

ziehung, hg. v. G. Otto u. H. Stock (Hamburg 1968) 79–83; K. E. Nipkow, Christlicher Glaubensunterricht in der Säkularität – Die zwei didaktischen Grundtypen des evangelischen Religionsunterrichts: Der Evangelische Erzieher 20 (1968) 169–189.

⁴ W. Nastainczyk, Katechetischer Exegetismus im Kommen oder Vergehen?: Katechetische Blätter 94 (1969) 56–63.

⁵ aaO. 7, 12, 19 passim, vgl. Einführung in den Rahmenplan, hg. v. H. Fischer (München 1967) 44, 57 ff.; kritisch hierzu E. Meuler: Theologia Practica 4 (1969) 294.

⁶ Nach einer noch unveröffentlichten Erhebung im Bereich der prot. Landeskirche in der Pfalz, erste Zwischenergebnisse erhältlich über das zuständige Landesjugendpfarramt in Kaiserslautern.

⁷ Die Kirchen sind ja überhaupt nicht nur für die innerkirchliche «christian education», sondern ebenso für die «general education» verantwortlich. World Council of Churches / World Council of Christian Education (eds.), The Final Report of the Joint Study Commission on Education 1964–1968 (Geneva 1968).

⁸ J. Fuhrmann, Religionsunterricht in der Höheren Schule (Limburg 1968) (Bischöfliches Jugendamt) 21.

⁹ F. Hahn, Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht (München 1963); ders., Bibel und moderne Literatur (Stuttgart 1967).

¹⁰ Wichtigste Arbeitsmittel für diesen Unterricht sind entsprechende Materialsammlungen und Arbeitsbücher. Vgl. Lesebuch für den Religionsunterricht, hrsg. von M. Hertenstein u. a. (2 Bde) (Stuttgart 1969) (ev.); H. Blessenohl, Erkenne - entscheide, Arbeitsbuch für den kath. Religionsunterricht in der Realschule (9.–11. Kl.) (Düsseldorf 1968).

¹¹ Vgl. besonders die Themenkataloge S. 77 ff, ferner das «Katechetische Beiheft zum Rahmenplan» (9. Schuljahr) (München 1968).

¹² G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen 1962) 374.

¹³ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1968) 57.

¹⁴ G. Otto, Handbuch des Religionsunterrichts (Hamburg 1964) 256–261; vgl. jedoch neuerdings G. Otto, Der Mensch in seiner Welt Theologia Practica (1967), wonach «die anthropologische Dimension im weitesten Sinne in den Unterricht» eingebracht werden soll und «ein neues Verhältnis zwischen biblischen und (nichtbiblischen) Inhalten im Religionsunterricht, aber auch zwischen dem Religionsunterricht und allen anderen Fächern» gefordert wird (303, 302).

¹⁵ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 113.

¹⁶ J. M. de Jong: W.-D. Marsch (Hg.), Die Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (München 1967) 28.

¹⁷ aaO. 117.

¹⁸ J. Moltmann aaO. 80.

¹⁹ Th. Filthaut, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen (Freiburg-Basel-Wien 1968) 27.

²⁰ J. Moltmann aaO. 13.

²¹ E. Rosenstock-Huessy, Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne (München 1955).

²² H. Halbfas, Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) 299, 315.

²³ Einführung in den Rahmenplan 108; vgl. auch O. Betz, Die Zumutung des Glaubens (München 1968) 182 ff, 148 ff.

KARL ERNST NIPKOW

geboren am 19. Dezember 1928 in Bielefeld, gehört der evangelisch-lutherischen Kirche an. Er studierte an den Universitäten Heidelberg und Marburg, doktorierte 1959 in Philosophie und ist seit 1968 Professor für Religionspädagogik an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte: Grundfragen des Religionsunterrichts in der Gegenwart (Heidelberg 1969).

Jean Le Du

Sprachprobleme der
Katechese

In den folgenden Zeilen sollen einige Fragen angeschnitten werden, welche die Jugend- und Erwachsenen Katechese den Seelsorgern stellt. Wir betrachten sie unter dem Gesichtspunkt des «sprachlichen Ausdruckes». Doch meinen wir mit diesem Begriff nicht allein die Probleme des Vokabulars, des Sprachstiles oder der Denkschemata. Wäre dies der Fall, so würden wir unvermeidlich auf die Sprache als objektives Phänomen zu sprechen kommen und damit zwangsläufig in eine linguistische Thematik geraten. Unsere Hypothese lautet dagegen: Man kann die Probleme der Katechese nur dann erkennen, wenn man seine Überlegungen auf die Sprache in statu nascendi richtet, das heißt auf den Mitteilungsakt als solchen –, wenn man seine vielfältigen Formen analysiert, seine verschiedenen Funktionen vergleicht und im

Rahmen einer konkreten Erfahrung irgendeinen geeigneten Parameter heranzieht.

