozialen Bezugsrahmen der Konfirmanden kritisch zu befragen, 2. die soziale Umwelt des KU häufiger zu ändern, d.h. z.B. zumindest teilweise Umstellung auf Seminar- oder Kursbasis außerhalb des sonstigen gesellschaftlichen Beziehungsfeldes der Jugendlichen. Hier ist der Anknüpfungspunkt zur ev. Freizeitpädagogik.

### *DIE ZIELE VOLKSKIRCHLICHEN KONFIRMANDENUNTERRICHTS*

1. Die Konfirmanden sollen Einsicht in die für diesen Lebensabschnitt typischen Konflikte bekommen.
2. Die Konfirmanden sollen erkennen, inwiefern die Lösung ihrer Konfliktsituation ihre Zukunft beeinflusst.
3. Die Konfirmanden sollen erkennen, welche Rolle sie in der Gruppe spielen.
4. Die Konfirmanden sollen lernen, wie Störfaktoren in ihrem Gruppenverhalten (Dominanzprobleme, sonstiges Rollenverhalten) abgebaut werden können.
5. Die Konfirmanden sollen erkennen, welche Hilfe ihnen Kirche in diesem Lebensabschnitt geben kann.
6. Die Konfirmanden sollen darüber hinaus lernen, was Kirche im allgemeinen und besonderen für den einzelnen und die Gesellschaft leistet.
7. Die Konfirmanden sollen Begründungszusammenhänge zwischen biblischer Überlieferung, kirchlicher Wirkungsgeschichte in der Gesellschaft und gegenwärtigem Erscheinungsbild und Handeln der Kirche verstehen lernen.
8. Die Konfirmanden sollen praktische Möglichkeiten der Integration in das Handeln der Kirche kennenlernen.
9. Die Konfirmanden sollen es lernen, das kirchliche Angebot an Wertvermittlung als Angebot und Möglichkeit der eigenen Lebensbewältigung zu erfahren.
10. Die Konfirmanden sollen ihr evtl. mitgebrachtes Vorurteil, Religion sei kein für die Lösung ihrer Probleme geeignetes Mittel, korrigieren lernen.



11. Die Konfirmanden sollen es lernen, ihre berechtigten kritischen Anfragen an Kirche und Religion innerhalb des religiösen Bezugsrahmens selbst zu verbalisieren und zu realisieren.

12. Die Konfirmanden sollen lernen, traditionelle religiöse Aussagen positiv für sich und ihre Wirklichkeit zu übersetzen.

13. Die Konfirmanden sollen instand gesetzt werden, am Ende des KU über sich und ihre Rolle, über Kirche und das sie konstituierende Wertsystem ein positives oder negatives Urteil fällen zu können.

\*\*\*

## **STELLUNGNAHME ZUM GRUNDSATZPROGRAMM-ENTWURF DER CDU**

(für den Arbeitskreis "Studien und Planung" des Diakonischen Werkes der EKD, 1976)

Die Grundsatzkommission der CDU hat im April 1976 einen Entwurf für ein Grundsatzprogramm der Christlich Demokratischen Union Deutschlands vorgelegt, mit dem sich der Arbeitskreis "Studien und Planung" des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland befassen möchte; ich wurde um eine erste Stellungnahme gebeten.

### **1. Der Entwurf als "Programm"**

#### 1.1 Zur Definition und zum Verständnis des Programms

Ossip K. Flechtheim (in: Dokumente zur parteipolitischen Entwicklung in Deutschland seit 1945, Berlin 1963, Bd. 2: Programmatik der deutschen Parteien, 1. Teil, Einführung S. 1) schreibt m.E. zutreffend: "Das Programm einer politischen Partei soll vor allem über ihren Charakter und ihre Ziele Aufschluß geben... Das Programm einer Partei ist vornehmlich auch ihre Visitenkarte nach außen - es wird stets mehr oder weniger 'frisirt' sein. Es mag zur inneren Einigung der Partei und zum Ausgleich zwischen verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten politischen Strömungen in der Partei beitragen... Man wird - so schwierig das sein mag - nicht umhin können, den Zusammenhang zwischen der Programmatik einer Partei, ihrer organisatorischen, sozialen usw. Struktur und ihrem gesamten Verhalten im politischen Alltag zu untersuchen. Alle drei Ebenen stehen in Wechselwirkung miteinander."

Mit anderen Worten, aber ähnlichen Intentionen formuliert Wulf Schönbohm, Mitglied der Grundsatzkommission der CDU: "Das Parteiprogramm gibt die politische Marschrichtung einer Partei an, spiegelt die strategischen und

taktischen Überlegungen der Partei wider und gibt Aufschluß über die innerparteilichen Kräfte und Mehrheitsverhältnisse... Es hat bestimmte politische Funktionen zu erfüllen" (zit. nach: Funktion, Entstehung und Sprache von Parteiprogrammen, aus: politik und zeitgeschichte B 34-35/74, S. 17).

Programme wie das von der CDU-Grundsatzkommission vorgelegte zielen also sowohl auf AUSSENWIRKUNG als auch auf BINNENWIRKUNG ab; es geht darin grundsätzlich um die SELBSTDARSTELLUNG gegenüber der Öffentlichkeit (Wähler und Massenmedien vor allem) und zugleich um INNERPARTEILICHE INTEGRATION und INNOVATION. Diese Feststellung erklärt Stärken und Schwächen des Grundsatzprogramms der CDU. Und nur von der Kenntnis dieser Programmfunktionen her scheint es mir möglich, dem Entwurf wirklich gerecht zu werden. Alles andere wäre unkritische Akklamation oder Polemik.

## 1.2 Die Schwierigkeiten der Entstehung des Grundsatzprogramms

Die Probleme, vor denen die Grundsatzkommission der CDU stand, lassen sich m.E. nur folgendermaßen sachgerecht darstellen, indem

- a. die Entstehungs- und Vorgeschichte des vorliegenden Programms,
  - b. die sich darin aussprechenden Probleme innerparteilicher Integration und Innovation
  - c. und die darin zum Ausdruck kommenden Versuche der Außenrepräsentation und der Abgrenzung gegenüber anderen Parteiprogrammen
- gesehen werden. Zum Teil können diese drei Punkte kaum voneinander getrennt dargestellt werden. Einige Interessen überschneiden sich ständig. Aber um der Übersichtlichkeit willen wird die Dreiteilung gewählt.

ad a.

Der vorliegende Entwurf ist Ergebnis eines ungewöhnlich langen Arbeits- und Diskussionsprozesses, der von vornherein z.B. von verschiedenen wirtschaftstheoretischen Überlegungen geprägt und hervorgerufen wurde. 1947 wurde das Ahlener Programm beschlossen, dessen Ansatz in der Nähe des "christlichen Sozialismus" dann in den Düsseldorfer Leitsätzen der CDU von 1949 durch eine neoliberale Wirtschaftstheorie eine deutliche Korrektur erfuhr. Vor allem der Erfolg der Wirtschaftspolitik L.Erhardts (Schönbohm: "Ordoliberalismus") ließ es nicht mehr zu einer grundlegenden innerparteilichen Auseinandersetzung zwischen den gegensätzlichen Standpunkten innerhalb der CDU (christliche Soziallehre - ordnungspolitischer Liberalismus) kommen.

Erst in der Krise der CDU - nach der Notwendigkeit, mit einer etwa gleichstarken Sozialdemokratie eine Große Koalition schließen zu müssen, und danach verstärkt nach der Wahlniederlage von 1969 - nahm die CDU eine eigentliche Programmdiskussion auf. Deren Beginn war 1968, als die CDU ihr Berliner Programm verabschiedete. Nach der o.g. Wahlniederlage wurde im Januar 1971 eine zweite Fassung des Berliner Programms

beschlossen. Doch bereits im Dezember 1971 wurde vom Bundesvorstand eine Grundsatzkommission eingesetzt, die beauftragt wurde, vor allem die beiden folgenden Fragen zu beantworten:

"a) Vor welchen Herausforderungen stehen Mensch, Gesellschaft und Staat in unserer Zeit?"

b) Welche politischen Werte und Ziele leiten uns im Angesicht dieser Herausforderung?" (zit. nach dem Bericht der Grundsatzkommission für den Parteitag in Wiesbaden, 9.10.1973).

Der vorhergehende Auftrag, beschlossen vom Bundesparteitag in Mainz 1969, der zu der zweiten Fassung des Berliner Programms geführt hatte, die dann wiederum als offensichtlich nicht ausreichend angesehen wurde, hatte folgendermaßen gelautet:

"Die Union muß... ihre neue Aufgabe (Opposition, H.S.) als eine Chance zur personellen, organisatorischen und sachlichen Erneuerung nutzen... Der Bundesparteitag fordert deshalb den Bundesvorstand auf, unverzüglich eine Kommission einzusetzen, die unter Berücksichtigung der neuen Aufgaben der Union ein Reformkonzept entwickelt, das dem Bundesparteitag 1970 zur Beschlußfassung unterbreitet wird... Die Kommission soll bei ihrer Arbeit berücksichtigen, daß die Politik der Union insbesondere der jüngeren Generation, der Großstadtbevölkerung und Arbeitnehmerschaft verständlich und annehmbar wird" (aus: Niederschrift der Beschlüsse des 16. Bundesparteitags der CDU 1969 in Mainz, S. 116).

Es kann also festgehalten werden:

> Die Ursachen der Programmdiskussion liegen in den frühen Anfängen der CDU, in den ersten programmatischen Entwürfen gegensätzlicher Art, deren Gegeneinander lange überspielt wurde.

> Die eigentliche Programmdiskussion läuft seit ca. 8 Jahren intensiv, ausgelöst durch die politische Krise des Ordoliberalismus, der sich seit 1949 durchgesetzt hatte.

> Ausgerichtet ist die Diskussion - neben der notwendig gewordenen innerparteilichen Klärung - auf Wählergewinnung in vorher für die CDU defizitären Wählerschichten (jüngere Generation, Großstadtbevölkerung, Arbeitnehmer).

> Die so abgezielte Arbeit machte ein stärkeres Beachten gesellschaftsanalytischer Momente erforderlich, die Sichtung der Herausforderungen unserer Zeit.

> So ist es zu erklären, daß das Grundsatzprogramm von 1976 weder ein rein pragmatischer noch ein rein ideologischer, bekenntnisartiger Entwurf ist, sondern beide Momente enthält: weil primär nach Werten und Zielen gefragt ist, die angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen tragfähig sind.

ad b.

Zum Problem innerparteilicher Integration und Innovation wurde in "ad a." schon einiges gesagt. Dennoch soll noch einmal ausführlicher nachgewiesen werden, inwiefern das vorliegende Grundsatzprogramm in wesentlichen Teilen ein Vermittlungsangebot gegenüber gegensätzlich denkenden Gruppen innerhalb der CDU ist.

In allen Parteien sind Programmdiskussionen auch ein Medium der Austragung "Parteiinterner Machtkämpfe" (H.Flohr, Parteiprogramme in der Demokratie, Göttingen 1968, S. 60). Ein verabschiedetes Programm ist für die jeweilige Parteiführung ein maßgebliches Disziplinierungs- und Machtinstrumentarium (H.Kaack, Geschichte und Struktur des deutschen Parteiensystems, Opladen 1971, S. 403). Positiv bedeutet dies, daß eine Partei durch den Entstehungsprozeß eines Programms einerseits diskussions- und konfliktfähiger wird. Andererseits bedeutet dies negativ, daß in der Bindung an ein beschlossenes Programm ein Herrschaftsinstrument auf einer rationaleren politischen Basis erwächst.

Dabei muß der CDU zugestanden werden, daß sie es aus mehreren Gründen schwerer hatte als andere Parteien, die in ihren Programmdiskussionen stärker anknüpfen konnten an Traditionen, die kontinuierlicher ihr Programm entwickeln konnten. Vor dem Hintergrund des Parteiensystems in Kaiserreich und Weimarer Republik war die CDU 1949 die erste und einzige Partei, die sich als VOLKSPARTEI definierte. Sie erhob damit den Anspruch, programmatisch offen zu sein - auch in konfessioneller und schichtenspezifischer Hinsicht - und sich zu innerparteilichem Pluralismus zu bekennen. Das war mehr, als eine neue Partei programmatisch in kurzer Zeit leisten konnte! Es zeigt sich in der Folgezeit, was Schönbohm als Vor- und Nachteile einer Volkspartei skizziert (aaO S. 25): "Die Chance der Volkspartei ist ihr realitätsbezogener Pragmatismus, ihre politische Offenheit und ihre Attraktivität für alle Bevölkerungsschichten; die Gefahr der Volkspartei ist ihre mangelnde programmatische Schärfe, der schwerfällige und schwierige Willensbildungsprozeß, die drohende Handlungsunfähigkeit."

Die CDU war von vornherein - wie in der Zwischenzeit auch andere Parteien - auf der Suche nach puren Kompromissen, nach allgemeinen Formeln, in denen sich möglichst alle innerparteilichen Gruppierungen wiederfinden konnten. Diese Formeln werden freilich leicht zu Leerformeln, müssen so allgemein gehalten werden, daß sie im Grunde nahe der Unverbindlichkeit rangieren. Dazu nochmals Kommissionsmitglied Schönbohm (aaO S. 26): Es sei "für die CDU... eine nicht einfach zu realisierende Aufgabe zu verhindern, daß eine bestimmte Vereinigung (gemeint sind die innerparteilichen Interessengruppen, H.S.) permanent unterliegt, weil dies auf Dauer die Integration dieser Vereinigung in die Gesamtpartei gefährdet. Da oft keine Seite in der Sache nachgeben will, werden dann verbale Kompromisse gefunden, die einen allzu großen Gesichtsverlust der jeweils Betroffenen

verhindern, die Klarheit der politischen Aussage allerdings abschwächen. Je größer die politische Bandbreite einer Volkspartei ist, um so zahlreicher werden derartige Formelkompromisse (Leerformeln) im Programm anzutreffen sein."

Derlei Leerformeln sind dann, wie ich später nachweisen will, auch innerhalb der theologischen Argumentation des Grundsatzprogramms zahlreich anzutreffen.

Die Gruppenproblematik schlug sich handfest in der Frage der Zusammensetzung der Programmkommission nieder, aber auch in Detailfragen wie etwa der Anordnung und Gliederung der Einzelkapitel, läßt doch die Reihenfolge auch Rückschlüsse im Blick auf politische Rangfolge zu.

Ich will im folgenden nicht auf einzelne Gruppierungen näher eingehen (z.B. konfessionelle oder sonstige Arbeitskreise, Ausschüsse für bestimmte Interessengruppen usw.); das Auseinanderklaffen in Gruppen, die die soziale Marktwirtschaft als gesellschaftliches Gesamtkonzept interpretieren, und solche, die die soziale Marktwirtschaft als ein durch soziale und gesellschaftspolitische Maßnahmen zu ergänzendes wirtschaftspolitisches Ordnungsmodell verstehen, ist hinlänglich bekannt.

Für die Entstehung des Grundsatzprogramms ist vielmehr auch das Wie der Argumentation aus den verschiedenen Lagern interessant, noch mehr aber das Wie letzter Entscheidungshandlungen der CDU. Grundsätzlich gibt es innerhalb der CDU zwei Argumentationsmodelle:

a. ein normatives, das vor allem auf der historischen Interpretation parteipolitischer Grundsätze beruht, das folgerichtig anderen innerparteilichen Argumentationen "fragwürdige Anpassungsbereitschaft", "Zurückweichen vor den Linken" usw. bescheinigt;

b. ein Argumentationsmodell, das auf den Wählerwillen zurückgreift und folgerichtig versucht, das Programm der Partei bestimmten Wählergruppen und bestimmten Trends, die im Raume stehen, anzupassen.

Auch hierin ist das vorliegende Grundsatzprogramm ein Vermittlungsmodell, das beide Interessen berücksichtigen möchte, ergänzt durch die Berücksichtigung - die erstmalige Berücksichtigung - einer ORGANISATIONSTHEORIE der Partei (Ziff. 120 - 124).

Organisationstheoretische Analysen führen offensichtlich zu praktikableren Lösungen als der Streit um normative Positionen.

Verschiedene politologische Untersuchungen der Entscheidungsstruktur der CDU haben gezeigt, daß es zwar in der CDU eine Interessenvielfalt, aber deswegen kein pluralistisches Gleichgewicht der Interessen gibt, daß vielmehr "der organisierte Interessenpluralismus in der Partei zwar die Möglichkeit innerparteilichen Wettbewerbs und der Gruppenkonkurrenz aufweist, daß die

Parteiführer auf den verschiedenen Ebenen im Konfliktfalle aber in der Regel ein Kartell bilden, das bemüht ist, sich gegen Einflüsse von unten abzuschirmen. Die Analyse gelangt abschließend zu dem Ergebnis, daß in der CDU eine Willensbildung und Konfliktregelung nach dem Konkordanzmodell und nicht nach dem Konkurrenzmodell politischer Willensbildung vorherrscht. Daraus resultieren in der noch ohnehin vom Honoratiorendenken nicht freien Partei Oligarchisierungstendenzen, deren Reduzierung erst dann möglich wird, wenn ein annäherndes Gleichgewicht der Interessen und Gruppenkonkurrenz hergestellt sind - Voraussetzung für eine potentielle Korrektur innerparteilicher Vorherrschaft" (H.Kühr).

Diese Beobachtungen lassen das Ausmaß der Bedeutung des Programms für die Binnenstruktur der CDU ahnen. Und es ließe sich daraus ein weiteres Beurteilungskriterium für das Programm ableiten, auf das ich freilich nicht eingehen kann: Ist das Grundsatzprogramm eher Konkordanz oder Ausdruck innerparteilicher Konkurrenz?

ad c.

Die Frage der Außenrepräsentation durch das neue Grundsatzprogramm stellt sich zum einen als ABGRENZUNGSPROBLEM gegenüber anderen Parteien, zum andern als Frage der WERBEPYCHOLOGIE, der angestrebten Attraktivität des Programms für Wähler.

Die CDU tat sich schon immer leichter, AKTIONSPROGRAMME zu verabschieden, als ein GRUNDSATZ-Programm zu formulieren. Die beiden Berliner Programme der CDU waren recht eindeutig Aktionsprogramme von einigem konkreten Zuschnitt.

Gegenüber den anderen Parteien, die bereits über Grundsatzprogramme bzw. über Grundsatz-Aktions-Verschnitte verfügten, geriet die CDU in deutlichen Zugzwang.

Die SPD z.B. versteht ihr Godesberger Programm als Grundsatzprogramm, obwohl darin eine Fülle von Einzelforderungen und -aussagen untergebracht ist, die den Rahmen eines Grundsatzprogramms im Grunde sprengen.

Die CSU hat 1968 "Leitsätze einer Politik für heute und morgen" verabschiedet, die bis heute unangefochten sind. Diese Leitsätze repräsentieren den Typus des Aktionsprogramms, bestehen aus einer Reihe von allgemeineren Einzelforderungen ohne übergreifenden Zusammenhang. Die CSU sieht für sich also keinen Zugzwang.

Die F.D.P. hat in ihren "Freiburger Thesen der Liberalen" ein betont zweiteiliges Modell geliefert, in dessen erstem Teil die liberalen Prinzipien dargestellt sind, dessen zweiter Teil aufgrund von vier konkreten Bereichen (Eigentum, Vermögen, Mitbestimmung, Umwelt) die praktische Anwendung der Prinzipien demonstriert.

Die Programmkommission der CDU hat den Weg gewählt, ein bestimmtes Verständnis vom Menschen und eine Definition der Grundwerte an den Anfang zu stellen und von den dort getroffenen Entscheidungen her Aussagen in die verschiedenen sozialen und politischen Ebenen hinein zu entfalten. Im Grundsatzprogramm werden als Grundwerte FREIHEIT, SOLIDARITÄT und GERECHTIGKEIT vorangestellt. Dieses Gliederungsprinzip ist nicht ohne Pikanterie: das SPD-Grundsatzprogramm operiert mit exakt denselben Grundwerten und formuliert "Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität... sind die Grundwerte des sozialistischen Wollens" (Grundsatzprogramm der SPD, Bonn 1959, S. 7). Es zeigt sich also, daß die Feststellung von Grundwerten zunächst kein Abgrenzungsmerkmal ist. Hierin liegen die beiden großen Parteien der Bundesrepublik auf gleicher Ebene. Freilich ist die Ableitung verschieden: was bei der SPD vom "sozialistischen Wollen" hergeleitet ist, entspringt bei der CDU den "Grundsätzen christlicher Verantwortung". Die Besonderheit des CDU-Programms besteht also nicht in der Feststellung von Grundwerten, sondern in der Herleitung derselben. Dies war den Mitgliedern der Programmkommission offensichtlich voll bewußt, weshalb sie die Entfaltung ihres christlichen Menschenverständnisses noch den Grundwerten und ihrer Darstellung vorordneten.

Seit einer programmatischen Rede des Generalsekretärs Biedenkopf auf dem Bundesparteitag in Hamburg ist die Bedeutung der werbenden Sprache, überhaupt einer durchdachten politischen Artikulation innerhalb der CDU in den Mittelpunkt des Interesses gerückt:

"Der politische Erfolg unserer Partei wird entscheidend davon abhängen, ob es gelingt, eine Sprache zu finden und zu praktizieren, die unsere Sprache ist. Sprache... ist nicht nur ein Mittel der Kommunikation. Wie die Auseinandersetzung mit der Linken zeigt, ist Sprache auch ein wichtiges Mittel der Strategie. Was sich heute in unserem Land vollzieht, ist eine Revolution neuer Art. Es ist die Revolution der Gesellschaft durch die Sprache... Statt der Gebäude der Regierungen werden die Begriffe besetzt, mit denen sie regiert, die Begriffe, mit denen wir unsere staatliche Ordnung, unsere Rechte und Pflichten, unsere Institutionen beschreiben" (Rede des Generalsekretärs auf dem 22. Bundesparteitag der CDU in Hamburg, Nov. 1973; Niederschrift hrsg.v.d. Bundesgeschäftsstelle, S. 61).

Die Bemühung der Sprach-Strategie ist dem Grundsatzprogramm von 1976 deutlich anzumerken. Dieses Bemühen ist allerdings erst dann voll konstatierbar, wenn man die früheren Programme der CDU mit dem jüngsten Entwurf vergleicht. Dabei fällt auf, daß die chronische Angst vor der Benutzung von Vokabular, das die Sozial-Liberalen bereits besetzt hatten, teilweise gewichen ist. Im 1. und 2. Entwurf der Grundsatzkommission werden Begriffe wie "Lebensqualität", "Humanisierung", "Selbst- und Fremdbestimmung", "Emanzipation" erstmals positiv aufgenommen, "Begriffe, die in dem bisherigen Repertoire der CDU-Programmsprache nicht zu finden waren und deshalb auch innerhalb und außerhalb der Partei einige Kritik

provoziert haben" (Schönbohm, aaO S. 35).

Daneben werden die bisherigen verbalen Markenzeichen der CDU weiterhin eingesetzt - z.B. "soziale Marktwirtschaft" usw. - und mit den aktuellen, bislang ungewohnten Formulierungen wohldosiert kombiniert. Freilich ist ein Zug zur "neutralen" Begrifflichkeit hin unverkennbar, die die typische Meinungs- und Funktionssprache früherer Programme und Entwürfe größtenteils ablöst; d.h., die Sprache der bloßen Bekenntnisse, Behauptungen, Appelle, die ja auch die Sprache der Ideologen ist, wurde weitgehend durch Begriffe ersetzt, die auf allgemeine Zustimmung und Verständnis rechnen können - ebenso wie ausgesprochen fachspezifisches Vokabular möglichst vermieden wurde. Damit hat die Grundsatzkommission der CDU sowohl das Image der Weltanschauungspartei als auch das der Partei der Technokraten und puren Pragmatiker abzubauen versucht.

Andererseits hat so die Sprache des Grundsatzprogramms an Konturen verloren, was aber im Blick auf die werbepsychologische Wirkung in Kauf genommen wurde.

## **2. Theologische Aspekte des Programmentwurfs**

Der Versuch, ein politisches Programm vom biblischen Menschenbild her zu entwerfen (Ziff.2), ist grundsätzlich positiv zu bewerten. Es müßte folgerichtig innerhalb des Programms um die ANGEMESSENHEIT bestimmter politisch realisierter Ziele für den Menschen, dessen "Ursprung und Ziel" (3) in Gott liegt, gehen.

Freilich geht das CDU-Programm streng genommen über diese selbstgestellte Aufgabe hinaus; es entwirft implizit auch eine Gottesvorstellung (dies vor allem in Ziff. 3 + 4). Aber selbst dieses gewagte Verfahren ist insofern noch legitim, als ja auch in der Bibel von Anfang an Gottesvorstellung und Menschenbild miteinander verbunden sind (vgl. das Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Gen. 1,26f.). Nur müßten dann die Versuche der Zusammenschau von Gott und Mensch, von göttlicher Bestimmung des Menschen und menschlichen Existenzmöglichkeiten, Konsequenzen haben, wie sie etwa in einer theologischen Anthropologie entfaltet werden. Derlei Konsequenzen kommen jedoch m.E. im Grundsatzprogrammentwurf entweder einseitig oder nur teilweise oder überhaupt nicht zum Tragen.

Eine Gefahr, in die sich der Programmentwurf durch eine gewisse Engführung seines theologischen Ansatzes begibt, sollte von vornherein gesehen werden: die Gefahr nämlich, daß Behauptungen, die über das vorliegende Programm hinausgehen oder davon abweichen, nicht nur als Ideologie, sondern auch als Aufstand gegen die gottgewollte Rolle des Menschen verdächtigt werden könnten. Erklärbar ist diese Gefahr durch

### **2.1 Momente naturrechtlicher Denkweise.**



Symptomatisch ist etwa die ungeklärte Zuordnung zwischen Autorität Gottes und der "Autorität des Rechts" (12); beides wird in unmittelbare Nähe zueinander gerückt.

Naturrecht, das in der katholischen Soziallehre bis heute eine bedeutende Rolle spielt, kennt eine RECHTSMETAPHYSIK (seit Thomas von Aquin). Zudem kennt das scholastische Naturrecht eine natürliche SITTlichkeit des Menschen; und es ist auffällig, wie häufig der Entwurf mit dem Wort "sittlich" (z.B. Ziff. 12) und mit Aufforderungen zur Sittlichkeit operiert, mit einem deutlichen Sprachmuster des Naturrechts.

Auf eine weitere naturrechtliche Dimension muß anhand ausführlicherer Beweisführung hingewiesen werden: Vor Thomas von Aquin wurde innerhalb der naturrechtlichen Reflexion vor allem von der Schöpfung her und den dort gesetzten, ordnenden Kräften Gottes argumentiert. Seit Thomas kam das Moment der teleologischen Bestimmtheit des Menschen in den Blick. Demnach ist der Mensch auf Zwecke hingeordnet; es geht seitdem in der katholischen Soziallehre um ein SOLLEN, das durchaus rational begründet ist und den Menschen für Aufgaben und Ziele, die im Grunde außerhalb seiner selbst liegen, nicht verfügbar sind, beansprucht.

Anklänge daran gibt es im Programmentwurf zahlreiche: Gott setzt dem Menschen das "Ziel seines Lebens" (3). "Diese Erkenntnis befreit den Menschen vom Zwang, sich und die Welt einen letzten Sinn zu geben" (3). Es befreit ihn jedoch nicht von der Fähigkeit und der Verpflichtung "zur sittlichen Entscheidung" (3).

Nicht verfügbar ist "die absolute Wahrheit. Aus eigener Kraft können wir das Paradies auf Erden nicht schaffen" (4). Freiheit ist innerhalb dieses Denkansatzes dadurch begründet, daß jeder den andern als "unverfügbare Person" achtet (8).

Die Dimension des Sollens kommt z.B. durch programmatische Appelle ("Es darf ... nicht geben", 11) oder durch die Verwendung pädagogischer Sprachmuster ("Zur Freiheit gehört die Ausbildung der Fähigkeit des Menschen, Erkenntnisse zu sammeln und vernünftig und sittlich zu handeln... Um sich frei entfalten zu können, muß der Mensch leben lernen. Leben kann nur, wer es lernt, sich, seine Mitmenschen und diese Welt anzunehmen"; 12) zum Ausdruck. Der Programmentwurf enthält starke pädagogische Elemente im Blick auf ein Sollen des Menschen.

Und auf einen letzten, den vielleicht maßgeblichsten Aspekt naturrechtlichen Denkens sei hingewiesen. Für viele Vertreter der katholischen Soziallehre gilt: "In irdischen Dingen ist die Ungleichheit aller Menschen gegeben; gleich sind sie nur hinsichtlich ihrer überirdischen Bestimmung, in ihrer Menschenwürde" (W.Schneemelcher, Art. Katholisch-Sozial, RGG III Sp. 1008).

Auch der CDU-Entwurf operiert mit einem Verständnis von Würde und

Verwirklichung des Menschen, dessen Realisierung letztlich erst im Jenseits möglich ist: "Der Mensch strebt nach Selbstverwirklichung. Dabei stößt er an Grenzen. Er erfährt, daß Vollendung in einer Wirklichkeit liegt, welche die menschliche Welt überschreitet" (3). "Wir wissen, daß jeder Mensch irren und schuldig werden kann. Nach christlicher Überzeugung gilt aber auch allen Menschen die Zusage der Erlösung" (4).