Natürlich kann man auch aus einer Textuntersuchung, einer strengen Analyse schriftlich niedergelegter Katechesen, gültige Erkenntnisse gewinnen. Wir haben selbst häufig diese Methode angewandt. Sie ist bedeutend leichter zu handhaben, als jene andere, die das lebendige Geschehen eines Kommunikationsaktes zu erfassen sucht. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich dabei elementare Wahrnehmungen ergeben und über die Eigenart und Disposition des Katecheten Aufschluß geben. Dann erkennt man, welche Vorstellung er sich – bewußt oder unbewußt – von seiner Rolle macht und wie er das von ihm angestrebte Verhältnis zu seinen Hörern in das gesprochene Wort überträgt. Verwenden wir aber ausschließlich diese Methode, so verzichten wir damit endgültig auf die Gegenprobe: Wie sind diese Worte verstanden worden? Wie ist das angestrebte Verhältnis tatsächlich erfaßt, angenommen oder abgelehnt worden? Und vor allem haben wir uns damit von vornherein auf den Boden der vom Katecheten für eine Gruppe entwickelten und nicht der von dieser Gruppe für seinen Gebrauch hervorgebrachten Sprache gestellt. Das heißt, wir untersuchen eine Situation, in der der Katechet die In-

itiative bewahrt hat: Er wählt die Themen aus, entscheidet über die Problematik und das Vorgehen; er weiß, wohin er geht. Diese Situation des Katecheten ist eine besondere Situation. Nur von ihr aus stellt man sich die Frage: «Wie sollen wir unsere Sprache unseren Hörern anpassen?» Selbst wenn sie immer noch die verbreitetste ist, so ist sie vielleicht methodisch gesehen doch nicht die fruchtbarste. Ganz anders ist die Stellung des Katecheten, wenn die Gruppe entscheidet: Welche Frage wird behandelt, von welchem Ausgangspunkt wird ausgegangen, welches Ziel soll erreicht und welche Quellen sollen befragt werden. Eine solche innere Struktur der Katechese wandelt die Fragen nach einer «den Hörern angepaßten Sprache» von Grund auf. Sie läßt uns nicht die Sprache des Katecheten, sondern die von der Gruppe selbst gegebene Sprache sehen. Wir möchten in einem ersten Absatz Überlegungen über diese Fragen anstellen und sie unter einem bestimmten Aspekt ins Auge fassen: unter dem Aspekt des geistigen Tätigwerdens einer solchen Gruppe, die an der Entwicklung ihrer eigenen Sprache arbeitet. Dabei soll von einer konkreten Situation ausgegangen werden, denn wir möchten eine tatsächliche pastorale Erfahrung zugrundelegen.

I. WIE KOMMT EINE SPRACHE ZUM DURCHBRUCH?

Wir haben eine Gruppe erwachsener Menschen, die sich aus eigener Initiative regelmäßig trifft, um sich die Frage nach dem Inhalt ihres Glaubens zu stellen. Hinter diesem Beginnen steht die chronische Unzufriedenheit dieser Menschen mit der religiösen Sprache, die sie mündlich in der Sonntagspredigt oder schriftlich in den zahlreichen Veröffentlichungen, in denen die Kirche sich auszusprechen sucht, vorgesetzt bekommen. In ihren Augen ist diese Sprache der Kirche auf sozialem Gebiet hoffnungslos moralisierend und geprägt von einem Zweckoptimismus; auf religiösem Gebiet zeigt sie eine erstaunliche Naivität und einen ebenso erstaunlichen völligen Mangel an kritischem Sinn. Der Satz, der im Verlauf der ersten Treffen am meisten zu hören war, lautet: «Mir kann doch niemand mehr weismachen, daß...» Letzten Endes jedoch gilt die erwähnte Unbefriedigtheit der nahezu völligen Sinn- und Bedeutungsleere der grundlegendsten religiösen Aussagen des Christentums. Das «Für-wahr-Halten» der Glau-

bensartikel stützt sich auf keinerlei lebendige Bedeutungsgehalte mehr. «Was soll und kann für uns noch die Beichte bei einem Priester bedeuten? Welchen Sinn hat die Forderung der Kirche, daß ihre Gläubigen sich einer solchen Vorschrift unterwerfen?»

1. Gruppengespräch über den Fragenkomplex der Schuld und Aussöhnung

So stellt sich, kurz geschildert, die Situation der Gruppe beim dritten Treffen dar, nachdem jeder mit seinen Fragen ausgepackt hat, und so wird sie von jedem einzelnen Mitglied gesehen und bestätigt: Mehr oder minder ausdrücklich hat man eine Art Übereinkunft getroffen, sich auf den Boden des Suchens und Fragens zu stellen, alles, was diesem Suchen und Fragen im Weg steht, das heißt wenn nötig auch das Eingreifen des Katecheten, auszuschalten. Man ist also, was die religiösen Bedeutungsgehalte anbetrifft, auf ständige Kreativität angewiesen und befugt, die einen anzunehmen und die anderen auszuklammern. So erklärt eine junge Frau ganz unumwunden: «Ich will schon glauben, daß Maria Jungfrau und Mutter ist. Solange ich aber nicht weiß, welchen realen Sinn, welche wirkliche Bedeutung das hat und wie weit es meine Existenz betrifft, lege ich diese Behauptung der Kirche in die Schublade. Sie kümmert mich nicht, wenigstens nicht für den Augenblick. Ich habe eine ganze Menge Dinge in dieser Weise aufs Eis gelegt – eins mehr, das andere weniger... Was mich im Augenblick ärgert, ist die Haltung der Kirche der menschlichen Schuld gegenüber. Ich habe den Eindruck, daß sie diese größer macht, als sie ist... Ich möchte mich mit dieser Frage auseinandersetzen wegen meiner Kinder, denn sie sollen in diesem Punkt nicht so erzogen werden wie ich erzogen worden bin.»

Die Gespräche verlaufen praktisch folgendermaßen: Einer stellt eine Frage: «Wer von uns geht noch zur Beichte?» Dabei erlebt man dann überraschende Eingeständnisse: Diese Leute, die Christen sind, haben das Sakrament der Buße fast vollkommen aufgegeben. Bei dieser Frage kam es sogar zu einer tragikomischen aber sehr bezeichnenden Szene, als ein Geschäftsmann, der auf Drängen seiner Frau ein- oder zweimal im Jahre zur Beichte ging, aus dem verlegenen Geständnis seiner Frau erfuhr, daß sie ihrerseits es überhaupt nicht mehr tat. «Ach, sieh da! Das ist je nett! Dabei muß man sich selbst immer wieder die Ermahnungen anhören!» (allgemeines Gelächter).

Bezeichnend erscheint uns bei dieser etwas unständlichen Besinnung der Gruppe auf die Richtung ihres Fragens, daß es sich am Ende weniger auf die Sünde (religiöses Vokabular) als auf die Schuld im menschlichen Sinne richtet – weniger auf Absolution oder Verzeihung als auf Aussöhnung, ebenfalls im menschlichen Sinne. Der Gedankengang, der sich nach und nach klärt und festigt, verläuft nicht von den Glaubenswahrheiten aus zu einer Bestandsaufnahme alles dessen im Leben des Menschen, wozu sie in Beziehung stehen; er stellt vielmehr, vom Leben des Menschen ausgehend, mit einiger Betroffenheit fest, wie viele von diesen Glaubenswahrheiten für den Christen ohne Bedeutung bleiben; und schließlich faßt er, ausgehend von grundlegenden Verhaltensweisen, einen möglichen Sinn für die religiösen Begriffe ins Auge. Das ist zugleich weniger und mehr als man erwarten konnte. Die Schlüsselbegriffe, die von Anfang an anerkannt wurden – vermutlich weil sie mit einem entsprechenden Erfahrungspotential geladen waren –, sind: Schuld und Aussöhnung. Man müßte sich übrigens einmal die Frage stellen, weshalb die geläufigen religiösen Begriffe derart in Acht und Bann getan werden. Dabei geht man ausführlich auf die Realität der Schuld ein. Getarnt hinter dem Anliegen der Kindererziehung («Wir dürfen sie nicht mit Komplexen belasten!») spricht man eingehend darüber, wie jeder einzelne sich mit seiner Verantwortung, seinen Fehlern und seinen Gewissensnöten auseinandersetzt. Es dauert einige Zeit, bis man sich mit allem vertraut gemacht hat, was in dem Wort «Schuld» mitschwingt, bis man erkennt und anerkennt, daß es weder beschämend noch pathologisch ist, sich einer Schuld bewußt zu sein, und daß vielleicht das eigentlich Menschliche nicht darin besteht, die Schuld zu vermeiden, sondern sie anzuerkennen und etwas Positives daraus zu machen. Man setzt sich mit den unterschiedlichsten Meinungen auseinander, wie zum Beispiel mit der von Fourastié: «Ich fühle mich ebenso wenig schuldig, weil ich gezwungen bin, in einer ungerechten Wirtschaftsordnung zu leben, wie ich mich schuldig fühle, weil ich in einer Welt leben muß, in der die Zyklone die Zikaden und die Menschen die Schafe töten oder in der die Nächte nicht den Tagen gleich sind» – oder auch mit der noch mehr gehörten Meinung: «Wir alle sind Mörder...»

Die Diskussion bewegt sich auf einer recht allgemeinen und theoretischen Ebene. Aber man spürt, daß jeder einzelne sich mit sich selbst aus-

einandersetzt und mit dem Unbehagen fertig zu werden sucht, das ihm der Gedanke eingibt: «Du bist nicht du selbst! Du lebst auf halbem Weg zu deinem eigentlichen Ich... Du entziehst dich dir selbst und den anderen...»

Eine Vielzahl von Fragen taucht auf und wird mehr oder weniger formuliert. So fragt sich der Geschäftsmann, dessen Ideal der sozialen Gerechtigkeit tagtäglich durch seine berufliche Praxis Lügen gestraft wird: «Wie kommt es, daß man nicht leben kann ohne Übertretungen?» Und eine junge Frau, deren moralischer Idealismus schwer darunter leidet, daß sie bei ihren älteren Kindern, die im Reifungsalter stehen, eine wachsende affektive Entfremdung der Familie gegenüber beobachten muß, fragt: «Was für Träumen geben wir uns hin, wenn wir danach streben, daß in der Familie eins für das andere völlig durchsichtig ist?» Oder eine junge Studentin, die zur Bekräftigung ihrer Meinung eine Seite aus Nietzsche vorliest, stellt die Frage: «Glauben Sie nicht, daß die Religion die Schuld der Menschen schlimmer macht?» Das Hauptinteresse gilt also der Aussöhnung mit sich selbst, die man als dringendes Anliegen empfindet, ohne indessen den Weg zu wissen, wie sie zu erreichen ist. Die besonders interessierende Frage lautet: «Wie soll man mit dieser mangelnden Selbst-Identität leben? Was kann man tun, um nicht allzusehr unter den unvermeidlichen Übertretungen zu leiden? Welche Möglichkeit besteht, einerseits die nötige Kraft für das moralische Leben zu behalten, auf der anderen Seite keinem idealistischen Trugbild nachzulaufen? Welche Haltung sollen wir Handlungsweisen unserer eigenen Vergangenheit gegenüber einnehmen, von denen wir uns innerlich distanzieren und in denen wir uns nicht wiedererkennen? Sollen wir sie einfach vergessen? Aber wie wirken sie sich dann aus? Werden sie uns nicht heimlich von außen her anfressen? Ist es überdies nicht besser, die Kontinuität seines ganzen Lebens einschließlich seiner Fehler zu wahren und diese mit in seine Verantwortung zu nehmen als eine Handlung der Vergangenheit unter anderen?»