Das Programm argumentiert mit eschatologischer Terminologie - mit futurischer (im Neuen Testament gibt es auch präsentische).

Es begegnet also innerhalb der anthropologischen Grundlegung des Programms Eschatologie, wobei das Anthropologische, das Menschen-Mögliche, durch die ständige Betonung des Menschen-Unmöglichen eingeschränkt wird - zugunsten der Möglichkeiten des endgültigen Heils in der Vollendung. Gemeint ist damit: Politik ist kein Heilsweg. Dem ist zuzustimmen, doch wirkt auf den aufmerksamen Leser die einseitig einschränkende Darstellung menschlicher Möglichkeiten als penetrante Engführung. Vor allem in den grundlegenden Ziffern 3 + 4 ist viel von den GRENZEN und UNZULÄNGLICHKEITEN des Menschen die Rede. Diesem defizitären anthropologischen Ansatz korrespondiert die PFLICHT-Betonung (4). Überspitzt gesagt: der Mensch hat beschränkte Möglichkeiten, aber fast unbeschränkte Pflichten. Vor allem auch Gott ist die Grenze, an die der Mensch stößt.

Diese Argumentation erinnert mich strukturell an die Theologie der sog. Urgeschichte im alttestamentlichen Genesis-Buch, in dessen ersten 11 Kapiteln die Menschheitsgeschichte als Geschichte von Grenzüberschreitungen und dementsprechenden göttlichen Korrekturen dargestellt ist. - Dieses Schema wird dann allerdings abgelöst durch die Darstellung herausragender religiöser Gestalten (z.B. Mose), die mit Gott "ringen" und "handeln", Gott auch umstimmen können und Räume für selbständigere Entscheidungen und Willensakte des Volkes schaffen. Aber noch immer ist der Abstand zwischen Gott und Menschen unendlich groß; der Mensch ist nicht autonom. - Erst in der Theologie des Neuen Testaments wird die Grenze offener. Die Möglichkeiten des Menschen, gottähnlich, gottebenbildlich zu sein, werden unter anderen Vorzeichen aktuell. Gott geht selbst ins Fleisch, in die Nähe des Menschen. Umgekehrt gibt es Menschen, die "nicht weit entfernt sind vom Reiche Gottes". Autonom ist der Mensch noch immer nicht; und doch sind "alle Dinge möglich dem, der da glaubt". Der Mensch, der sein Vertrauen auf Gott setzt, ist zu Wundern fähig. Die Hilfen für andere, die Diakonie der Gemeinden, sind nicht Pflicht, sondern Ausfluß der Liebe. Christen antworten mit Liebe auf erfahrene Liebe.

Die theologische Engführung des Programmansatzes verhindert eine positivere, neutestamentliche und wohl auch realistischere Sicht des Menschen. Das "Verständnis vom Menschen", das aus "christlichem Glauben" kommt (2), ist im Grundsatzprogramm der CDU statisch-ontologisch. Es

fehlen ihm die dynamischen Elemente und Möglichkeiten des neutestamentlichen Menschenbildes: die metanoia, das "Wachsen", "Reifen" und "völliger Werden".

Theologisch relevant erscheinen mir noch zwei weitere Punkte:

- a) der individualistisch-persönlichkeitsorientierte Denkansatz,
- b) die Beziehung zwischen Würde und Leistung des Menschen.

ad a.

Der Schwerpunkt der Argumentation geht in Richtung auf die persönliche Verantwortung (20, 24). Erkennbar ist - vor allem im Zusammenhang mit dem Thema sozialer Gewährleistungen - das Gegenüber: Pflicht des einzelnen und Recht der Gemeinschaft; z.B. in Ziff. 20: "Es ist die Aufgabe persönlich erbrachter sozialer Dienste, diesem Notstand abzuwenden. Der Wert sozialer Dienste ist für den Gebenden nicht geringer als für den Empfänger". Die Motivation für persönlichen Einsatz besteht im Hinweis auf den beiderseitigen Nutzen. Dieser Gedanke ist wesentlich zur Begründung des Solidaritätsbegriffs (17ff), aber auch zur Interpretation des Gerechtigkeitsbegriffs (22ff): "Grundlage der Gerechtigkeit ist die Gleichheit aller Menschen in ihrer Würde..." (22). Diese Gleichheit aber bedeutet zugespitzt Chancengleichheit, nicht allgemeine Gleichheit: "Wer alles gleich machen will, kann gleiche Chancen nicht versprechen. Gerechtigkeit verlangt, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln" (24). Diese Definitionen gelten freilich nur für "normale" Zeiten, können in Krisen außer Kraft gesetzt werden (26). Die Balance, die das Grundsatzprogramm zwischen den Grundwerten und den zahlreichen anthropologischen Vorgaben in einer Art Curriculum herstellt, ist nun - im Gegensatz zu den statischen Aussagen über den Menschen und seine Bestimmung - nicht statisch verstanden: "Zeiten der Krise erfordern ein anderes Gleichgewicht von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit als Zeiten ungestörter Entwicklung" (26). Innerhalb dieser Argumentation werden die logischen Voraussetzungen für die Erörterung der "neuen sozialen Frage" (45ff) geschaffen; an den Anfängen des Grundsatzprogramms werden die "weltanschaulichen" Argumente, bei den späteren Darlegungen (45ff) die ökonomischen, mehr zweckrationalen Argumente dargestellt. Einzelbehauptungen wären theologisch hinterfragbar, z.B. "Gleiches gleich und Ungleiches ungleich" behandeln. Alles in allem aber ist dieser Argumentationsstrang zumindest in sich logisch und scharf zielausgerichtet.

ad b.

Innerhalb der theologischen Beweisführung des Grundsatzprogramms, also Ziff. 1-5, tauchen einige Formulierungen auf, die zumindest stärker theologisch angefüllt werden müssten. So ist auffällig, daß im Zusammenhang mit der WÜRDE des Menschen etwa ausschließlich mit positiven und negativen LEISTUNGSKATEGORIEN argumentiert wird (5), während entscheidend wichtige biblisch-anthropologische Qualitäten im Zusammenhang mit der Menschenwürde (z.B. in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte: das

Herrscheramt des Menschen, seine Rolle als Gottes Repräsentant in der Welt usw.) oder auch andere maßgebliche Existenzkategorien (Glück, Leid u.ä.) fehlen.

## 2.2 Religiöse Sprachschichten des Grundsatzprogramms

Die religiösen Sprachformen des Entwurfs lassen sich m.E. unterteilen in

- a) biblische Terminologie,
- b) dogmatische (unter die ich auch die ethische Begrifflichkeit rechne) und
- c) allgemeine, umschreibende Terminologie.

ad a.

Zur biblischen Terminologie gehören Worte wie Gott, Glaube, Erlösung usw. Diese Begrifflichkeit ist, sachgerecht, in Teil 1 des Programmentwurfs gehäuft anzutreffen. Dann aber, schon innerhalb der Reflexion der Grundwerte, verschwindet diese Sprachschicht völlig. Die scharf umrissene biblische Begrifflichkeit wird lediglich in der Darlegung des Verständnisses vom Menschen gebraucht und scheint für die nachfolgende Argumentation untauglich. Freilich kommt auch in dieser nachfolgenden Argumentation religiöse Sprache vor, aber andere:

ad b.

Dogmatische Terminologie liegt in der Verwendung von Begriffen vor, die durch ihren Stellenwert in der Theologiegeschichte ihre Relevanz gewonnen haben: "absolute Wahrheit", "ganze Wahrheit" (4, 8). Hierher gehören auch Begriffe aus dem Bereich der Ethik wie z.B. "Gewissen", "sittliche Entscheidung" usw. (3 u.ö.). Gerade anhand dieser Begrifflichkeit schien es mir möglich, das Argumentieren mit bestimmten "Spezialtheologien", z.B. Natur-, Moraltheologie usw., nachzuweisen.

ad c.

Unter umschreibender Terminologie verstehe ich Formulierungen, in denen Gott etwa als "höhere Macht" (4) oder als "eine Wahrheit, welche die menschliche Welt überschreitet" (3, 8) umschrieben wird. Stellenwert und Funktion dieser Sprachschicht scheinen mir in den vorhergehenden Ausführungen deutlich genug dargestellt worden zu sein.

All diese religiösen Sprachformen, die in sich also schon nicht einheitlich sind, für die eigentlich bereits ein Zuordnungsproblem besteht, begegnen vornehmlich in den ersten 8 Abschnitten des Grundsatzprogramms. Im Ganzen des Entwurfs ergeht es ihnen so, wie es der biblischen Terminologie (vgl. ad a.) bereits innerhalb der Grundlegung des Programms erging: die religiösen Sprachformen treten bereits während der Entfaltung der Grundwerte rapide zurück und tauchen hernach nicht mehr auf; allerdings wird dabei die umschreibende, allgemeine und die dogmatische Terminologie noch etwas länger durchgehalten als die explizit biblischen Ausdrucksformen.

Es sei nur beiläufig darauf hingewiesen - es ist eigentlich nicht mein Thema -, daß ähnlich unscharfe, schwankende Kennzeichnungen und Sprachformen auch sonst im Programmentwurf beobachtet werden können: so wird an keiner Stelle exakt unterschieden zwischen Staat, Gemeinschaft, Gesellschaft, Gemeinwesen u.ä. Das könnte positiv bedeuten, daß die altliberale Unterscheidung von (politischem) Staat und (bürgerlicher) Gesellschaft als 2 getrennter Sphären wenigstens ansatzweise aufgehoben werden soll, andererseits weist der sprachliche Pluralismus auf Reste eines solchen Verständnisses hin, das letztlich nicht emanzipatorisch sein kann.

Hier wie da ist die Suche nach allgemeiner verbindlichen Kompromißformeln offensichtlich. Dieses Bemühen ist legitim und von der am Anfang dieser Ausführungen festgestellten Rolle eines Parteiprogramms her gesehen sachnotwendig. Der - möglichst - objektive Leser des Programms kann höchstens darüber zu befinden versuchen, inwieweit dieser Vermittlungsversuch in sich logisch und geglückt ist.

### **3. Spezialinteressen der Diakonie**

Interessant für unser Haus speziell ist die gelegentliche Erwähnung von Menschen, die in ihrer Entfaltung behindert sind, im Grundsatzprogramm der CDU. Allein das Vorkommen etwa der Behindertenproblematik ist ein Positivum dieses Entwurfs, das nicht alle Parteiprogramme bzw. Grundsatzprogramme politischer Parteien aufzuweisen haben.

Das Problem eingeschränkter menschlicher Möglichkeiten ist vor allem innerhalb des Themenkreises "Gerechtigkeit", "Solidarität" und im immer wieder vorkommenden Problemfeld menschlicher Leistungsverpflichtung angesiedelt.

Zunächst wird festgestellt, daß Behinderte ein Recht haben, nach ihren Möglichkeiten Leistungen zu erbringen, denn - gemäß dem anthropologischen Ansatz - der Mensch "entfaltet sich mit der Erfahrung eigener Leistung" (13). Von daher, um es einmal ganz ungeschützt zu sagen, eignet sich das CDU-Programm regelrecht für die Hereinnahme von Gruppen, die in ihrer Entfaltung behindert sind: wo doch der Mensch ganz allgemein vor allem in seinen begrenzten Möglichkeiten gesehen wird! Der defizitäre anthropologische Ansatz des Programms läßt den Abstand zwischen Gesunden und Kranken, voll Leistungsfähigen und Leistungsunfähigen, kleiner werden, läßt Gesunde und Behinderte näher beieinanderstehen. Es besteht eine gewisse zwangsläufige Solidarität zwischen Gesunden und Kranken.

An den Punkten, die den Mitarbeiter der Diakonie besonders interessieren, hat der Programmentwurf seine vielleicht stärksten Argumente, auch die, die den biblischen Intentionen am nächsten sind - wenn man sich auch über die Herleitung im einzelnen streiten mag. "Solidarität gilt ... vor allem denen, die ihr Leben unter erschwerten Bedingungen zu meistern haben" (10).

Auch unter dem Stichwort "ausgleichende Gerechtigkeit" (25) wird diese Problematik abgehandelt - wobei freilich gleich die Einschränkung gesehen werden muß, daß jene ausgleichende Gerechtigkeit, die maßgeblich auf der vorhin beschriebenen Balance beruht, in Krisenzeiten eine andere Gewichtung bekommen kann.

Die ethische Prämisse des Sollens wird mit dem beiderseitigen Nutzen der solidarischen Hilfeleistung begründet: "Der Wert sozialer Dienste ist für den Gebenden nicht geringer als für den Empfänger" (20). Der Behinderte oder Beschädigte hat einen Anspruch auf Hilfe; von seiten des Helfers besteht eine Verpflichtung. "Jedermann hat ein Recht auf Mitwirkung in der Gemeinschaft. Er hat Anspruch auf Zuwendung und Hilfe der Mitmenschen und der Gemeinschaft" (18).

Leistung, dieser schillernde Begriff, steht also nicht ausschließlich im Dienst der Selbstverwirklichung, sondern erhält einen sozialen Sinn. Um dieses Sinnes, um dieser Aussagen willen, vermag ich dem Grundsatzprogramm mit seinen vielen Leerformeln und unscharfen Konturen, mit seinen unvermittelten Theologien, mit seinen - vielleicht unvermeidbaren - Aporien doch eine gewisse Sympathie entgegenzubringen.

#### **4. Schluß**

Der Programmwurf ist reformerisch, aber mit stark stabilitätsfixiertem und technokratischem Einschlag. Es geht darin vorrangig um ein stabileres Funktionieren eines einmal errichteten und institutionalisierten Gemeinwesens. Es geht nicht um einen prozessualen Demokratiebegriff, der den ständig fortschreitenden Prozeß der Demokratisierung aller Lebensbereiche will. Gesellschaftliche Macht hat nicht nur die Gestalt rationaler, sondern in gewisser Weise auch religiöser Autorität.

Reformerisch ist das Programm insofern, als es Wirtschafts- und Sozialpolitik als "ein untrennbares Ganzes" (20) sieht, als es ihm anhand konkreter Aufgabenfelder um "Verbesserung der Verhältnisse" (9) geht. Reformersisch ist daran ferner, daß neue Töne, wenn auch maßvoll, aber dennoch unüberhörbar, zu vernehmen sind: "Freiheit ist Gabe und Aufgabe. Sie erfordert Selbstbestimmung anstelle von Fremdbestimmung, Mitverantwortung anstelle von Gleichgültigkeit, Mitmenschlichkeit anstelle von Vereinzelung..." (7). Oder: "Die freie Entfaltung der Person wächst auf dem Boden möglichst gerechter Verteilung von Chancen und Gütern" (11). Die einschränkenden Töne sind freilich ebenso unüberhörbar: letztlich geht es nicht um eine pure Verantwortung des Staatsbürgers, sondern um "MITsprache und MITverantwortung" (23).

Schließlich bietet sich die CDU mit diesem Grundsatzprogramm als "mittlerer Weg" an. Sie siedelt sich mit Vorliebe zwischen Alternativen an, über deren

Sinn man uneins sein könnte; sie will weder "sittlich ungebundenen Individualismus" noch "Kollektivismus", weder rein "kapital- noch arbeitsorientiert" will sie sein, vertritt weder "Harmonielehre noch Klassenkampf" (21).

Das Ganze ist halt ein "mittlerer" Entwurf.

\*\*\*

## **PROTESTANTISMUS HEUTE**

(Zuarbeit für DWEKD-Äußerung zum Jubiläum der Protestation zu Speyer, 1979)

### **1. Die protestantische Person**

Da hat der eine vor allem den protestantischen Menschen, die "protestantische Persönlichkeit" im Auge, jenes eigenartige Wesen, dem von Schelsky die Neigung zur "Dauerreflexion" und von Max Weber der ständige Kampf mit der eigenen "Gesinnungsethik" nachgesagt wird, dem H. v. Thadden-Trieglaff "den Geist der Initiative, die dynamische Kraft schöpferischer Ideen... und den Mut der sittlichen Verantwortung" bescheinigte und W. Dantine "das autonome Gewissen, die sittliche Persönlichkeit und den radikalen Individualismus".

Da weist die Tiefenpsychologie eben diese dynamische, sittliche, autonome protestantische Persönlichkeit als überwiegend depressiv aus; und die Soziologie weist nach, daß dieselbe Menschengruppe überdurchschnittlich erfolgreich, zweckrational und leistungsmotiviert sei, weshalb Protestanten die weit überwiegende Zahl von Führungskräften in Wirtschaft, Wissenschaft und Verwaltung stellen. Die unlängst vom Zentralrat der Katholiken in Auftrag gegebene Studie beweist diesen Sachverhalt grundsätzlich als noch immer gegeben in Deutschland.

E.Fromm hat in seinem Buch "Die Furcht vor der Freiheit" die historischen Wurzeln für die bis heute nachwirkende spezifische Art des protestantischen Menschen aufzulegen versucht: die Herauslösung des protestantischen Menschen aus der Geschlossenheit des mittelalterlichen Gesellschaftssystems in eine sog. freie Individualität hinein habe ihn im Grunde außerordentlich isoliert. M.Becker verfolgt diese Linie und zieht sie bis zur Person Luthers selbst zurück und konstatiert, daß auch der heutige Protestant im Grunde viel gemein habe mit dem Reformator: "Wie finde ich einen gnädigen Gott? Diese Frage Luthers ist nicht nur ein befreiter Ruf, sondern Verzweiflung zugleich. Der Rückwurf des Gläubigen auf seine eigene Gläubigkeit hat ihn zum Verlassenen gemacht - was ihn noch mehr verelendete als die hierarchische Obhut. Falsch sind alle Beteuerungen, der Protestantismus sei eine Befreiung gewesen. Es war nicht mehr als eine Vereinsamung, die sich neue Herrscher zunutze machten."

Andere führen den protestantischen Verzicht auf Beichte und Absolution als Ursache für die Gefährdung des protestantischen Menschen an: ihm fehle die gelegentlich notwendige Entlastung. T. Mosers "Gottesvergiftung" habe gezeigt, wohin ein ständig nicht-entlasteter Mensch geraten kann - oder zeigte vielleicht auch nur die Folgen einer doch nicht verallgemeinerungsfähigen, mißglückten religiösen Sozialisation... ?

In jedem Fall ist es überaus erstaunlich, wieviel Interesse der protestantische Mensch in den gegenwärtigen Humanwissenschaften findet. Wahrscheinlich ist es positiv zu bewerten, daß man nach der Durchleuchtung von Strukturen und Systemen wieder auf den Menschen gestoßen ist.

Die Gegenwartsanalysen der protestantischen Persönlichkeit sagen entweder seine Größe oder sein Elend aus. Die Wahrheit liegt wohl - nicht in der Mitte - in der Spannung zwischen beidem. Eine Spannung, die, wenn sie ausgehalten wird, überdurchschnittlich initiativ, dynamisch und kreativ macht, und die, wenn sie nicht durchgestanden wird, gottesvergiftete, geschwächte Menschen macht.

Huizinga und Erikson haben in ihren Luther-Arbeiten auf die Bedeutung dieser Spannung hingewiesen. Huizinga untersucht z.B. die Auseinandersetzung Luthers und Erasmus' über den freien bzw. den unfreien Willen und findet dabei harte Worte für Luther: er weist auf den deterministischen Charakter der Standpunkte Luthers hin, spricht von einer Verrohung des Glaubens und einer Überspannung religiöser Begriffe. Aber er spricht zugleich von Luthers "absoluter Durchdrungenheit" von diesen Begriffen, und "alle minder hohen Begriffe verbrannten wie dürres Stroh in der Glut von Gottes Majestät". Luther habe, so Huizinga, in diesen Begriffen (wie Sünde und Gnade, Erlösung und Ehre Gottes) gelebt, während Erasmus über sie gehandelt habe wie über andere Gegenstände auch.

Wo der Protestant gestern oder heute in den protestantischen Grundbegriffen lebt, erlebt er freilich die Spannung tiefer als andere, existentieller, unausweichlicher auch: zwischen seiner Verlorenheit vor Gott und seiner Achtung bei Gott.

Die schwer und z.T. nur widersprüchlich auszumachende Art des protestantischen Menschen, seine Größe und sein Elend: sie mag darin begründet sein, daß er die Grundbefindlichkeit des Menschen vor Gott überhaupt darstellt, bewußter, unentlasteter, unbeschönigter - wenn auch nicht ungetröstet. Gratia, sola gratia!

Der Vollständigkeit halber sei ergänzt, daß nicht nur die Qualität des protestantischen Menschen durch die Wissenschaften offenbar schwierig zu bestimmen ist, sondern auch sein quantitatives Vorkommen. Wenn z.B. das als protestantische Tugend so oft gerühmte "gesunde Mißtrauen" gegen Dogmatisierung, Vereinnahmung und alle möglichen Überzeugungsversuche dem weitgehenden Fernbleiben der Protestanten von Gottesdienst und kirchlichen Veranstaltungen überhaupt zugrunde liegt, dann allerdings muß es



den protestantischen Menschen in großer Zahl geben...

Vielleicht hat aber E. Stammler recht, wenn er fragt, ob der protestantische Mensch "nicht vielleicht ein aussterbender Typ (sei), der nur noch in wenigen seltenen Exemplaren an eine vergangene Chance erinnert".

Spricht sich in der Speyrer Protestation eine "protestantische Anthropologie" aus, die von Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung sein kann? Ich glaube, ja. "In Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft abgeben": hier ist schon jene charakteristische Spannung, hier zwischen "Selbstbestimmung" des Menschen und "Fremdbestimmung" durch Gott, und beides macht die protestantische Mündigkeit aus. Über den Begriff Mündigkeit ist viel geschrieben und gesagt worden. Um ein protestantisches Verständnis handelt es sich nur, wenn beide Spannungspole beibehalten werden, wenn Mündigkeit sich nicht verselbständigt von der Angewiesenheit auf Gott.

Gott-lose Mündigkeit hat innerhalb der protestantischen Theologie den Mut zur Gott-ist-tot-Theologie entstehen lassen - und in unserer Gesellschaft, unserer protestantisch mitgeprägten Gesellschaft, mündige Gewissensautonomie zum Formalprinzip degenerieren lassen. Deswegen trägt m.E. der dem protestantischen Menschen so wichtige Wert Mündigkeit oft nicht mehr: der offiziell mündig gewordene Mensch, der mündige Bürger, der mündige Wähler, sucht inoffiziell immer stärkere Anlehnung an Autoritäten, an Institutionen, an die sie Verantwortung wieder delegieren können; an den Staat, der sie als Sozialstaat versorgen soll.

Den evangelischen Menschen zur protestantischen Mündigkeit zu ermutigen und zu stärken, ist sicher eine bedeutende Zukunftsaufgabe, in der eine große Chance, aber auch eine schwere Hypothek liegt, eine Zumutung, die allerdings - nicht nur in totalitären Systemen, sondern auch in perfektionistischen sozialstaatlichen Gebilden - überlebensnotwendig ist. Daß solche Mündigkeit nicht bindingslos sein kann, versteht sich von selbst, nicht nur von der Sache, sondern auch vom Menschen her: die - vielleicht typisch protestantische - Bereitschaft zu hinterfragen, bedarf in gleicher Weise einer Gegenkraft, einer Stabilität, damit aus Zweifel nicht Verzweiflung wird.

## **2. Protestantismus als Element der Wirklichkeitsgestaltung**

M. Weber unterschied die großen Religionen und ihre Konfessionen mithilfe der Frage: Wie lösen sie die Spannung zwischen dieser, der irdischen Welt und der anderen Welt, der göttlichen Sphäre? Während er feststellte, daß etwa im Buddhismus die Suche nach dem Ausweg aus dieser Welt bestimmend sei, fand er, das Christentum habe von allen Religionen - gerade aber in seiner protestantischen Erscheinungsform! - die konkretesten Vorstellungen davon, wie die Welt sein oder werden solle.

Weber interpretiert die Entwicklung des Christentums von seinen Anfängen bis zu seinen protestantischen Formen und findet dabei eine bestimmte Tendenz, nämlich: sich immer mehr auf Inner-Weltlichkeit hin zu entwickeln. Das Ausmaß, in dem der Protestantismus die wissenschaftliche und wirtschaftliche Rationalität gefördert habe, sei der Höhepunkt dieser Entwicklung. Der Protestantismus habe freilich eine Rationalität gefördert, die inzwischen autonom geworden sei, sich zum Selbstzweck entwickelt habe, sich von ihren geistlichen Einbindungen längst gelöst habe - weshalb der Protestantismus durch seine Betonung des Individualismus und des sozialen Engagements letztlich seiner eigenen Zerstörung Vorschub geleistet habe.

Zum einen will Weber damit sagen, wie stark "das protestantische Prinzip" auf die Wirklichkeitsgestaltung Einfluß genommen hat, zum andern, wie sehr der Protestantismus durch sich selbst gefährdet sei.

So wenig neu diese These ist, so wenig entbehrt sie heute der Brisanz, denn für beide Inhalte der Weberschen These gibt es genug Anhaltspunkte. Auch Paul Tillich spricht diese Dialektik an, wenn er einerseits feststellt, daß "fast alle Schöpfungen der autonomen Kultur Spuren protestantischen Geistes" tragen, und wenn er andererseits vom "Ende des protestantischen Zeitalters" spricht. Hier decken sich soziologische und theologische Analyse - ganz zu schweigen davon, daß sie auch einem unbestimmten Gefühl engagierter Protestanten beim Erleben ihrer Kirche entspricht.

Unbestritten ist, daß es geistesgeschichtliche Berührungen, wenn nicht sogar ein ausgesprochen protestantisches Erbe gibt, wenn Ideen angesprochen werden, die für unsere Zeit maßgeblich sind: Emanzipation, Selbstbestimmung, Demokratie (und letztere sowohl in ihren konservativen, ja deutsch-nationalen Profilen als auch in ihren liberalen und christlich-sozialistischen: für alle Profile stehen bedeutende protestantische Namen). Der moderne Individualismus wäre ohne die Persönlichkeitskultur des Protestantismus nicht denkbar. Es gab und gibt einen protestantischen Humanismus, und es gibt Nachwirkungen der Berührung zwischen deutschem Idealismus und protestantischem Denken. Und es gibt schließlich Beziehungen zwischen Protestantismus und Wissenschaftsentwicklung: Der Religionspsychologe Pruyser weist darauf hin, daß es zwischen dem Reformator und dem Wissenschaftler Analogien gibt; der eine wie der andere "unterwirft seine Ideen einem schonungslosen Test und ist bereit, ein festgefügtes Gedankengebäude einzureißen, wenn sich seine Hypothesen als unhaltbar erwiesen". Vielleicht ist der immense Einsatz, der durch die Protestation zu Speyer gewagt wurde, auch durch diese Analogie zu verstehen.

Daß es also alle diese Berührungen, daß es dieses protestantische Erbe gibt, ist unbestritten. Umstritten sind nur die Details der geistesgeschichtlichen Begegnung, der Einflußnahme und Veränderung. Dem Protestantismus wird - sicher mit Recht - nachgesagt, er habe eine einzigartige Kraft zur Transformation (Weber). Anscheinend war Reformation wirksam als

Transformation, als plötzliche oder allmähliche. Heute wird freilich auch die Frage gestellt, ob der Protestantismus nicht seine Identität ein ganzes Stück weit mit wegtransformiert habe. Dies wäre der Punkt, um noch einmal die Webersche These von der Selbstzerstörung des Protestantismus zu bedenken, Selbstzerstörung durch - wie Weber ausführte - seine Überbetonung des Individualismus und des sozialen Engagements, Selbstzerstörung durch Verweltlichung, durch Säkularisierung (in der ja ebenfalls ein Stück protestantischen Erbes zu stecken scheint). In der Soziologie ist das absurde Bild des Protestantismus, der sich seinen eigenen Ast absägt, durchaus geläufig. Th.Luckmann beschreibt dieses Ast-Absägen sachlicher: als "Bürokratisierung, geschäftstüchtige Rationalisierung des kirchlichen Lebens und Anpassung an die säkularisierte Mittelklassen-Ideologie". Und diese Faktoren seien nicht wie ein blindes Schicksal über den Protestantismus gekommen, sondern hätten "ihren Ursprung im protestantischen Ethos" selbst. Nimmt man diese Stimmen ernst, heißt das im Klartext, daß gegenwärtig viele protestantische Transformationen, die Ergebnisse vieler Begegnungen und Berührungen mit einer durch den Protestantismus selbst mündiger gewordenen Welt, auf ihn selbst zurückfallen und ihn gefährlich treffen: in Gestalt von Bürokratisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und Parzellierung (Parzellierung der Wirklichkeit ist ja ein Grundprinzip des wissenschaftlichen Rationalismus). Der Protestantismus hat die Wirklichkeit bis heute maßgeblich mitgestaltet, und er ist durch eben diese von ihm entscheidend gestaltete Wirklichkeit mit ihren Sachzwängen gefährdet.

Symptome hierfür gibt es reichlich. Etwa das institutionalisierte Nebeneinander von Kirche, Diakonie und Mission, die Verselbständigung von Lehramt und Diakonenamt. Der säkularen Verfälschung in der Diakonie entspricht etwa die Funktionalisierung des Pfarramtsverständnisses. Symptome sind auch der immense Abstand zwischen Gemeindefrömmigkeit und protestantischer Universitätstheologie oder die demokratisch legitimierte Bürokratie in Kirche und Diakonie: ob einem Menschen auch noch nach Dienstschaft geholfen werden darf, kann nicht Gegenstand eines Mehrheitsbeschlusses sein.