Das Suchen nach einer Lebenskunst geschieht und vertieft sich an Hand bedeutend persönlicherer Zeugnisse. So entdeckt man erst nach und nach den ganzen Wert, den jeder seinen der Aussöhnung mit sich selbst dienenden Handlungsweisen beimißt, bis hinein in die geringfügigsten Kleinigkeiten: die Vernichtung von Fotografien, die den Betreffenden allzuleicht einer Vergangenheit verhaften, mit der er sich nicht mehr identifiziert; die

rechte Erziehung und Beherrschung seiner Erinnerungskraft. So tauschen die Gruppenmitglieder untereinander aus, was ihnen nach allereigenstem Gutdünken als wichtig erscheint. Das ist ein ungewein bereicherndes Moment. Sehr schnell erkennt man dabei auch, daß die Aufgabe der Aussöhnung mit sich selbst eine Seite des Lebens und nicht eine isoliert dastehende Handlung oder Zielsetzung ist und daß sie eine Voraussetzung für die Anerkennung des Mitmenschen bildet: «Wenn das bei uns in Ordnung ist, so überträgt es sich auch auf die anderen...» So beziehen sich viele Gespräche auf Ereignisse der Vergangenheit und die Art und Weise, wie man sie sich nachträglich zu eigen macht. Dabei ist die allgemeine Atmosphäre entspannter und positiver geworden.

Zu beachten ist die bei diesen Gesprächen verwendete Sprache. Es ist im wesentlichen Sprache der Erfahrung, auf die jeder einzelne Bezug nimmt. Sie wird in ein Vokabular gekleidet, das jeder den ihm am meisten vertrauten Bildungsquellen entnimmt: in ein philosophisches für die von Nietzsche begeisterte Studentin; ein politisches bei dem Geschäftsmann, der an eine Erneuerung der Gesamtwirtschaft denkt; ein psychologisches bei der Mutter, die sich mit ihren aufrührerischen Kindern auseinanderzusetzen hat, desgleichen aber auch bei einer jungen Kindergärtnerin, der es darauf ankommt, daß ihren Kleinen die nötige Ausdrucksfreiheit gegeben wird; ein etwas schwerfälliges Alltagsvokabular bei einem Schreiner, der von einer Pilgerfahrt nach Lourdes zurück ist. Es gibt also kein gemeingültiges Vokabular, das einen besonderen Vorzug genießt; jeder geht von seinem Bildungsort aus, um seine Anliegen auszudrücken, und bleibt dabei dem Reichtum oder der Armut dieses Ortes verpflichtet. Auf jeden Fall aber handelt es sich immer um ein profanes Vokabular, und die Erfahrungen, von denen die Rede ist, werden in keiner Weise mit der religiösen Sphäre in Verbindung gebracht, sondern nur mit jener Art elementarer geistiger und moralischer Hygiene eines Menschen, der darauf bedacht ist, aus den Konflikten, die das Leben bringt, das Bestmögliche zu machen. So kommt ein Selbst-Ausdruck der Gruppe zustande. Jeder hat seinen Gewinn davon, und die Worte, die dabei gebraucht werden, sind schwer von der Geschichte, deren Vergegenwärtigung sie gedient haben. Der Schlüsselbegriff lautet: Versöhnung, Aussöhnung. Allein man darf dabei nicht den ursprünglichen Ansatzpunkt dieses Gedankenganges aus dem Blick verlieren: «In welchem Verhältnis kann das

alles zu Sünde und Buße stehen? Man nennt doch das Bußsakrament das Sakrament der Versöhnung

2. *Verkümmerung der Sprache und der religiösen Praxis?*

Hier soll noch einmal die Gedankenabfolge der Diskussion betont werden, ohne daß wir ihr damit irgendeine normative Vorzugsstellung einräumen: Man ist nicht von einer christlichen Wahrheit ausgegangen, um in ihrem Licht das Leben zu verstehen; man hat vielmehr eine menschliche Verhaltensweise zu klären und zu durchleuchten versucht, deren Wichtigkeit heute von allen anerkannt wird; aber das Unbehagen über eine bedeutungsleere religiöse Sprache ist dabei nicht verfliegen, es hat sich vielmehr bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Neben dem Ernst dieses menschlichen Aussöhnungsbemühens, das sich über das ganze Leben, von einem Ende bis zum anderen, erstreckt und sich als schwere, aber hoch bewertete Aufgabe auferlegt, erweisen sich die zwei Minuten im Beichtstuhl, in denen das geschieht, was man mit dem anspruchsvollen Namen «Sakrament der Versöhnung» bezeichnet, als vollkommen bedeutungslos. Mit anderen Worten: Man hat einen Bereich des Wissens vom Menschen, nämlich von der Praxis seiner Persönlichkeitsgestaltung, beträchtlich erweitert und befragt nun über diesen neuen Bereich die religiöse Sprache nach einer Verifizierung. «Wie will man die Behauptung aufrecht erhalten, daß der Mensch sich im Laufe von zwei Minuten versöhnen kann? Wie kann man auf den Gedanken kommen, eine winzige Zeitspanne könne in magischer Weise an die Stelle eines bleibenden, angestregten Bemühens gesetzt werden? Es bedarf vieler Monate und Jahre, um einen Keim von Aussöhnung mit gewissen Ereignissen der Vergangenheit zur Reife zu bringen.» Und da sagt uns die Kirche ganz naiv: «Ihr leidet unter innerer Zerrissenheit, unter einem inneren Konflikt? Geht in den Beichtstuhl, und hoppla hopp, binnen zwei Minuten seid ihr ausgesöhnt! Was wollt ihr weiter noch?» Dieser Gedanke, der vorher nur zur Hälfte unerträglich war, ist es nun vollends. Alles was im Menschen Anspruch darauf erhebt, ernst genommen zu werden, zieht aus der religiösen Sphäre aus, dafür wird die Aussöhnung im profanen Leben aufgewertet. «Wie kann man überhaupt die beharrliche stetige Anstrengung eines Menschen, der über Monate hinweg dieses Bemühen auf sich nimmt, von dem wir eben sprachen, mit dem Verhalten irgendeiner Frömmlerin verglei-

chen, die alle 14 Tage mit der Regelmäßigkeit des Stundenschlages einer Uhr in der Reihe der passiven Beichtkinder des Herrn Pfarrers ihren Platz bezieht? Nein, was die Kirche da verlangt, ist unhaltbar. – Aber ist dies denn wirklich das Wesentliche dessen, was die Kirche verlangt? Muß man nicht unter dem Staub der Routine etwas anderes suchen? *Wo* sind die Sakramente? *Wann* ist ein Mensch versöhnt? Kann das Sakrament sich in einem Augenblick abspielen, während das, was aufs engste mit ihm zusammenhängt, eine sich über das ganze Leben hinziehende, bleibende Wirklichkeit darstellt? Im übrigen betrifft das Sakrament ja, wie auf den ersten Blick zu erkennen ist, unsere Versöhnung mit Gott, und das, wovon wir eben gesprochen haben, betrifft unsere Aussöhnung mit uns selbst; handelt es sich hier wirklich um ein und dasselbe? Haben wir uns da nicht einfach verlaufen? Haben wir nicht das psychische Gleichgewicht mit dem Heil verwechselt? Wann aber das Heil den seelischen, sozialen, politischen und beruflichen Bereich überhaupt nicht berührt, worauf bezieht es sich dann über leere Worte hinaus?»

Man sieht, die Masse der sich ergebenden Fragen würde eine ausführliche Darstellung erfordern, um den ganzen Weg zu schildern, den die Gruppe bei ihrem Fragen und Suchen zurückzulegen hat. Daher soll hier nur ein Aspekt herausgegriffen werden, der uns besonders bezeichnend erschien, und wir möchten die größeren theologischen Geister bitten, die Fragen zurückzuhalten, die ihnen auf den Lippen brennen und die den Katecheten unschwer in die Rolle des Lernenden zurückverweisen könnten.

Von dem kulturellen Raum aus, der durch die anthropologisch orientierte Überlegung freigelegt worden ist, wird ein völlig unerwarteter Aspekt des Bußsakramentes in seiner Bedeutung neu gewertet. Und man darf sicher annehmen: Wäre man von der religiösen Wirklichkeit als solcher ausgegangen, so wäre dieser Aspekt, der der Sinnfrage der Gruppe entsprach, nicht gesehen worden. Denn was sich bei dieser Überlegung über den Menschen herausgestellt hat, ist, daß die Aussöhnung mehr als eine Bewältigung schlecht verstandener eigener Begrenztheit als einer aus der Sünde stammenden Schuld ist. Wir Seelsorger sagen so leichthin: Die Menschen haben keinen Sinn mehr für die Sünde! Aber dazu sind wir noch einige Erklärungen schuldig.

3. *Die Unfähigkeit des Menschen zur Totalität und die Anerkennung seiner Begrenztheit*

Es scheint, als habe die mehr oder weniger bewußte Absicht der Gruppe darin bestanden, einen liturgischen Akt, der in seiner Aussagekraft verkümmert war, mit menschlichem Sinn neu zu füllen. Dabei ist sie ganz spontan von der Betrachtung eines Phänomens des profanen Lebens ausgegangen, von dem sie den Eindruck hatte, es stehe zu dem in Beziehung, was in der Kirche im Beichtstuhl geschieht. Bei dieser Überlegung zeigte sich als größtes Hindernis für die Aussöhnung die Unfähigkeit des Menschen, ganz er selbst zu sein; seinem erhabensten Sehnen und Trachten in vollem Umfang zu entsprechen; auf der Ebene zu leben, auf der er ohne jeden Vorbehalt sagen kann: «Ich bin wirklich ich selbst.» Aber wie kann man mit sich selbst in Frieden leben, wenn man «Ich-selbst-Sein» im Sinne absoluter Zielvorstellungen versteht? – wenn die Mutter sich verpflichtet glaubt, dafür zu sorgen, daß in ihrer Familie eins dem anderen gegenüber absolut transparent ist, während die älteren Kinder zur gleichen Zeit eine gewisse Undurchsichtigkeit brauchen, um atmen zu können? – wenn der Geschäftsmann sich in seinem Beruf zu absoluter Integrität verpflichtet fühlt, während sich zeigt, daß man unmöglich eine Seite der Dinge vorantreiben kann, ohne zugleich die andere mit Hypotheken zu belasten? – wenn der Student sich im Namen höchster moralischer Ideen verpflichtet glaubt, restlos alle Möglichkeiten zu verwirklichen, deren Keim er in sich trägt, während sein praktisches Handeln sehr schnell erkennen läßt, daß man in sich nicht alles entfalten kann und daß im übrigen die Welt der Werte kein in einem natürlichen, logischen Zusammenhang stehendes Ganzes ist; daß man nicht wählen kann, ohne zugleich auszuschließen, und daß es keine Option ohne Gegeninstanz gibt? In all dem aber liegt keine Spur von Sünde, sondern eine Art natürlicher Starrheit, die nichts anderes ist als ein Symptom unserer Begrenztheit. Solange man von sich selbst ein mit absoluten Zügen versehenes Bild bewahrt, erkennt man nicht, wie man diese Begrenztheit ohne einen großen Vorbehalt durchstehen kann. Diese Situation hat P. Ricœur ausgezeichnet analysiert:

«Wer kann sich selbst verwirklichen, ohne dabei nicht allein Möglichkeiten, sondern auch Realitäten und Existierendes auszuschließen und – folglich – ohne zu zerstören? (...) Ich selbst lasse das Unvermeidliche in mir und außerhalb von mir auf-

steigen, wenn ich meine Existenz entfalte. Dann aber handelt es sich nicht mehr um einen Fehler im ethischen Sinne einer Gesetzesübertretung, sondern um einen Mangel in einem existentiellen Sinn: Ich-selbst-Werden bedeutet, scheitern in den Bemühen, die Ganzheit zu verwirklichen, obgleich sie Ziel, Traum, Perspektive und Kern der Idee vom Glück bleibt. Weil die Bestimmung in den Bereich der Freiheit fällt wie der nichtgewählte Teil all unserer Wahlentscheidungen, muß sie als Mangel empfunden werden.»¹

Das ist die Perspektive, in der sich die Überlegung der Gruppe bewegte. Man muß seine Begrenztheit zu bewältigen verstehen. Es darf nicht so sein, daß wir sie wie einen Fehler als Last mit uns tragen, aber natürlich auch nicht so, daß wir uns einem Neudurchdenken unserer Situation als Mensch entziehen. Das ist nicht selbstverständlich.

Wie könnte diese für die Existenz des Menschen so bedeutsame Aufgabe für den Christen im Sakrament der Versöhnung unausgesprochen bleiben? Tatsächlich aber scheint, als sei weder im Sakrament, wie es in seiner klassischen Form gespendet wird, noch in den Bußgottesdiensten irgendein Echo dieser Alltagsaufgabe des Menschen zu entdecken, die darin besteht, seine Situation zu bewältigen. Daher untersucht unsere Gruppe nun die theologische Wirklichkeit des Sakramentes, um festzustellen: Hat das, was im religiösen Bereich grundlegend ist, seine Wurzeln auch in dem im Leben Grundlegenden. Damit aber ist eine «vergessene Wahrheit» vom Bußsakrament neu entdeckt.

Es ist eine Kleinigkeit, auf ein Leben in Absolutheit zu verzichten – nicht allein in Worten, sondern auch durch die Art und Weise meiner elementarsten Verhaltensweisen zuzugeben: Ich bin kein absolutes Attributions- und Bezugnahmezentrum, kein absolutes Entscheidungs- und Urteilszentrum. («Jedermann spielt Gottes Rolle, wenn er urteilt», hat Pascal gesagt.) «Besitzen als besäße man nicht», sagt Paulus.

Wer sich darum zu bemühen begonnen und sich von der Bezauberung des Gottseins freigemacht hat, der steht hart an der Grenze zu einer in einem Sinne nicht mehr zu übertreffenden religiösen Haltung. Liegt darin nicht das Eingeständnis: «Ich bin nicht Gott», und ist dieses Eingeständnis nicht der erste Schritt zur Danksagung? Indem er einen Platz räumt, der ihm nicht gebührt, gibt der Mensch Gott, was Gottes ist, und sagte Gott Dank dafür, daß Er ist, was Er ist. Die Anerkennung eigener Begrenztheit durch den Menschen

und die Haltung des Danksagens sind also korrelativ. Wenn überdies die Annahme dieser eigenen Begrenztheit in der Freude über die wiedergefundene Wahrheit gelebt wird, ist die Danksagung ein Fest. Und jedes Sakrament ist zunächst dies.

Diese ausführliche Darstellung kehrt, meinen wir, den Sinn der Frage um: «Wie soll man den Menschen von heute einen Ausdruck des Glaubens in ihrer Sprache bieten», das heißt in der Sprache, die ihnen eigen ist. Die Anerkennung einer Art Rückkoppelung der Kultur auf den Glauben ist nach unserer Meinung für die Kirche eine wesentliche Gegenwartsforderung. Die Erweiterung des Selbst-Bewußtseins des Menschen bietet eine ungeheure Chance, immer reichere Bedeutungsgehalte für die christlichen Wahrheiten zu entdecken oder wieder zu entdecken. Aber man muß die kulturellen «Orte» sprechen lassen, die sie hervorbringen. Das dürfte heutzutage die erste Aufgabe des Katecheten sein.

II. BEOBACHTUNGEN ZUM LEBEN UND ZU DER VON EINER GRUPPE LEBENDIG GESTALTETEN SPRACHE

Bei der Weiterführung unserer Untersuchung über die gelebte Sprache sind wir auf einen anderen Komplex von Fragen zum Leben einer Gruppe gestoßen. Unsere ständige Versuchung besteht zweifellos darin, dieses Leben einer Katechese-Gruppe auf den intellektuellen und geistigen Gehalt des in ihr vor sich gehenden Austausches zu reduzieren und es nach der Genauigkeit oder Klarheit der Aussagen zu bewerten. In Wirklichkeit aber – und die Praxis eines Katecheten zeigt es sehr schnell – geht es um etwas ganz anderes.