Symptom ist wohl auch, wenn die ebenfalls von M.Weber ins Gespräch gebrachte und seither ständig diskutierte protestantische Leistungsethik innerhalb von Kirche und Diakonie dahingehend pervertiert, daß sich kirchliche Aktivitäten ins Unüberschaubare, ins nicht mehr Zusammenbindbare hin entwickeln und vermehren. Eine protestantische Zukunftsaufgabe ist es m.E., korrigierende Kräfte freizusetzen, und zwar nicht von woandersher, sondern von den Wurzeln protestantischen Glaubens her. Reformation war unter anderem auch Protest gegen die mittelalterliche religiöse Leistungsethik, von der wir unter anderem Vorzeichen, im Gewande der Sozialpflichtigkeit, neu überschwemmt worden sind. Oder: die Protestation zu Speyer mit ihrer Betonung der Unmittelbarkeit des einzelnen vor Gott hat folgerichtig ausgesprochen, daß Fragen und somit auch Aufgaben des Glaubens nicht bis ins Letzte demokratisierbar sind: der Reichstagsmehrheit wurde das Recht abgesprochen, darüber einen verbindlichen Mehrheitsbeschuß zu fassen.

Und protestantische Zukunftsaufgabe ist es vor allem, das rationalistische Parzellierungsprinzip, das uns überall eingeholt hat - im Organisatorischen wie etwa auch im humanwissenschaftlichen Menschenverständnis, dem weithin unsere Arbeitsmethoden angepaßt sind -, zu überwinden. Nochmals: gemeint ist z.B. das geistlose Nebeneinander, z.T. auch Gegeneinander, von theologischen und nicht-theologischen Fachleuten in Diakonie und Kirche, das Nebeneinander von Kirche und Diakonie überhaupt.

Der Protestantismus ist eine wirkungsgeschichtliche Kraft ersten Ranges, hat Wirklichkeit mitgestaltet, Gesellschaft mitgestaltet, und muß sie weiter gestalten, notfalls auch gegen die Geister, die sie selber einmal rief... oder sogar ins Leben rief. Diesen Mut hatte Luther aufgebracht, als die von ihm gewonnenen, ihm gewogenen, einflußreichen humanistischen Räte ihn zu einem pragmatischen Kompromiß überreden wollten, der den Bruch mit Rom in nicht ganz so krassem Licht hätte erscheinen lassen. Es kam dennoch zur Protestation mit den bekannten Folgen. Die Brücke zwischen Allgemein-Pragmatischem und Grundsätzlichem wurde im protestantischen Denken nie eingerissen.

### **3. Der Protestantismus als Institution**

"Als Institutionen" müßte es zutreffender heißen, ist doch der Protestantismus von Anfang an ein konfessionen- und kirchenbildendes Phänomen. Über die Gründe für diese sog. sezessionistische Art des Protestantismus ist viel nachgedacht worden. Manche Wissenschaftler haben sie schlicht der föderalistischen Struktur des Reformationslandes zugeschrieben. Manche haben die religiöse Neuorientierung vornehmlich zu kulturellen und soziostrukturellen Rahmenbedingungen in Beziehung gesetzt oder im Zusammenhang mit z.B. ethnischen oder schichtenspezifischen Vorgegebenheiten gesehen. Eine andere Theorie besagt, daß vor allem solche Gesellschaften zum Protestantismus "drängten" und sich spezifisch protestantisch ausdifferenzierten, bei denen ohnehin bereits eine Auflockerung der Sozialstruktur anzutreffen war, bei denen es bereits eine Pluralität von Entscheidungsinstanzen gab (Stände, Zünfte, Bünde, Innungen usw.) außerhalb der zentralen Regierungsinstanzen; dort sei die Auflockerung nach der Reformation fortgeschritten, was auch zu weiteren innerprotestantischen Sondergruppierungen habe führen müssen. Nach der marxistischen Theorie schließlich entstanden protestantische Denominationen überwiegend aus Protest gegen den "Mittelklassen-Protestantismus" und dessen kapitalistische Ideologie.

Keine dieser Erklärungen für die nachreformatorischen Entwicklungen befriedigt ganz. Und wenn eine dieser Erklärungen für eine Region und deren Bevölkerungsstruktur zuzutreffen scheint, wird sie durch die Voraussetzungen in anderen Regionen widerlegt, wie vor allem vergleichende Protestantismus-Studien von deutsch-schweizerischen und amerikanischen Verhältnissen her gezeigt haben.

Fest steht, daß es bereits in der mittelalterlichen Kirche viele sezessionistische

Gruppierungen gab: Waldenser, Brethren of the Free Spirit, Lollharden, Albigenser, Manichäer, Katharer usw. Nach der Reformation änderten sich freilich die Entstehungsbedingungen. Die religiöse und die historisch-politische Situation hatte sich dahingehend verändert, daß es neben einem von Anfang an differenzierten Protestantismus nun alte Klerikalstaaten neben neuen landesherrschaftlichen Gebilden "von Gottes Gnaden" gab, daneben wiederum neue Säkularstaaten und Mischformen von alldem. Insofern waren die religiösen und die politischen Voraussetzungen der Ausdifferenzierung des Protestantismus günstig: neue protestantische Gruppen entsprangen offensichtlich häufig dem Konflikt "Einflußnahme (der Obrigkeit) contra Reinheit der Lehre" - so R. Robertson - oder auch dem Konflikt "Engagement contra Weltflucht", und diese Konflikte stellten sich unter jeweils verschiedenen Lebensbedingungen anders dar und erforderten andere Antworten. Von daher gewinnt protestantischer Pluralismus eine gewisse Plausibilität, von Fall zu Fall auch seine geschichtliche Rechtfertigung.

Nach der Reformation vollzog sich in den katholisch gebliebenen Ländern, vor allem aber in Frankreich, Spanien, Italien und Portugal, der Protest gegen die römische Hegemonie in charakteristisch anderer Form als in religiöser Ausdifferenzierung: nämlich in meist überhaupt antireligiöser Weise, was sich bis heute in Form atheistischer Gruppen und Parteien mit relativ großem Einfluß in diesen Ländern erhalten hat. In protestantischem Kontext kam es eher zu dem, was K. Mannheim die "Spiritualisierung der Politik" nannte. Wo diese umkippte in eine "Politisierung des Christlichen", konnte es deswegen zu neuerlichen Gründungen protestantischer Denominationen kommen, wiederum mit geschichtlicher Rechtfertigung (vgl. England).

Doch scheint alles in allem der protestantische Pluralismus nicht mehr das eigentliche Problem protestantischen Kirchenwesens zu sein. Versuche wie die Leuenberger Konkordie oder auch die Erfahrungen der Ökumene, die überwiegend aus gegenseitigem Lernen, aus gegenseitiger Bereicherung bestehen, lassen hoffen.

Nicht, ob der Pluralismus des Protestantismus die protestantischen Kirchen unglaublich macht oder nicht, ist die aktuelle Frage: schwerer scheint die Frage nach der Legitimierung der Kirchen in der Gegenwart überhaupt zu wiegen, die Frage nach der Existenzberechtigung der Institution Kirche. Daß gerade die Protestanten ihrer Kirche mit dieser Frage zusetzen, hatte die Befragung "Wie stabil ist die Kirche?" eindrücklich gezeigt. Im Bewußtsein vieler, wenn nicht der meisten, ist die Frage "Was ist die Kirche?" oder "Wie ist die Kirche?" ersetzt durch die funktionale: "Was leistet die Kirche?" Zwar kann die Kirche auf diese Frage einiges vorweisen, gerät aber, indem sie sich auf diese Frage einläßt, in einen Konflikt mit ihrem eigenen Selbstverständnis: Protestantismus war genuin ein Absetzen von katholischer religiöser Leistungsethik. Nun scheint sie gezwungen, in Leistungskategorien auf die bedrängenden Fragen zu antworten, mit dem Aufzählen von "Werken".

G.Schmidtchen hat zuletzt das "offene System" als Charakteristikum protestantischer Kirchlichkeit festgestellt, auch als kirchliches Wunsch-Profil seitens der Kirchenmitglieder. Welche Chancen und welche Gefahren verbergen sich hinter der Kirche als "offenem System"?

Gesellschaften bestehen in soziologischer Sicht aus einer Vielzahl in sich selbständiger, mehr oder weniger geschlossener oder offener Systeme (Staat, Verwaltungen, Kirchen, Schulwesen, Sozialwesen, Wirtschaft, Wissenschaft usw.), in sich nach eigenen Gesetzen "funktionierend", zugleich aber auch nach komplizierten Regeln miteinander verflochten, voneinander abhängig, einander überschneidend, einander ergänzend, miteinander konkurrierend. Und in diesem Gesamtsystem aus vielen Subsystemen: die protestantischen Kirchen, die nach den Äußerungen ihrer Mitglieder "offene Systeme" sind oder sein sollen.

An diesem Verständnis ist etwas genuin Protestantisches: die Protestation zu Speyer war nur möglich aufgrund der Bereitschaft, auf die Geschlossenheit eines festen kirchlichen Systems zu verzichten, weil dieses System als starr und verfestigt erkannt worden war. Wer auf solche Sicherungen, auf solch festen Grund verzichtet, muß alle Risiken der Öffnung in Kauf nehmen - und alle Chancen dieser Öffnung wahrnehmen. Wird also heute gesagt, die Kirche habe nur eine Chance als offenes System, so wird damit nichts Neues gesagt, sondern etwas ausgesprochen, was in Speyer vollzogen wurde.

Insofern kann Kirche es sich gefallen lassen, aus soziologischer Sicht als Teilsystem im Gesellschaftssystem zu rangieren. Es muß dabei nicht zu Einebnungen und Nivellierungen kommen. Es kann eher hilfreich sein, wenn z.B. N.Luhmann, dessen Arbeiten über die Vermittlung von K.-W.Dahm Eingang in die ev.-theologische Diskussion gefunden haben, feststellt, daß die gesellschaftliche Funktion kirchlicher Systeme im Chor der vielen Systeme heute nicht mehr eindeutig genug definiert sei.

Offenheit und Eindeutigkeit: das bleibt m.E. als Forderung, wenn man die aktuellen Äußerungen der Gesellschaftswissenschaften über die Kirche auf einen kurzen Nenner bringen will. Offenheit und Eindeutigkeit: das ist schon der Anspruch der Protestation gewesen. Dieses historische Ereignis in Speyer hat ja dem Protestantismus ein bestimmtes Etikett aufgeprägt, das leicht nur negativ-kritisch verstanden werden konnte.

Dabei ist der Begriff "Protestation" durchaus mehrdimensional: das kritische Element steckt darin - und damit das Moment der Eindeutigkeit; und ein Pro steht am Anfang - und damit ein Moment der "Offenheit für..."

Ein Programm steckt in diesem Wort "Protestation". Und wie die kurze und notwendig oberflächliche Analyse zeigt, gilt dieses Programm offenbar noch. Es ist auch nie völlig einzulösen.

LITERATURNACHWEIS (in der Reihenfolge der Erwähnung)

Helmut Schelsky, zit. nach Roland Robertson, Einführung in die Religionssoziologie, München 1973  
Max Weber, ebenfalls zit. nach Robertson  
Reinold von Thadden-Trieglaff und Wilhelm Dantine zit. nach Eberhard Stammler, Protestant sein, in: Protestanten und ihre Kirche, hrsg.v. H.-W.Heßler, München 1976  
Erich Fromm, zit. nach Matthias Becker, Die Chancen Gottes, Hamburg 1971  
Johan Huizinga zit. nach G.C. van Niftrik, Menschheit im Fortschritt, Neukirchen-Vluyn 1969  
Erik H.Erikson, Der junge Mann Luther, Hamburg 1970  
Max Weber, Hinduismus und Buddhismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 5. Aufl. Tübingen 1963  
ders., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze usw. I, 5. Aufl. Tübingen 1963  
Paul Tillich, The Protestant Era, Chicago 1957  
Paul W.Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, Bern/München/Wien 1968  
Thomas Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963

Zur Theorie des Sezessionismus:

Theorie I: Martin Greschat, Geschichte und Erbe, in: Protestanten und ihre Kirche, aaO

Theorie II: z.B. H.Trevor-Roper, Religion, the Reformation und Social Chance, in: Historical Studies 4, 1965

Theorie III: z.B. R.H.Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, London 1926

Theorie IV: K.Marx/F.Engels, Über Religion, Berlin 1958

Karl Mannheim, Utopie und Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1952

Gerhard Schmidtchen zit. nach E.Stammler aaO

Niklas Luhmann, Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Karl-Wilhelm Dahm/ N.Luhmann/Dieter Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972

\*\*\*

## **DIE GEHEIME THEOLOGIE DER ÄSTHETIK**

Eine theologisch-philosophische Betrachtung über ein stilles Erschwernis der Diakonie – gewidmet Hans-Christoph von Hase (1977)

### **Die ästhetische Barriere**

"Das war eigentlich am schwersten zu ertragen: wie diese Kinder aussahen", sagte mir ein Konfirmand nach einer Exkursion in ein Heim für körperlich und

geistig behinderte Kinder. Der entstellte Mensch verbreitet zunächst Angst und Unsicherheit.

Es gibt zwar Menschen, auf die das Entstellte eine Art Faszination ausübt. Aber solche Menschen gelten als eher krankhaft; sie kursieren als Chaoten. Ansonsten gilt: die erste Schwelle, die in der Begegnung mit von Krankheit und Zerrüttung gezeichneten Menschen zu überwinden ist, ist die ästhetische. Manche Begegnung mit Behinderten scheitert schon an unserem Auge.

Jeder Behinderte ist zu allererst eine leibhaftige Anfrage an die tieferen Gründe unserer Ästhetik. Wie kommt es, daß körperliche Entstellung andere Menschen von helfender Zuwendung regelrecht abhalten kann? Wie kommt es, daß selbst das Mitleid mit Entstellten abwehrende, ja aggressive Züge tragen kann?

Die psychologischen Erklärungsversuche befriedigen nicht ganz - ebenso wenig wie die Beobachtungen der Verhaltensforschung, wonach in der Tierwelt das verkrüppelte Lebewesen von seinen Artgenossen häufig gemieden oder ausgeschieden oder gar getötet wird. Neben "natürlichen Abwehreffekten" scheinen mir beim zivilisationsgeprägten Menschen vor allem auch Denkgewohnheiten in Erscheinung zu treten, Urbilder, Sinnbilder, zumindest eine Hintergrundvorstellung davon, wie der Mensch "eigentlich" zu sein hat.

Jede Kultur kennt so etwas wie den "eigentlichen" Menschen, hat mit ihrem Menschenbild so etwas wie eine anthropologische Ästhetik herausgebildet, einen oft gar nicht mehr hinterfragten Maßstab, an dem auch das menschliche Erscheinungsbild gemessen wird. Diese Maßstäbe können freilich von Kultur zu Kultur sehr verschieden sein: dicke, aufgequollene Lippen, platte und breite Nasen machen in manchen Teilen Indiens das Schönheitsideal aus. Montaigne registrierte erstaunt, daß man in Peru große Ohren für besonders schön hielt, daß man anderswo über geschwärzte Zähne in Entzücken geriet. Von derlei schlichten Beobachtungen her hielt Montaigne für widerlegt, was in Europa jahrhundertlang unangefochten galt: Platons Lehre, die Theorie einer "Ästhetik von oben".

### **Die Wurzeln europäischer Ästhetik**

Wider besseres Wissen ist Plato quicklebendig unter uns. Nehmen wir zur Veranschaulichung das in den letzten Jahren neu und vehement aufbrechende literarische und filmische Interesse an Gestalten wie Casanova oder Don Juan. Beide Herren, immer auf der Suche nach der Schönheit, sind Neuplatoniker - wie wahrscheinlich alle wahren europäisch geprägten Ästheten. Sie lieben nicht diese oder jene Frau, keine bestimmte Person, sondern sie lieben das Urbild einer Schönheit, von der jede Frau nur einen unvollkommenen Schatten, einen Abglanz, trägt. Sie suchen das "Wesentliche", die Idee. Darum müssen sie jede Frau verlassen, um weiter nach jener Schönheit zu suchen, der sie allein die Treue halten. Was könnten



sie in einem entstellten Körper, in einem Krüppel, suchen? Nichts. Höchstens das Urbild der Verlorenheit und Vergänglichkeit. Also nichts, wonach sich der Ästhet ausstrecken und recken möchte.

Das nihilistische Theater bringt das entstellte menschliche Wesen auf die Bühne, als Schaubild des Nichts, des Chaos, das drohend hinter allem steht. Das Häßliche ist bedrohlich, verkörpert eine bedrohliche Idee. Der Satan hinkt durch die europäische Geschichte.

Der platonische Eros braucht ein dualistisches Weltbild. Die Schönheit eines Menschenkörpers ist Teilhabe an der Urschönheit selbst, einer Schönheit aus einer anderen Welt, "von oben". Der platonisch Liebende liebt kein Einzelwesen, sondern eine Vorstellung, jene Schönheit, die er durch das Einzelwesen lediglich wahrnimmt. Menschliche Ästhetik ist eine Anspielung, die den Liebenden an jene Urschönheit "dort drüben" denken läßt. Und die Treue zur wahren Schönheit besteht in der Untreue gegenüber konkreten Menschen, die nur Durchgangsstadien, Übergangsstufen sein können. Um zum Gegenstand der Sehnsucht zu gelangen, bedarf es des ständigen Aufbruchs.

Kein aufklärerischer Impuls vermochte dieses dualistische Lebensgefühl abzulösen. Die geheime Theologie der Ästhetik hat überlebt. Wie Plato sahen die Stoiker im Schönen an sich ein Prinzip, das jenseits des Ichs und der Welt steht, einen ewigen Archetypus, eine reine Form, die außerhalb der sie erkennenden Vernunft steht: "Das Schöne ist der Glanz des Wahren und Guten..." Plotin definiert die Schönheit durch die Einheit, die reine Form und die Ordnung. Die Schönheit der Wesen ist "ihre Symmetrie und ihr Maß". Augustinus ergeht sich in zahlreichen Variationen über die platonischen Themen; Thomas von Aquin sah in der Harmonie dessen, was gefällt ("in quod visum placet"), die letzte Befriedigung und die "vollkommene Ruhe" des Geschmacks und des Verstandes.

Leibniz greift die neuplatonische Formel von der Einheit in der Vielfalt neu auf, wenn er sie auch erweitert: "Die universale Harmonie geht von uns auf die Dinge und von den Dingen auf uns über." Wechselwirkungsästhetik!

Dialektisch umgestülpter Platonismus klingt bei Home in seinen "Elements of Criticism" (1762) an: für ihn ist "schön, was die Beziehungen darstellt, die den Betrachter mit seinesgleichen vereinigen... Nicht, weil ein Gegenstand schön ist, wirkt er allgemein und notwendig, sondern weil hinter aller Verschiedenheit, die die Individuen voneinander trennt, etwas allgemein Menschliches bestehen bleibt, deshalb gibt es schöne Gegenstände". Diese Vereinigung des Betrachters mit seinesgleichen definiert das Integrierende und das Ausschließende des "Schönen".

Der im 19. Jahrhundert lebende und seinerzeit bedeutende französische Ästhetik-Theoretiker Lamennais ("Vom Schönen") ist um den Nachweis

bemüht, daß das Ästhetische das Göttliche "unter materiellen oder sinnlich wahrnehmbaren Umständen" reproduziert.

Hegel konnte - trotz Kant - auf die Spiegelungstheorie zurückgreifen, wenn auch - wegen Kant - bezogen auf das Individuum und seine Eindrücke: "Die Schönheit in der Natur erscheint nur als Spiegelung der Schönheit im Geiste". Kant selbst hatte Schönheit als "Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes" definiert.

Der unter Ästhetik-Theoretikern bis heute hochgeehrte John Ruskin (1819-1900) konnte unumwunden seine "Religion der Schönheit" schreiben: für ihn ist Schönheit die Offenbarung göttlicher Intuition, ein Zeichen, das "Gott all seinen Werken... beigegeben hat". Nicht allein die Intelligenz sei es oder die Sensibilität, die uns das Schöne offenbare, sondern eine besondere Betrachtungsgabe und -weise, ein besonderes Gefühl, das uns in eine Art Ekstase versetze. Eine zugleich mystische wie finalistische Schau der Ästhetik! Demnach muß alles, was schön ist, gut sein und dies in einer seltsamen Religiosität offenbaren.

Der Deutsche G.Fechner (1807-1887) arbeitete erstmals experimentell an den Kriterien des Ästhetischen: er entdeckte das Prinzip der ästhetischen Wachstumsschwelle, das der Einheit in der Vielfalt, das Fehlen des Widerspruchs, die Klarheit, die Assoziation. Fechners Arbeiten fanden überwiegend im Angelsächsischen Aufnahme, bis hin zur dort entwickelten industriellen Ästhetik, die R.Loewy auf den Begriff brachte: "Häßlichkeit verkauft sich schlecht".

Letztlich geistert noch immer Platons Dualismus durch unseren Schönheitsbegriff und seine Geschichte. Und deshalb ist es noch immer so: der gezeichnete Mensch ist im dualistischen Weltbild verloren und einsam. Das Entstellte stößt keine Tür auf zum Wahren, Schönen, Guten, das hinter allem sein soll. Der gezeichnete Mensch stört die Lust auf eine schöne Symmetrie der Wirklichkeit, kann nicht gefallen und daher - laut Thomas von Aquin - keine Ruhe ausstrahlen, er be-un-ruhigt; er spiegelt nichts von der universalen Harmonie, die uns angeblich umgibt; er stellt nichts dar, was wir als das allgemein Menschliche erkennen möchten, als unseresgleichen; er ist offenbar nicht einmal zweckmäßig, stört die gesuchte Einheit in der Vielfalt, reizt zum Widerspruch, verkauft sich natürlich auch schlecht.

Alles in allem: der moderne Mensch ist ebenso stark befangen in dualistischen Denkformen wie frühere Geschlechter, vielleicht sogar wieder stärker als früher. Der moderne Mensch ist wieder einmal - oder immer noch - auf der Flucht vor dem konkreten Menschen, vor der "Wahrheit in der Begegnung". Anscheinend kann der heutige Mensch diese konkrete, realistische Wahrheit in der Begegnung mit anderen Menschen weniger aushalten denn je. Der Zeitgenosse sei im Grunde - vor allem seit dem Bedeutungsverlust der Kirche - weithin ein Vulgär-Metaphysiker. Das behaupten manche, die recht genau hinsehen, z.B. der Wissenssoziologe P.L.Berger. Es dürfte etwas dran sein.

Heutige Schönheitsleitbilder sind weithin im Laboratorium errechnet, "gemacht", werden verkauft und sollen zum Kaufen bringen; auch als Ware füllen sie vulgär-metaphysische Bedürfnisse aus. Sie sind Lückenbüsser für Sehnsüchte nach einer Welt und einer Schönheit, die die irdische Tristesse übersteigt. Mit dem "klassischen", aber nun nicht mehr nur einzelnen Gestalten vorbehaltenen Effekt: dem Aufbruch des Menschen von einem zum andern, der Flucht vom konkreten Menschen weg.

Symptomatisch sicher: seit Jahren muß das Aushalten der Begegnung mit realen Menschen in Trainingsprogrammen neu gelernt und eingeübt werden. Es gibt sehr wohl eine Idee vom Menschen in uns, und es müssen schmerzhafteste Prozesse in Gang gesetzt werden, um das verfestigte Bild aufzulösen, um zum Annehmen realer Menschen fähig zu werden. Die Illusion vom Menschen, die in Massenmedien geschulzt wird, muß in Kursen mühsam korrigiert werden.

Zugleich ist eine weitere Perversion, sozusagen eine negative Illusion, unter uns: für viele ist - irgendwie - der andere Mensch, auch der nichtbehinderte, entstellt. Menschen empfinden zunehmend ihre Mitmenschen als bedrohlich. Auch sich selbst sehen sie entstellt, verzerrt. Etwas "hinter" anderen oder "hinter" einem selbst ist chaotisch: negativer Neuplatonismus, seinerseits mit z.T. unleugbar religiösem Touch. Der Film "Der Exorzist" hat diese Lawine ins Rollen gebracht. Für viele wurde in der Folgezeit die ganze Schöpfung, nicht nur der Mitmensch, bedrohlich. Der aufgeklärte Verstand müßte wissen, daß tierisches Verhalten jenseits von Gut und Böse rangiert; gleichwohl, hinter dem "weißen Hai" steckte im Grunde doch etwas Teufliches. Die illusionäre Ästhetik hat sich ein trauriges, nicht weniger hoffnungsloses Gegengewicht geschaffen. Zwischen beiden extremen Ausprägungen vulgärer Metaphysik des Ästhetischen und des Unästhetischen schwankt der Mensch hin und her, ist sich selbst ein Rätsel, ist sich problematischer denn je.

Der historische Exkurs wollte zeigen, daß es sich hierbei nicht ausschließlich um ein psychologisches Problem handelt. Wenn es um die Gründe unserer Ästhetik geht, dann ist auch eine Menge Theologie im Spiel, auch Theologiegeschichte, ebenso Philosophiegeschichte mit ihren gescheiterten Versuchen, zwei im Grunde rivalisierende Welt- und Menschenbilder zu harmonisieren, in denen der ontologische Status des Sinnenwirklichen ein grundlegend verschiedener ist: ich meine das biblische und das griechisch-dualistische Welt- und Menschenbild. Tief eingewurzelte, von den Griechen ererbte, zeitweise überwundene, aber zählebige und heute kommerziell verstärkte Denkgewohnheiten sind da im Spiel, wenn die Gründe unserer Ästhetik freigelegt werden. Und diese Denkgewohnheiten sträuben sich letztlich gegen den reinen Weg durchs Fleisch, durch den Bereich des Existenten, um durch dieses unmittelbar eine Wahrheit zu erkennen; gegen die handgreifliche Sichtbarmachung der Wahrheit in und durch eine einzelne und konkrete Wirklichkeit selbst.

Christliche Vorstellungen wie die Inkarnation der Wahrheit laufen dem innersten ästhetischen Dualismus unseres Denkens eigentlich zuwider.

### **Biblische Spuren des Konflikts**

Was störte die Griechen an der Predigt christlicher Missionare? Ich glaube, dies: in den christlichen Predigten waren zu viele Details, zu viele Namen, zu viele Orte, Daten, zu viel Geschichte - von all dem zu viel, um für den Metaphysiker und Ästheteten Metaphysik und Ästhetik sein zu können (Tresmontant).

Es gab zu viel "Sinnliches" in der christlichen Predigt: das Wahre, Gute, Schöne hat abstrakt zu sein. Zu viele Menschen: das Wahre, Gute und Schöne hat überpersönlich zu sein. Zu viele Orte: das Wahre, Gute und Schöne hat überräumlich zu sein. Zu viel Geschichte: das Wahre, Gute und Schöne hat zeitlos zu sein, überzeitlich. Zu viele Besonderheiten: das Eigentliche muß allgemein sein. Wieso gerade Israel? Warum gerade Abraham? Selbst dem griechisch geprägten Augustinus waren die Gestalten des Alten Testaments fragwürdig.

Warum zu einer bestimmten Zeit? Und vor allem: warum muß Gott als Mensch geboren werden? Die Predigt davon, daß eine Wahrheit durch eine bestimmte Wirklichkeit oder durch konkrete Menschen in diese Welt komme, daß Wahrheit überhaupt "geboren" werden könne, ist dualistischem Denken nicht nachvollziehbar. Schon die großen "Kirchenväter" waren in dieser Hinsicht - verglichen mit den ersten christlichen Missionaren - griechisch infiziert: sie machen nicht viel Gebrauch vom Historischen der Bibel; sogar das Kreuz wird vorsichtig behandelt (und fehlt in der christlichen Kunst bis zum 4. Jahrhundert).

Nun ist aber christliche Liebe Liebe zu ganz bestimmten, konkreten Menschen. Und Gott selbst wird ein bestimmter für Christen, ein Konkreter mit Namen, Eigenschaften, Geschichte. Der christliche Glaube kennt gleichsam eine "Metaphysik des Sinnlichen", die sich unter den Gestalten des Sinnlich-Konkreten offenbart. Das sinnlich Wahrnehmbare und jeder, den wir sehen, tragen Sinn in sich, sind sinnträchtig, haben Wert an sich. Metaphysik und Ästhetik sind keine getrennten Größen mehr.

Für das christlich-diakonische Denken ist ein Mensch oder eine Sache um ihrer selbst willen schön, nicht um einer Idee willen, nicht um eines Leitbildes willen, das "dahinter" steht.

Nicht nur die Abwehr der konkreten oder eingebildeten Entstellung ist heute Symptom für ein tiefsitzend gespaltenes, im Grunde noch immer dualistisch-illusionäres Welt- und Menschenbild. Auch andere Phänomene deuten darauf hin: etwa die Fetischierung der Jugend. Die Vorstellung von der Zeit als der Zerfallsform des Zeitlosen macht die vielleicht am tiefsten sitzende

Angst des Neuplatonikers aus. Daher rührt seine Unfähigkeit, die Geschichte - auch die individuelle: das Altern - zu bejahren. Altwerden und dabei "lebensatt" sein: dieses biblische "Ideal" ist den alten Griechen ebenso fremd wie der Mehrzahl der Zeitgenossen. Es sei nicht schön, heute alt zu werden, hört man öfter. Auch hier: unangemessene, irgendwie flucht-artige, ästhetische Denkkategorien, die den Blick auf spezielle Lebenswirklichkeiten und -chancen in Wahrheit verstellen.

Ästhetische Kategorien erweisen sich irgendwie als sinn-los angesichts des faktischen Lebens, können dem konkreten Leben keinen Sinn geben. Wie aber konnte der biblische Mensch ohne solche Ästhetik auskommen? Wie können wir es?

### **Die Bibel und das Schöne**

Das frühe Israel hat keine Ästhetik: "Und wenn du mir einen steinernen Altar machen willst, sollst du ihn nicht von behauenen Steinen bauen..." (Ex 20,25; Dt. 27,6).

Nicht nur von Idolen sollte die Welt frei sein, sondern auch von künstlichen Beschönigungen; nicht nur von Anthropomorphismen sollte die Religion frei sein, sondern auch von Versuchen, sie schöner zu machen. Israel ist eher auf der Suche nach so etwas wie der "selbstseienden Schönheit": so muß man es wohl nennen, auch wenn es unangemessen philosophisch klingt. Vor allem auch daran liegt es - nicht nur an den Zerstörungen, die immer wieder über Israel kamen -, daß das alte Gottesvolk kaum Denkmäler hinterlassen hat. Verglichen mit der Pracht jener Museumsräume, die für die ägyptische, assyrische oder persische Kultur reserviert sind, findet man in der Ecke, die Palästina gewidmet ist, vielleicht ein paar Kochtöpfe, einen Spaten, ein paar andere Werkzeuge. Die Ehrfurcht vor dem Gott, der alles gemacht hat, verbot es, daß sich Schönheitsideale, eine Menschenschöpfung, die besser ist als die Gottesschöpfung, in Denkmäler transformierte. Man ahnte, daß die Lust am Ästhetischen eine Entwertung des Wirklichen sein kann.

Das Bedürfnis nach ästhetischer Verbesserung oder Ausgestaltung der Welt war überflüssig, solange der Glaubende in enger personaler Beziehung stand zu jener "selbstseienden Schönheit". Der Einbruch des Ästhetischen - etwa bei der Ausgestaltung des Tempels - signalisierte aus der Sicht der alten Propheten halt auch schon eine Krise in jener personalen Beziehung.

Dem widerspricht nur vordergründig, daß es in der Bibel auch Poesie gibt. Biblische Poesie ist die Blüte einer nicht-dualistischen Metaphysik. Eine eigenständige Ästhetik gibt es auch hier nicht. Die biblischen Schriftsteller suchen die literarische Schönheit nicht um der Ästhetik willen, sondern das Besingen der göttlichen Wirklichkeit, der Schöpfungswirklichkeit drängt bestimmte Bilder auf; Ästhetik wächst zu. Die biblischen Poeten bekommen sie obendrein. Als Geschenk, in übervollem Maße.

Die Wucht der Texte gründet in ihrer Schlichtheit, ja Nacktheit: wo die Worte

aus dem Schweigen des Gebets auftauchen. Sprache, die durch die Wüste wandert. Die Sprache von Menschen, die wissen, daß Gott mit ihnen wandert.

Wenn die wissenschaftliche Theologie sich solchen Worten zuwendet, spricht sie gern von "Stilmitteln". Aber um "Mittel" handelt es sich eigentlich nicht. "Mittel" unterstellt unversehens wieder ästhetische Absichten. Das weitaus häufigste "Stilmittel" der Bibel ist keine Technik, sondern Ausfluß einer vollen, ungeteilten Annahme der Wirklichkeit im Glauben: ich meine die Sprache der Analogie, die der Sprache des biblischen Glaubens eine einzigartige Kraft gibt.

### **Biblische Analogie**

Das Sinnliche, das sinnlich Wahrnehmbare, Sichtbare, Greifbare, Spürbare ist in der Bibel nie bar jeden Sinngehalts. Hier braucht ihm kein Sinn, der von außen hergeleitet werden müßte, beigegeben werden, keine Bedeutung, die ihm nicht schon immer eigen wäre. All dies muß nur dort getan werden, wo die Idee der Materie das Sinnliche zum Schatten degradiert. Der fromme Jude liebt das Sinnenwirkliche, weil er kein Dualist ist.

Das Sinnliche ist weder schlecht noch defizitär. Das Übel kommt nicht aus der "Materie". Die Welt ist sehr gut. Die sinnlichen Elemente sind im Sinne Gottes und Zeichen der Wirklichkeit und Nähe Gottes, sind in sich selbst sinn- und zeichenhaltig.

Daher wird durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge ein (um wieder ein eigentlich unangemessenes, dieses Mal der Kybernetik entliehenes Wort zu wählen) Regelkreis, ein Bezugssystem zwischen dem Schöpfer und den Menschen und den Dingen vermittelt:

"Denn wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende" (Jesaja 55,10f.).

"Laßt uns darauf achthaben und danach trachten, den Herrn zu erkennen; denn er wird hervorbrechen wie die schöne Morgenröte und wird zu uns kommen wie ein Regen, wie ein Spätregen, der das Land feuchtet" (Hosea 6,3).

Zwischen der schönen Morgenröte oder dem Regen und Gottes Wort besteht eine Analogie: "wie... so..." Das Wörtchen "wie" spielt von der ersten bis zur letzten Seite der Bibel eine überaus bedeutende Rolle. Wie mit dem Regen, so ist es mit Gottes Wort. Israel lebt von beidem, könnte nicht sein ohne eines davon. Das eine gibt Leben wie das andere. Das eine ist auch nicht ohne das andere. Selbst der Regen ist zeichen- und sinnhaltig. Für den Glauben.

Verfolgt man die biblische Verwendung etwa des Wassers, des Öls, des Weins oder des Weinbergs, des Kornes und des Brotes, des Steines oder

Felsens, selbst des Staubes, dann zieht sich eine Linie über die prophetische Verkündigung bis zum Maschal, der Parabel Jesu, und bis zum Sakramentsverständnis hin durch. Auch insofern ist das Verstehen des Neuen Testaments von langer Hand durch das Alte Testament vorbereitet. Die ganze Geschichte innerbiblischer Überlieferung befähigt zuletzt zum Verständnis solcher Worte wie "Ich bin das Brot des Lebens" (Johannes 6,35). Ich glaube, daß sich auch die Sakramente aus einer Geschichte, die ihren Sinn hat heranreifen lassen, verstehen lassen und einer dualistischen Metaphysik letztlich verschlossen bleiben.

Oder: das Salz ist die Diakonie, die Caritas, die Liebe des Menschen, die er bei seinem Opfer mit einbringt (Leviticus 2,13 u.ö.), die Würze, ohne die das Opfer für Gott fad und kraftlos wird.

Das schöne, eingängige "Gleichnis" Jesu, der Maschal, ist immer eine sinnlich-konkrete Wirklichkeit, ein Faktum oder eine realgeschichtliche Tat. Die Bedeutung liegt also maßgeblich innerhalb der konkreten Wirklichkeit. Daher bedarf es keiner Flucht aus dem Sinnlichen. Nötig ist vielmehr die Wahrnehmung der Bedeutung, die der sinnlichen Wirklichkeit innewohnt: "Vom Feigenbaum lernet dies Gleichnis..."

Jesus spricht nicht in Allegorien. Die Wirklichkeit, das, was ist, enthält in sich selbst genug, um Gott verstehen zu lassen. Alles, was ist, ist voll mit wahren Leben, mit wirklicher Schönheit. Nichts ist im Grunde der Bibel mehr zuwider als die Allegorie platonischer Prägung, die die Kirchenväter allzu oft mit biblischer Typologie verwechselten. Die Allegorie besteht in einer dem biblischen Denken direkt zuwiderlaufenden Trennung des Wirklichen von der sie bezeichnenden Bedeutung. Sie beruht im Grunde auf einer nur äußerlichen Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung.

Die biblische "Methode", theologische Lehre durch den Maschal aus dem Faktum heraus zu entwickeln und zu vermitteln, hat Universalität: das Gleichnis setzt ein beim gewöhnlichen, allgemein menschlichen Konkreten, ist an keine spezielle Kultur und all deren Zufälligkeiten, auch nicht an ein schichtenspezifisches Begriffssystem gebunden. Dinge, Menschen, Handlungen, Geschehnisse: sie sind wirklich und zeichenhaft in einem.

### **Anders gesagt**

Die bisherigen Ausführungen lassen sich m:E. auch nicht-theologisch sagen, sollten auch einmal so gesagt werden, um ihre Relevanz für andere Wissenschaften und in anderen Bezugssystemen hervorzuheben.

Im Blick auf die philosophischen Diskussionen, die schon angeschnitten wurden, bedeutet der biblische Befund: durch den biblischen Glaubens- und Wirklichkeitsbegriff wird der Gegensatz zwischen objektiven und subjektiven Wirklichkeiten aufgehoben, zumindest nivelliert. Der biblische

Befund ähnelt dem existenzphilosophischen Schlüsselbegriff der "Eigentlichkeit".

Im psychologischen Kontext gesehen, wäre der Begriff "Identität" ein brückenschlagendes Wort zur Theologie. In der Bibel und in manchen Zweigen der modernen Psychologie geht es maßgeblich darum, Übereinstimmungsvorgänge zu untersuchen und zu steuern. Biblisches Analogiedenken hebt darauf ab, Übereinstimmung zwischen alltäglicher Lebenswirklichkeit und der vielfältig begegnenden Gotteswirklichkeit aufzuzeigen. Jesus ist der identische Mensch. Er lädt seinerseits zu Identifikationen ein: Mimesis-Theologie hat das Motto "Folgt mir nach!" Identifikation ist im Neuen Testament in einzigartiger Weise dadurch möglich, daß mit Hilfe eines personalen Geschehens von Gott gesprochen wird: der Gipfel der Analogie!

Innerhalb soziologischer Denkkategorien berührt das Problemfeld der "Plausibilitätsstruktur" unseren Fragenkreis. Der alttestamentliche Fromme sah sich in ganzheitlichen Schöpfungszusammenhängen existierend, die seinem Glauben Plausibilität gaben (weshalb der in der Weisheitstheologie konstatierte Zerbruch der gerechten "Weltordnung" eine tiefe religiöse Krise Israels markiert). Die maßgeblichen Soziologen der Gegenwart führen den Bedeutungsverlust der Kirchen heute vor allem auf das Zerschneiden der Plausibilitätsstruktur zurück und machen dafür wiederum den Pluralismus der Menschen- und Weltbilder verantwortlich, für den das Neben- und Durcheinander z.B. dualistischer und nicht-dualistischer Menschenbilder kennzeichnend ist.

Unversehens führt also eine Problemskizze zum Thema Ästhetik mitten hinein in aktuellste Diskussionen. Und von der geheimen Theologie in unseren ästhetischen Kategorien kommen wir rasch zu den theologischen Problemen in Human- und Handlungswissenschaften. Das ästhetische Erschwernis der Diakonie ist Teil einer Problemstruktur, die die Theologie mit anderen gesellschaftlich relevanten Wissenschaften teilt.

Daß behinderte Menschen unter uns noch immer und immer wieder an den Rand des Bewußtseins, der Liebe und der Gesellschaft abgeschoben werden, daß wir keineswegs gewillt sind, unseresgleichen in ihnen zu erkennen, beleuchtet einen Aspekt eines Syndroms von "Verhaltensstörungen", mit dessen Ursachen, Motiven und Folgen viele Wissenschaften beschäftigt sind. Im Kontext mit diesen ist die Theologie zu Stellungnahmen genötigt.

### **Der "unästhetische" Gottesknecht**

Wo steht - nach all dem Gesagten - der unschöne, unästhetische, abstoßende Mensch wirklich im biblischen Welt- und Menschenbild (wobei das Wort "Bild" nicht gleich einen dualistisch-metaphysischen Horizont assoziieren soll) ? Er steht m.E. da, wo der Gottesknecht "ohne Gestalt und Hoheit" steht:



"Siehe, meinem Knecht wirds gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein. Wie sich viele über ihn entsetzten, weil seine Gestalt häßlicher war als die anderer Leute und sein Aussehen als das der Menschenkinder, so wird er viele Heiden in Staunen versetzen, daß auch Könige werden ihren Mund vor ihm zuhalten. Denn denen nichts davon verkündet ist, die werden es nun sehen, und die nichts davon gehört haben, die werden es merken.

...Er schoß auf vor ihm wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Er hatte keine Gestalt und Hoheit. Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; Darum haben wir ihn für nichts geachtet. Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünden willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt...

Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird...

Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, wird er Nachkommen haben und in die Länge leben, und des Herrn Plan wird durch seine Hand gelingen. Weil seine Seele sich abgemüht hat, wird er das Licht schauen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schaffen; denn er trägt ihre Sünden" (Jesaja 52,13-15; 53, 1ff).

Das Lied vom unschönen, "unästhetischen", leidenden Gottesknecht gehört zu den rätselhaftesten und am stärksten umstrittenen Teilen des Alten Testaments. In der Auslegungsgeschichte ist bis heute die Identität der provokativen Knechtsgestalt umstritten. Die Frage des Kämmerers in Acta 8,34 - "Von wem sagt dies der Prophet? Von sich selbst oder einem andern?" - wurde von der theologischen Wissenschaft nicht schlüssig beantwortet. Die individuelle Deutung war ebenso möglich (denn in Jes. 49,5f wird der Knecht dem Volk gegenübergestellt) wie die völkisch-kollektive (vgl. "Israel" in Jes. 49,3; wird heute gern als frühe deutende Glosse angesehen) oder der Bezug auf historische Prophetengestalten (prophetische Kennzeichen z.B. in 49,1f; 50,4f; gedacht wurde etwa an Mose, Jesaja, Jeremia, Hiesekiel) wie auf Könige Israels (wegen königlicher Funktionen des Knechts z.B. 42,7; 49,9; in Frage kämen etwa Usia, Hiskia u.a.).

Wie es auch sei: diese "unästhetische" Gestalt ist eine Schlüsselfigur der Bibel, deren Bedeutung bis ins Neue Testament hineinreicht (das gilt vor allem für die hyper-Formel "für viele").

Es ist eine faszinierende Angelegenheit, wie ein solche vielleicht imaginäre, vielleicht realistische, vielleicht historische, vielleicht aktuelle, vielleicht singuläre, vielleicht kollektive, auf jeden Fall aber "unästhetische" Gestalt zu einer religiösen Schlüsselfigur biblischen Glaubens werden konnte. In einer

dualistisch geprägten Religiosität hätte sie es nicht werden können: in anderen antiken Religionen gibt es zwar auch Gottesknechte, Gottesmänner, Gottessöhne, aber diese Titulaturen kennzeichnen herausragend ästhetisch-positive Gestalten.

> Wenn die Beobachtung richtig war, daß im biblischen Glauben die Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen transzendenter und immanenter Wirklichkeit aufgehoben sind, dann ist die Häßlichkeit des Gottesknechts nicht nur subjektiv wahrnehmbar durch die Menschen; es ist objektive Unschönheit. Dafür spricht, daß im Gottesknechtslied objektive Sprache und subjektive einander abwechseln: Gott spricht, und die Menschen sprechen. Die Objektivität hat etwa zur Folge, daß der entstellte Knecht in eine unabweisbare Beziehung zu uns tritt, Bedeutung hat für uns, auch wenn wir uns von ihm abwenden oder abwenden möchten. Flucht ist unmöglich geworden, zumindest für den Glauben, der Gottes Wort zu verstehen glaubt.

> Wenn die Beobachtung richtig war, daß Gott durch alles sinnlich Wahrnehmbare einen "Regelkreis" zwischen sich und den Menschen herstellt, dann setzt das Lied Gott und Menschen in Beziehung zueinander, dann handelt es von Gott und den Menschen: dann trägt der entstellte Knecht das "andere" Gesicht Gottes und das des Menschen - die Seite, die wir weder beim Menschen noch bei Gott sehen wollen.

Der Knecht trägt auch unsere Entstellung und Häßlichkeit, die Entstellung der ganzen Welt. Umgekehrt "transzendiert" der Knecht den Menschen, indem Gott sich in der Entstellung und Krankheit der "Unmenschen" begreift. Der "wirkliche" Gott und der "wirkliche" Mensch sollen hier nicht, wie in einem dualistischen oder vulgär-metaphysischen Weltverständnis, aus den Augen geraten. Hier wendet sich der wirkliche, unbeschönigte Gott gegen das Bild, das der Mensch von ihm und von sich selbst gemacht hat. Der wirkliche Gott setzt in Gestalt seines Knechtes zum Sturm gegen jene Menschenbilder an, in denen sich der Mensch selbst bespiegelt, vergottet, beschönigt. Der Knecht ist "die Kritik des Menschen" (Moltmann), die Kritik gegen die Vergottung des Menschen, gegen die banale Metaphysierung des Menschenalltags.

Das Gottesknechtslied hebt ab sowohl auf Gottes- als auch auf Menschenerkenntnis. Denn auch hier ist das eine nicht ohne das andere möglich (wie in der anderen Analogie zwischen lebensnotwendigem Regen und dem Wort Gottes, s.o.). Ohne Selbsterkenntnis in und durch den Gottesknecht keine Gotteserkenntnis! Und umgekehrt. Nur wo beides sich entspricht, kommt es zu einem Transzendenzverständnis, das weder vergottet noch entfremdet, sondern realistisch-menschlich macht, und zugleich zu einem Immanenz-Verständnis, das nicht resigniert, aber auch nicht beiseiteschiebt oder unterdrückt.

> Wenn es richtig ist, daß Denken und Sprechen in Analogie ein Wesensmerkmal biblischer Mitteilungen ist, dann muß das Lied vom "unästhetischen" Gottesknecht in detail mannigfache Entsprechungsstrukturen aufzeigen.

Es gibt in der Tat ein ganzes Beziehungsfeld solcher Entsprechungen. Nur einige davon will ich nennen.

Da gibt es zeitliche Entsprechungen: dieses Lied wird erst noch gesungen; es ist Verheißung. Andererseits steht es in der Zeitform der Vergangenheit. Das alte Lied ist der Selbst- und Fremdeinschätzung heutiger Kranker, Geschlagener, Entstellter schon immer voraus - und ist doch auch i h r Lied.

Die Verheißungen Jahwes an seinen Knecht (52,13-15) entsprechen dem, was der Knecht selbst von seinem Gott erwartet (50,7ff). Verheißung und subjektive Erwartung sind identisch !

Die Reaktion auf das Erscheinungsbild des gezeichneten Knechts entspricht der Reaktion auf das, was Gott an dem Knecht offenbar macht: jedesmal Erstaunen und Erschrecken (V.14 + 15).

Der Knecht ist das Licht der Heiden, wie Gott das Licht für den Knecht ist. Der Tatsache, daß die Menschen den entstellten Gottesknecht nicht annehmen, entspricht die Beobachtung, daß sie auch Gott ausschließen.

Es gibt zahlreiche Entsprechungen zum Lebensalltag der Israeliten. Üblich war Gemeinverantwortlichkeit: der einzelne teilte Schuld oder günstiges Geschick als Glied seines Volks. Ein Stammesgenosse bzw. Familienmitglied hatte für den andern einzustehen (Sippenhaftung); ein Kollektiv konnte für den einzelnen, ein einzelner für ein Kollektiv haftbar gemacht werden. Das war alltägliche Wirklichkeit in Israel und wird auch in dem Geschehen zwischen Gott und den Menschen im Gottesknechtlied vorausgesetzt.

Neu ist auch nicht der Gedanke des Sühnopfers (vgl. 3.Mose 16). Und analog herrschenden Bräuchen ist auch die Art, wie der Knecht sein Leiden trägt: still, erhaben, ohne Aufbäumen. So hielten es alle "vornehmen" Juden.

Neu ist jedoch im Rahmen dieser analogen Strukturen die Behauptung, daß ein schuldloser Einzelner das ganze Elend der Menschheit tragen kann. Neu ist der Gedanke: nur wer schuldlos ist, kann die Schuld anderer tragend tilgen. Nicht ein Schuldiger trägt die Schuld fort, sondern der Schuldlose, der dabei schuldlos bleibt. Es geschieht eigentlich keine Übertragung (wie beim Sündenbock). Das Tragen des Schuldlosen ist im Grunde ein *D i e n s t*, den er den wirklich Schuldigen erweist. Dieser Dienst hat letztlich zum Ziel: die Bekehrung der anderen zu dem wirklichen Gott und den wirklichen Menschen.

Insofern trägt das Entstellte Hoffnung - für uns - an sich. Wir haben Grund, ihm dankbar zu sein. Der "unästhetische" Knecht Gottes ermöglicht uns Gottes- und Menschenerfahrung, wie wir sie ohne ihn gar nicht machen könnten: wir gingen sonst in die Irre, müßten unrealistisch leben und glauben. Daher lösen sich die Spannungen des Gottesknechtlieds zuletzt in Freude. Das ist das

heilsame - wenn man so will: das Schöne - in der wirklichen Begegnung und Annahme des "unästhetischen Menschen.

Besagte Spannungen und deren Auflösung entsprechen denen der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu. Es ist von daher gewiß zutreffend, von Deuterjesaja als dem "Evangelisten des Alten Bundes" (Greßmann) zu sprechen. Drückt sich die Spannung des Gottesknechtslieds etwa durch den Anstoß aus: Wenn uns Gott SO begegnet, so entstellt, so geschlagen, so krank - ist das dann überhaupt noch Gott? Ist er dann noch "brauchbar"? Allmächtig? Noch gut und heil?, so spitzt sich die entsprechende Frage im neuen Testament noch radikaler zu: Wenn Jesus an Karfreitag stirbt - ist Gott dann tot? Im Gottesknechtslied bricht die Spannung auf, wie sie zwischen Jesu Worten liegt: Mein Gott, warum hast du mich verlassen ? - In deine Hände befehle ich meinen Geist.

Die Auflösung? Moltmann hat sie im Blick auf den Gegenwartsmenschen einmal so formuliert: "Er kann trotz Auschwitz und Hiroshima und Contergankindern der Erde treu bleiben, weil auf dieser Erde das Kreuz Christi steht". Wert, Sinn, Aussagekraft des gezeichneten, entstellten Menschen: so werden sie dem Christen "plausibel" - bis heute. denn der Glaube erkennt:

Der als unästhetisch abgelehnte, isolierte Mensch trägt eher Gottes Verheißung als wir.

Wenn wir den entstellten Menschen in Ehren ansehen und ihm mit Liebe begegnen, geschieht etwas zu unserer und zu seiner Rettung.

Er kann nicht mehr einsam bleiben, wenn man erkennt, was ein solcher Mensch für uns tut.

Er bildet die letztlich versöhnende Leidensgeschichte des Gottesknechts und Jesu ab.

Er trägt unsere und Gottes Entstellung.

Er verhilft uns zur Erkenntnis des wirklichen Menschen und des wirklichen Gottes.

Er verhilft uns zu Gottes- und Menschenerfahrungen, wie wir sie ohne ihn nicht machen könnten.

Er verhilft Menschen zu Gottes- und Menschenerfahrungen, die sonst keine solchen

Erfahrungen mehr machen würden.

Dieser Dienst, den der kranke, gezeichnete Mensch dem Menschen leistet, rechtfertigt ihn - und uns, wenn wir uns davon zu Liebe und Dienst an ihm provozieren lassen.

Die Schönheit der Gemeinschaft, die so zwischen einem unschönen Menschen und

anderen entstehen kann, ist nicht nur höher als alle "Vernunft", sondern auch höher

als alle "Ästhetik" mit ihren Zwängen.

Von der Macht der Ästhetik loszukommen, ermöglicht Freiheit im Sinne Jesu, ein

Freisein, das sich dann freilich nicht auf das Freisein von entwertender Ästhetik beschränkt.

\*\*\*

## **ZIELORIENTIERTES HANDELN IN DER SOZIALARBEIT DER KIRCHE**

Theologische Kriterien für kirchliche Sozialarbeit – Ausarbeitung für Direktor Müller-Schöll (1979)

Die Frage nach "theologischen Kriterien" für die soziale Arbeit der Kirche verbindet sich für mich unmittelbar mit der Frage, inwieweit die Existenz der verfaßten Kirche die Erscheinungsform des gegenwärtig-lebendigen Jesus Christus ist. Ist die Kirche die Existenzform Jesu Christi, dann lassen sich ihre Aufgabenstellungen nicht aus abstrakt-theoretischen Prinzipien ableiten, sondern aus der Wirklichkeit der Kirche und der Welt stellen sich ihr die Aufgaben.

Die Bibel handelt davon, daß Gottes Heilswille ins Fleisch gekommen ist, ungeteilte Wirklichkeit geworden ist - keine fordernde theoretische Wirklichkeit "oberhalb" der Realitäten. Der Heilswille Gottes ist in Jesus eindeutig geworden, doch läßt sich diese Eindeutigkeit nicht immer aus der Erfahrung selbst erheben. Christliche Erfahrungswirklichkeit und christliches Handeln in und angesichts dieser Erfahrungswirklichkeit können differieren, weshalb die - theologisch durchaus geschätzten - Erfahrungen und die sie deutenden, die sinnsichernden "Kriterien" zusammengehören. Die Eindeutigkeit des Heilswillens Gottes in Jesus voraussetzend, wähle ich im folgenden einen jesuanischen Argumentationsgang, der "Kriterien" ermöglicht. Im Zusammenspiel mit heute machbaren Erfahrungen können Übereinstimmungen und Diskrepanzen zwischen unserer Wirklichkeit und besagten Kriterien deutlich werden.

Inwieweit ist der Sozialarbeiter im kirchlichen Auftrag mit eingeschlossen? Wenn Ursprung, Inhalt und Ziel dieser Kirche der Heilswille Gottes ist, in dessen Wirkungsfeld der Glaube und die Liebe nicht geschieden werden können, sind Sozialarbeiter mit am Werk bei der Umsetzung göttlichen

Heilswillens in Lebensgestaltendes. Angesichts der tatsächlichen, wenn auch im Grunde problematischen Ausdifferenzierung der kirchlichen Wirklichkeit, angesichts der stattgehabten Spezialisierung auch der kirchlichen Aufgabenfelder legt sich eine Beschränkung auf diejenigen Kriterien nahe, die nicht unmittelbar den spezifischen Verkündigungsbereich betreffen. Problematisch ist diese Beschränkung insofern, als im theologischen Verständnis aufgabenorientierte und wertorientierte Aufgaben zusammengehören.

I . Erwartet wurde bekanntlich der Messias, der den Knoten zerschlagen würde: das ganze Knäuel aus Geschichte und Schuld, aus Glauben, Unglauben und Leiden - ein Knäuel, in seiner Komplexität unentwirrbar auch für die frömmsten Juden und die belesensten Theologen, deren Verstand ohnmächtig am Verstehen Gottes scheiterte.

Im Judentum zur Zeit Jesu standen zwei Grundhaltungen unvermittelt nebeneinander: Resignation und der Glaube an Gewaltlösungen. Wobei zu bedenken ist, daß auch der Glaube an gewaltsame Lösungen im Grunde nichts anderes ist als Resignation hinter umgekehrten Vorzeichen.

Die einen, etwa die Pharisäer, riefen zu Bußübungen auf, damit Gott sein Kommen beschleunige, damit mit einem Schlag alles anders werde. Andere, etwa die Qumran-Leute, glaubten, durch Weltflucht und Isolation ihren Glauben retten zu können. Wieder andere, zum Beispiel die Zeloten, riefen zu den Waffen, um das Himmelreich herbeizukämpfen.

Populärtheologische Versuche, die Zugehörigkeit Jesu zu Qumran oder ähnlichen Gruppen (J. Lehmann) oder zu zelotischen Gruppen (J. Carmichael) nachzuweisen, sind fehlgeschlagen, trafen jedoch - angesichts analoger Lebensgefühle in unserer Gesellschaft - auf großes Interesse. Für ein theologisches Verständnis kirchlicher Sozialarbeit wäre bei Gelingen solcher Zuordnungsversuche die Alternative aufgetaucht: Sozialarbeit entweder ein esoterisches oder ein grundsätzlich radikalistisches Unternehmen.

Um im vorhin gebrauchten Bild zu bleiben: Jesus kommt, nicht, um den Knoten zu zerhauen, sondern um ihn aufzulösen. Jesu Befreiungshandeln ist im wesentlichen Lösung, Auflösung, hat also gleichsam analytische Züge - bis hin zu einem "letzten Auflösen", dem Lösen der Fesseln auch des Todes, die um den Menschen gelegt sind: "Löset die Binden und laßt ihn gehen!" (Joh. 11,44).

Der Weg, durch den er dies erreicht: Jesus entsakralisiert das Politische, und er entpolitisiert das Sakrale. Im Grunde liegt hier die Absage an die messianische Ideologie.