1. Die Logik des Inhaltes und die Logik der Beziehung

Natürlich folgt eine Diskussion der Logik des Inhaltes, aber nicht dieser allein. Als «Logik des Inhaltes» bezeichnen wir die Ordnung der Gedanken in einer vernunftgemäßen Verknüpfung der verschiedenen inhaltlichen Aspekte, wobei diese Ordnung aber nicht aus themenfremden Elementen hervorgehen darf. Es gibt also eine Logik des Inhaltes. Es gibt aber auch eine Logik der Beziehungen. Darunter verstehen wir die Verknüpfung von Haltungen und Verhaltensweisen, so wie sie sich eine aus der anderen ergeben. So gehört es zum Beispiel in den Bereich der Beziehungslogik, daß Frustration Aggressivität erzeugt, daß jedes

Anderssein, gleich ob auf der personalen oder der idealen Ebene, Zurückhaltung hervorruft. Ebenso gehört es zu den Phänomenen der Logik der Beziehungen, daß ein Mensch sich einer Idee oder einem Motiv nicht wegen des ihnen eigenen Sinngehaltes, sondern wegen der ihnen zugewiesenen Funktion zuwendet. *Funktion* und *Sinn* müssen daher sorgfältig auseinandergehalten werden. Valéry hat das glänzend formuliert, wenn er sagt: «Jedes Wort hat mehrere Bedeutungen, deren wichtigste sicher der Grund ist, der uns dieses Wort sagen läßt. So bedeutet *«quoniam nominor leo»* keineswegs: «denn ich heiße Löwe», sondern: «ich bin eine grammatische Regel.» Ganz in der gleichen Weise hat auch das am Sonntag in der Messe gesprochene Glaubensbekenntnis einen durch die Begriffe seines Wortlautes definierten Sinn – dazu aber noch einen anderen, den wir nach unserer Terminologie eine Funktion nennen, und der zum Beispiel darin bestehen kann, daß es für die Gruppe derer, die dasselbe Credo bekennen, eine Bestätigung der Einheit und des Zusammenhaltes ihrer Gruppe bedeutet. Natürlich ist dabei auch der Fall denkbar, daß der Sinngehalt als solcher praktisch ohne Gewicht bleibt, da die Funktion als einzig bestimmendes Element auch durch einen anderen Sinngehalt wahrgenommen werden kann. Wenn die Sinngehalte auswechselbar sind, ohne daß in der Gruppe irgendeine Veränderung eintritt, gehorcht diese Gruppe vermutlich allein der Logik der Beziehungen. Häufig beobachtet man, daß Christen gern das Dogma der Auferstehung des Fleisches gegen irgendeine Gewißheit über die Unsterblichkeit der Seele austauschen möchten. Liegt der Grund für diese Neigung nicht darin, daß hier beide Inhalte dieselbe Funktion erfüllen: dem Menschen eine Sicherheit über seine Zukunft zu geben? Wir nehmen an, daß es immer solche Ausweichmöglichkeiten für die explizite Sprache gibt und daß man durch die Bestreitung scheinbar einfacher Inhalte unwissentlich und unbeabsichtigt an das Bedürfnis der Gruppe nach Sicherheit und Gleichgewicht rührt, das darin Halt und Stütze gefunden hat. Dann überrascht die Heftigkeit der Reaktion im Verhältnis zur Geringfügigkeit der Kritik am Inhalt. Stellt man sie aber der dem Inhalt zugewiesenen Funktion gegenüber, die ohne den Inhalt keine Stütze mehr hat, so erklärt sich diese Heftigkeit bedeutend besser. Man hat in der Annahme, das erste von beiden, den Inhalt, zu treffen, das zweite, die Funktion, getroffen, und nur die unverhältnismäßige Heftigkeit der Reaktion läßt erkennen, daß man

etwas anderes getroffen hat als man wollte. Aber dieses «etwas anderes» darf der Katechet nicht für unwichtig halten. Er weiß, daß die Vollsprache aus ständigen Überlagerungen von Logik des Inhaltes und Logik der Beziehungen besteht, hält es aber oft für ideal, diese komplizierte Dialektik auf die «Objektivität» der Inhaltslogik zu reduzieren. Nach unserer Meinung würde man sich damit noch gründlicher irreführen lassen. So dürfte für den Katecheten die eine Möglichkeit bleiben, diese Komplexität der gelebten Sprache anzuerkennen, in der «was gesagt wird» ständig Hand in Hand geht mit dem, «was geschieht».

2. Die Überwindung des Hindernisses einer vorgegebenen Sprache

Was bedeutet das eben Gesagte für uns?

Zunächst weist es uns darauf hin, daß auch die *Beziehung eine Sprache hat* und daß der Gruppe ihre wertvollsten Einsichten und Erkenntnisse möglicherweise auf diesem Weg und nur auf diesem Weg erwachsen. Bedenkt man, daß die Worte der «Religion» in das Gewebe der Beziehungen eingefügt sind, so gibt es keinen Zweifel mehr, daß die Schlüsselbegriffe und Grundhaltungen des Glaubens in den zwischenmenschlichen Beziehungen vorgeformt sind und nicht unverändert bleiben können, wenn diese Beziehungen sich wandeln. Alle von einer Gruppe festgehaltenen Widersprüche zwischen «dem Gesagten» und «dem Geschehenden» bringt in die Sprache dieser Gruppe einen Verzerrungsfaktor hinein, unter dem alle zu leiden haben – wahrscheinlich ohne den Grund dafür zu erkennen. Dagegen bringt ein solider innerer Zusammenhang zwischen Beziehung und Inhalt eine völlig neue und überraschende Klärungsmöglichkeit für die Gruppe.