*Als Kriterium ergibt sich: Soziale Arbeit der Kirche ist grundsätzlich analytisch-problemlösungsorientiert.*

2. Jesus setzt bei denen ein, die am hoffnungslosesten verstrickt waren: Zu den "Kranken" kommt er, nicht zu den Gesunden (Matth. 9,12). Damit wird er im übrigen beiden gerecht, auch denen, die noch "identisch" zu leben vermochten. Jesus kann manchen Menschen durchaus eine gewisse Nähe zum Reich Gottes zubilligen (Mark. 12,34): Er unterstellt solchen Menschen nicht, sie seien sich ihres Elends nur nicht bewußt - so argumentieren Ideologen. Jesus differenziert, schaltet kein Problem gleich, schaltet keinen Menschen gleich und sieht doch auch die Zusammenhänge. Er geht vom tatsächlichen Leidensdruck einzelner Menschen aus, von der subjektiven Befindlichkeit von Individuen. Aber gerade diese individuelle Begegnungsebene zeigt die Defizite jener Kräfte und Normen auf, die das Kollektiv bestimmen: Tradition, Gesetz. So zeigt sich, daß die totale Reglementierung durch Gesetze, seien sie auch religiös oder auch nur in der Geschichte des Volkes begründet, niemals alle individuellen Lebenssituationen umgreifen und abdecken kann.

Jesus hinterfragt die traditionellen Hilfen für den Menschen im Blick auf deren Wirksamkeit (etwa die allgemein üblichen Praktiken der "Reinigung"). Der Mensch, so demonstriert er, übersteigt die von Religion und Staat angebotenen Möglichkeiten der Heilung; das heißt, die realen Möglichkeiten können dem Menschen meist nicht genügen.

*An Kriterien wäre festzuhalten: Die Hilfebedürftigkeit vieler setzt kein negatives Menschenbild. Mißglückte Existenz ist weder anthropologisch noch soziologisch generalisierbar. Gegenüber den Wirkkräften in der Gesellschaft ist Effizienzprüfung geboten, um auch gegenüber diesen Kräften nicht unkritisch zu verallgemeinern. Wichtiges Kriterium dieser Prüfung ist die Beachtung der Mehrdimensionalität des Menschen.*

3. Jesu Menschenverständnis ist ganzheitlich. Jesus kennt - wie schon das Alte Testament - eine Körpersprache der Seele und die Gegenwart des Seelischen und Geistigen im Fleisch. Wenn Jesus, was häufig geschieht, etwa das Herz des Menschen anspricht, dann meint er damit nicht nur das Organ, auch nicht nur den Sitz von Gefühlen oder ähnlichem, auch nicht allein das Empfangs- und Wirkungszentrum des Geistes, sondern die Gesamtdisposition des Menschen; im Herzen wird "durchgespielt", was den Menschen als Ganzheit bestimmt (vgl. Matth. 5,28; 12,34ff.; 13,19 uö). Es kommt weder zur Unterschätzung des Leibes noch zur Überschätzung der Seele. Und: Wenn Jesus von der Veränderbarkeit des Herzens spricht - positiv (Luk. 21,14) oder negativ (Matth. 13,19) -, ist die Veränderbarkeit des ganzen Menschen angesprochen (weshalb auch seine Heilungstaten nicht allein auf den Körper bezogen bleiben, sondern die Heilung beziehungsweise die Heilbarkeit des ganzen Menschen signalisieren).

Jesus benennt das Woher und das Woraufhin menschlicher Ganzheit (Ganzheitlichkeits-Vorstellungen müssen ja nicht von vornherein christlich sein; vergleiche die säkularen Ganzheitsvorstellungen zum Beispiel im

Marxismus oder in der psychosomatischen Forschung). Die Verhaltensweisen, die Jesus von Menschen erwartet, sind komplex. Etwa die Barmherzigkeit: Sie wird nicht in abgeflachtem Sinn als Gefühlsregung (dies wohl auch!) verstanden, sondern ergreift den ganzen Menschen, geht ihm in die Glieder und ins Herz und wird zum Handeln, ja, sie löst - wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Luk. 10 - eine ganze Kette von Hilfeleistungen aus, wird zur planvollen, das heißt zur auch verstandesbestimmten Diakonie, zur "christlichen sozialen Arbeit". Das Woher und das Woraufhin des vom ganzen Menschen geforderten ganzheitlichen Verhaltens kann durch Jesus in einem Zusammenhang ausgesagt werden: "Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Luk. 6,36). Der Mensch - als Ebenbild Gottes - soll seinem Ursprung entsprechend sein, und sein Handeln soll mit seinem Sein identisch sein. Ziel des Predigens und Handelns Jesu ist der identische Mensch, der Mensch, der seine Identität wiedergewinnen soll.

Folgende Kriterien ergeben sich aus diesen Beobachtungen: *Christliche Sozialarbeit ist ganzheitlich orientiert; sie versteht den Menschen als organisch-materiales, denkendes, fühlendes und glaubendes Wesen. Entsprechend ganzheitlich ist das Hilfehandeln strukturiert. Und: Um Menschen zu ihrer Identität zu verhelfen, bedarf es identischer Helfer. Vom christlichen Helfer ist ein doppelter Kontrollprozeß gefordert: die Überprüfung der Relation von eigenem Sein und eigenem Tun, das Fragen nach der eigenen Identität (so etwa durch Selbsterfahrung); die Rechenschaft über das Woher und das Woraufhin des Hilfehandelns, über Grundlagen und Zielvorstellungen der dem Handeln zugrundeliegenden Anthropologie etwa (säkulare Methoden zum Beispiel sind zu prüfen, gehören aber durchaus grundsätzlich zu den biblisch geforderten planvollen, zweckrationalen Handlungsprozessen; lediglich die Stimmigkeit einer Methode ist Kontrollgegenstand: Paßt das einer Methode zugrundeliegende zum Beispiel materialistische oder automatische Menschenbild zu einem ganzheitlichen Hilfemodell?). Derlei Kontrollprozesse können dem Hilfehandeln vorausgehen oder folgen, können aber auch im Vollzug selbst statthaben (auch im Neuen Testament ist es so, daß sich die Wahrheit einer Annahme erst im Vollzug erweisen kann). Das heißt, Hilfe- und Lernprozesse können in einem geschehen.*

4. Wenn Jesus sich eines Konfliktes annimmt, geht er den Weg vom Konkreten zum Allgemeinen, vom Subjektiven zum Objektiven. Für den Stil seiner Kritik an den herrschenden Verhältnissen bedeutet dies: Jesus kritisiert Zustände, und zwar ausschließlich solche, die durch das Leiden vieler Einzelner bereits ohnehin grundsätzlich in Frage gestellt waren.

Er befreit von Verhaltensnormen, indem er ihre Nicht-Angemessenheit oder ihre Nicht-mehr-Angemessenheit ins Licht rückt. Hier kommt der Zusammenhang zwischen Normen der Gesellschaft und individuellem Leiden zum Tragen. Jesus hat eine umfassende soziale Schau von Kranksein, die jedoch nicht abtrennbar ist vom konkreten Menschen.



Jesus verlangt von der religiösen Tradition, daß sie mit der Wirklichkeit des Menschen in Einklang steht, daß sie auch noch in der Gegenwart sinnvoll sein muß. Sinnlos sind für ihn zum Beispiel die alten Reinheitsgesetze (vgl. Mark. 7,15). Soweit religiöse Wertkonflikte aus Forderungen erwachsen, die keinen Bezug mehr zu persönlichen Lebensformen und Lebensmöglichkeiten haben, den Menschen also überfordern, verfallen diese seiner Kritik. Jesus sieht, daß viele Gesetze, die das soziale Zusammenleben normieren, früher Sinn gehabt haben mögen, aber zu seiner Zeit nur deswegen noch Verhaltensnorm waren, weil sie eben als göttliche Gesetze galten - und nun durch allerlei künstliche Ableitungen und spekulative Deutungen für die Gegenwart zurechtgebogen werden mußten.

Alle lebensbezogene Tradition bewahrt er. Daher das dem Konservativen zu riskante und dem Radikalen zu inkonsequente Ineinander von Bejahung und Ablehnung der Tradition, des Gesetzes, der Rituale durch Jesus: Sie haben für den Menschen da zu sein, müssen dem Menschen gut sein (Mark. 2,27). Sind sie es nicht, stehen sie dem Menschen im Weg - bei seiner Gottsuche ebenso wie bei seiner Selbstfindung. Der von Jesus gesehene individuelle Leidensdruck wird so zum entscheidenden Kriterium für Sinn oder Unsinn einer sozialen Norm oder Institution.

Im Blick auf Kriterien für die soziale Arbeit der Kirche bedeutet dies: *Sozialarbeit wirkt im Spannungsfeld zwischen "gesellschaftsfähigen" und persönlich tragfähigen Problemlösungen. Angesichts der unvergleichlich stärkeren Ausdifferenzierung unserer Wirklichkeit in zahllose gesellschaftliche Systeme und Subsysteme mit jeweils relativ autonomen Denk- und Handlungsmustern (zum Beispiel Staat, Familie, Schule, Kirche, Gesundheitswesen, Sozialwesen usw.), die nicht ohne weiteres auf andere Systeme übertragen werden können (vgl. das Phänomen der sich immer stärker privatisierenden Religion), ist die Analyse sozialen Leidens - biblisch gesehen - unerlässlich und ein erstes Stück Therapie - ungleich diffiziler. Vor allem zwei Überlegungen sind meines Erachtens unabdingbar: Sozialarbeit selbst hat teil an den Widersprüchen einer sich ausdifferenzierenden und spezialisierenden Gesellschaftsentwicklung, bildet selbst ein System mit relativ autonomen Regeln (die den Handlungsmodellen zugrundeliegenden Theorien enthalten ein eigenes Normenpotential; soziale Arbeit vollzieht sich weithin als ein nach eigenen Prinzipien geregelter Erkenntniszusammenhang und übt tatsächlich selber eine Kontrolle auch von Zielvorstellungen des Erkennens und Handelns aus), mit den spezifischen Gefährdungen: Institutionalisierung, Verselbständigung (zum Beispiel Entfremdung vom Normensystem des Trägers) und Selbstzweck Tendenzen (zum Beispiel Klientelisierung von Menschen). Etwas vereinfacht gesagt (zum Aufweis der vermehrten Komplizierung gegenüber der Zeit Jesu): Sozialarbeit soll als selbst teil-entfremdetes System unter ihrer Entfremdung leidenden Menschen helfen. Die zweite Beobachtung: Menschen können heute ebenso wie an den Strukturen im einzelnen an der Unstimmigkeit zwischen den Systemen*

*insgesamt leiden, an der Systemkomplexität, an der Tatsache, daß das, was im einen Lebensbereich gilt, für einen anderen, ebenso maßgeblichen Lebensbereich völlig unmaßgeblich ist (vgl. E. Eriksons Aufweis der Schwierigkeiten heutiger Jugendlicher, angesichts zahlloser, divergierender Anpassungsforderungen ihre Identität zu entwickeln: in der Familie gelten weithin andere Normen als in der Schule, im Sportverein wiederum andere, im Jugendhaus oder in der Kirche wiederum jeweils andere).*

*Will man angesichts dieser Prozesse den Intentionen Jesu folgen, ergibt sich zum einen die Forderung nach Systembeobachtung und -kritik, und zwar in Gestalt von Selbst- und allgemeiner Strukturkritik, zum andern das Bemühen um gangbare Wege zur Verklammerung auseinanderstrebender Wirklichkeitsbereiche: Der Sozialarbeiter sollte - wie auf andere Weise der Pfarrer - versuchen, personell wie institutionell die tatsächliche, wenn auch durch Entfremdung gefährdete Einheit der Lebenswirklichkeit tendenziell oder wenigstens in Resten zu repräsentieren.*

5. Der Zusammenhang zwischen individuellem und sozialem Leiden erklärt den Begegnungsstil Jesu mit den "Kranken": Er kann - im Gegensatz zu den Institutionen des Judentums - dem Menschen seine "Verhaltensstörungen" nicht moralisch anlasten. Er zeigt vielmehr auf, daß solche Störungen angesichts der vorhandenen Reglementierungspotentiale unumgänglich sind.

Deswegen richtet sich Jesu Augenmerk unter anderem auf die übliche Anlastungs- und Belastungspraxis, auf die vordergründigen Erklärungsversuche der "Krankheit". Seine eigenen Jünger waren offensichtlich nicht frei davon: "Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist?" (Joh. 9,2).

Das religiöse Vorurteil war einer der Belastungsmechanismen (aus der Optik des Kranken) beziehungsweise Entlastungsmechanismen (seitens der "Gesunden"): Krankheit, verstanden als Strafe Gottes für Sünden. Jesu Heilungstat ist dann Befreiung in zwei Richtungen: Er befreit den Kranken von seinem Leiden und befreit gleichzeitig die Umwelt von ihren Vorurteilen und ihren falschen Erklärungen der Störungen. Im Bild von Joh. 9 bleibend: Er öffnet beiden die Augen, dem Blinden und den Jüngern, die auf eine andere Weise blind waren.

Solches Herauslösen vieler Einzelner aus ihrem seitherigen "Bezugssystem" hat nichts zu tun mit einer möglicherweise noch weitergehenden Entfremdung der Menschen: Die Menschen, denen er hilft, waren durch ihre Krankheit, durch ihr Leiden am Gesetz diesem Gesetz und seinen Grundlagen ohnehin schon entfremdet - oft, ohne es zu wissen. Jesus ist der Mensch, an dem sich viele ihrer tatsächlichen Situation bewußt werden. Jesus bringt keinen zu etwas, woraufhin er inwendig nicht ohnehin schon unterwegs war (Mark. 12,34); und er bringt keinen von etwas ab, der nicht ohnehin schon einem bestimmten Glauben, einem Ritual, einer Norm entfremdet war. Insofern ist

"das Kaputtgemachte sein Beweis" (D. Sölle): Es beweist die unbedingte Notwendigkeit des Umdenkens, der Neuorientierung. Denn je mehr Kranke, desto offensichtlicher, daß etwas mit dem Gesetz und seiner Anwendung und mit der heilenden Funktion der Religion nicht stimmt.

Vielmehr bedeutet sein Handeln faktisch Integration (er gibt Geheilte an ihre Familien zurück oder schickt sie in den Tempel: er integriert sie in soziale Institutionen zurück)  
und Resozialisierung (Wiederanerkennung ihrer Vollmenschlichkeit)  
beziehungsweise überhaupt Sozialisierung (vergleiche das Reden vom "neuen Beginn" oder vom Wiedergeborenwerden).

Die sich aus diesen Beobachtungen ergebenden Kriterien sind offensichtlich:  
*Zur Zuwendung zum "Kranken" gehört zugleich das Bemühen, Be- und Entlastungsmechanismen zu korrigieren; letzteres ist gleichsam der Öffentlichkeitsaspekt sozialer Arbeit. Hierfür ist immense Sorgfalt aufzuwenden, weil beim Mißglücken dieses Versuches die Entfremdung zwischen "Gesunden" und "Kranken" vertieft werden kann. Schon von daher - und natürlich auch von der Sache her - muß das integrative und (re)sozialisierende Moment unmißverständlich erkennbar sein. Erschwerend ist heute, daß vielfach Sozialisationsräume erst auch noch hergestellt werden müssen, Bedingungen, in die hinein Menschen integriert werden können. Die Intentionen Jesu, als Kriterium anerkannt, würden nahelegen, vor allem die sozialen Institutionen Familie und Kirche dafür zu "bearbeiten," ja zu resozialisieren.*

6. Jesus will, daß Menschen Menschen selbstlos helfen. Er selbst zeigt, was man sich unter Selbstlosigkeit vorzustellen hat (die Urgemeinde sprach später - angesichts seines Verzichts auf jegliche Privilegien - von Jesu "Entäußerung", vergleiche Phil. 2,7).

Bevor Menschen aber fähig zur gegenseitigen Hilfe werden können, zur Selbstlosigkeit, müssen sie erst einmal wieder in gewisser Weise "selbstvoll" geworden sein, sich ihres tatsächlichen Wertes bei Gott und den Menschen bewußt sein.

Unter anderem deswegen ist Jesus der seelenlose Fürsorgebetrieb, wie er ihn im kultischen Bereich antrifft, zuwider (Luk. 10,29). Deswegen, weil dabei nichts für den wirklichen Wert und den Aufbau des Menschen geschieht: Ein solcher Betrieb hilft weder dem Hilfeempfänger noch dem Helfer.

Vielmehr schwingt - auffälligerweise! - in Jesu Aufforderung, den Nächsten und sogar den Feind zu lieben, immer das Moment des "wie-dich-selbst" mit (Mark. 12,31).

Jesus meint offensichtlich: Man ist es nicht nur anderen schuldig, ihnen zu helfen. Man ist es im Grunde auch sich selbst schuldig! Das Maß meiner Selbstachtung spiegelt sich in meiner Fähigkeit zu lieben und zu helfen wider.

Der kultische Fürsorgebetrieb seiner Zeit schien Jesus eher wie ein Abbild der Menschenverachtung, damit: der Verachtung der Menschlichkeit des Menschen.

Doch man ist Nächstenliebe nicht nur sich selbst, sondern vor allem auch Gott schuldig: als Entsprechungshandeln auf Gottes Vorgabe. Darum ist Verweigerung von Liebe in Jesu Optik die Schuld des Menschen.

Der Zusammenhang von Ich, anderen und Gott ist daher für Jesu Glaubensverständnis konstitutiv. Glaube ist für ihn dreifaches Kommunizieren: mit mir selbst - um meiner Identität willen, mit anderen - um der Sozialität willen, mit Gott - um der Sinn- und Zukunftsgewißheit menschlichen Seins willen.

*Soziales Arbeiten aufgrund der Kriterien Identität, Sozialität und Spiritualität ist die konsequente Entsprechung auf das Gegenüber des Sozialarbeiters, dessen anthropologische Dimension oben entfaltet wurden. Entsprechend der Mehrdimensionalität des Menschen ist soziale Arbeit mehrdimensionales Kommunizieren. Individuelle Voraussetzung hierfür ist Selbstannahme. Im Zusammenhang mit Selbstachtung, die gefordert ist, und Liebesfähigkeit wäre auch das Schuldproblem zu reflektieren, und zwar nicht nur in der Reduktion auf das Phänomen der Schuldgefühle. Erfahrungen in der Suizidprophylaxe und in anderen Bereichen sozialer Arbeit weisen darauf hin, daß Befreiung von Schuldgefühlen nicht ausreicht. Zum Element der Problemlösung tritt das der Vergebung, der Vergebungsbereitschaft, des Vergebungsbewußtseins; zumindest in kirchlicher Sozialarbeit.*

7. Der traditionellen theologischen Spekulation, die gerade auch trotz des Einsatzes aller menschlichen Denkmöglichkeiten scheiterte, stellt Jesus nun nicht einfach nur etwas "Irrationales", seine über-rationale Predigt, entgegen, die Predigt von der verzeihenden, schuldauflösenden Liebe des gnädigen Gottes. Dies wohl auch; aber er stellt zunächst vor allem sich selbst, seine Menschlichkeit, entgegen. Er zeigt so: Jede heilsame Erfahrung zwischen Menschen, auch jede religiöse Erfahrung, muß mit einem Stück eigenen Lebens bezahlt werden. Jesus tut dies bis zur äußersten Konsequenz, setzt sich ständig selbst aufs Spiel: als der "identische" Mensch.

So kann er solchen, die keine Identität (mehr) haben, eine neue Identität geben: Er durchbricht ihre Isolation, ohne deswegen um seine eigene Isolation besorgt zu sein. Er geht Gemeinschaft mit ihnen ein. Er solidarisiert sich mit ihnen. Dazu ist es nötig, Typisierungsschemata zu durchbrechen (wie die von rein - unrein, Sünder - Gerechte), die krankmachenden Grenzen, die sozialen Zwänge. Er solidarisiert sich mit Asozialen, ohne selbst a-sozial zu sein: Gerade so ist er "sozial".

Doch Nur-Solidarität beließe die Menschen in dem Zustand, in dem sie ohnehin sind, über den sie jedoch hinausgeführt werden sollen - bis sie selbst über ihn hinauswachsen können. Solidarität bedeutet für Jesus: aufweisen,

daß alle Menschen der Gemeinschaft wert sind. Aufgrund dieser Wertschätzung können sie über ihren bisherigen Status hinauskommen.

Bei aller Distanz gegenüber den Rollenerwartungen, die ihm entgegengebracht werden, begibt sich Jesus nämlich nicht in ein dauerhaft abweichendes, positionsnegierendes Verhalten; das wäre Rückzug aus den Realitäten. Wie gesagt: Er schickt die Geheilten in die Institutionen. Jesus lebt also nicht die "große Verweigerung" (Marcuse), sondern die volle Hingabe, aber in der produktiven Spannung von Nähe und Distanz, von Kritik und Zustimmung zum Vorgegebenen.

Diese Spannung hält Jesus aus in der Kraft des Gottvertrauens, das ihn trägt, das ihn selbst frei sein läßt vom Zwang nach Anerkennung seines Handelns, nach Selbstbestätigung oder Erfolg - immer gemessen an den gültigen Normen.

Er setzt ein punktuelleres Gegenverhalten, aber er proklamiert keine Gegenkultur, auch keine religiöse Subkultur. Er spürt die Kluft zwischen kulturellen Werten, institutionellen Normen und Wirklichkeit, was ihn mit den Propheten verbindet. Und er leidet mit an dieser Kluft. Aber er kommt nicht mit einem fertigen Kultur- oder Sozialprogramm. Er setzt auch nicht einfach neues Rollenverhalten an Stelle des alten. Das wäre in seiner Sicht noch keine Freiheit, denn dann wäre das neue Programm noch immer in Abhängigkeit vom alten: nämlich in polemischer. Vielmehr

gilt: Jesus ist daran gelegen, das herrschende Gesetz durch sein abweichendes Verhalten dem Druck der Veränderung auszusetzen. Sein abweichendes Verhalten ist getragen von gelebter Liebe, Gottvertrauen und Menschlichkeit.

Damit bestreitet er vornehmlich den Herrschaftsanspruch der Institutionen (die er, wie gesagt, historisch-grundsätzlich bejaht und konkret in Frage stellt): im Namen der Gottesherrschaft, die im Anbruch ist (Matth. 20,25 ff). Gottes Herrschaft läßt die Herrschaft von Menschen nicht mehr zu - und seien die Herrscher auch religiöse Autoritäten, die die autoritative und autorisierte Verwaltung der Gottesherrschaft beanspruchen.

So ist vor allem in der Bergpredigt der Wille Gottes dem geltenden Recht gegenübergestellt; nicht, weil die Gesetze einfach schlecht gewesen wären, sondern weil in ihnen nicht mehr das Motiv der darin geforderten sittlichen Tat gesehen werden konnte: weil an die Stelle der Gerechtigkeit die nackte Vergeltungsangst getreten war, weil selbst das Verhältnis zu Gott in ein Rechtsverhältnis versteinert war, in dem im Grunde kein Raum mehr bleiben konnte für Jesu Botschaft vom liebevollen, gnädigen Gott.

Hieraus ergibt sich eine Anzahl von Kriterien für kirchliche Sozialarbeit: *Der Sozialarbeiter muß sich selbst einbringen und dabei möglichst angstfrei agieren können, was am ehesten durch das Aushalten der Spannung von Nähe und Distanz gewährleistet scheint: mit so viel Anteilnahme, daß nicht zwangsläufig Befangenheit oder Skrupulantentum daraus werden muß; mit*

*soviel Risiko-, ja Opferbereitschaft, daß das herrschende Gesetz, die herrschende Norm, wirkungsvoll und glaubwürdig dem Druck der Veränderung ausgesetzt wird. Gegenverhalten zur Norm ist nur punktuell sinnvoll und realistisch: Es signalisiert ein Auftreten sowohl gegen die totale Verrechtlichung und Vergesetzlichung der Gesellschaft (oder auch eine Klerikalisierung der Gesellschaft) als auch gegen den Anarchismus (die Sozialempirie zeigt die Defizienz beider Extreme; so können Kinder an zuviel oder zu wenig Autorität krank werden).*

8. Zuletzt seien noch drei Spannungsfelder angesprochen, die Jesus in Reden und Tun wichtig sind: Die Dialektik von konsequenter Härte und Nachgiebigkeit, von Drängen und Geduld, von Freiheit und Bindung. Diese drei Spannungsfelder scheinen mir auch in der Praxis der sozialen Arbeit bedeutsam zu sein.

a) Jesus ist in seinem Urteil hart, wo alle sonst ein Auge zuzudrücken pflegen und von so etwas wie einem Kavaliärsdelikt sprechen (Matth. 5,28). Und er ist "weich" und mehr als verständnisvoll, wo alle hart und unnachgiebig sind (Joh. 8,3 ff.). Es geht ihm um die Umwertung der angelegten Maßstäbe: Ist ein Verhalten relativ allgemein, pflegt man es zu akzeptieren, während man das qualitativ davon nicht unterschiedene Verhalten weniger Menschen zum Teil drastisch sanktioniert.

*Soziale Arbeit hat das Problem Qualität-Quantität in gesellschaftlich-abweichendem Verhalten zu beachten, hat auf ein Problembewußtsein hin zu wirken. Nicht nur, um die Minderheiten zu entlasten und der Mehrheit ein schlechtes Gewissen zu machen, sondern - den Intentionen Jesu folgend - die Allgemeinheit, die Menschlichkeit eines Problems zu demonstrieren und die Beliebigkeit und Ungerechtigkeit von Normen und zum Teil auch Gesetzen. Diese Beliebigkeit kann asozial machen. Für das Methodische der Sozialarbeit stellt sich das Problem anders, etwa als Frage nach dem Verhältnis von Konflikt und Konfliktvermeidung mit dem Klienten, von Hinnahme und Widerspruch, von Bestätigung und Konfrontation. Der Mut zu beidem, manchmal in einem Zusammenhang, kann - Jesu Intentionen folgend - gleichermaßen Menschen zum Ansporn werden, nicht hinter ihren Möglichkeiten zurückzubleiben. Die Ausschließlichkeit einer der beiden Methoden verbietet sich.*

b) Jesus befreit von verlorener Existenz auch, indem er reif macht für die Wahrheit. Er geht davon aus, daß eine Wahrheit offensichtlich erst dann wirken kann, wenn die Zeit und die Empfänger für sie reif sind. Daraus erklärt sich sein gegenläufiges Verhalten, sein Drängen, aber auch seine Geduld mit Menschen. Er sieht, daß die Zeit wohl reif ist (Mark. 1,15), daß es sogar höchste Zeit ist für Veränderungen, daß auch schon viele Menschen auf dem Wege sind (Matth. 19,16 ff), daß sie ihm grundsätzlich folgen möchten, aber nicht oder noch nicht können; daß die Hand an den Pflug gelegt ist, aber wieder zurückgezogen wird (Luk. 9,62).

Jesus überfordert dennoch nicht. Er billigt selbst seinen Jüngern ein gewisses Quantum an Trägheit, Mißverstehen, Müdigkeit und Feigheit zu (Matth. 26,41). Er tadelt dies, ohne deswegen den Menschen abzulehnen. Auch wenn es um das Wichtigste geht, um Kopf und Kragen – auch um seinen eigenen Kopf –, ist die Liebe zu den Menschen immer noch größer als jede religiöse Forderung.

Die Geduld ist groß, ebenso wie die Freiheit, die dem Menschen gelassen wird. Im Raum dieser Freiheit gibt es auch ein Scheitern der Versuche und des Drängens wie der Geduld Jesu (vergleiche Judas). Von der Sache her ist der drängende Appell ("Wenn ihr doch endlich erkennen wolltet..." an vielen Stellen) begründet, vom Menschen und seiner Art her die Anerkennung eingeschränkter Erwartungen ("Der Geist ist willig, aber das Fleisch ...").

*Soziale Hilfe für Menschen spielt sich in diesem Spannungsverhältnis von Drängen und Geduld ab. Vom Sozialarbeiter sind Zugeständnisse an den Faktor Zeit gefordert. Auch die Geduld, auf den Kairos, dem qualitativ gefüllten, die Lösung bringenden Zeitpunkt zu warten.*

*Umgekehrt sollte - trotz der Bereitschaft, viel Zeit zu investieren - kein Erwartungstotalitarismus bestehen. Soziale Arbeit muß auch scheitern können, ohne daß dadurch die Sozialarbeit als solche, der Sozialarbeiter oder der Klient grundsätzlich in Frage gestellt werden.*

*Wiederum umgekehrt: Gerade durch die theologische Qualifikation des Zeitfaktors*

*("Meine Zeit steht in deinen Händen...") liegt auch im Scheitern von Versuchen immer noch Hoffnung. Gelingen wie Mißlingen sozialer Arbeit geschieht auf Hoffnung.*

c) Schließlich erfährt Jesus immer wieder, daß das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit größer ist als das nach Freiheit. Er findet die Menschen vor in einem Netz religiöser, sozialer und materieller Sicherungen. Aber er sieht die Menschen zugleich in diesem Netz gefangen!

Daß dem Petrus, als er sich auf Jesu Wort einläßt, das Netz reißt, sein Handwerkszeug also, von dem er lebt, ist ein sprechendes Gleichnis (Luk. 5,6). Jesus zeigt den Menschen, daß das, was sie vermeintlich schützt und sichert, sie in Wahrheit

beengen, blockieren kann. Kann, nicht muß. Es kommt auf die Souveränität, auf die Freiheit des Umgangs damit an. Deshalb geht er selber mit religiösen, sozialen und materiellen Sicherungen frei um, um diese Freiheit als möglich zu demonstrieren:

> Souverän begegnet er dem religiösen Sicherheitsfaktor Gesetz und erklärt zum Beispiel sich selbst, den Menschen, zum Herrn des Sabbats (Luk. 6,5).

> Bei aller Wertschätzung der Familie: Wenn dieses Stück sozialer Sicherung nur mehr Einschränkung und Vereinnahmung, also Unfreiheit, bedeutet, setzt Jesus das Recht auf "Wahlverwandtschaften" dagegen (Jesu eigentliche Familie sind die, die Gottes Willen tun, vergleiche Matth. 12,46 ff.).

> Im Blick auf die materiellen Sicherheiten weiß Jesus, daß es keinen "toten" Besitz gibt. Jeder Gegenstand, den wir besitzen, macht Ansprüche geltend (Matth. 6,19 ff.). Je mehr einer besitzt, desto unfreier kann er sein; denn nicht der Besitz dient dem Menschen, sondern Menschen dem Besitz, können regelrecht vom Besitzenwollen "besessen" sein. Insofern können materielle Sicherheiten zum Gegenspieler Gottes werden (Matth. 6,24), der das Herz des Menschen ganz beansprucht.

Freiheit von all dem bedeutet Freisein von Sorge (Matth. 13,22), bedeutet nicht Askese, nicht Weltverzicht; Jesus ist kein Asket (Matth. 11,19). Jesus fordert nicht zum Weltverzicht, zur "Entweltlichung" auf, sondern will die Menschen frei sehen von einschränkenden, beschädigenden Bindungen und Sicherungsversuchen.

Jesus löst das Netz scheinbarer Sicherheiten vor allem als deswegen auf, weil er Menschen von ihrer Entscheidungsschwäche befreien möchte (Luk. 14,15 ff.). Und für die Entscheidung zu helfen oder sich helfen zu lassen, für die Entscheidung für grundlegende Veränderungen mit mir und andern gelten - laut Jesus - dieselben Regeln wie etwa bei der Planung eines großen Bauvorhabens: Man muß sich über die Risiken, über die Opfer, über die Höhe der Investitionen, über den nötigen Aufwand an Kraft und Willensstärke im klaren sein (Luk. 14,28 ff.). Es geht nicht, daß man an Gott und seiner veränderten Wirklichkeit partizipieren möchte, aber sonst alles beim alten beläßt und die lieb gewordenen Abhängigkeiten kultiviert.

*Soziale Arbeit geschieht als offener, dialektischer Prozeß: in Institutionen, aber letztlich frei von ihnen. Sozialarbeiter der Kirche sind Angestellte, zur Hilfe Freigelassene durch Gott. Gebunden an Menschen und deren anthropologische Vorgaben und zugleich frei zu Spontaneität und Kreativität. Gebunden an Kriterien sachqualifizierten Arbeitens, an Methoden, kontrollierte und unkontrollierbare Prozesse, und zugleich frei von methodischem Perfektionismus und seinem Zwang, befreit zur Methodensouveränität: Wenn das Handwerkszeug zerreißt, bedeutet das nicht Scheitern der Hilfe, sondern kann neue Hilfperspektiven erschließen. Soziale Arbeit lebt mit dem Risiko, ohne chaotisch zu sein: Der Sozialarbeiter selbst muß sich von den Zwängen lösen, die ihn zum unbedingten Erfolg verurteilen, die ihn und den Klienten unter Leistungsdruck stellen. Zugleich kann er nicht ziel- und absichtslos arbeiten. Die Spiritualität der Sozialarbeiter kann in ihrer Bindung und in ihrem Maß von Freiheit liegen; beides hat seine besondere Würde. Der vom Sozialarbeiter grundsätzlich geforderte Realismus (vergleiche Jesu Worte über die Planung bedeutsamer Vorhaben (Luk. 4,28 f.)) läßt die dialektische Spannung zwischen Freiheit und Bindung als seinen eigentlichen Status erscheinen, Ermächtigung und Selbstbescheidung. Beides bewahrt vor blindem Eifern wie vor Verzweiflung. Daß auf dem Aushalten dieser Dialektik Gottes Verheißung liegt, sei der Vollständigkeit*



*halber angemerkt. Gott segnet Menschen, nicht Institutionen mit ihrem Bindenden, nicht Ideologien mit ihrem Freiheitstraum.*

\*\*\*

## **RECHTFERTIGUNGSBEDÜRFNISSE IM ALTER**

Die Fragen alter Menschen und ein Vorschlag zu ihrer theologischen Einordnung  
(veröffentlicht 1980)

Typische Fragen alter Menschen, wie sie Altenseelsorgern immer wieder begegnen, lauten: "Wie komme ich mit meiner Vergangenheit zurecht?", "Womit habe ich das verdient?", "Wozu bin ich nütze?" u. ä. Aus diesen Fragen sind R

Rechtfertigungsbedürfnisse herauszuhören, die nachher näher betrachtet werden sollen.

Freilich sind Rechtfertigungswünsche keine altersspezifischen Lebensäußerungen, wie auch "das Altern" in der Gerontologie nichts unbedingt Eindeutiges ist. Vor allem die in den religiösen Bereich hineinreichenden Fragen, die im Alter gestellt werden, sind keineswegs nur typische Altersfragen: Es muß heute als erwiesen gelten, daß in bestimmten menschlichen Übergangsstadien, z. B. in der Pubertät, zumindest ähnliche Probleme und Fragen vorherrschen, wie sie Altenseelsorgern begegnen.

Auch in soziologischer Betrachtungsweise bestätigt sich diese Sicht: Es zeigt sich z. B., daß die Möglichkeiten, die unsere Gesellschaft kleinen Kindern und alten Menschen einräumt, weithin strukturell ähnlich sind. Hier dürfte auch die eigentliche Ursache für das weitverbreitete Vorurteil von der Verkindlichung alter Menschen liegen (vgl. DIAKONIE 4/1978, S. 209 ff). Die Religionspsychologie betont z. B. gewisse Analogien zwischen Kleinkinder- und Altersglauben. Die Ursache wird sicher nicht in einer generellen Verkindlichung alter Menschen in ihrer seelischen oder geistigen Potenz liegen, also gleichsam in einer Art "Rückentwicklung". Kleinkinderglaube und Altersfrömmigkeit ähneln sich vor allem darin, daß sie primär auf der Grundlagenerfahrung der *O h n m a c h t* gegenüber der Wirklichkeit beruhen. Die scheinbare Verkindlichung alter Menschen ist überwiegend sozial und institutionell vermittelt.

Das Thema "Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter" ist der Ausschnitt einer komplexeren Problematik. Altenseelsorge geschieht dementsprechend zwar speziell, aber nicht isoliert, nicht "ungesellschaftlich".

**Altersfragen haben eine bestimmte Funktion**

Der Psychiater Eric Berne hat die sog. Transactions-Methode entwickelt und popularisiert. Er geht davon aus, daß jeder Mensch von daheim sozusagen ein "Drehbuch" mitbekommt, das ihn weithin bestimmt. Da, wo Konflikte entstehen, unter denen Menschen leiden, will er zusammen mit diesen Menschen das Drehbuch gewissermaßen umschreiben: zu einem neuen Skript, wie er sagt. Was er in diesem Zusammenhang über Alter und Tod schreibt, klingt im ersten Moment abenteuerlich. In gewisser Weise, so meint Berne, bestehe "...der ganze menschliche Lebenszweck darin..., diese letzte(n) Szene(n) vorzubereiten". Er denkt dabei vor allem auch direkt an die Szene am Sterbebett, die ebenfalls irgendwie in dieses Drehbuch gehöre. Über "skriptgemäßes Sterben" sagt er z. B.: "Skriptgerechte Todesfälle sind häufig durch eine Art Galgenhumor gekennzeichnet. Der Mensch, der mit einem Lächeln im Antlitz oder mit einem Scherz auf den Lippen stirbt, stirbt genau denjenigen Tod, den sein Skript für ihn vorgesehen hat".

Das würde heißen: Haltung, Gesprächsinhalte, Fragen, die im Vorfeld des Todes geäußert werden, entsprächen einem seelischen Programm, das schon das ganze Leben begleitete - als Unterwerfungshandeln unter das Drehbuch der Eltern oder als Auseinandersetzung damit. Der Tod selbst wäre in gewisser Weise eine Transaction: Der Tod kann die letzte Unterwerfung oder die letzte Selbstbehauptung des Menschen gegenüber seinem Drehbuch sein. Von daher bekämen dann Fragen nach Rechtfertigung ihre besondere Funktion und ein selten bedachtes "Gegenüber".

In seiner Transactionsanalyse läßt Berne an seine Klienten Fragen stellen wie: "Wer wird einmal an Ihrem Sterbebett stehen?" oder: "Wie werden Ihre letzten Worte lauten?" usw. Und meist, so Berne, kommen Antworten, die auf die Lösung eines Konflikts mit dem eingespeicherten Lebensprogramm hinweisen, etwa in der Art: "Euch hab ich's gezeigt ...", und das kann negativ wie positiv gemeint sein. Berne läßt auch über den Tod hinaus fragen: "Welche Inschrift wird man auf Ihren Grabstein setzen?" oder: "Welche Inschrift möchten Sie auf Ihrem Grabstein haben?" Typische Antworten lauten: "Man wird sagen: sie war ein gutes Mädchen" oder "Ich habe hart gearbeitet, aber ich habe es nicht ganz geschafft." Das methodische Vorgehen besteht darin, dass von zwei Seiten her gefragt wird: Was werden Sie selbst sagen, was die andern?

Es wird sich also in den Antworten etwas widerspiegeln vom Konflikt Selbst-Fremdbestimmung, Selbstmächtigkeit-Ohnmacht. Und wieder haben wir das Stichwort, das auch die Religionspsychologie als tiefste Zustandsbeschreibung des alten Menschen in die Diskussion einbringt: Es geht meist um *O h n m a c h t*. Die Fragen im Kontext des Sterbens hätten also eine deutliche - sagen wir's in Bernes Diktion - Skript- oder Antiskriptfunktion. Sie hätten zu tun mit dem Spannungsfeld, das in anderem theologischem Zusammenhang als Widerstand und Ergebung bezeichnet wurde. Gleichgültig, wie wir zu Bernes Methode stehen: Sie könnte ein Hinweis von mehreren sein, daß die Fragen alter Menschen eine lebensprogrammatische Dimension haben, die der relativen Stereotypie dieser Fragen nicht ohne

weiteres abzuspüren ist. Sie hätten eine Funktion, die in Wahrheit weit über die Situation hinausgreift.

Nun ist aber eine so oder so geschehende Lösung des Macht-/Ohnmacht- oder des Widerstand-/Ergebungsproblems nicht nur von eminenter Bedeutung für den Betreffenden selbst, sondern auch für Außenstehende, die mit alten Menschen zu tun haben, also etwa auch für den Seelsorger. Die Frage nach der Funktion des Gerechtfertigtwerdenwollens alter Menschen muß sachgemäß ergänzt werden durch die Frage: Welche Funktion hat das Thema "Rechtfertigungsbedürfnis im Alter" eigentlich für uns?

### **Die Altersfragen in ihrer Funktion für uns**

Wenn man die literarischen Zeugnisse, die uns bis heute überliefert sind, ernst nimmt, wird die Einsicht unausweichlich: Die Fragen alter Menschen im Vorfeld des Todes sind eigentlich im großen und ganzen zeit- und kulturunabhängig. Michel Philibert weist dies in einer eindrucksvollen kulturhistorischen Darstellung nach. Was die Sache aber noch brisanter macht, ist die Feststellung, daß auch das Nachdenken über die Altersfragen von außen, also durch Dritte, schon immer zu grundsätzlich ähnlichen Antworten geführt hat.

Wissenschaftstheoretische und strukturanalytische Untersuchungen zeigen klar, daß sich die Anschauungen über Alter und Tod in Religion und Philosophie, in Mythen, Riten, Fabeln, Legenden, alten Sprichwörtern, Sitten, in Magie und alter Medizin bis hin zur heutigen Gerontologie immer auf denselben Problemebenen bewegen und sich im Grunde auf jeder dieser Ebenen auf ein einfaches Entweder-Oder reduzieren lassen:

I. Altwerden wird *e n t w e d e r* bezogen auf einen im wesentlichen biologischen Prozeß (wobei mögliche psychische oder soziale Aspekte hier als Folgeerscheinungen biologischer Prozesse betrachtet werden).

O *d e r* die psychologischen, sozialen usw. Aspekte des Alterns werden für mindestens ebenso bedeutsam gehalten wie die biologischen (in plattester Form: Man ist so alt, wie man sich fühlt).

Beide Auffassungen sind alt und werden in der modernen Gerontologie noch immer mit gleichem Anspruch gegeneinander vertreten - je nach humanwissenschaftlichem Schwerpunkt.

2. Auf einer anderen Ebene stellt sich das Problem so dar:

Altern wird *e n t w e d e r* als ein spezifisches Phänomen der zweiten oder dritten Lebensphase angesehen

o *d e r* aber als ein lebenslänglicher Prozeß, dessen Übergänge eigentlich nicht festzumachen sind, die fließend sind.

Beide Auffassungen sind uralte, werden schon in der Antike zwischen griechischen Philosophen kontrovers diskutiert; auch die Bibel kennt kontroverse Anschauungen über die Kontinuität oder Diskontinuität der Lebensphasen (vgl. Spr. 22, 6; I. Kor. 13, 11); und beide Auffassungen werden von der modernen

Gerontologie kontrovers vertreten. Im Grunde ist die Frage bis heute unentschieden.

3. Auf einer wiederum anderen Ebene stellt sich das Problem so: Altwerden wird e n t w e d e r als Abstieg, als prinzipielle Verschlechterung, als Prozeß des Verfalls verstanden, o d e r man glaubt an die Kompensation oder sogar Überkompensation der Verschleißerscheinungen, etwa durch mehr Erfahrung und Lebensweisheit (so zuletzt

Boetticher oder Illies).

Auch diese widersprüchlichen Anschauungen auf einer Argumentationsebene sind ganz urtümlich, auch sie werden innerbiblisch diskutiert, auch sie stehen unausgeglichen in modernen gerontologischen Konzepten nebeneinander (vor allem, wenn man stärker medizinisch orientierte mit stärker psychologisch orientierten Konzepten vergleicht).

4. Eine letzte Argumentationsebene will ich noch nennen (es gibt noch weitere): Altern wird e n t w e d e r angesehen als grundsätzlich nicht durch den Menschen beeinflussbarer Prozeß (höchstens durch medizinische oder biophysische Maßnahmen von außen)

o d e r als etwas, das durch Verhalten beeinflusst, z. B. verlängert werden kann, durch pädagogische Maßnahmen etwa (ich denke an die Theorie des lifelong learning, etwa im Konzept von Lengrand), weil das, was nicht rostet, angeblich auch nicht rostet.

Auch diese Anschauungen ziehen sich grundsätzlich durch: es gibt Bestätigungen für beide Auffassungen, vorwissenschaftliche und wissenschaftliche.

Das ist ein Befund, den wir uns meist nicht klar und ehrlich genug vergegenwärtigen: In der Beurteilung all dessen gibt es keine letzte Eindeutigkeit, und wir sind darin auch grundsätzlich nicht weitergekommen, weder im Blick auf Altersfragen, noch im Blick auf unsere Antworten. Entscheiden wir uns für ein Entweder/Oder auf einer dieser Argumentationsebenen, dann ist das eher Glaubenssache als beweisbare Tatsache, ist von anderen als rein wissenschaftlichen Überlegungen mitabhängig. Und das bedeutet wiederum in letzter Konsequenz: Die Einschätzung der Fragen alter Menschen - wie überhaupt die Einschätzung des Phänomens Alter - h a t sehr viel mit uns zu tun, ist von sehr persönlichen Vorentscheidungen mitabhängig, h a t deswegen eine Funktion auch unmittelbar für uns: indem wir selbst mit unseren Vorentscheidungen durch die Fragen alter Menschen entweder bestätigt oder widerlegt werden, in Einklang oder Konflikt geraten.

Aber vielleicht spielt hier noch etwas anderes herein als nur Vorentscheidungen. Beim Gerontologen Kastenbaum (in dem übrigens sehr instruktiven Sammelband von Eisdorfer und Lawton: Psychology of adult development and

aging, Washington 1973) findet sich eine überraschend selbstkritische Passage: "Wir sind nicht vollkommen immun gegen die Stereotypen über das Alter ... Verlangen Sie von den Gerontologen, ihre persönliche Reifung und ihr persönliches Altern zu untersuchen, so demoralisieren Sie sie!... Es kann durchaus sein, daß es gewisse Dinge gibt, die wir über alte Leute gar nicht wissen w o l l e n... Wir weigern uns, in dieses Universum einzudringen, das eines Tages das unsere sein wird."

Daß die moderne Gerontologie im Grunde nicht weitergekommen ist als die vorwissenschaftlichen Anschauungen, liegt also vielleicht gar nicht nur an den m. E. oft unangemessenen, weithin behavioristischen Forschungsmethoden (in denen Menschen wie Objekte gehandhabt werden; in denen man mit alten Menschen grundsätzlich ähnlich umgeht wie sonst mit Ratten oder Affen: beobachten, testen, messen). Der Grund mag vielleicht darin liegen, daß wir mit dem Alter und seinen Fragen gar nicht anders umgehen können - weder gefühlsmäßig noch wissenschaftlich - als antizipatorisch. Das Altern anderer Menschen führt zu einer meist unbewußten Antizipation unseres Altwerdens, die wiederum die Steuerung unseres eigenen Altwerdens beeinflusst. Diese Antizipationsprozesse beginnen erfahrungsgemäß schon sehr früh, schon in der Kindheit. Und auch die Verwissenschaftlichung hat daran wahrscheinlich nichts geändert. Wissenschaftlichkeit gehört zum Anspruch, zum Selbstverständnis unserer Zeit. Aber die Aporien, die Widersprüche, die Verdrängung sind geblieben; ja, Gerontologie kann die perfekte Form dieser Verdrängung sein.

Jeder antizipiert, auch der Wissenschaftler. Philibert fragt radikal: "Man könnte sich fragen, ob diese wissenschaftliche Haltung des 'auf-Distanz-Haltens' der Alten durch Gerontologen in Wirklichkeit mit der Vertreibung der Alten aus unserer Gesellschaft und mit der Weigerung der Gerontologen zusammenhängt, ihrem eigenen Alter ins Auge zu sehen."

Wissenschaft wie helfende Praxis können sicher Formen der so oder so - in Abwehr oder Annahme - geschehenden Antizipation des Alters sein. Es war der große "Vorteil" der klassischen Loci der Kirche von Beichte und Buße, in der Seelsorge "objektiver" sein zu können, den Risiken der Subjektivität eher entzogen zu sein, den Risiken subjektiver Antizipation.

Andererseits geht es nicht ohne Beziehung. Selbstverständlich muß ich mich mit einbringen in der Seelsorge. Es geht mir nur darum zu zeigen, daß sich auch durch die Verwissenschaftlichung der Seelsorge am alten Menschen das antizipatorische Risiko nicht geändert hat; um die Tatsache, daß die Fragen alter Menschen auch für uns eine Funktion haben. Eine Funktion, die durchaus etwas mit u n s e r e r Selbstrechtfertigung zu tun hat. Eine Funktion, die unsere Fähigkeit zu helfen beeinflussen kann.

**Zur theologischen Einordnung der typischen Altersfragen**

Erinnern wir uns der typischen Fragen alter Menschen: "Wie komme ich mit meiner Vergangenheit zurecht?", "Womit habe ich das verdient?", "Wozu bin ich nütze?" u. ä. Ich möchte zunächst die klassischen Einordnungssysteme für diese Fragen referieren und danach einen etwas ausgefallenen theologischen Bewertungsversuch unternehmen.

I. In den klassischen Einordnungsversuchen der typischen Altersfragen - etwa durch Th. Thun oder A. L. Vischer - lassen sich die Äußerungen alter Menschen im weitesten Sinn als "Vergangenheitsbewältigung" definieren, und zwar "von dem Problem der Endgültigkeit", von der "Grenzsituation", in der menschliche Möglichkeiten "verengt, verkürzt, blockiert" erscheinen, her bestimmt (so Thun). Oder die Fragen werden eingeordnet in ein konstatiertes Bedürfnis nach der "Lebensbilanz": "Man sucht sich selbst, die endgültige Rolle des ganzen Lebens" (Thun). In diesem Zusammenhang wird dann - wiederum durch Thun - für den alten Menschen eine "unmittelbare Affinität zu den Grundproblemen der Religion" angenommen.

2. Manches davon ist sicher plausibel und entspricht unseren Erfahrungen. Aber hinsichtlich der theologischen Bewertung entstehen auch Fragen: Ist der alte Mensch wirklich auf irgendeine Weise Gott "näher" als ein jüngerer? Ist Vergangenheitsbewältigung - mit oder ohne Hilfe religiöser Kategorien - nicht ebensowenig altersspezifisch wie die theologische Rechtfertigungszusage? Überhaupt "Rechtfertigung": Sind die typischen Altersfragen denn tatsächlich identisch mit dem, was reformatorische Rechtfertigungserkenntnis bedeutet? Ich glaube nicht. Ihrer Struktur nach sind die Altersfragen eher analog der Theodizeefrage: z. B. die Frage "Womit habe ich das verdient?" ist nicht nur auf eigenes Gerechtfertigtwerden-Wollen gerichtet: es steht vielmehr die Anfrage an die "Gerechtigkeit Gottes" dahinter.

Theodizee und Rechtfertigungsglaube verhalten sich reziprok zueinander: Im einen Fall ist da der anklagende Mensch, im anderen der sowohl anklagende, als auch gnädige Gott. In der Theodizeefrage liegt der Versuch der Rechtfertigung Gottes durch den Menschen; in dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis hat sich nicht Gott vor dem Forum des Menschenverstandes zu verantworten, sondern der Mensch muß vor Gott gerechtfertigt werden. Für Luther bleibt Gott, auch wenn es gegen Sinn und Verstand des Menschen geht, die *regula omnium*, und auch wenn die erfahrbare Geschichte (auch die persönliche Lebensgeschichte) dem deutenden Verstand zur Anfechtung wird, so erkennt doch der Glaube, daß Gott auch durch das, was der Mensch als das Böse erfährt, das Gute schafft (WA 56, 331, 27). Zum paulinischen Rechtfertigungsverständnis zitiere ich G. Klein: "Der Mensch, der nicht mehr seine Selbstbehauptung betreibt, weil er bereits im eschatologischen Frieden mit Gott lebt (Röm 5, 1), ist eben damit zu einem verantwortlichen Gehorsam befreit (Röm 12, 2; vgl. Phil 1, 10), der als selbstvergessene Sachlichkeit auch phänomenal sichtbar wird."

Die charakteristischen Altersfragen sind nun aber alles andere als von

"selbstvergessener Sachlichkeit" getragen. Fragen wie "Womit habe ich das verdient?" enthalten das typische Theodizeemotiv als Frage nach der Zulassung eines Widerfahrnisses, einer Erfahrung, durch Gott. Und auch dort, wo nicht der Glaube an einen gerechten, persönlichen Gott hinter solchen Fragen steht, sondern an so etwas wie eine unbestimmte "höhere Gerechtigkeit", bleiben es strukturell Theodizeefragen.

3. Ihren markantesten und zentralsten Ort hat die Theodizeefrage, verbunden mit der Sinnfrage an meine Geschichte und auch verbunden mit dem Fragen nach dem Nutzen meiner Existenz, in einem theologischen Denksystem, das wir als das apokalyptische zu bezeichnen gewohnt sind. In der spätjüdischen Apokalyptik z. B. finden wir alle Elemente, die uns in den typischen Fragen alter Menschen begegnen, wieder, in kosmologischer Ausweitung, aber auch personbezogen.

Bleiben wir bei einer apokalyptischen Schrift, um das dortige Denkmuster klarer in den Blick zu bekommen: ich zitiere im folgenden aus IV Esra, einer apokalyptischen Schrift, die mit den Evangelien zeitgenössisch ist, die in einigen alten christlichen Kirchen ebenso in Gebrauch war wie im Judentum.

> Die Frage, wie Israel das verdient habe, was es erleidet, erscheint hier verbunden mit einem Stück Selbstentlastung und einem Vorwurf an Gott: "Aber du nahmst das böse Herz nicht von ihnen, daß dein Gesetz in ihnen Frucht brächte". Mit anderen Worten: Ich kann nicht besser sein, als ich bin, denn wie ich bin, bin ich durch dich, Gott. Der Apokalyptiker empfindet, daß er an seinem Elend nur teilweise selber schuld ist; vielmehr liegt die Schuld für das eigene jämmerliche Ergehen und das des Volks z. T. auch bei Gott selbst.

> Die Schuld liegt aber auch z. T. im Altgewordensein als solchem, in kosmisch-apokalyptischer Ausweitung der Problemstruktur: im Altgewordensein der Schöpfung überhaupt. So heißt es: "Die Schöpfung ist schon gealtert und hat ihre Jugendkraft überschritten", oder: "Denn die Jugend der Welt ist vergangen und die Kraft der Schöpfung längst zuende". Von Altgewordenem ist nichts mehr Besonderes zu erwarten.

> Eng verbunden mit der Theodizeefrage (= Wie kann ein gerechter Gott so etwas zulassen?) und dem Motiv des altersbedingten Verschleißes der Schöpfung erscheint bei IV Esra das Verdienst- bzw. Lohnmotiv: "Und das ist die Ernte unseres Lohnes?" fragt der Apokalyptiker. Ist das alles? Hätte ich nicht mehr verdient?

> Unter Hinweis auf das Wohlergehen anderer artikuliert der Apokalyptiker das, was man heute die Selbstwertkrise nennen würde: Israel scheint für Gott nichts mehr nütze zu sein, sonst ginge es den Feinden Israels nicht so gut.

> Eine der häufigsten apokalyptischen Fragen, die immer wiederkehrt, ist die Frage: "Wie lange noch?" Das Ende wird herbeigewünscht, weil dann die alte

Würde wiederhergestellt werde. Es gibt einen genuinen Zusammenhang zwischen dem Wunsch nach dem Ende und der Hoffnung auf Restitution.

> Der Umgang mit der Geschichte ist in IV Esra auffällig selektiv: Der Apokalyptiker rekapituliert zwar Geschichte, aber nicht im Sinne von Heilsgeschichte, was sich von der Tradition her eigentlich nahelegen würde. Er sortiert Israels Geschichte auf einem negativen Generalisierungsniveau, zeigt, wie übel es Israel immer wieder erging, wie schlecht die Menschen immer wieder waren. Die positiven Aspekte sind dem Apokalyptiker versperrt; er hat eine negativ-prototypische Geschichtsschau voller Wiederholungen negativer Vorfälle: "Wie dem Adam der Tod, so auch ihnen die Sintflut": Immer nur Verfehlung und Strafe. Die Geschichte im Rückblick: sie bestätigt das krisenhaft-negative Lebensgefühl.

> Noch auffälliger als der selektive, zeitsprunghafte Umgang mit der Geschichte ist in IV Esra überhaupt das Zeitverständnis. Da ist zum einen die Zukunft identisch mit dem Ende, weshalb u.a. die Apokalyptik keine Ethik oder keine diakonischen Elemente entwickeln konnte, auch keine institutionalisierende Kraft hatte: Dies alles wäre nur sinnvoll bei Zukunft. Damit sind wir beim Kern apokalyptischen Zeitverständnisses. Im apokalyptischen Denksystem gibt es zwar verbal Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber die Zukunft, identisch mit dem Ende, schluckt alles. Vergangene und gegenwärtig erlebte Wirklichkeit ergeben keinen Sinn mehr aus sich heraus, sondern eigentlich nur noch von einem guten Ende her. Das nahe Ende wird zum Deutungsprinzip, zum Interpretationsmittel für Vergangenes und Gegenwärtiges. Das Ende schiebt sich sozusagen zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Brächte das Ende keinen Sinn, hätte auch alles, was dem Ende vorausging, keinen Sinn.

> Zuletzt ein kurzer Blick auf das Menschenbild in IV Esra. Die Rolle des Menschen in all dem ist ganz passiv: Selbst der Frömmste hofft nur, daß ein Ende kommt, und fragt, wann es endlich kommt, kann die Zeichen des Endes zu deuten versuchen. Mehr kann er nicht. Die Grundhaltung der Resignation und der Ohnmacht sticht besonders ins Auge.

Ich glaube, wir haben in der Apokalyptik ein theologisches System, das starke Analogien zur Fragehaltung alter Menschen enthält. Apokalyptische Denkstrukturen sind mit Altersfragen kompatibel, wie die Strukturforschung sagen würde. Es gibt sinnparallele Strukturen (abgesehen von der kosmologischen Ausweitung im Judentum; doch ihr entspricht die Tendenz zur verallgemeinernden Ausweitung des den Altersfragen zugrundeliegenden Lebensgefühls). Beide "Denksysteme" haben eine gemeinsame sozialpsychologische Wurzel: wiederum die Grundlagenerfahrung der Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit.

## **Intentionen seelsorgerlichen Eingehens auf Altersfragen**



Viele alte Menschen, das zeigen ihre Fragen, leben gleichsam in der apokalyptischen Situation. Aus den Antworten Jesu und der Urchristenheit auf die apokalyptische Gestimmtheit ihrer Zeit lassen sich m. E. die Intentionen erheben, mit denen der christliche Seelsorger und Altenhelfer heute entsprechenden Lebensgefühlen begegnen kann.