Zum zweiten veranlassen solche Überlegungen uns, nach anderen Kriterien dafür zu suchen, ob wir eine Katechese als gut oder als schlecht zu beurteilen haben.

Und zum dritten stoßen wir auf interessante pädagogische Perspektiven. Wenn wir uns klar darüber sind, daß die Sprache sich nicht auf die reine Aussage reduzieren läßt, so erschließt sich uns damit ein beträchtliches Arbeitsfeld. Nehmen wir ein Beispiel: Man kann oft feststellen, daß eine Gruppe sich im Verhältnis ihrer Mitglieder zueinander ganz entsprechend verhält wie in ihrem Verhältnis zu Texten, die ihr vorgelegt sind. Werden daher in einer Gruppe die Personen in ihrer Verschiedenheit nicht anerkannt, so muß damit

gerechnet werden, daß auch die Fremdartigkeit ihr vorgelegter Dokumente zu einem unüberwindlichen Hindernis wird. Dann nützt es auch nichts, sich für diese Dokumente einzusetzen, bzw. nach anderen, weniger «fachlichen» oder weniger schwierigen Texten zu suchen. Es kommt vielmehr darauf an, die zwischenmenschlichen Beziehungen weiter zu entfalten. Wenn dann die Gruppe sich in diesem Sinne entwickelt, wenn die Verschiedenheit der Personen, der Meinungen und Empfindungen sich in Freiheit Ausdruck schaffen kann und als ständige Dimension der Beziehung anerkannt wird, ändert sich alles. Die Gruppe verlangt von den Texten nicht mehr, daß sie ihr «gleichen»; sie wird tolerant einer Sprache gegenüber, die nicht ihre eigene ist; sie lernt begreifen, daß es

keine fertige Sprache für sie gibt, außer der Sprache, die sie selbst schafft, ausgehend von dem, was nicht sie selbst ist. Sie überwindet damit das Hindernis der vorgegebenen Sprache, und man kann dann eine Phase des «status nascendi» der Sprache eben dieser Gruppe beobachten. Damit ist die Ära der schöpferischen Haltung eröffnet.

¹P. Ricœur, *Finitude et culpabilité* II (Paris 1960) 290–291.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN LE DU

geboren am 25. Juli 1927 in Plancoët, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique in Paris, ist Lizentiat der Theologie und hat das Diplom des Höheren pastoral-katechetischen Instituts, dessen Studienleiter er ist und an dem er Kritik der religiösen Sprache unterrichtet.

Christiane Brusselmans Katechese für unsere Zeit und Hinführung der Kinder zur Liturgie

I. Problemstellung in der gegenwärtigen Krise der Kirche

Niemand wird bestreiten, daß die Kirche heute eine tiefgreifende Wandlung durchmacht. Diese Wandlung erfaßt alle Bereiche der Seelsorge und geht so weit, daß sie für die christliche Welt zu einer sehr ernsten Prüfung wird, denn was dabei in Frage gestellt ist, sind keineswegs allein Institutionen, sondern der Glaube selbst. Weder Menschen noch Institutionen können solchen Momenten der Prüfung, die Zeichen innerer Dynamik und Quelle allen Wachstums wie jeder Vertiefung sind, aus dem Wege gehen. Worauf es ankommt, ist der Sinn, der dieser Prüfung gegeben wird, und die Neueinstellungen, die sie hervorruft. Glücklicherweise der Mensch, die Gesellschaft oder die Kirche, die diese Prüfung annehmen – nicht im Geiste der Resignation, sondern in der Haltung der Verantwortungsbereitschaft und in ständigen, tätigen Bemühungen um eine rechte Anpassung. So schmerzlich sie sein mag – die Krise, von der

die Kirche heute geschüttelt wird, ist ein guter Anlaß zur Besinnung auf ihr Wesen, zur Wiederentdeckung ihrer Methoden und zur Neubewertung ihrer Institutionen. Wird sie mit dem nötigen Scharfsinn und Mut bewältigt, so erweist sie sich als Ausgangspunkt für neue Vorgänge der Anpassung, wie sie angesichts ständig neuer Fortschritte notwendig werden, um das Heil der Menschheit voranzutreiben, die in eine sich in ihrem Ablauf immer mehr beschleunigende, irreversible Geschichte einbezogen ist.

Die Notwendigkeit einer immer neuen Einstellung auf die verschiedensten Situationen, Mentalitäten und Kulturen verlangt von allen, die – gleich in welcher Funktion – an den katechetischen und liturgischen Seelsorgsbemühungen der Kirche beteiligt sind, eine Grundhaltung des Offenseins für die Bedürfnisse der Welt und die Mentalität des heutigen Menschen. Diese Notwendigkeit stimmt keineswegs zuversichtlich, sondern scheint vielmehr bei christlichen Eltern, Katecheten, Priestern und Bischöfen, die gemeinsam die Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder tragen, eine tiefe Bestürzung hervorzurufen.

Werden die für Katechese und Liturgie Verantwortlichen im Jahre 1970 psychologisch gesehen und intellektuell fähig sein, sich ständig auf neue Bedürfnisse einzustellen? Ob wir diese Frage positiv beantworten können, hängt ab von der Anpassungsfähigkeit der christlichen Eltern und Katecheten, aber noch mehr von der Anpassungsfähigkeit, der Scharfsichtigkeit und dem Mut des kirchlichen Raumes, in dem sie ihre Sendung aus-