Daß Jesus in einer apokalyptisch gestimmten Umwelt gelebt hat, ist ganz klar. Umstritten ist, wieweit er selbst dieser apokalyptischen Denkstruktur zuzurechnen ist.

Hier gehen die Auffassungen z. T. auseinander. Ich halte es mit den neueren theologischen Arbeiten, die m. E. schlüssig nachweisen, daß das Christentum die Kritik der apokalyptischen Ideologie war (z. B. Türcke).

M. E. hat Jesus - und diese Beobachtung ergäbe Kriterien für den Umgang mit apokalyptischem Denken - konsequent entapokalyptisiert, auch wenn er apokalyptische Motive benutzte. Entapokalyptisiert: formal und inhaltlich. Formal schon dadurch, daß er kein Visionär war wie die Apokalyptiker. Die Wirklichkeit, und zwar die ganze, ist für ihn gleichnisfähig, wie z. B. seine Parabeln zeigen: Es gibt kein negatives Generalisierungsniveau. Mit der Geschichte muß er nicht selektiv umgehen, braucht kein Jota zu krümmen. Jesus ist schon formal näher am Alten Testament als die Apokalyptik: Er bejaht Heilsgeschichte und behauptet deren Erfüllung - nicht wie die Apokalyptik mit ihrer Unheilsgeschichte, die endlich zum Ende kommen muß.

Inhaltlich bringt Jesus nicht Apokalyptik, sondern Evangelium. Das Wort Evangelium ist in der gesamten apokalyptischen Literatur unbekannt. Vor allem ist sein Zeit- und Wirklichkeitsverständnis m. E. ein grundlegend anderes. Man sieht es an der eschatologischen Struktur seiner Reich-Gottes-Verkündigung. Hier stehen präsentisch-eschatologische Aussagen neben futurisch-eschatologischen. Und die Urchristenheit hat dies, was uns z. T. unlogisch erscheint, offensichtlich nicht als anstößig empfunden: Es wäre für die Evangelienredaktion sehr einfach gewesen, den einen oder anderen Akzent zu beseitigen. In Jesu Predigt ist die Gegenwart ebenso qualifiziert wie die Zukunft. Es geht m. E. in Jesu Verkündigung auch nicht um eine antizipatorische Vorwegnahme einer Wirklichkeit, die - so Moltmann - "noch nicht ist". Das würde die volle Bezeugung der ganzen Gegenwart Gottes in Person und Geschichte Jesu durch die Evangelien auf den Kopf stellen.

Es geht Jesus um die Proklamation der Königsherrschaft Gottes, die *is t*. Weil sie *is t*, ist Reich-Gottes-entsprechendes Sein möglich. Weil es gestern, heute und morgen möglich ist, ist das Nebeneinander präsentischer und futurischer Aussagen in Jesu Verkündigung nicht unlogisch, sondern sachgemäß. Mit Recht weist Vielhauer auf die *olam*-Haftigkeit (*olam*= "Ewigkeit") der Terminologie Jesu hin. Gegenwart und Zukunft des glaubenden Menschen sollen bestimmt sein von Gottes in Vergangenheit und Zukunft gleich weit hineinreichender Ewigkeit, die sinnhaftes Menschenleben in der Zeit erst ermöglicht.

Das von Jesus angesagte Heil ist nicht mit dem Ende identisch, weil das Reich Gottes nicht mit dem Gericht, das tatsächlich am "Ende" steht, identisch ist (vom Gericht wird in den synoptischen Evangelien nur im Futur gesprochen, von der Gottesherrschaft viel differenzierter: in raum-zeitlichen Kategorien). Auf dem Jesus und den Apokalyptikern gemeinsamen Hintergrund tatsächlicher politischer und sozialer und daraus resultierender religiöser Krisen und Krisen des Lebensgefühls (zu den "sozialen Bedingungen" der Verkündigung Jesu vgl. z. B. Schottroff/Stegemann) bewirkt Jesus eine "angstfreie Grundstimmung" (Theißen), und die Evangelien halten dieses "erneuerte Grundvertrauen in die Wirklichkeit, das von der Gestalt Jesu ausstrahlt - bis heute" (ders.), fest. Jesu Antwort auf apokalyptische Lebensgefühle war das Evangelium, die Ansage qualifizierter, sinnhafter Möglichkeiten der Gegenwart und der Zukunft, die Ermöglichung sinnvoller Lebenswirklichkeit und -zeit. Seelsorgerliche Aufgabe an alten Menschen ist es m. E., ihre Fragen von der apokalyptischen Struktur wegzuführen, behutsam herauszuführen aus den Verengungen dieser speziellen, sozial und sozialpsychologisch vermittelten Sicht der Wirklichkeit.

Doch genügt es sicher nicht, die dieser Sicht zugrundeliegende Ohnmachtserfahrung nur psychologisch zu bewältigen, wenn auch - bei realistischer Einschätzung der Gegebenheiten - mancherorts schon eine beachtliche seelsorgerliche Hilfe darin bestehen kann, alten Menschen dazu zu verhelfen, sich besser mit ihrer Wirklichkeit zu arrangieren (wozu ich auch all die technischen Zerstreungsmöglichkeiten zähle, die in die Planung vieler Altenhilfeeinrichtungen Einzug gehalten haben).

Der sachgemäßere Versuch wäre der Einsatz des Seelsorgers dafür, daß alten Menschen – gerade auch solchen in Altenhilfeeinrichtungen - möglichst weitgehend die Gestaltung des eigenen Lebens zugebilligt wird, daß ihnen zumindest Mitgestaltungsmöglichkeiten, Partizipationschancen, eröffnet werden: das sicher wirksamste Gegengift gegen die Grundlagenerfahrung der Ohnmacht.

K.-P. Jörns hat ausführlich davon gehandelt, inwiefern Lebensgestaltungsmöglichkeiten mit Identitäts- und auch Zeitbewußtsein zusammenhängen: mit zwei Komplexen, die angesichts der Selbstwertkrisen vieler alter Menschen und ihrer nahezu apokalyptischen "Zeitunsicherheit" von immenser Bedeutung sind. Leben (mit-)gestalten zu können, bedeutet: Zeit zu gestalten. Zeit-Gestaltungsfähigkeit schließt eine veränderte Beziehung zur Gegenwart und zur Zukunft ein. Zeit gestalten zu können, ermöglicht Menschen ferner, sich darin als sich selbst zu erleben. Dieses identitätsstärkende Erfahren ist Voraussetzung von Sozialität: Identität und Sozialität gehören komplementär zusammen. Beide machen wiederum die anthropologische Voraussetzung für Sinn-Erfahrung aus.

Die Überwindung des Ohnmachtzustands und -gefühls vieler alter Menschen ist also nicht zu trennen von der Überwindung der Sinn-Krise, um die sich Altenseelsorger speziell mühen. Die Sinn-Krise alter Menschen äußert sich z. B.

oft im selektiv-negativen Umgang mit der Vergangenheit, besonders auch mit der persönlichen Lebensgeschichte. Die Gegenwartsresignation strahlt dann sozusagen zurück. Diese Sicht der eigenen Biographie entspricht offensichtlich einem anthropologischen Bedürfnis nach Lebenszusammenhängen: hinter gleichen Vorzeichen werden Vergangenheit und Gegenwart auf ein Niveau gebracht (wie es auch der Apokalyptiker tat; vgl. in diesem Zusammenhang auch nochmals Bernes Beobachtungen). Der Seelsorger kann versuchen, dem alten Menschen dazu zu verhelfen, seine Vergangenheit neu interpretieren, sie umdeuten zu können. Doch selbst wenn dies z.T. gelingt, bleibt ein erfahrungswissenschaftlich erwiesenes Defizit (Jörns): die Deutung individueller Lebensgeschichte vermag im allgemeinen nicht, Sinn zu eröffnen, denn "Sinn wird zwar individuell erlebt, greift aber über die Person hinaus". Seelsorgerliche Aufgabe ist es also, individuell notwendige Sinnhaftigkeit zugleich mit überindividuellen Sinnstrukturen zu vermitteln, und diesem letzten Ziel dient die Zusage des Gotteswortes und das Zueinanderbringen von Menschen (wie sich ja auch die "gesamtgesellschaftliche Sinnkrise" im Glaubensverlust wie im Zerfallen sozialer Bindungen äußert, ohne daß das eine isoliert vom anderen gesehen werden kann): beides verbunden in Gestalt christlicher Gemeinde, die Formen und Riten der Menschen- und der Gottesnähe hat, z. B. im Abendmahl.

So lassen sich neue, sinnhafte Lebenszusammenhänge vermitteln (und der Seelsorger kann das erste Medium dieser Vermittlung sein): durch neue Erfahrungen von sich selbst mit anderen und durch andere im Horizont der Zusage Gottes hinsichtlich qualifizierter Gegenwart und eröffneter Zukunft, die ihren Anhalt haben in Zeit-Gestaltungsfähigkeit. Es entsteht das, was Jesus in die apokalyptische Gestimmtheit seiner Zeit brachte: neues Vertrauen in die Wirklichkeit, das auch nach rückwärts und nach vorwärts greift, das die veränderte Integration des Vergangenen, der Biographie, ermöglicht und Hoffnung auf Zukunft freisetzt.

Daß dieses gerade für den alten Menschen entscheidend wichtige Vertrauen in die Wirklichkeit mit neugewonnenem Vertrauen in Menschen und in Worte, Menschen- und Gottesworte, zu tun hat, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden; auch der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Interaktion wird im zeitgenössischen Schrifttum oft genug behandelt. Für den Seelsorger selbst ist es wichtig, das Wort als soziales Medium verstehen zu können und als solches einzusetzen; als Medium einer Vertrauen und damit Sinn erschließenden Beziehung.

Auf diesem Hintergrund gewinnt eine scheinbare Banalität Bedeutung: daß Hilfe für den alten Menschen mit dem Zeit-Haben und -Geben des Seelsorgers anfängt. Wenn die oben gemachten Aussagen über "Zeit", "Leben" und "Sinn" richtig waren, dann wird das Zeit-Haben des Seelsorgers zu einer Kraft für den alten Menschen, zu einem Impuls zu eigener Lebens- und Zeitgestaltung. Wenn es weiter richtig war, daß wir mit alten Menschen und ihren Fragen selbst gar nicht anders als antizipatorisch umgehen können, dann ist das Zeit-Haben für alte Menschen ein Stück Solidarität des Seelsorgers, der sich dessen bewußt

ist, daß es, wenn er sich alten und sterbenden Menschen zuwendet, immer auch um sein eigenes Altwerden und Sterben geht. Der alte Mensch, der auch nur solche Solidarität erfährt, erfährt schon damit etwas Sinn-Gebendes.

Für den Seelsorger, der bereit ist zum Zeit-Haben für alte Menschen und zum Zeit-Gestalten mit alten Menschen, steht dabei einiges auf dem Spiel: wenn er sich offen einläßt auf die Fragen alter Menschen, die einer Sinn-Krise entspringen, führt er zugleich eine symbolische Auseinandersetzung mit dem, was ihn selbst bedroht: mit der eigenen Angst vor dem Leben oder dem Altwerden oder dem Sterben. Wird die Auseinandersetzung gemeinsam bestanden, kommt es zu neuem Vertrauen in die Wirklichkeit, dann "profitieren" beide davon, der Seelsorger und der alte Mensch: wie dies bei jeder geglückten Kommunikation und Interaktion der Fall ist; und beide gewinnen die Kraft, wiederum anderen aus ihrer Resignation herauszuhelfen. Das Leben zieht Kreise.

Was ich mit all dem sagen wollte: wo auch nur ein alter Mensch frei wird von apokalyptischem Lebensgefühl, von dieser im Alter so häufigen Verengung der Lebenswahrnehmung - sei sie überwiegend aufgezwungen oder selbst auferlegt -, geschieht im Licht des Evangeliums viel; da siegt das Leben über den Tod. Und die Worte der Bibel, die von diesem Sieg handeln, gewinnen Plausibilität, wie sie anders nicht zu vermitteln gewesen wäre.

#### Vorwendete Literatur

- E. Berne, Was sagen Sie, nachdem Sie guten Tag gesagt haben?, München 1975, bes. S. 172f.
- K. W. Boetticher, Aktiv im Alter, Düsseldorf/Wien, 1975
- J. Illies, Vom Sinn des Lebensalters, in: Lebendige Seelsorge 2/1978, S. 81 ff.
- K.-P. Jörns, Nicht leben und nicht sterben können, Wien/Freiburg/Basel/Göttingen 1979, bes.S.66 ff.
- G. Klein, Art. Rechtfertigung I. Im NT, RGG 3.Aufl., V, Sp. 827
- P. Lengrand, Permanente Erziehung, UTB 149, 1972
- J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1969, 8.Aufl.
- M. Philibert, Stufen des Lebens in philosophischer Sicht: in L. Rosenmayr (Hg), Die menschlichen Lebensalter, München/Zürich 1978, S. 105 ff.
- W. Schottroff/W. Stegemann (Hg), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, Bd. 2 NT, München/Gelnhausen 1979
- H. Seibert, "...eure Alten sollen Träume haben". Der alte Mensch in religiösen Bezügen, DIAKONIE 4/1978, S. 209 ff.
- ders., Der diakonische Auftrag am alten Menschen aus theologisch-humanwissenschaftlicher Sicht, Stuttgart 1978
- G.Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, Theologische Existenz heute Nr. 194, 1977, bes. S. 103
- Th. Thun, Das religiöse Schicksal des alten Menschen, Stuttgart 1969
- Chr. Türcke, Zum ideologiekritischen Potential der Theologie, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften Nr. 8, Köln 1979

A. L. Vischer, Seelische Wandlungen beim alternden Menschen, Basel 1961  
Die Esra-Apokalypse wurde zitiert nach B.Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, GCS 1924

\*\*\*

## **ÜBER SCHWIERIGKEITEN DES GESPRÄCHS ZWISCHEN THEOLOGEN UND BERATERN**

Kommentierung der über zweijährigen Arbeit einer Studienkommission von Diakonischem Werk der EKD, Ev. Konferenz für Familien- und Lebensberatung und Ev. Zentralinstitut für Familienberatung über "Beratungsarbeit und Diakonie" (1978)

### **Der persönliche Stellenwert des Gesprächs**

Während meines Theologiestudiums lag die Auffassung, Humanwissenschaften, etwa die Psychologie, seien Hilfswissenschaften der Theologie, gerade in den letzten Zügen. Aber noch immer erfolgte die Beschäftigung mit den Humanwissenschaften überwiegend zum Zwecke der Abgrenzung.

Nach Beginn meiner praktischen Ausbildung zum Pfarrer erlebte ich den Umschlag ins andere Extrem. Hand in Hand mit funktionalen und organisationstheoretischen Neudefinitionen der Kirche ging ein "Abrutschen" der Theologie zur Hilfswissenschaft der Humanwissenschaften. Wenn etwa G.N.Groeger auf Thilos Formulierung zurückgreift, die besagt: "Das Spezifikum christlicher Seelsorge erweist sich nicht in dem, was gesagt wird, sondern aus welcher Verantwortung heraus" (Seelsorge und Beratung, in: Auftrag + Werk 3/76, S.9), dann erscheint mir Kirche zum bloßen Handlungsrahmen und Theologie zum formalen Anstoß verdünnt. Die Frage nach dem "Was" ist der Theologie entzogen. Ihr bleibt, das "Warum" zu begründen.

Beruflich bin ich also zwischen Extremen "aufgewachsen", weshalb mich seit Jahren interessiert, wie diese Extrempositionen entstanden sind und wie sie zu überwinden wären. Und dies im Interesse beider, der Kirche und der in ihr arbeitenden Humanwissenschaftler: damit aus dem Arbeitgeber Kirche so etwas wie eine Heimat der humanwissenschaftlichen Fachleute, die in ihr arbeiten, wird; damit sie ihr Haus, nicht ihr Gasthaus ist. Und damit Kirche aufhören kann, ihre "Sozialarbeit" im weitesten Sinne des Wortes zwiespältig zu sehen, schlechten Gewissens.

Der Stellenwert unseres Theologen-Berater-Gesprächs, zu dem ich als "Nachzügler" hinzu kam, ergibt sich also auch aus meiner persönlichen Geschichte mit der Theologie, die ich als widersprüchliche Geschichte erfahren habe.

## **Das Fehlen der wissenschaftstheoretischen Ebene**

Menschlich und sachlich sind wir, Berater und Pfarrer, uns sicher nähergekommen in unserer Studienkommissionsarbeit. Daß es aber auch oft Leerlauf und vor allem auch viel "Kreis-Lauf" in unserem Gespräch gab, ist nicht zu übersehen. Ich glaube, daß dies darin begründet ist, daß die wissenschaftstheoretische Problemebene entweder nicht erkannt oder abgewehrt wurde. Ohne diese Problemebene aber auch nur im Ansatz zu diskutieren, mußte vieles im Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften sachlich basislos bleiben.

Meines Erachtens entscheidende Grundlagenprobleme wurden so verdrängt, z.B.

> die Frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß heute die Integration bereits längst bestehender kirchlicher Tätigkeitsfelder in diese Kirche hinein sachlich erst noch nachträglich geleistet werden muß, z.B. durch unsere Studienkommission;

> oder die Frage, durch welche Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie die Humanwissenschaften in die kirchliche Praxis überhaupt eingedrungen sind;

> oder die Frage, wie diese offenbaren Unzulänglichkeiten "praktischer" Theologie entstanden sind, wie sie zu erklären sind und welche Alternativen - als theologische Alternativen - denkbar wären;

> oder die Frage, ob Humanwissenschaften in der kirchlichen Praxis - von ihrem Ansatz und ihren Möglichkeiten her - tatsächlich dazu beitragen können und wollen, die Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie, dieses Leiden der Kirche zu heilen, oder ob sie das Leiden nicht noch vertiefen und festschreiben, indem sie es institutionell zementieren;

> oder die Fragen nach den kategorialen Leitannahmen (human-)wissenschaftlicher Konzepte und ihrer Angemessenheit zu theologischen Denksystemen, also die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion, speziell die Frage nach den Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten "sinnparalleler" Konzepte; die Frage nach der "Kompatibilität". Sind beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, durch Leitannahmen fundiert, die zumindest vergleichbar sind, die einen einzigen, logisch konsistenten Begriffszusammenhang erkennen lassen;

> oder die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie und der Psychologie (z.B. die Frage: Wo liegen bei beiden Wissenschaften die nicht mehr rationalisierbaren Prämissen?).

Alle diese Fragen hängen miteinander zusammen, lassen sich aus bestimmten geschichtlichen Entwicklungen erklären, die ich kurz darstellen möchte.

### **Das Auseinandertreten von kirchlicher und "weltlicher" Wissenschaft**

Im Grunde arbeitete auch unsere Studienkommission - bewußt oder unbewußt - an der Überwindung einer Kluft zwischen "weltlicher" und spezifisch kirchlicher Wissenschaft, als die sich Theologie ja noch weithin versteht. W.Pannenberg (Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973) und andere haben aufzuarbeiten begonnen, wie sich das Auseinandertreten von Kirchen- und Gesellschaftstheorie auswirkte.

Bis ins 17. Jahrhundert hinein konnte Theologie definiert werden als "Denkvollzug", der den "intellektuellen Fähigkeiten des Menschen" zuzuschreiben ist, als "scientia practica", in den "Kreis der Naturwissenschaften" integriert, also all jener Wissenschaften, die nach damaliger Selbsteinschätzung mit der "Lebensgestaltung" zu tun hatten (C.H.Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, 1964, S.43). Ganz selbstverständlich beanspruchte die Theologie die "analytische Methode". Chr.Walther (in: Verzicht auf Transzendenz?, Lutherische Monatshefte 10/76, S.544) formuliert: "Es verdient ... festgehalten zu werden, daß unter wissenschaftstheoretischen und -methodischen Gesichtspunkten Theologie als 'scientia practica' definabel wurde, und daß sie ihr Selbstverständnis im Blick auf Praxis und Operationalität auslegte."

Es erstaunt heute, wenn wir hören, daß in der Zeit der lutherischen Orthodoxie Seelsorge in Analogie zur ärztlichen Tätigkeit mithilfe von Begriffen wie "Diagnose" oder "Therapie" beschrieben wurde (vgl. J.Scharfenberg, Art. Seelsorge, in: Handbuch Familien- und Lebensberatung, 1975, Sp.896). Es tritt noch nicht auf, was das heutige Gespräch zwischen Theologen und z.B. Psychologen kompliziert: ein Gegensatz zwischen "Methoden des Glaubens" und wissenschaftlich-analytischer Rationalität. Wenn sich Theologie früher abgrenzte, dann ausschließlich gegenüber spekulativen Pseudowissenschaften - im fraglosen Selbstverständnis einer praktischen Wissenschaft. Man kann - vielleicht etwas vereinfachend, aber berechtigt - sagen: Von der altprotestantischen bis hin zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts stand die Rationalität der Theologie außer Frage. Es ging ihr um die systematisch-theoretische Erfassung der ganzen Lebenswirklichkeit des Menschen, freilich im "Horizont des Glaubens" und an bestimmten "fines" - also Zielen und Grenzen, am Heil der Menschen und an Gott - orientiert (vgl. Ratschow S.34).

Es war dann die ebenfalls im 17. Jahrhundert einsetzende naturwissenschaftliche Rationalität, die sich auf "Naturgesetze" berief und die

Manipulation der Natur zu einem wesentlichen Ziel der Wissenschaft erhob, die die Berechtigung der lebensanalytischen und zugleich lebensgestaltenden und therapeutischen Funktionen der Theologie in Frage stellte. Auf Dauer: mit Erfolg.

W.Dilthey beschreibt in seinen Gesammelten Schriften II (Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert) die Anfänge dieses Prozesses, an dessen Ende schließlich die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften stand.

Chr.Walther bringt das Grundprinzip der rationalistischen Wissenschaftstheorie auf einen einfachen Nenner: Es sei dabei um die "Vorrangstellung des Teils vor dem Ganzen" gegangen (ders. S.545). Natur- und Humanwissenschaften leben von der Zerteilung, der Zerstückelung, der Parzellierung menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Und Kirche und Theologie ließen sich in diesen bis heute noch nicht abgeschlossenen Parzellierungsprozeß hineinziehen. Die Theologie ließ sich zunehmend einen nur noch innerkirchlichen Ort zuweisen und stellte damit ihre Zuständigkeit für den g a n z e n Menschen und ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz in Frage. Es begann der vorhin genannte Prozeß, in dem Theologie und Kirche Stück für Stück entfunktionalisiert und desozialisiert wurden.

Die Anpassung der Theologie an die wissenschaftshistorische Lage führte einen widersprüchlichen Zustand herauf, der bis heute nicht befriedigend aufgearbeitet ist und an dessen Problematik direkt und indirekt auch unsere Studienkommission partizipierte: Auf der einen Seite blieb die Kirche strukturell und interaktional immer mit dem jeweiligen Gesellschaftsgefüge engstens verbunden - bis heute -, nahm auch weiterhin gesellschaftliche Aufgaben wahr. Auf der anderen Seite wurde Theologie zugleich zunehmend "exklusiv", verstand sich als "kirchliche Wissenschaft". Kirchliche Praxis ließ sich so nicht mehr zwangsläufig und konsequent durch theologische "Theorie" abdecken.

Im Laufe der Zeit wurde aus dieser Not gleichsam eine Tugend: Aus der Not der Einschränkung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Theologie erwuchs schließlich die Auffassung, die Theologie müsse eigentlich zwangsläufig aus dem Rahmen eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs herausfallen, sie habe innerhalb des Systems der Wissenschaften eine autonome Sonderstellung inne. Ausgrenzung wurde zum Positivum!

Heute stehen wir nun vor dem Problem, daß es große Schwierigkeiten bereitet, längst bestehende kirchliche Tätigkeitsfelder (z.B. die Beratungsarbeit) theologisch zu "legitimieren", nachträglich zu integrieren, in Einklang zu bringen mit einem theologischen bzw. kirchlichen Proprium. Angesichts der gegenwärtigen Problemlage, von der sachgemäß besonders die Diakonie der Kirche betroffen ist, wird vor allem gegenüber der Dialektischen Theologie der Vorwurf erhoben, diesen ausgrenzenden Weg am



konsequentesten gegangen zu sein. So polemisiert z.B. W.-D.Marsch (Institution im Übergang, 1970, S.81) gegen K.Barth: "Barth blieb bei dem völligen 'Draußen-Sein' der Kirche aus allen gesellschaftlich-politischen Verflechtungen der Zeit. Er blieb bei dem nur paradox vermittelten Jenseits des 'Ursprungs' von Kirche, das sich nur in der Form des Gleichnisses und im Akt des Bekennens irdisch abbilden kann. Die Freiheit der Kirche von aller gesellschaftlich-politischer Verflechtung ist für Barth wichtiger geblieben als alle Reflexion über ihre Freiheit zu einer institutionellen, geschichtlichen Gestaltung."

Chr.Walther (Voraussetzungen in der theologischen Frage nach der Wirklichkeit, in: Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 8/1966, S.311 f) spricht davon, daß die "Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis" im Gefolge der dialektischen Theologie zur normativen Geltung gekommen sei.

Wenn ich dem negativen Urteil über die dialektische Theologie auch nur teilweise folgen kann, so lassen doch die hier angeschnittenen Fragenkreise erkennen, welche Dimensionen die Aufgabe eigentlich hat, die die Studienkommission an einem speziellen Problemkreis angehen sollte. Ohne eine grundsätzliche Reflexion über eine sachgemäße Zuordnung von Natur- und Geisteswissenschaften, von Humanwissenschaften und Theologie, von Gesellschafts- und Kirchentheorie können sich die anstehenden Probleme eigentlich nur vordergründig lösen lassen.

Es hat wenig Sinn, Positionen, die innerhalb der eigenen Wissenschaftstheorie, innerhalb des eigenen Leitsystems zwar abgedeckt sind, ohne daß die Leitsysteme auf ihre Kompatibilität hin abgeklopft wurden, gegeneinanderzustellen. Dann kann nur jeder wissen, was für den Menschen gut ist. Und jeder hat innerhalb seines Denk- und Methodensystems recht. Dann steht System-Logik gegen System-Logik - und das Gespräch ist bodenlos.

Als Vorleistung vor dem speziellen Sachgespräch hätte m.E. das Bedenken der Tatsache stehen sollen, daß die Verschiedenheit theologischer und psychologischer Standorte aus einer historischen Entwicklung erklärbar ist, deren Sinn ernstlich in Frage gestellt werden muß (vgl. die zahlreichen wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart um die Wiedergewinnung komplexer, ganzheitlicher Kategorien für Menschen- und Wirklichkeitsverständnis).

Von den Psychologen wäre die Vorleistung zu erwarten gewesen, daß sie Einsicht in die Tatsache gewinnen, daß die Psychologie den Maximen der "klassischen" Wissenschaftstheorie unterliegt, an deren Überwindung heute zu arbeiten ist (vgl. oben: Parzellierung der Wirklichkeit als Wissenschaftsprinzip), weil sie das ganzheitliche Erfassen von Wirklichkeitsbezügen immer unmöglicher machte.

Von den Theologen wäre als Vorleistung zu erwarten gewesen, daß sie Einsicht in die fatale "Exklusivität" und Desozialisierung der Theologie gewinnen - wobei die Schuld für diese Entwicklung nicht nur bei "den andern" zu suchen wäre: Die Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis war nur teilweise aufgezwungen; sie war größtenteils auch selbstauferlegt - aus einer gewissen "narzißtischen Selbstgenügsamkeit" heraus, wie Scharfenberg (s.o. Sp.899) formuliert.

### **Einzelfragen**

In diesem Problemhorizont stellen sich entscheidende Einzelfragen, die unmittelbar unser Theologen-Berater-Gespräch angehen:

1. Die Frage nach den normativen (z.B. gesellschaftlich vermittelten) Implikationen der Wissenschaft: Die "vorwissenschaftlichen" Faktoren kommen zusehends in den Blick und grenzen den bislang fast fraglosen Geltungsanspruch empirischer Wissenschaften z.T. beträchtlich ein.
2. Konkret stellt sich z.B. die Frage nach den "theologischen" Implikationen der Wissenschaften; vgl. K.Dienst (Pädagogische Strömungen der Gegenwart, in: Informationen der Ev.Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr.70, X/1977), der diesen Fragenkreis speziell im Blick auf den Sozialisationsbegriff erhellt hat: Demnach kann gerade das theologische Instrumentarium erweisen, daß Soziologie, Psychologie usw. "Normwissenschaften" sind, in denen es zahlreiche, im Grunde nicht mehr rationalisierbare Prämissen gibt. Über diese hätten sich m.E. Theologen und Psychologen zunächst verständigen müssen.
3. Im innerwissenschaftlichen Raum ist es zunehmend zu einer Akzentverschiebung gekommen: von der sog. "zweckfreien", "reinen" Forschung zur Zweckforschung mit stark pragmatischer Orientierung. In der innerwissenschaftlichen Diskussion darüber wurde deutlich, was im wissenschaftlichen Selbstverständnis vorher weitgehend abgeblendet war: daß jede Wissenschaft primär menschliches Tun ist, das in einen allgemeinen Handlungszusammenhang gehört und somit neu und verstärkt auf Voraussetzungen, Ziele, Folgen und daher gezogene Grenzen des jeweiligen Handlungszusammenhangs zu befragen ist. Für unsere Gespräche wäre diese Tendenz nicht unwesentlich gewesen: Durch diese Verschiebung zum Pragmatismus hin hat sich die Einstellung des wissenschaftlichen Interesses gegenüber der Religion verschoben. Statt grundlegende Verhältnisbestimmungen weiter voranzutreiben, kam es zu einer wissenschaftstheoretisch kaum fundierten Verbindung von "Religion und Psychiatrie". Dafür symptomatisch z.B.: die Entwicklung von einer Pastoraltheologie zu einer Pastoralpsychologie etc.

4. Die wissenschaftstheoretische Diskussion hat aufgewiesen, daß jeder Wissenschaft genuin die Tendenz eigen ist, "die Erfahrungsbereiche zu vergessen, die sie im Interesse ihres spezifischen Gegenstandes ausgeblendet hat ... und dasjenige zu isolieren und überzubewerten, was sie erkannt und gesichert hat" (H.-G.Jung, *Theologie und Wissenschaftlichkeit*, in: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, hrsg. von J.Anderegg, Göttingen 1977, S.80). Stichproben zeigen: Die Isolierung des (natur-)wissenschaftlichen Wirklichkeitszugangs hat andere menschliche Erfahrungsbereiche unbeachtet gelassen. Die Antwort auf diese Entwicklung ist beispielsweise eine z.T. vehement einsetzende "religiöse Aufladung" (Jung): "Das harte, asketische, notwendige Geschäft wissenschaftlicher Arbeit potenziert sich unversehens mit dem unbewältigten Heilsverlangen des Menschen. Unter dem Anspruch höchster Rationalität stellt sich das Ergebnis einer neuen Religionisierung dar" (ders. S.81).

Es kommt innerhalb der Human- und Naturwissenschaften zunehmend zu "Grenzüberschreitungen", zu einem "verkappten Theologisieren" (ders.S.82). Daraus läßt sich ableiten, daß die Theologen in unserem Gespräch - gerade im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Humanwissenschaften - ihr ideologiekritisches Potential als einen maßgeblichen, eigenständigen Beitrag hätten einbringen müssen. Die Frage stellt sich mir jedoch, ob es nicht vielmehr umgekehrt zu ständigen natur- bzw. humanwissenschaftlichen Grenzüberschreitungen der Theologie in unserem Gesprächskreis kam. Wir standen m.E. in der ständigen Versuchung, zwei falschen Möglichkeiten geneigt zu sein:

> mit der verkappten Theologie in den Humanwissenschaften zu liebäugeln;

> die Theologie als Ausflucht vor den Anforderungen wissenschaftlicher Redlichkeit zu mißbrauchen.

5. Wie aus dem Bisherigen hoffentlich deutlich wurde, hätte unter uns nicht nur zunächst das Wissenschaftsverständnis abgesprochen werden müssen, sondern vor allem auch unser Wirklichkeitsverständnis. Aus theologischer Sicht wäre z.B. zu sagen: Christliche Theologie ist der bekennnishafteste Ausdruck einer umfassenden Wirklichkeitserfahrung, der ein ganzheitliches anthropologisches Konzept entspricht; Gott handelt - grundlegend und vollendend - zugunsten der Welt; der Mensch ist im Rahmen seiner Grenzen handlungsfähig: als verantwortlicher Mensch von Gott bevollmächtigt und zur Antwort gerufen.

"Mit dieser Vorstellung eines handlungsfähigen Menschen ergeben sich zwei wesentliche konstruktive Interessen der Theologie an den der Weltbemächtigung dienenden Wissenschaften. Zuerst ist das Interesse an der Auslotung und an der Gestaltung des Lebenszusammenhanges zu nennen, der dem Menschen zugänglich ist. Zur Ethik des Menschseins gehören: Die Erprobung und Erforschung der Wirklichkeit; die intersubjektive,

kommunikative Vergewisserung der Erkenntnisse; die kritische Prüfung der Reichweite und Tauglichkeit von Methoden und Erkenntnissen; sowie die gestaltende Anwendung von Erkenntnissen im Interesse von Mensch und Natur" (Jung S.78).

Meine Frage ist nun, ob wir, die Theologen in unserer Kommission, dies geschafft haben: die kritische Prüfung von Reichweite und Tauglichkeit von Methoden etc.

Ich glaube, daß wir dies gar nicht schaffen k o n n t e n :

> wegen der unterschweligen Herrschaft der institutionalisierten Rollenverteilung, die immer bei unzureichender Theorieabklärung auftritt (so wurden z.B. die Nur-Praktiker-Rolle und die Nur-Theoretiker-Rolle gern gegeneinander ausgespielt, die Geldgeber-Position gegen die vermeintliche oder tatsächliche Abhängigen-Position usw.);

> wegen der Unklarheit und Uneinigkeit der Theologen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, was - im Gegenüber zu den Vertretern wissenschaftlich begründeter Beratungsarbeit - zu häufigen Sprach- und anderen Verwirrungen führte;

> wegen des ganzen Verfahrens, mit dem wir das Gespräch zu bestreiten versuchten: Es war weithin die Praxis der sog. sekundären Addition.

### **Sekundäre Addition**

Die Schwierigkeiten der theologischen Aussage bestehen vor allem wohl darin, daß sie begrifflich erst dann konkret werden kann, wenn sie mindestens zweierlei erbringt :

> Begriffe, die theologisch

> u n d empirisch-wissenschaftlich interpretieren,  
und zwar im Rahmen e i n e s Wirklichkeitsverständnisses.

De facto bewegt sich unser Gespräch aber weithin auf der additiven Ebene, wurde die Addition von empirisch-profanwissenschaftlicher Theoriebildung und normativer theologischer Begriffsbildung versucht.

So verständlich dieses Verfahren ist, so mangelhaft ist zwangsläufig sein Ergebnis, weil die Verfahrenslogik im Grunde nicht stimmt. Sekundäre Addition läßt nämlich den Sinn der Korrelate keineswegs unberührt: "Unter der Voraussetzung primärer Unabhängigkeit und Selbständigkeit beider Seiten wird damit regelmäßig entweder der genuine Sinn der humanwissenschaftlichen oder der der theologischen Erkenntnis alteriert" (E.Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, in:

Zeitschrift für Evangelische Ethik 4/1977, S.277). Beispiele hierfür: die "Indienstnahme" der Humanwissenschaften als Hilfswissenschaften der Theologie, "klassisch" bei E.Thurneysen; oder: die konventionalistische Reduktion theologischer Erkenntnis auf das Erfassen von in der Tradition vorliegenden christlichen Normen des Handelns - z.B. durch H.E.Tödt.

Ein additiver Gesprächsansatz läßt es auf beiden Seiten zu Verkürzungen kommen. Es kann nicht übersehen werden, daß jede Wissenschaft "jeweils ein sich nach bestimmten Leitbegriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben auf Grund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein eigenes Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist" (ders. S.277).

Im Zuge des additiven Gesprächsansatzes wird beiläufig der Anspruch der Theologie, selber Wirklichkeitserkenntnis zu sein, in Frage gestellt. Symptomatisch dafür war mir die ständige Ersetzung von Ist-Sätzen durch Soll-Sätze.

Es hätte der Vorklärung bedurft über die Kompatibilität unserer Denk- und Begriffssysteme - wie auch E.Herms feststellt, daß man dieser Schwierigkeit "auf rationale Weise nur mit dem Nachweis begegnen (kann), daß beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, de facto durch kategoriale Leitannahmen gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang sind" (ders., aa0). Und weiter: "Die programmatische Außerachtlassung dieser Sachlage kann daher nur dazu führen, daß sich die Autonomie humanwissenschaftlicher Erkenntnis hinter dem Rücken derer, die sie in Dienst nehmen, durchsetzt" (ders., S.295).

Wir wollten "Systeme" in Beziehung setzen, ohne uns grundsätzlich über die Kompatibilität der Systeme klar geworden zu sein. Es hätten m.E. z.B. Kriterien der Kompatibilität von humanwissenschaftlicher und theologischer Anthropologie herausgearbeitet werden müssen etc. Ansätze in dieser Richtung wurden regelmäßig abgewehrt - vornehmlich mithilfe des Pragmatismus-Motivs, über dessen Defizite schon einiges gesagt wurde. Es war mir auffällig, daß unsere Gesprächspartner aus der Beratungsarbeit durchgängig an einer gewissen "Voraussetzungslosigkeit" unserer Gespräche interessiert waren. Daß auf diesem Wege die Kategorien "Versachlichung" und "Pragmatismus" leicht miteinander verwechselt werden konnten, liegt auf der Hand. Der pragmatische, voraussetzungslose Gesprächsansatz ließ häufiger Situationen entstehen, die eher an die Beratungssituation erinnerten als an einen Versuch, die Grundfragen zwischen Beratung und Seelsorge aufzuarbeiten.

## **Persönliches Fazit**

Je länger unser Gespräch ging, desto öfter drängte sich mir das Gefühl auf,

> daß sich manche der Theologen ihre eigene Psychologie zurechtgezimmert haben,

> daß sich manche der Berater ihre eigene Theologie zurechtgezimmert haben,

> und daß beide insofern durch eine nur "geliehene Identität" (Scharfenberg) gefährdet sind.

Ich hielt es für fatal, dies - wie z.T. geschehen - als Positivum oder als Zeichen von "Annäherung" zu deuten: es erschwerte die Sachklärung und machte es oft unmöglich, über Werte, Normen, Sinndimensionen usw. eindeutig und klärend zu reden. "Symptom" stand häufig für "Sinn": wiederum zwangsläufig bei Theorieunsicherheit.

Es bleibt die Zukunftsaufgabe,

> einerseits die "operational leistungsfähigen humanwissenschaftlichen Einsichten und Fragestellungen" (W.Neidhart) zu definieren,

> sie für die kirchliche Praxis festzuhalten,

> und andererseits gegen die illusionären Momente der Humanwissenschaften eine systematische Reflexion auf deren Bedeutung für das Ganze und Prinzipielle der theologischen Lehrmeinungen anzustellen.

\*\*\*

## **NARRENKIRCHE?**

Rekonstruktion eines theologisch strapazierten Berufsbildes  
(für den Hessischen Pfarrerverein/Hess.Pfarrerblatt 1976)

### **Zitate**

Harvey Cox: "Gleich dem Hofnarren spottet Christus jeder Sitte und verachtet er gekrönte Häupter. Gleich einem wandernden Troubadour hat er keinen Ort, sein Haupt hinzulegen. Gleich dem Clown in der Zirkusarena reitet er in die Stadt ein, umgeben von königlichem Prunk, während ihm keine irdische Macht zur Verfügung steht. Wie ein Bänkelsänger besucht er Banketts und Parties. Zum Schluß wird er von seinen Gegnern in die Spottkarikatur königlicher Gewänder gekleidet und unter Gespött gekreuzigt."

Nach Dieter Trautwein geht es "um die frohe Erinnerung daran, daß wir, durch Jesu Wort, Leben und Leiden ermächtigt und bestätigt, als Kinder Gottes und

darum in der Art von Brüdern und Schwestern leben dürfen. Dies ist eine nahezu närrische Erinnerung in einer Welt, in der sich die Menschen fremd sind und trotz verbesserter Informationssysteme fremder werden. Solches närrisches Gedenken geschieht in einer Welt, in der Annahme und Rechtfertigung nicht miteinander wahrgenommen werden, in der nur einer gegen den andern recht zu haben versucht. Es ist eine pfingstliche Erinnerung, bei der ein gegenseitiges Aufeinanderhören und Verstehen geschieht, das von Außenstehenden als Unvernunft und 'Trunkenheit' beurteilt wird. Gottesdienst der Christen wird immer auch mit Verwundern zu tun haben und jenes Narrentum feiern, das in der Existenz der Apostel zutage getreten ist... Vielleicht fangen wir heute wieder an, neu zu verstehen, was es mit diesem Narrentum gerade in den Versammlungen der Christen auf sich hat. Die Rolle des Narren am Hofe seines Herrn bestand in der Regel darin, nicht die gängige Meinung, sondern den Widerspruch anzumelden, die Partei der Ohnmächtigen und Unterlegenen zu ergreifen. Muß nicht in jedem Gottesdienst immer wieder erzählt werden, wie Jesus seinen 'närrischen' Widerspruch anmeldet und damit für das Reich der Kinder Gottes plädiert hat?"

### **Situation**

Narreteit hat theologische Konjunktur. Seit Harvey Cox den Narren als christologisches Modell entdeckt hat, fordern viele im Freiraum der Kirche die "Wiederkehr befreiender Festlichkeit", Feiern des Narrentums, die spielende und lachende Kirche. Die Stoßrichtung dieser Wiederentdeckung des Narren für die Kirche geht letztlich gegen eine verkopfte Theologie und einen funktionalen Kirchenbegriff, gegen eine sich zunehmend zweckhaft definierende Kirche, die ihre Legitimation in möglichst vielen sinnvollen Aktivitäten zu finden sucht. Der herrliche Spielraum und Freiraum des Narren wird propagiert, weil sich deutlicher Überdruß breitmacht an einer vornehmlich pädagogisch orientierten Theologie mit ihren verzwickten Curricula, ihren endlosen Lernzieldiskussionen, ihrem öden Experimentieren.

Die folgenden Ausführungen wollen zeigen, daß es gerade im Narrentum eine pädagogische Dimension, Funktionalismus, Planung, gibt, wollen aber auch Einspruch erheben gegen die Verflachung der Narreteit in der theologischen Gegenwartsliteratur, gleichsam gegen den Narrenmißbrauch.

### **Lachende Verzweiflung**

Die Zeit der Narren ist, streng genommen, vorbei. Denn alles, was sie erfinden, sagen und tun konnten an Paradoxem, Surrealistischem und Absurdem ist schon längst kein spekulatives Terrain mehr, auf dem wir unseren Intellekt spazierenführen können, sondern potenzierte Realität, von der Wirklichkeit sogar übertroffen und überholt. Kein Narr könnte die Planungen und Berechnungen militärischer Experten für den sog. Ernstfall überbieten, die diversen Katastrophenszenarios für Umwelt und

Gesellschaften. Der klassische Narr wird daher seit Jahren durch einen Nachfolger ersetzt, den uns letztlich die Existenzphilosophie Heideggerscher oder Sartrescher Prägung beschert hat: durch den Beckettschen Clown etwa, der im Grunde nicht mehr ein noch aus weiß, der - freilich hohnlachend - aufgibt und auf Lösungen verzichtet im Gelächter über das eigene Unvermögen und das eigene Erschrecken. In Literatur und auf Bühnen ist die Verzweiflung des närrischen Menschen seit den fünfziger Jahren von metaphysischer Absurdität.

Auch diese Nachfahren der klassischen Narren spielen und feiern Feste, aber ihre Feste sind eine Art Verzweiflung mit umgekehrtem Vorzeichen, Lachen am Abgrund der Sinnlosigkeit, vielleicht nicht immer ausgesprochene Lust am Untergang, aber doch Lust im Untergang. Narretei und clowneske Festlichkeit erhalten hier die makabre Dimension des Chaotischen, Nihilistischen. "Nichts ist komischer als das Unglück", meckern zwei zahnlose Greise fröhlich aus den Müllkübeln Becketts heraus...

Wenden wir uns daher wieder dem klassischen Narren zu, dessen Person und Feste Cox meint.

### **Die Technik der Narretei**

Der Narr ist, im Grunde nicht anders als sein zeitgenössischer Nachfahre, das komisch verzerrte Bild des Erhabenen, verkörpert das "umgekehrt Erhabene" (Jean Paul). Insofern ist er allerdings einerseits die "Darstellung der idealen, unendlichen Freiheit" (Schelling), andererseits wird das Narrsein zu einer Leistung, ist anstrengend, maniert und bemüht. Und es ist umso anstrengender, je stärker die Fesseln geworden sind, in die unsere Freiheit gelegt wurde. Je tiefer die Verzweiflung sitzt, desto stärker muß das befreiende Spiel gespielt werden. In einer "Welt der Spieler und menschlichen Marionetten", wie sie etwa der amerikanische Tiefenpsychologe E. Shostrom definiert, kann der Narr anscheinend nur mitspielen und zugleich gegen das Spiel antreten. Er muß mit- und dagegenspielen in einem.

Der Narr transzendiert die Situation und macht sich, indem er die Situation ergreift, zum eigentlichen Herrn des Augenblicks, verwandelt seine Gefangenschaft in Freiheit, indem er Freiheit spielt. Der Narr vertritt einen konstruierten Herrschaftsanspruch. Diesen Mechanismus zeigten schon die alten - kirchlichen! - Narrenfeste mit ihrem Rollentausch, ihren Narrenbischöfen und -päpsten.

Außer mit dem Mittel des Dagegen-Spielens arbeiten Narren, zumindest die literarisch fixierten Vertreter dieser ausgestorbenen Berufsgruppe, mit verschiedenen Techniken und Stilmitteln, die bewußt und gezielt eingesetzt werden. Im einfachsten Fall leben ihre Geschichten (Narr kommt von narrare = erzählen) aus Kontrast und Vergleich.

Das vielleicht närrischste Paar der Literaturgeschichte, Spiegelbild des



"nährischen" Geistes seines Schöpfers, ist Don Quijote und Sancho Pansa: letzterer reagiert mit verzweifelt realistischen Einwänden auf die idealistischen Phantastereien seines Herrn. In dieser Paarung ist auch die politische Problematik des Narrentums enthalten. Der Leser empfindet den Don und seinen Knecht umso nährischer, je mehr sich beide in ihrem psychologischen Kontrast aufbauen. Da wirkt gutbürgerlicher Realitätssinn auf einmal genauso nährisch wie idealistische Versponnenheit. Und beide meinen es ganz ernst. Der Narr ist dieses Paar in einer Person. In dem, was er toternst meint, ist er urkomisch.

Das Transzendieren des Narren kann zudem durch surrealistische (= über-wirkliche) Techniken geschehen. Der Surrealist setzt bekanntlich die Wirklichkeit aus altbekannten Bestandteilen neu zusammen. Der Narr erfand dieses Stilmittel lange vor den bildenden Künftlern. Auch die Mosaiksteinchen der neu zusammengesetzten Welt verkörpert der Narr an sich selbst. Er trägt den Widerspruch, das Kontrastprogramm der Welt, an sich. Er repräsentiert also nicht, wie neuerdings gern gesagt wird, irgendein vorwegnehmendes Prinzip, nimmt keineswegs in seiner Gestalt die Zukunft vorweg, sondern trägt schlicht die perversen Symbole seiner Welt an sich - in schockierend neuer Zusammensetzung. Und er zeigt auch nicht ohne weiteres neue Lebensmöglichkeiten.

Es ist kein Zufall, daß der Narr für Moltmann, der "die neue, erlöste, freie Schöpfung" propagiert, eine Schöpfung, die "die Befreiung spielend vorwegnehmen und den Bann der Entfremdung vom wahren Leben lachend abschütteln kann", nicht brauchbar ist. Der Narr verdichtet noch jetzige Wirklichkeit, wird selbst zum Kristallisationspunkt verschiedener Möglichkeiten seiner Wirklichkeit.

Auch Surrealisten spielen und spiegeln Welt, weil sie an ihr leiden. Indem sie die Widersprüche der Wirklichkeit auf sich nehmen und verarbeiten, weisen sie auf die Notwendigkeit einer Weltordnung hin, unter deren Fehlen sie leiden. Ihr Reden ist nicht sinn- oder zwecklos. Sie demonstrieren surrealistische Auswegslosigkeit... aus pädagogischem Interesse. Der Surrealist im Narren prangert den Surrealismus der Welt an.

Schließlich bedient sich der Narr der Technik des Grotesken, etwa dann, wenn er sich mit Humor umkleidet - was ja nicht selbstverständlich ist. Grotesk wird der Narr, wo er gezielt übertreibt und Sachverhalte durch parodistische Übertreibung auf die Spitze bringt. Das Groteske hat immer einen doppelten Ausgang: es hinterläßt Lachen und Schauern. Deshalb ist der Humor des Narren ein bitterer Humor, grimmig: oft genug nicht verstanden, oft abgelehnt oder auch Widerstandskräfte lähmend, erst recht in die Resignation treibend. W.Kayser, der das Element des Grotesken zum Gegenstand einer ausführlichen wissenschaftlichen Untersuchung machte, verfolgt diesen letzten Gedanken weiter: "Die Gestaltungen des Grotesken sind ein Spiel... Es kann in Heiterkeit und fast in Freiheit begonnen werden... Es kann aber auch

mitreißen, dem Spielenden die Freiheit rauben und ihn mit allem Grauen vor den Geistern erfüllen, die er leichtfertig gerufen hat! Und nun gibt es keinen Meister, der zur Befreiung kommt."

Narretei kann also einen doppelten Ausgang haben: sie kann über die Situation hinaus erheben, sie kann aber auch noch unfreier und hilfloser machen, kann den Zugang zu rettenden Möglichkeiten oder zu dem "Meister, der zur Befreiung kommt", erst recht verschließen: der in der theologischen Narrenadaption meist völlig übersehen Doppelaspekt der Narretei. Dieser ist im

### **Paradox des Narren**

begründet. Und dieses existentielle Paradox äußert sich auf mehreren Ebenen:

- > Der Narr entlarvt Rollen, indem er rollenmäßig handelt, Rollen spielt.
- > Der Narr muß die Bereitschaft mitbringen, gerade auch Ablehnung und Mißverständnis zu provozieren. Er ist sowohl vieldeutig als auch masochistisch, sowohl irritierend als auch märtyrerhaft, sowohl verbissen als auch unverbindlich.
- > Obwohl er den Anspruch des gesunden Menschenverstandes verkörpert, setzt er elitäres Denken voraus: man braucht in gewisser Weise einen avantgardistischen Geist, um den Narr zu begreifen. Närrische Reden sind etwas für Eingeweihte, Perlen für die Elite (wie etwa noch im verdünnten Narrenaufguß des Kabarets).
- > Der Narr ist die personifizierte schizophrene Kombination von Sicherheit und Chaos: er ist der beamtete Anarchist.
- > Der Narr braucht die Fähigkeit, sich überlegen zu fühlen, wo der Verstand ohnmächtig am Verstehen scheitert. Der Narr ist eine Alibifunktion des Geistes, der sich nicht politisch-wirklich äußern kann: Narren haben im Grunde nichts oder wenig verändert. Nur einige wenige Ausnahmen gibt es, Hofnarren, deren Einfluß auf ihre Herrscher verbürgt ist.
- > Narren handeln pädagogisch im allgemeinen Interesse und sind dabei Individualisten und Einzelgänger par excellence. Sie treten nie in Massen auf. Eine Gemeinde von Narren, eine Kirche von Narren ist nicht denkbar, wäre gar nicht auszuhalten. Eine Gemeinde von Narren würde das Närrische paralisieren. Eine Narrenkirche ist eine selbst närrische Konstruktion.

### **Des Narren Gegenüber**

Der Narr braucht keine Gemeinde von Mit-Narren. Aber er braucht ein Publikum. Das Witzige, das Groteske, ist nicht witzig, absurd oder grotesk "an

sich". S.Freud sprach mit recht von der "Unentbehrlichkeit der dritten Person für die Vollendung" eines witzigen oder komischen Vorgangs und folgert: "Wenn ich den andern durch die Mitteilung meines Witzes etc. zum Lachen bringe, bediene ich mich seiner eigentlich, um mein eigenes Lachen zu erwecken." Der Narr braucht also sein Publikum, erzwingt es fast. Das Echo auf ihn wirkt auf ihn zurück; er begegnet sich, erfährt sich in der Publikumsreaktion, die für ihn mehr ist als nur ein Erwartungswert oder Bestätigung: ähnlich wie zeitgenössische Pädagogik nicht nur die Voraussetzungen, die die Lernenden mitbringen, bedenkt, sondern auch deren Reaktion ins Lernprogramm einbezieht und dadurch auch die Rolle des Lehrenden mitbestimmt sein läßt, kurz: die Interaktion, die Wechselwirkungen zwischen Lehrer und Schüler mitbedenkt.

Der Narr ist nicht frei; er handelt ebensowenig ziellos und zweckfrei wie der Pädagoge. Er verfolgt mit dem Zuhörer ein Lernziel, das von unmittelbarer Rückwirkung auf seine eigene Person und Position ist; ein närrischer Rückkoppelungsprozeß. Der Narr ist so etwas wie ein wandelndes Curriculum, das sich z.B. des Rollenspiels als eines pädagogischen Mittels bedient.

### **Des Narren Ort**

> der soziologische Ort

Der Narr agiert an der Peripherie der Welt, er ist eine Randfigur, ein subventionierter Asozialer. Das ermöglicht seinen etablierten Zuhörern das Lachen, ermöglicht ihnen Distanz bei aller Betroffenheit. Allein dies läßt die höfische Welt den Narren dulden. Er ist ein Stück Prestige seines Fürsten, ist - manchmal sogar internationale - Attraktion. Je weiter der Hofnarr gehen darf, desto größere Stücke darf sich sein Herr auf seine Toleranz zugute halten. Narren dienen festgeschriebenen Herrschaftsordnungen. Der Narr ist die Manifestation einer zerbrechlichen oder eigentlich schon zerbrochenen Ordnung, aber seine Zuhörer, die in dieser gefährdeten Ordnung leben, reagieren, wie wir Heutigen etwa auf sog. Irrenwitze reagieren (in unseren Witzen handeln generell bevorzugt "Asoziale", Gestalten, die wir an die Peripherie verweisen): man erschrickt vor den Möglichkeiten seiner Welt, auch vor den Möglichkeiten in einem selbst, hat sie aber immer noch in der Hand und kann notfalls eine Zwangsjacke darüber werfen, wenn das Erschreckende zu bedrohlich wird.

Wer also - wie in jüngster Zeit häufiger vorgekommen - eine Kirche der Narren wünscht, propagiert, wahrscheinlich ohne sich darüber klar zu sein, eigentlich eine periphere Gruppe, die Herrschaft toleranter erscheinen läßt und damit erträglicher, als sie ist; eine Gruppe, die selbst ohne Mühe zu beherrschen ist.

> der psychologische Ort

Von dem ehemals berühmten Pariser Narr Carlin wird die folgende Geschichte erzählt: Carlin kommt zum Quacksalber. "Geben Sie mir ein Mittel gegen Melancholie, Weltschmerz, Ekel und dauernde Übelkeit." "Schauen Sie sich

Carlin an und lachen Sie sich gesund!" "Ich bin Carlin."

Narren sind - wie auch die meisten großen Clowns - in der Mehrzahl Melancholiker, Hypochonder oder zumindest unheilbare Pessimisten. Im Lachen überwindet sich der resignierende Hypochonder, überwindet er seine Verzweiflung, seine Angst. Beaumarchais läßt den Figaro, der am gräflichen Hof eine quasi-närrische Rolle spielt, sagen: "Je me presse de rire de tout, de peur d'être obligé d'en pleurer" = Ich strengte mich an, über alles zu lachen, weil ich Angst habe, ich könnte darüber weinen müssen.

> der historische Ort

Die Zeiten der Größten unter den Narren waren Zeiten der Krisen, der Umstürze, Kriege und Katastrophen. Narren hatten Hochkonjunktur, als in Europa die Pest auswucherte, sie sangen die Leichengesänge auf venezianische Pracht und auf das goldene Jahrhundert Spaniens. Sie waren zwar Repräsentanten von Machtstrukturen, aber auch Signale für deren Krise. Zwitter. Sie standen also nicht nur an der sozialen, sondern auch an der geschichtlichen Peripherie. Narren stehen irgendwo auch in der Nähe des Apokalyptikers.

Soviel über den Narren. Er ist ein vielschichtiges Phänomen, über das sich noch manches sagen ließe. Dieser in jüngster Zeit im Raum der Kirche so häufig genannten und strapazierten Spezies waren wir diese Analyse schuldig, um anzudeuten, warum man heute im Grunde höchstens Einzelzüge des Narren wollen könnte, und daß pädagogisch orientierte Theologie mit all ihrem Bedenken der Situation, der Rollen, der Lernziele und Teczhniken mindestens ebenso närrisch, wenn nicht närrischer ist als die Theologie, die unbefangen das Narrentum propagiert.

Das herrliche, freie, "die Entfremdung lachend von sich abschüttelnde" Geschöpf Narr gab es nicht und gibt es nicht. Für eine emanzipatorische Theologie, der es vornehmlich um das Glück der Menschen geht - ein erstrebenswertes Ziel! - , ist der Narr als Vorbild kaum brauchbar.

Der Narr hat auch nichts von Trunkenheit und noch weniger etwas Pfingstliches an sich, höchstens in einem sehr platten Verständnis, das der Rolle des Narren überhaupt nicht gerecht wird. Es ist nicht gut möglich, den Narren mit einer theologischen Qualität zu versehen.

Paulus nennt sich in ironischer Distanz einen "Narren Christi". Er sieht sich von denen, die sich für weise halten, behandelt wie ein Narr. Ganz abgesehen davon, daß es zu seiner Zeit jenen Narren, den etwa Cox oder Trautwein vor Augen haben, noch gar nicht gab: das platte, volkstümliche Verständnis des Narr-Seins erfährt durch Jesus eine unzweifelhafte Abqualifizierung: "Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern..." (Lukas 12,20).